

Reliģiski- filozofiski raksti XXIX



Reliģiski - filozofiski raksti XXIX

ISSN 1407-1908



9 771407 190007

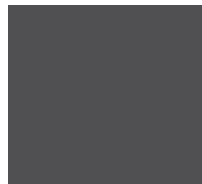
29



Latvijas Universitātes
Filozofijas un socioloģijas institūts

Reliģiski-
filozofiski
raksti

XXIX



Rīga
2021

UDK 2+17 (066) (08)
Re 515

Izdevums ir sagatavots *Latvijas Universitātes* Akadēmiskās attīstības projektā.

Izdevums rekomendēts publicēšanai ar *LU Filozofijas un socioloģijas institūta* Zinātniskās padomes
2021. gada 17. februāra sēdes lēmumu.

Galvenā redaktore: **Solveiga Krūmiņa-Koņkova**
Redaktore: **Laine Kristberga**
Literārā redaktore: **Arta Jāne**
Maketētāja: **Margarita Stoka**
Vāka dizaina autori: **Kārlis Koņkovs, Matiss Kūlis**

Vākam izmantots *Pexels.com* autora *Cade Prior* fotoattēls.

Zinātniskās redakcijas kolēģija

Latvijas Universitāte:

Dr. phil. **Ella Buceniece**; Dr. phil. **LZA** korespondētājlocekle **Solveiga Krūmiņa-Koņkova**; Dr. habil. phil. akadēmiķe, profesore **Maija Kūle**; Dr. hist. eccl. docents **Andris Priede**; Dr. habil. phil. **Māra Rubene**; Dr. hist. **Inese Runce**; Dr. phil. akadēmiķis, profesors **Igors Šuvajevs**

Ārzemju locekļi:

Ekaterina Anastasova, PhD., Associate Professor, Institute of Ethnology and Folklore Studies with the Ethnographic Museum at the Bulgarian Academy of Sciences, Bulgaria; **Eileen Barker**, PhD., OBE, FBA, Professor of Sociology with Special Reference to Study of Religion, *The London School of Economics and Political Science*, U.K.; **Gloria Durka**, PhD, Professor, Director, PhD. Program in Religious Education, Graduate School of Religion and Religious Education, Fordham University, U.S.A; **Massimo Introvigne**, PhD., Director of *The Center for Studies on New Religions (CESNUR)*, Torino, Italy; **Tõnu Lehtsaar**, PhD, Professor of Psychology of Religion, Faculty of Theology, *University of Tartu*, Estonia; **Massimo Leone**, PhD, Dr. hist. art, Research Professor of Semiotics and Cultural Semiotics at the Department of Philosophy, *University of Torino*, Italy; **Sebastian Rimestad**, PhD, *University of Erfurt*, Germany; **Dalia Maria Stancienė**, PhD, Professor, Department of Philosophy and Culture Studies, *Klaipėda University*, Lithuania

Reliģiski-filozofiski raksti ir anonīmi recenzēts periodisks izdevums ar starptautisku zinātniskās redakcijas kolēģiju. Tā mērķis ir padziļināt lasītāju zināšanas par reliģiski filozofisko ideju vēsturi, attīstību mūsdienās un to vietu Latvijas un Eiropas kultūrā. Iznāk vismaz vienu reizi gadā latviešu un angļu valodā.

Reliģiski-filozofiski raksti pieejami arī Centrālās un Austrumeiropas Interneta bibliotēkā (Central and Eastern European Online Library, CEEOL), EBSCO un SCOPUS datubāzē.

Religious-Philosophical Articles is a double-blind peer-reviewed periodical with the international editorial board. It publishes articles aimed at deepening readers' knowledge and understanding on the history of religious-philosophical ideas, their development in nowadays and their place in the Latvian and European culture. It is published at least once a year in Latvian and English.

Editions of *Religious-Philosophical Articles* are available in Central and Eastern European Online Library, CEEOL, as well as in EBSCO and SCOPUS databases.

© Latvijas Universitātes *Filozofijas un socioloģijas institūts*, 2021

<https://doi.org/10.22364/rfr.29>.

ISSN 1407-1908

SATURS/CONTENTS

Solveiga Krūmiņa-Koņkova

- Par sievietēm – kalnā kāpējām 5
About Women – Mountain Climbers 7

Māra Rubene

- Kariatīdes: feminisms un estētika. 9
Summary. Caryatids: Feminism and Aesthetics 63

Maija Kūle

- Edītes Šteinas mācība par empātiju kā kopības
meklējumi 64
*Summary. Edith Stein's Teaching about Empathy as
Quest for the Community Feeling* 101

Ella Buceniece

- Simona de Bovuāra un mūsdienas: atpakaļ pie
“pirmā dzimuma” 103
*Summary. Simone de Beauvoir and the Nowadays:
Back to the 'First Sex'* 115

Velga Vēvere

- Marta Nusbauma: humānisms, emociju terapija un
reliģiskā iecietība 117
*Summary. Martha Nussbaum: Humanism, Therapy
of Emotions and Religious Tolerance* 135

Roman Vasko, Alla Korolyeva

- Julia Kristeva's Intertextuality and Hypothetical
Relationships of Her Theories with Ancient Types
of Writing* 136
Kopsavilkums. Jūlijas Kristevas intertekstualitāte un
iespējamā viņas teorijas saistība ar senajiem rakstības
tipiem. 155

Elvīra Šimfa

*The Thinking of the Thoughtlessness of Evil: Hannah Arendt's
Account on Thinking as Conditioning Against Evil-Doing* 157

Kopsavilkums. Domāšana ļaunuma nedomāšanā:
Hannas Ārentes domāšanas kā ļaunuma novēršanas
nosacījuma izpratne 174

Aivita Putniņa, Dace Balode

(Ne-)redzamās sievietes: dzimte un kalpošana luteriskajā
baznīcā 176

*Summary. (In-)Visible Women: Gender and Ministry
in Lutheran Church* 201

Ģirts Rozners

Bībeles verbālā inspirācija, fundamentālisms un sievietes
loma baznīcā 203

*Summary. Verbal Inspiration of the Bible, Fundamentalism
and the Role of Women in the Church* 203

Personu rādītājs/Index of Persons 229

PAR SIEVIETĒM – KALNĀ KĀPĒJĀM

Reliģiski-filozofiski raksti XXIX ir par sievietēm filozofijā un reliģijā; par sievietēm Eiropas 20.–21. gadsimta kultūras laikā un telpā. Edīte Šteina, Marta Nusbauma, Simona de Bovuāra, Hanna Ārente, Jūlija Kristeva un vēl daudzas citas. Māra Rubene savā rakstā par feminismu un estētiku viņas ir nosaukusi par kariatīdēm. Šķiet, ka kariatīdēm ir kas kopīgs ar kalnā kāpējām – vientulība. Vai tad ne pa to rakstīja Rainis savā “Kalnā kāpējā”: “Tu kļūsi vientulīgāks gads no gada...”? Tuvāko nesarpatne, apkārtējo izsmiekls, draugu samulsums satikšanās brīdī – tas viss veido vientulības ietvaru, to kalnu, kurā tu esi viena ar savām bailēm, ceļībām un arī ar sajūtu, ka, būdama virsotnē viena, tu esi kas vairāk par sevi pašu. Tu esi to sieviešu ilgu piepildījums, kurām nebija iespēju, nepietika spēka vai kurām vienkārši vienā brīdī sākās lidojums lejup. Rainim taču ir arī par šo sajūtu, kas atsver vientulību: “.. Bet visas zemes ilgas krūtīs degs.” Vismaz, kad lasām Edītes Šteinas tekstus, šo sajūtu varam itin viegli iedomāties kā vienu no viņas pasaules tvēruma atpazīstamības zīmēm.

Kalnā kāpšana ir arī ceļš uz īpašu brīvību. Lūk, ko par šo brīvību raksta alpīnists Džo Simpsons: “Augstos aukstajos kalnos mēdz būt mirkli, mirkli, kas palielina dzīves vērtību. [...] tie ir piederīgi tam trauslajam, pārejošajam laikam, kad liekas, ka robežas starp dzīvību un nāvi pārklājas, kad pagātne un nākotne pārstāj pastāvēt un tu esi brīvs” (Krein 2010, 13). Tie, kas ir bijuši kalnos, zina, kāda ir šīs brīvības garša; zina, ko nozīmē atkarība, kas liek atkārtot no jauna bīstamo ceļu augšup, lai atkal piedzīvotu šo mirkli brīvības, kura atceļ visas mūsu esamības robežas.

Kalnā kāpšanas brīvība nozīmē pietiekami labi pazīt sevi un savu un kalna apkārtni, lai vēlētos darīt tieši to, ko var darīt. Tāds ir alpīnista brīvības pamats. Ja stoiķis Krīspijs būtu bijis alpīnists, viņš, iespējams, teiktu: “Brīvību var sasniegt, kāpjot saskaņā ar kalnu, tas ir, saskaņā ar paša dabu un kalna dabu. Tāpat kā stoiķu gudrais, arī alpīnists, kurš saprot kalnus un sevi un kura griba ir harmonijā ar kalnu, ir brīvs” (Krein 2021, 18).

Tomēr šāda brīvība nav tikai alpīnistu mērķis un balva, jo ne jau velti saka, ka katram ir savs kalns. Arī filozofiem ir kalni, kuros viņu doma, klīdzama starp jēdzienu un koncepciju būvētām esamības, cit-esamības un neesamības robežām, pēkšņi atskārst, ka nekādu robežu nav.

Šķiet, ka šādu brīvību ir iepazīnušas arī sievietes, par kurām ir mūsu kārtējie *Reliģiski-filozofiski raksti*. Tā ir brīvība, kas ļauj viņām rakstīt par tēmām, par kurām viņām, kā varētu šķist, nemaz rakstīt nepienākas, jo, ko gan, piemēram, sieviete var zināt par vīrišķo dzimumu? Taču Simona de Bovuāra uzdrošinās, jo viņa savā brīvībā ir atskārtusi, ka starp sievišķo un vīrišķo ir vairāk kopīgā nekā atšķirīgā. Tā ir brīvība, kas aicina sievietēm kalpot baznīcā un sludināt Dieva vārdu, jo viņas zina, ka Dieva acīs visi ir vienādi miļi un vienādi izredzēti būt Dieva bērniem.

Šis krājums ir par sievietēm, taču tas nav krājums no cikla “Sievietes raksta par sievietēm”. Tajā brīdī pa brīdim ieskanas vīrieša filozofa, vīrieša teologa, vīrieša pētnieka balss: atbalstoša, vērtējoša, jautājoša. Dažādās intonācijās, bet vienmēr ar mēģinājumu saprast un būt blakus, lai būtu sasaistē, kad kalnā kāds sāk pagurt. Tāds ir kalnā kāpšanas lielākais valdzinājums: kalns ir vientulību satikšanās un kopesamības brīvībā vieta.

Atsauces

Krein K. (2010). Climbing and the Stoic Conception of Freedom. *Climbing – Philosophy for Everyone: Because It's There*, ed. by Stephen E. Schmid. Hoboken, N.J.: Wiley.

Solveiga Krumina-Konkova

ABOUT WOMEN – THE MOUNTAIN CLIMBERS

Religious-Philosophical Articles XXIX are about women in philosophy and religion; about women in the time and space of European culture in the 20th–21st centuries. Edith Stein, Marta Nussbaum, Simone de Beauvoir, Hannah Arendt, Julia Kristeva and many others. In the article on feminism and aesthetics, Māra Rubene has called them caryatids. Caryatids seem to have something in common with mountain climbers – loneliness. Didn't Rainis write in his poem *Mountain Climber* that “you will become lonelier year after year”? Lack of understanding of the nearest ones, ridicule of others, dismay of friends at encounters – all this forms a framework of loneliness, a mountain where you are alone with your fears, hopes and also with the feeling that being alone on the top of the hill, you are more than yourself. You are the fulfilment of longings of the women who did not have the opportunity, did not have enough strength or who just started descending at some point. However, Rainis also wrote about the feeling, which outweighs loneliness: “... But all the earth's longings will burn in the chest.” At least when we read Edith Stein's texts, we can easily imagine this feeling like one of the recognisable signs of her world perception.

Climbing a mountain is also a path to particular freedom. Here is what climber Joe Simpson writes about this freedom: “There are moments on high cold mountains, life enhancing moments. [...] they are fragile transient times when the borders between living and dying seem to overlap, when the past and future cease to exist, and you are free” (Krein 2010, 13). Those who have been in the mountains know what the taste of this freedom is like; they know the meaning of addiction, which makes us

repeat the dangerous path up to experience this moment of freedom again, cancelling all the limits of our existence.

The freedom to climb a mountain means knowing yourself and the surroundings of the mountain well enough to want to do precisely what you can do. That is the basis of a climber's freedom. If the Stoic Chrysippus had been a climber, he would have probably said: "One may achieve freedom by climbing in accord with the mountain, that is, in accord with one's own nature and the mountain's nature. Like the Stoic sage, the climber who understands the mountains and his or her self, and whose will is in harmony with the mountain environment, is free." (Krein 2010, 18)

However, such freedom is not a goal and a reward only for climbers because it is not for nothing that there is an expression that everyone has their own mountain. Philosophers also have mountains where their thoughts, wandering between the boundaries of existence, meta-existence and non-existence built by concepts, suddenly lead to a conclusion that there are no boundaries.

It seems that such freedom has also been felt by women, which these *Religious-Philosophical Articles* are focused on. It is a freedom that allows them to write on topics that allegedly they may know nothing about, because what, for example, can a woman know about masculinity? But Simone de Beauvoir dares. In her freedom, she has realised that there are more similarities than differences between the feminine and the masculine. It is a freedom that invites women to serve in the Church and preach the word of God because they know that in God's eyes everyone is equally being loved and equally chosen to be children of God.

This collection of articles is about women, but it is not one from the cycle "Women Write About Women". From time to time, the voice of a male philosopher, a male theologian, a male researcher is heard: supportive, evaluative, questioning. In different intonations, but always to understand and be close when someone in the mountain becomes tired. This is the most incredible charm of climbing a mountain: a mountain is where one kind of loneliness meets another, a place for freedom of coexistence.

Reference

Krein K. (2010). Climbing and the Stoic Conception of Freedom. *Climbing – Philosophy for Everyone: Because It's There*, ed. by Stephen E. Schmid. Hoboken, N.J.: Wiley.

KARIATĪDES¹: FEMINISMS UN ESTĒTIKA*

Simonu de Bovuāru, Lisu Irigaraju, Sāru Kofmani, Jūliju Kristevu, Helēnu Ksiksū, Mišelu Ledefu vieno rakstniecība un viņu ietekme uz estētisko jautājumu nostādņēm, atsevišķi fenomenoloģiski risinājumi, taču atšķirīgie akcenti uz eksistenciālismu vai psihoanalīzi ir iekšējās diskusijas avots. Franču feminisms un "sieviešķās rakstības" koncepts 20. gadsimta pēdējā ceturksnī ir ietekmīgs impulss arī analītiski ievirzītās feministiskās estētikas tapšanā. Rakstā ieskicēta estētiskā un feministiskā kopsaucēja veidošanās kā attiecībā uz skaistā (Platons), cildenā (Kants) problemātiku, tā arī sievieti un rakstniecības tradīciju, uz sieviešķo rakstību.

Atslēgvārdi: feminisms, estētika, dzemdēt skaistumā, sieviešķā rakstība, pretīgais.

Filozofiskā estētika dzimst cilvēkzinātnes un metafizikas krustcelēs. Estētika tiek saprasta te kā mākslas filozofija (Hēgelis), te kā jau sengrieķu valodā sakņota doma par jutekliskās uztveres (*aesthēsis*) apzināšanu, te tā

* Šis raksts izstrādāts VPP Latviešu valoda 6.1. apakšprojekta "Valodas ontoloģija" ietvaros.

¹ Kariatīdes pilda kolonnu funkciju un ir skulpturāli veidojumi, kas visbiežāk ir daļa no būves telpiskās arhitektonikas. Tās ir apdziedājuši dzejnieki Viktors Igo, Teodors Banvils u. c. Lai arī vārda nozīmes sākotne nav tik skaidra, estētiski uzrunājoši ir tēli – kariatīdes, kuras sastopam Akropolē, Luvrā vai Eizenšteina Rīgā u. c. Ipolīts Tēns, savulaik norobežojoties no Igo "pantu nepatiesīguma", ir runājis par četrām cilvēces kariatīdēm (*les quatre cariatides de l'humanité*), nosaucot tās vārdā, proti, Šekspīru, Danti, Mikelandželo un Bēthovenu. Šādu nozīmi starp citu, domāju, varam ieskatīt arī Ilmāra Blumberga darbā "Kalpotājs". Savukārt šajā rakstā ar kariatīdēm saprotu tās, kuras ar pārdomām par valodas un rakstniecības estētiskajiem aspektiem piedalās estētikas filozofiskajā izbūvē. Zināmās aprindās apzīmējuma "kariatīdes" lietojums feminisma kontekstā tiek uzskatīts par politnekorektu.

tiek uzskatīta par visai tālu filozofiski būtiskajam un nepopulāra, un kritizējama, te no tās iedvesmojas, pēdējos gadu desmitos runājot un veidojot jaunus pavērsienus, piemēram, “estētiskais pavērsiens” sociālajās zinātnēs,² reliģijas pētniecībā un pat, domājot par saskarnes jautājumiem, neuroestētiku. Šī raksta pētnieciskais mērķis ir skaidrot jautājumu par to izmaiņu raksturu, ko estētikā ienes tā feministiskā pozīcija, kas rodas un nostiprinās Martina Heidegera mākslasdarba sākotnes, zemes un pasaules strīdu, laika, telpas, valodas pētniecības rezultātā, veidojot un iekļaujoties diskusijā par filozofijas un literatūras attiecībām. Tās ir attiecības starp poēziju un lūgšanu, literatūru un liturģiju, lasītāja/rakstītāja estētisko un reliģisko pieredzi, kuras atsedzas feministiskajā runātā un rakstītā vārda re-vīzijā. Te uzmanības fokusā ir kontinentālajai tradīcijai piederīgā franču feminisma grupa. Tieši Ziemeļamerikas universitātēs “rodas” apzīmējums “franču feminisms”, kura skaļākā formula saistāma ar “sievšķās rakstības” idejām, kas nebūt neapvieno īstenu domu grupu. Taču, atskatoties no lielākas distances, tas ir franču feminisms un diskusija par rakstību, kas devusi impulsus vēlākām, t. i., jau tā dēvētās feministiskās estētikas, izstrādēm Ziemeļamerikas universitātēs 20. gadsimta deviņdesmitajos gados.

Rita Felski uzdod jautājumu: “Kāpēc feminismam nav vajadzīgs estētiskais un kāpēc tas nevar ignorēt estētiku?” (Felski 1995, 437) Tēlniecības, glezniecības, mūzikas, literatūras u. tml. vēsture ir lielo autoritāšu vēsture, starp kurām reti tiek sumināta sieviete. 1971. gadā tam uzmanību pievērš mākslas vēsturniece Linda Nohlina ar eseju “Kāpēc nav bijis izcilu mākslinieču?” (Nohlina 2001, 261.–287.) Saprotams, ka mākslas filozofijā un estētikā savu vārdu ierakstījuši filozofijas paradigmatiskie domu valdnieki: Imanuels Kants, Georgs Vilhelms Hēgelis, Nikolajs Hartmans, Ernsts Kasīrers u. c., kuri panākumus sākotnēji guvuši un nostiprinājuši epistemoloģijas, ontoloģijas, metafizikas vai gara filozofijas tematiskajās jomās, attiecībā pret kurām estētika tiek uzskatīta par tādu kā “piebūvi”.

Estētika tātad sākotnēji tiek pieteikta un arhitektoniski attīstīta kā nepārprotami piederīga uz zinātnes paraugu orientētas filozofiskās sistēmas

² *The Aesthetic Turn in Political Thought*. (2014). Ed. by N. Kompridis, New York, London, New Delhi, Sydney: Bloomsbury; *The Aesthetic Turn in Management*. (2018). Ed. by S. Minahan, J. Wolfram Cox, New York: Routledge.

korpusam, kurā dominē izziņa un izziņas patiesība, rigorie domāšanas argumenti, bet tiek meklēta un aprobēta vieta poētiskajam, skaistajam, cildenajam. Sistēmiskās estētikas šaurajām vietām, turpinot šajā aspektā Serēna Kirkegora, Frīdriha Ničes estētikas paradigmātisko šūpošanu (Hammermeister 2002, 111–152, 68), uzmanību pievērš 20. gadsimta filozofiskās autoritātes Martins Heidegers, Moriss Merlo-Pontī, Mišels Fuko, Valters Benjamins, Teodors Adorno u. c. Tās ir subjektīvisma mākslas pieredzē ķermeniskā faktora redukcijas, ikdienas un dabas estētikas ignorances problēmas, bet arī un jo īpaši attēlojuma pārvērtības, ko sastopam glezniecībā, mūzikā, kuras izvirza domātāji, rosinot pārskatīt mimētisko – attēla, tēla lom un statusu, tai skaitā valodā un filozofijas valodā. Feministes, kuras var aprakstīt ar formulu “neļaut nevienam domāt savā vietā” (M. Ledefa), iekļaujas ievirzē, ko varam saukt par Rietumu filozofiskās sistēmas “demon tāžu”; ienesot tajā atšķirīgas ciešanu un protesta pieredzes, izvērsot Heidegera “sākotnes” apdomāšanu pirmatnējā, elementārā (ūdens, gaiss, zeme, uguns u. c.) aspektos, pievēršot uzmanību emociju, pārdzīvojumu, afektu skatpunktiem, starpdisciplināri nostiprinātām atziņām par dzimumatšķirību, dabas, ķermeņa, dzīves, nāves, dzimstības u. c. jautājumiem, tādējādi radot platformu kanoniski nostiprināto nozīmju pārāpstiprināšanai filozofijā un valodā. Merilina Frenča saka: “Visskaidrākais pierādījums feministu estētikas eksistencei ir pretīgums vai dusmas, sastopoties ar darbiem, kas to pārkāpj.” (French 1993, 68)

Šis mūsdienu filozofiskās refleksijas laukā iekļautās un iekļaujamās sievišķās rakstīšanas prakses, kas balstītas klasisko estētikas tekstu lasījumā, atziņās par valodas materialitāti jeb, citiem vārdiem sakot, to, kā valoda izpaužas emocionālajās, ķermeniskajās pieredzēs, feministu uzstādījumu dēļ tiek iekļautas estētikā. Kirkegora mīlas nepastarpinātība, acimirklis un mūžība, estētiskā, reliģiskā sastatījums un atkārtojuma mācības mīlas brīnuma darbos, tiklab kā arī Ničes patiesības sievišķās sēģenes dzīves šausmu priekšā, Freida bezapziņas ievilināšana vārdos, Heidegera atgriešanās pie valodā padzisušajiem ierakstiem ir icausti feministu estētikas rakstos. Vēl un vēlreiz no jauna lasīšana un pārlasīšana, pretstatu apdomāšana, stāstu pārstāstīšana un atdzīvināšana, re-aktivācija, izstumtā

iesavināšana no jauna – re-asignācija, re-apropriācija, re-reprezentācija, mīlestības revīzija (*re-visions*). Tā pamanāma kā akcentu izklausināšana, lasot Nīči, lasot Freidu.

Feministiskā pieeja piesaka sevi kā literatūrkritikā, tā mākslas kritikā un mākslas praksē, bet ļoti būtiska tās daļa ir atgriešanās pie Rietumu filozofiskās tradīcijas avotiem, tās pamattekstiem, to aktualizācija, lasīšana un pār-lasīšana. Gan arhitektūras, gan mūzikas, gan teātra, gan kino, gan dejas utt. jomās varam atrast visai daudz literatūras, kas uzrakstīta no topošās feministiskās teorijas skatpunkta. Feministu sākotnējos soļus ceļā uz estētiku raksturo pievēršanās literatūrai (Felski 1989) un rakstniecībai, feministiskās kritikas (Lorrain 1995, 150–152) uzdevumu skaidrināšana un centieni definēt feministiskā skatījuma perspektīvu estētikā. Ne viena vien pētniece ir uzdevusi jautājumu: “Vai ir tāda feminīnā estētika?” (Bovenschen 1985, 15–22; French 1993, 68–76; Botz-Borstein 2015) vai “Kas ir feministu arhitektūra?” (Erleman 1985, 125–134) Tāpat feministiskās pieejas kultivēšana un nostiprināšana mākslas vēstures un mākslas zinātnes (Pollock 1999), mūzikas teorijas un specifiski filozofiskās estētikas jomās ir norisinājusies reizē ar estētikas jēdziena robežu izklausināšanu, kas saistīta ar sievietes jēdziena izpēti, sievietes pārdzīvojumu iekļaušanu estētiskajā pieredzē. Īpašu lomu šajā procesā, kurā pamatos valda ambigvitāte, kas izriet kā no atšķirīgajām feminisma situācijām franču, britu, Amerikas kultūrās, tā arī no filozofiski iekoptajām tradīcijām, kuras nosaka atbilstīgo teorētisko iespēju kontekstu, ieņem sieviešu rakstnieciskā darbība, pārstāvēt kā akadēmiskās, tā neakadēmiskās institūcijas. Atbalsts feminismam, bet reizē šaubas par tā teorētiskumu ir daļa no visai kompleksās situācijas, kas prasa ne tikai aktualizēt sieviešu vārdus, kas būtu ierakstāmi līdzās kolēģiem, bet arī pārdomāt feminisma pamatjēdzienus un disciplīnas tapšanas vēsturi.

Elizabete Šovaltere esejā “Labi rakstīt ir vislabākā atliebe. Sjūzena Zontāga” acīmredzot pievienojas Zontāgas atziņai, ka Bovuāra “ir uzrakstījusi vislabāko feministiskās ievirzes grāmatu visā feministiskajā literatūrā” (Showalter 2001, 225). Šovaltere ir pievērsusi uzmanību sieviešu pašapziņas problēmai, raksturojot to trejādi: sievišķīgā, feministe un

sieviete. Viņa gan izvairās no kāda īpaša sievietiska subjekta meklēšanas, pasvītrot nepieciešamību veidot jaunus modeļus sieviešu pieredzes atklāšanai. Tāda atbalstoša prakse tam būtu, pēc viņas domām, ginokritika³ (*gynocritics, gynocriticism*). Ginokritiku savukārt kritiski vērtē Torila Moja, kuras monogrāfija “Seksuālā / tekstuālā politika” (Moi 2002) kļūst īpaši ietekmīga un ne tikai literatūrzinātnē. Tajā anglo-amerikāņu feministiskajai kritikai Moja prestata de Bovuāras, Irigarajas, Ksiksū un Kristevas teoriju.

Tādus veidojumus kā ginecentrisko estētiku (Lorraine 1993, 35–52) (*gynecentric aesthetics*), dzimtes estētiku (*gender aesthetics*) (Salamon 2010, 131–134), matriarhālo estētiku (*matriarchal aesthetics*) (Goettner-Abendroth 1985, 81–94), kā arī vēl citus līdzīgus diskutablus piedāvājumus, kurus, tiem zaudējot popularitāti, nomaina citi, izliekot jaunus akcentus. Šo nomainītu avots ir atšķirīgās idejas par dzimtes jēdziena teorētisko pamatojumu un sievietes un vīrieša sastatījumu.

Zināmu pārskatu par feminismu estētikas kontekstā sniedz Karolīna Korsmeijere. Viņa ir pasvītrojusi, ka atšķirīgās tradīcijas estētikā un dažādās pieejas dzimtes jautājuma risinājumam ir piešķirušas atšķirīgas nozīmes atzariem feministu estētikā. Šī raksta centrā savukārt ir atskats uz septiņdesmitajos gados pieteiktā “franču feminisma”, kas tiek reizēm attiecināts uz feminisma “otro vilni”, rakstniecības praksi, “sievīško rakstību”, diskusijām, kuras ietekmējušas un ietekmē feminisma skatījumu uz estētiku, nostādnēm estētikā.

³ Norobežojoties no sieviešu estētikā iedomātās vispārīgās sievišķīgās, nemainīgās, mūžīgās būtības, ginokritikas ievirze deva priekšroku talantīgo sieviešu mantojuma aktualizācijai un tā analīzei. Tobīns Zibers, raksturojot ginokritiku, izceļ estētisko momentu; viņš raksta: “Ginokritika, iepretim (feministiskai kritikai – M.R.) nav iecerēta nedz kā aizstāvoša, nedz kā moralizējoša. Drīzāk tā ir estētiska. Šovaltere to definē kā rakstniecību, kas pievēršas sievietei kā nozīmes radītājai; starp tās tēmām ir sievietes radošuma psiholoģija, sievietes valodas problēma un sievietes individuālās vai kolektīvās literārās karjeras trajektorijas. Un tomēr, kad Šovaltere definē ginokritiku, viņai neizdodas nošķirt to no feministiskās kritikas. Ginokritiskā pētniecība, ko viņa cildina, pēti “kultūras atkarības”, “nenovietoto grupu” un “māsu solidaritātes” paradoksus. Šī ir feministiskās kritikas valoda, bet nevis politiski neieinteresēta sievietes kā rakstniece izpēte.” Sieber T. (1990). *The Ethics of Criticism*. Ithaca and London: Cornell University Press, p. 188.

Feministēm, pievērsoties estētiskās refleksijas jomai, paveras plašs darbalauks, kur nākas pārvērtēt gadu tūkstošos nostiprinātus priekšstatus par racionalitāti, izziņas instrumentiem un filozofiskās domāšanas institūtiem, kas ietekmējuši kā runas, tā rakstības attiecības, kā arī skatījumu uz filozofijas valodu. Pievērsšanās cilvēka eksistenciālo tēmu aplūkojumam sengrieķu klasikas mantojuma un mītu pētniecības kontekstā, augošā interese par diskursa, teksta analīzēm, kā arī tulkošanas problemātiku aktualizē jautājumu par valodas – pirmo ķieģelīti tajā, prāta un jūtu, intelekta (galvas metafora) un sirds nošķīrumos, filozofiskās estētikas tradīcijā nostiprinātajās skaistā un cildenā u. c. kategorijās. Tātad, no vienas puses, tā ir filozofiska diskusija, kuras centrā ir sievietes jēdziena tuvāka izpēte. Tās centrālo formulu devusi Simona de Bovuāra, proti, “Par sievieti nepiedzimst, par viņu top” (“*On ne naît pas femme: on le devient*”). Bovuāras loma mītu kļiedēšanā ir ambivalenta, bet ļoti nozīmīga. No otras puses, tie ir jautājumi, kas attiecas uz feminisma teorētisko nostādņu attīstīšanu un nostiprināšanu. Tā ir tā dēvētā diskusija par esenciālismu, kā arī par valodu, t. i., rakstītā un runātā vārda attiecībām, par lietu un ķermeni filozofiskajā domā. Franču feministes, kuras tā nodēvētas pat pret viņu pašu gribu,⁴ ir skatāmas kā kariatīdes topošajā feministu teorijā.

Svešatnība, atsvešinātība, svešiniece – tie ir apzīmējumi, ar kuriem iespējams aprakstīt kā individuālās izjūtas, tā filozofiskās apceres tēmas gan eksistenciālismā, gan marksismā; – tēmas, kuras nav svešas feministēm ne teorētiskā, ne praktiskās solidaritātes aktivitātēs. Svešiniece kultūrā un valodā – gan tajā nozīmē, ka franču kultūra ir apgūstamā joma Lisai Irigarajai (dzimusi Beļģijā), Sārai Kofmanei (bērnības mājas valoda – poļu un ebreju), Jūlijai Kristevai (Bulgārija). Te jāatzīmē, ka, lai gan feministisko estētiku var raksturot ar noteiktu, var pat teikt, kopīgu ievirzi, kuras centrā ir dzimuma, dzimtes, juteklības, jutīguma izpēte, kuru iespaids tiek

⁴ Šķiet, ka neviena no viņām – ne Simona de Bovuāra, ne Jūlija Kristeva, ne Sāra Kofmane, ne Lisa Irigaraja, Helēna Ksiksū, Mišela Ledefa – nav steigusies nodēvēt sevi par feministi un skaidrojuma atslēga tam meklējama kā feminisma jēdziena definēšanā, tā vēlmē norobežot teorētisko ievirzi no visai plaši izprastās feministiskās kustības.

izvērtēts attiecībā uz estētikas jēdzieniem un kategorijām, tās konkrētās izpausmes ir saistāmas gan ar filozofijā dominējošām pieejām (analitiskā, fenomenoloģiskā, poststrukturālistiskā vai kopīgā apzīmējumā – kontinentālā pieeja), gan arī atšķirīgām valodām, proti, angļu, franču, itāļu, vācu u. c. Galu galā mums jāpievērš uzmanība šim apzīmējumam daudzskaitlī, attiecībā uz kuru kopumā varam atzīmēt, ka feministiskā estētika tās daudzskaitlīgajās izpausmēs ir iekļāvusies diskusijās, kuras ir veicinājušas centienus pārskatīt filozofiskās pamatnostādnes, lai rastu aktuālajām situācijām atbilstīgākus risinājumus. Viens no tiem būtu aprakstāms ar dabas un kultūras pretstata pārdefinēšanu, problematizējot statisko objekta faktoru un raisot diskusiju par citādu dabas jēdzienu, tiklab kā arī jutīguma, valodiskās subjektivitātes izpratnes izklaušināšanu.

Pārmaiņas filozofiskajā pasaules izbūvē ienāk pamazām, un sava, būtiska loma tajā ir feministiskā skatījuma perspektīvai, kas palīdz izgaismot apspiestās, “aizmirstās”, “izstumtās” ciešanas, kritiski pārvērtēt Rietumu filozofisko tradīciju (piemēram, pievēršot uzmanību konstruktīvismam, problematizējot reprezentācijas jēdzienu un aktualizējot ētisko, uzdodot jautājumus par sociālo institūtu taisnīgumu u. tml.), arī uzdodot jautājumu par mākslas, estētikas, filozofijas politisko kontekstu un metafiziski sakņotajām estētikas nozīmēm. Franču feminisms,⁵ kā atzīst franču filozofijas pētnieki, ir filozofiski orientēts⁶ (Matthews 1996, 187). Saprotams, ka vispirms nākas ieņemt atbilstīgu vietu filozofiskajā virzienā, kam vārdu ir devuši filozofi. Turklāt jāatzīmē, ka filozofijas tradīcijā valdošajai ievirzei, kam jāuztur jēdziena “tīrība”, tā virzības loģika, nevis vārda māksla, estētikas uzmanības laukā ir drīzāk plastiskās, tēlotājmākslas problemātika un nevis dzeja, literatūra, rakstniecība. Orientācija mainās pamazām un līdzās izmaiņām, ko rosina Sērens Kirkegors, Frīdrihs Niče u. c., ar savu

⁵ *New French Feminisms*. Ed. by E. Marks, I. De Courtivron. New York: Schocken Books, 1981; *Revaluing French Feminism. Critical Essays on difference, Agency, and Culture*, Ed. by N. Fraser, S. L. Bartky. Bloomington and Indianapolis: Indiana University Press, 1992.

⁶ Ēriks Metjūss par franču feminismu raksta: “Patriarhālās sabiedrības kritika bieži ir izteikta ne tikai socioloģiskos vai politiskos terminos, bet kā visas tās domāšanas, kas šķietami uztur patriarhālo kultūru, filozofiska analīze.”

ieguldījuma nāk arī “sievišķās jeb femininās rakstības” ievirzes kopēji, pievienojoties anti-platonisma strāvojumam.

Sieviešu rakstniecībai ir sena vēsture, jauns tajā ir tas, ka viņu darbi tiek aktualizēti, lasīti, tiek pārskatīts vēsturiskais konteksts un tas atbalsojas gan politiskā, gan izziņas, gan sieviešu pašapziņas aspektā. Savukārt “sievišķā rakstība” ir jāaplūko kā noteikta programmatiska ievirze, kas jāvērtē tās retoriskajās, poētiskajās izpausmēs kā noteikta estētiska pozīcija. “Sievišķā rakstība” iekļaujas diskusijā par estētikas filozofisko novietojumu, tās statusu; piedāvājot apspriešanai valodas kā estētiska objekta tēmu, proti, tā atjauno jautājumu par valodas vietu un lomu, aktualizējot valodas evokatīvos, patētiskos resursus jeb, citiem vārdiem sakot, valodas maģiskumu, t. i., tās “ķermenisko” raksturu, materialitāti, dinamiku, mainīgumu, kas atklājas, atbrīvojoties no “lineārā laika”, “vienpusīga attēlojuma” (*representation*), teorijas nostiprināta “viennozīmīguma” spaidiem. Franču valodā tāpat kā latviešu valodā, bet atšķirībā no angļu valodas izšķīram sieviešu un vīriešu dzimtes lietvārdus – kādas konvencijas, kādi mīti vēl pirms katras teorijas regulē norises valodiskajā pasaulē ir tikai viens no momentiem, par kuru nākas domāt, pārlūkojot no tā dēvētās kontinentālās tradīcijas pozīcijām to, ko varam apzīmēt par “filozofijas valodu”, un sastatot ar atvairītajām kompetencēm (reliģiskām, poētiskām, specifiski sievišķām).

Rakstniecība: estētika un metafizika (S. de Bovuāra)

Bovuāra nostiprina fenomenoloģijas, eksistenciālisma un estētikas robežpunktus patriarhāli orientētās sabiedrības mītu pārvarēšanā, sociālo un kultūras faktoru uzrādīšanā sievietes iedabas un viņas būtības skaidrošanā. Vienā no samērā agrīniem komentāriem ar visai divdomīgu nosaukumu “Domājošā mūza” atrodamas pārdomas, ka “eksistenciāli-fenomenoloģiskajam sievietes” raksturojumam ir būtisks sievietes erotisma elements, kas atklājas Bovuāras mīlestības pārdzīvojumu aprakstos. Turklāt tiek atzīmēts, ka erotisms ne vienmēr nozīmē mīlestības klātieni, savukārt mīlestība reizē nozīmē brīvību, bet nevis atkarību, paklausību,

padevību.⁷ Tieši atkarības kā slazda, kurā sieviete pati spēj sevi ieslēgt, uzrādīšana ir daļa no mīta, lai kāda arī būtu šī mīta formula (“mūžīgā sievišķība”, “mātišķība”) (Pilardi 1989, 20). Te vietā ir arī Leonarda Lisi (Lisi 2013, 117–168) darbā atrodamais atgādinājums par Henrika Ibsena Noru no “Leļļu nama” (1879), kurai mīlestība nozīmē vairāk par aizstāvību, aizbildniecību. Lisi ne tikai pievēršas rakstniecības analīzei, viņu tāpat kā Torilu Moižu interesē vācu idealisma un modernisma neizmanto-tās estētikas iespējas, tajos iekopto reprezentācijas, attēlojuma, pagātnes un tagadnes attiecību risinājumu kritika. Fenomenoloģiski eksistenciālā pieeja ļauj attīstīt situatīvi konkrētus laicisko attiecību aprakstus, saasina uzma-nību uz subjektivitātes un estētikas⁸ sastatījumu. Pievēršanās subjektivitā-tes laicisko raksturojumu apguvei fenomenoloģiski eksistenciāli orientētajā filozofijā, līdzīgi Anrī Begsona dzīves un ilgstamības skaidrojumiem, tuvinās estētiskajam, atjauno interesi par valodisko un poētisko pieredzi.

Feministu teorētiskās nostādnes izaug no rakstniecības, praktiskās sie-viešu emancipācijas kustības pieredzes un kritikas, tās tiek izvērstas starp-disciplinārā ievirzē, reizē ir tuvas un nereti tajās saklausāmas politiskās filozofijas (Kittay 2008, 548) notis. Lai gan filozofijas studijas ir kļuvušas pieejamākas un institucionāli tiek uzturēta pārliecība, ka tās ir dzimum-neitrālas, pārsteidzošā veidā filozofijā pastāv un ir visai ietekmīgi nošķīrumi

⁷ Makss Horkheimers un Teodors Adorno “Apgaismības dialektikā” atgādina par “Odiseju”, kura “centrā atrodas upura un atteikšanās jēdzieni, no kuru diferences dzimst mītiskās dabas un apgaismotās kundzības pār dabu vienotība.” Sk.: Horkheimers M., Adorno T.V. (2009). *Apgaismības dialektika. Filosofiski fragmenti*, Tulk. I. Ijabs. Rīga: LMC, 19. lpp. Skat. arī: Faraone C.A. Agents and Victims: Constructions of Gender and Desire in Ancient Greek Love Magic. *The Sleep of Reason. Erotic Experience and Sexual Ethics in Ancient Greece and Rome*. (2002) Ed. by M.C. Nussbaum, J. Sihvola, Chicago and London: The University of Chicago Press, pp. 400–426.

⁸ Manuels Barbeito atzīmē: “Kad subjekts tiek padzīts, tam tiek atņemta centrālā vieta, tas kļūst nejaus un vairs netiek uzskatīts par realitātes pamatu, mākslas darbi jo-projām ir šeit, lai mums atgādinātu, ka cilvēcīgāka pasaule ir jāturpina celt modernās pasaules dehumanizējošo spēku kontekstā.” Sk.: Barbeito M. *Feminism, Aesthetics and Subjectivity* *Feminism, Aesthetics and Subjectivity. Essays on Woman and culture in early twentieth century British literature*. (2001). Ed. by Barbeito M. Santiago de Compostela: Universidade de Santiago de Compostela, p. 9. Sāra Kofmane savukārt runā par “subjekta upurēšanu un objekta zaudēšanu”.

un autoritātes, kuras pašsaprotami – uztur sievietes izslēgšanu, vēl vairāk “ši seksisma un misogīnijas vēsture lielākoties ir neredzama filozofiski akadēmiskajā integrācijā” (Grimshaw 2003, 552); drīzāk pašsaprotama ir formula “domāšanai nav dzimuma”. Tieši šādu stāvokli uztur visai sazarots teorētisko nošķirumu, smalko atšķirību tīkls, tai skaitā dominējošajā estētikas un mākslas filozofijas izpratnē. Īpaši atzīmējama tā dēvētā domāšanas binārā forma, kas palīdz uzturēt Rietumu filozofijai raksturīgo uzbūvi, nošķirot starp dabu un kultūru, apziņu un ķermeni, prātu un emocijām, aktivitāti un pasivitāti, filozofiju un retoriku, kā arī ikdienišķo pretstatu starp “vīra vārdu” un “sieviešu pļāpām”, pretstatu, kas izspēlēts starp “nopietnajiem žanriem” un “nenopietnajiem jeb vieglajiem žanriem” skatījumā uz mākslu. Retorikas un poētikas iznešana ārpus iekavām ar estētikas starpniecību, kas it uzskatāmi nolasāma Imanuela Kanta “Spriestspējas kritikas” metafiziskajā perspektīvā, ne tikai ir paturējušas iekavās valodas tēmu, bet arī nostiprinājušas vienpusīgu estētikas “paradigmas” tradīciju. Pret kuras ideālistisko ievirzi kritiski nostājušies Simona de Bovuāra agrīnā “Ambigvitātes ētika”. Šaubas par estētikas paradigmātisko kantisko interpretāciju paudusi T. Moija.

Plaši izskanējuši ir Bovuāras nevēlēšanās pieņemt apzīmējumu “filozofs”. Šī atteikšanās, kas tiek pamatota kā nespēja, reizē ir jālasa kā viņas norobežošanās no filozofijas arhitektonikas jeb, kā viņa izsakās, filozofisko sistēmu radīšanas. Ar šo žestu Bovuāra piesaka pievēršanos rakstniecībai, literatūrai, autobiogrāfijai. Žesta filozofiskā atslēga arī turpat netālu vien ir, proti, tās ir attiecības starp metafiziku un literatūru.

Estētikas attiecību ar metafiziku kritika, kas aizsākusies izsenis, bet saasinātā formā ir turpināta kā Martina Heidegera, tā viņa sekotāju darbos, ir jāskata kā daļa no “metafizikas pārvarēšanas” programmas. Tā ir estētika, kura, norobežojoties no ikdienišķi poētiskā, nes līdzī ārpuslaiciskās metafizikas dzimumzīmes, kura ir šīs “pārvarēšanas” tiešais priekšmets. Heidegers, norādot uz to, ka Rietumu filozofijā “aizmirsta ir esamība”, meklē un piesaka “jaunu sākumu”. Tā nav tikai laiciskās un telpiskās esības pārdomāšana, Heidegers turpina Sērena Kirkegora un Frīdriha Ničes filozofiskās kritikas, metafizikas pārvarēšanas ievirzi un, ierobežojot estētikas “subjektīvismu”, pievēršas valodas un poēzijas pieredzei. Estētikas iztaujā-

šana iekļaujas vispārējā esamības pārdomāšanas kontekstā, kurā filozofiskās refleksijas laukā nonāk “laiciskais, nevis pārilaiciskais”, “eksistence, nevis esence” “izslēgtais”, “apspiestais”, “promesošais”, “tālais”, “stāsts, nevis atoms” un tam līdzīgi.

Feminismā metafizikas kritika aizsākas ar atsauci uz Bovuāras “*on ne naît pas femme, on le devient*”, t. i., dzimumatšķirības un sievietes subjektivitātes problēmu. Atbrīvošanās no mītiem, ko uztur patriarhālā sabiedrība, ietver filozofijas, kuras arhitektonikā estētikai atvēlēta visai attālināta vieta, kritiku. Nav arī tā, ka feministu pētījumos estētika izvērstos par viņu ģenerālo refleksijas līniju, drīzāk tiek rosinātas, veicinātas un papildinātas izmaiņas estētikas pašizpratnē. Ne Anrī Bergsonam, ne Edmundam Huserlam, ne Zigismundam Freidam, ne Martinam Heidegeram nav atsevišķu estētikai un mākslas filozofijai veltītu sistemātisku darbu, tomēr viņu filozofiskā kritika un piedāvātās teorijas ir atstājušas dziļu iespaidu vai nu uz estētikas priekšmeta izpratni kopumā, vai arī uz atsevišķu estētikas jēdzienu un aspektu skaidrojumu.

Šie domātāji turklāt ir tie, kuri vairāk vai mazāk ir klātesoši tā dēvētā franču feminisma un tam piederīgās “sieviešu rakstniecības” estētikas attīstīšanā. Visi minētie apzīmējumi iegūst precīzāku saturu tālāko diskusiju gaitā.

Bovuāras pievēršanās literatūrai un rakstniecībai ir uzskatāma par noteiktas filozofiskas pozīcijas ieņemšanu, kas gūst izpausmi dažādos, vispirms, literāros žanros (romānā, autobiogrāfiskā romānā, teorētiskās apcerēs u. c.), ir bijusi dziļi ietekmīga un raisījusi (Merleau-Ponty 1948, 34–52) un joprojām raisa diskusijas.⁹ Par labu tam, ka tā ir bijusi apzināta un principiāla izvēle, domājams, liecina Bovuāras centieni atklāt rakstniecības filozofiskuma aspektus, kā arī uzrādīt nepamatoti “malā nostumto” šajā ziņā, filozofiski neaktuālo, atgādināt par sievieti rakstnieci, sākot ar Sapfo, Kristīni de Pizānu, Meriju Volstonekraftu, Olimpiju Degūžu (*de Gouges*), bet arī Virdžīniju Vulfu, Madame de Stālu u. c., par sievieti intelektuāli, padomdevēju politikā, kā, piemēram, Aspazija, de Mantenas kundze. Šajā ziņā Bovuāras “Otrajā dzimumā” kultivētais atgādinājums

⁹ *Beauvoir and Western Thought from Plato to Butler*. (2012). Ed. by S.M. Musset, W.S. Wilkerson. Albany: SUNY Press.

par sievietēm, par kurām neviens neko vairs nezina un kuras ir aizmirsuši, bet kuras nereti savā laikā ir spējušas paveikt ne mazāk kā viņu maskulinie laikabiedri, ir pārtverts un pamazām vēstures annālēs tiek atpakaļ ierakstīti “nenozīmīgie” sieviešu vārdi. Rakstniecība sniedz iespējas brīvības kultivēšanai, un literatūra ir filozofiska, jo lasītājam tā paver eksistenciālās patiesības pieredzējuma jomu. Šādā rakursā lasāma Bovuāras eseja “Literatūra un metafizika” (Beauvoir S. de, 1946).

Viņas ieguldījums estētikas jomā (Brand 2001–2002, 31–44; Heinmaa S. 2010, 41–44), līdzīgi kā Edmunda Huserla gadījumā (Steinmetz 2011; Al-Saji 2010, 13–37), tiek apzināts ar atpakaļejošu datumu. Tāpat arī viņas devums – ceļa sagatavošanā tiešajām “femininās rakstības” (*écriture féminine*) pārstāvēm, t. i., Lisai Irigarajai, Jūlijai Kristevai (Andrew 2003, 38), kā arī apzīmējuma “femininā rakstības” autorei Helēnai Ksiksū, lai gan viņas drīzāk ir piederīgas pavisam citam filozofiskās ievirzes atzaram – tā pilnībā un daudzpusībā atklājas pamazām. Ja Bovuāra ir vairāk praktizējusi rakstniecību un izteikusies par literatūru, tad Irigaraja, Kristeva, Ksiksū ir pievērsušās pārdomām par valodu un valodiski feminīno pieredzi. Kā ievadā rakstu izlasei kontinentālajā estētikā saka tās sastādītājs Klaiivs Kazo – “Feministu filozofija spēlē vitālu lomu kontinentālajā estētikā, metot izaicinājumu tradicionālajām jēdzieniskajām robežām.” (Cazeaux 2000, 498) Ja Bovuārai ir tuvāka fenomenoloģiskā, eksistenciālistiskā pieeja, tad “femininā rakstība” vairāk balstās uz psihoanalīzi, jo īpaši uz tās franču izlasījumu (Žaks Lakāns) un filozofiski tiek skatīta kā tuvāka tam, kas tiek saukts par poststrukturālismu. Franču feministēm kopīga ir sabalsošanās, piesegtāka vai atsegtāka diskusija ar Heidegera uzsāktu Esamības pārdomāšanu, pie kuras pieder gan mākslas darba sākotnes meklēšana, gan estētikas subjektivisma kritika. Tā ir pavēršanās pret poētisko, pievēršanās valodiskajai “mājošanai”.

“Viens pētniecības piemērs ir rodams Simonas de Bovuāras darbā. Tās paradigmātiskā nozīme slēpjas ne tikai tajā veidā, kādā viņa izjautā galvenos zinātniskos sasniegumus un tehnoloģiskās sabiedrības iekarojumus, bet arī veidā, kādā viņa kavējas pie tiem, lai bagātinātu savu māksliniecisko un filozofisko pasaules un cilvēcisko attiecību [skatījuma] perspektīvu.

Atslēga Bovuāras intelektuālā projekta apguvei meklējama centrālajā lomā, ko viņa atvēlējusi starpdisciplināritātei un tam, kā viņa izbūvē savu filozofisko iztaujāšanu kā savienotu ar norūpētību par estētisko literatūrā.” (Albuquerque Katz 2015, 130) Ja dzīves, eksistencialisma filozofijas ietvaros domātāji meklē ceļus filozofisko izteiksmes līdzekļu paplašināšanai un papildināšanai, inkorporējot filozofiskajā rakstniecībā literārās izteiksmes elementus, tad Simona de Bovuāra iepretim būtības definīcijai attīsta lietas savatnīgo konkretizāciju un apstrīd Platona iedibināto mākslas, tai skaitā “vārda mākslas” marginalizāciju, izslēgšanu. Uzdodot jautājumu par literatūras un metafizikas attiecībām, Bovuāra maina estētikas un metafizikas attiecības, attīstot rakstniecību kā noteiktu filozofiski pētniecisku eksperimentu (Holveck 2000, 22).¹⁰

“Feminisms var locīt estētiku dažādos veidos,” saka Karena Hansone. Turpat viņa norāda, ka “feministu estētika” var iegūt dažādas formas, kuras nebūt nav saskaņā cita ar citu (Hanson 2013, 499–508). Feminisma pieceja ne tikai norobežojas, bet arī aktīvi pievieno savu daļu apgaismības bezķermeniskā subjekta kritikai. Savā ziņā šai feministu kritikai ir dziļas saknes un tās iestiepjas senākos gadsimtos, kuros sieviešu veikums bija un palika ārpus vadošās ievirzes un dominējošām diskusijām, palika ēnā, pie robežām, labākajā gadījumā, kā papildinošs. Sievietes deva priekšroku literārajām žanriem, piemēram, vēstulēm, ceļojuma aprakstiem u. c., kuros tās varēja izvairīties no iznīcinošas kritikas par racionālas piecejas, argumentācijas trūkumu, par pārlieku jutīgumu, sentimentālismu u. tml. Tas ir mīts par sievieti, kas tādējādi spēlē savu lomu, Bovuāra pievēršas mīta uzrādīšanai. Tiek uzskatīts, ka Kristīne de Pizana¹¹ ir viena no pirmajām

¹⁰ Holveck E. *Simone de Beauvoir's Philosophy of Lived Experience: Literature and Metaphysics* (2000). Lanham, Boulder, New York, Oxford: Rowman&Littlefield Publishers, Inc. Holveka norāda uz Bovuāras “metafizisko romānu” kā metafiziskas pieredzes koncepciju, kā arī uz “daiļliteratūras valodu, kas izsaka rakstnieces iztēles priekšmetus, kuri radīti, pamatojoties pašas dzīvā pārdzīvojumā” (p. 22).

¹¹ de Pizan, Christine, *Le Livre de la cité des dames*, 1404 Paris: Stock, 1986; *Book of the City of Ladies*, translated by E. Richards, 1982, New York: Persea, 1988. Kristīne de Pizana (1365?–1429?) sarakstījusi desmit dzejas un vienpadsmit prozas darbus. “Grāmatā par dāmu valstību” ir aplūkoti filozofiski, reliģiski, politiski u. tml. jautājumi.

zināmajām rakstniecēm, kuras ar rakstniecību ir spējušas nopelnīt iztiku dzīvei. Turklāt viņa nav vienīgā, kura ir rakstījusi par teorētiskas ievirzes jautājumiem.

Bovuāru rakstniecībā tomēr ne tik daudz interesē skaistais, cik patiesība un brīvība. Šajā aspektā viņas pretenzija nozīmē diskusiju ar Platonu ne vairāk, ne mazāk kā jautājums par to, “ko literatūra var”? – Ne fakti, vēl mazāk mīti, bet jautājums par literatūras, rakstniecības pretenziju uz patiesību, uz savatnīgā patiesību, kā jautājumu par ceļu uz to, iepretim filozofiskajam literatūrā. Bovuāra izvērza un arī mēģina aizstāvēt to, ko viņa uzskata par pareizu kā autobiogrāfiskā novelē, tā filozofiskā esejā un tās ir Platona “atņemtās” vai vismaz “ierobežotās” tiesības uz patiesību vārda mākslā, par kurām Bovuāra iestājas, tādējādi ierakstoties anti-platoniskajā ievirzē Platona feministiskajās interpretācijās.

Diotīmas runa: erotika un mīla, “dzemdēt skaistumā” (*tokos en kalôî*) (Lisa Irigaraja)

Rakstot šķirkli par skaisto (*beauty*) respektablajā Rutledžas estētikai veltītā izdevumā, Kristofers Janavejs vēlreiz uzsver, ka visnozīmīgāko skaidrojumu skaistais radis dialogā “Dzīres”, kur saskaņā ar Sokratu skaistais ir definēts kā mīlas augstākais objekts.¹² Ar to pašu tiek iedibināts Platona metafiziskais nošķīrums starp skaisto jutekliski tveramajās lietās un skaisto kā tādu, kas meklējams ārpus izmaiņām, laika un ir piederīgs dievišķajai,

¹² Viens no darbiem, kurā estētikā analizētas mīlestības un skaistā attiecības, ir analītiskās estētikas atslēgā piedāvātais objektīvais skatījums uz tām. Skat. un sal.: Sircello G. (1989). *Love and Beauty*. Princeton, New Jersey: Princeton University Press; arī: Sircello G. A. (1972). *New Theory of Beauty*. Princeton Essays on Arts, Princeton, NJ: Princeton University Press. Skaistajam Platons ir pievērsies dialogā “Hipijs lielais” (“No kurienes tu, Sokrat, zini,” viņš sacīja, “kas ir skaists un kas neglīts?”) (286 D Platons, no sengrieķu valodas tulkojis Ābrams Feldhūns, apgāds “Zinātne”), taču jautājumus par Erotu kā daimonu, starpnieku starp mirstīgajiem un nemirstīgajiem, kas tiek tulkots arī kā seksuālā vēlme, kas ir līdzdalīga skaistuma radīšanā, un skaisto risinājis dialogos “Dzīres” un “Faidrs”. Skatīt arī: Guyer P. (2019). *Love and Beauty in Eighteenth-Century Aesthetics*. *The Routledge Handbook of Love in Philosophy*. Ed. by A.M. Martin. New York and London: Routledge, pp. 229–241.

mūžīgajai Formu pasaulei. Izpratne par skaisto neapšaubāmi laika gaitā ir mainījies, taču ar jaunu spēku diskusija uzvirmo, feministēm cenšoties pārskatīt Platona iedibināto metafizisko binārisumu jeb domāšanu hierarhiskos pretstatos. Šajā aspektā ir jāatzīmē, ka atgriešanās pie filozofijas sākotnes pārdomāšanas ir visai plaša un daudzpusīga, kas ietver jautājumus gan par filozofijas un poētikas jeb literatūras, gan rakstības un runas, gan skaistā un taisnīgā un patiesā saistībām, skaistā un cildenā sastatījumu, bet arī jautājumu par *mythos* un *logos*, par valodu, tai skaitā par nošķirumiem un nozīmju avotiem vārdam “sieviete”. Vispirms iezīmēsim to Platona “Dzīru” pārmantojuma tradīciju, kura ir nodrošinājusi sievietes atstumšanu, viņas pieredzes izslēgšanu, pakārtošanu, liekot akcentu uz formu, ideālu, mūžību.

“Diotīmas bērni”, ar šādu apzīmējumu estētikas “divdomīgā mantojuma” un “estētikas statusa” jautājumiem, kā arī, akcentējot “estētiskā racionalisma” pozīcijas nozīmīgumu, estētikas ģenēzei vācu domā pievēršas Frederiks Baizers. Ar Diotīmas autoritāti viņš saista skaistā tuvās attiecības ar patieso, labo, likumu būtiskumu, estētisko pieredzi un zināšanām, kā arī ar gaumes izkopšanu. Baizers raksta: “.. Sokrata skolotāja: Diotīma. Grieķu filozofijā nav spēcīgāka un pārliecinošāka skolotāja par viņu, īstena filozofiska valdniece! Kā Frīdrihs Šlēgelis jau sen ir norādījis, viņa ir vienīgā no visiem sarunu biedriem Platona dialogos, kas skolo Sokratu, vienīgā persona, kuras priekšā viņš savas paša dialektiskās mākslas noliek sāņus. Tas ir pats Diotīmas mācības centrs “Dzīrēs”: jebkura vēlme ir mīlestības forma, mīlestības vērība ir mūžīgais, uz un pie mūžīgā mūs velk skaistais. Tādā veidā, pēc viņas teiktā, erotiskais nav nedz pakārtots racionālajam, nedz tas ir iracionāls, drīzāk proto-racionāla un pro-racionāla dziņa, kuras mērķis ir pievienošanās mūžīgajām formām.” (Beiser 2009, 22) Platona dialogam “Dzīres” ir centrālā vieta gan Platona dialogu korpusā, gan visā Rietumu estētikas vēsturē. Jau Johans Joachims Vinkelmans pievērš uzmanību sengrieķu mākslas harmonijām, saskatot Senajā Grieķijā to racionalismu, tos ideālus, ko neatrod sava laika Vācijā. Ar to viņš liek pamatus diskusijai par klasiskā mantojuma nozīmi, lomu un funkcijām.

Džons Hendriks, kurš īpaši pētījis neoplatonisma un vācu klasiskā ideālisma estētiku, ir atzīmējis: “Saruna starp Diotīmu un Sokratu Platona “Dzīrēs” 210–212 var dažādos veidos tikt uzlūkota kā Plotīna, Frīdriha Vilhelma Josefa fon Šellinga un Georga Vilhelma Frīdriha Hēgeļa estētikas pamatojums. Diotīma norāda, ka, lai iesaistītos mīlestības rituālos un mistērijās, ir jāsāk ar interesi par skaistiem ķermeņiem (šajā gadījumā, jaunu zēnu ķermeņiem). Ja kāds sāk just mīlu pret skaistu ķermeni, tad viņš visdrīzāk mīlēs visus skaistos ķermeņus vēlmē “tiekties pēc skaistas formas” (Dzīres, 210) vairāk par pašu ķermeņa skaistumu. Un, reiz skaistas ķermeniskas formas pavedināts, iesaistītais (*initated*) saskatīs, ka prāta skaistums, kur forma ir subjekts, ir vērtējams augstāk pat par formas vai ķermeņa skaistumu.”¹³

Jautājums par pārmantojamību, saprotams, ir jautājums par mums pašiem, par to, ar ko ir pildīta mūsu tagadne, ar ko un kā dzīvojam, ko nevaram pieņemt, bet ko arvien no jauna pārdomājam un uzlūkojam. 20. gadsimta septiņdesmitajos gados kļūst ietekmīgs un gūst popularitāti strāvojums, kam dots apzīmējums “franču feminisms” un kas raksturojams ar pavisam atšķirīgu ievirzi. Sākums tam meklējams Bovuāras sievietes tēmas pieteikumā ķermeņa fenomenoloģijā (Fullbrook E., Fullbrook K 2001, 53–54),¹⁴ kura ietver subjekta / objekta binārisma domāšanas, ideālisma, mīta kritiku, kā arī viņas atšķirīgajā attieksmē pret antīko kultūru. Vai sieviešu rakstniecībā rodama vienotais pavediens Platona dialogu un Diotīmas runas lasījumā nav tik būtisks kā tas, ka viņu ievirze antīkā mantojuma aktualizācijā ir atšķirīga no tās idealizācijas, ko skaistais piedzīvojis

¹³ Hendrix J. S. (2005). *The Symposium and the Aesthetics of Plotinus. Aesthetics & The Philosophy of Spirit. From Plotinus to Schelling and Hegel.* New York: Peter Lang, p. 15. Turpat 18. lpp. Hendriks atzīmē, ka iniciētais no ķermeniskās mīlestības paceļas līdz mīlestībai uz skaistā ideju, uz skaistumu kā tādu, skaistā ideālu. Līdzīgu virzību un kustību Heindriks saskata Plotīna “Eneādās” (I.8.2) (23. lpp.).

¹⁴ Fullbrook E., Fullbrook K. (2001). *Beauvoir and Plato: The Clinic and the Cave. The Existential Phenomenology of Simone de Beauvoir.* Ed. by W. O'Brien, L. Embree, Dordrecht / Boston / London: Kluwer Academic Publishers, pp. 53–54; autori atzīmē, ka šī Bovuāras “dīvainā viltība”, proti, Platona alas izmantojums novelē “Ielūgtā”, izrādās, ir “balstīta pamatotā un interesantā loģikā”.

vācu racionalisma tradīcijā. Tā sievišķīgais skatpunkts rakstniecībā, pārvarot, lai kā to arī sauktu, androcentrisma, fallocentrisma abstraktumu, ļauj pamanīt citas nianšes, tai skaitā rosināt arī auto-bio-grāfiskā elementu un literatūras attiecību apdomāšanu valodas un estētikas kontekstā.

Pievērsīsimies tuvāk atsevišķiem aspektiem, kas ir būtiski feministu skatījumā uz estētiku un tās novietojumu, ar Simonas de Bovuāras, Lisas Irigarajas, Sāras Kofmanes Platonam uzdotajiem jautājumiem un viņu veiktajām analīzēm, paturot uzmanības laukā dialogu “Dzīres” un jo īpaši Diotīmas lomu tajā.

Platona “Dzīres”, viņam neraksturīgā veidā, sastāv no slavinošām runām (*encomia*), kas tiek teiktas, atzīmējot Agatona balvas saņemšanu. Vispirms runā dzejnieki, tad Sokrats (189b–199b), bet noslēdz Alkibiads, kurš slavina nevis Erotu, bet Sokratu. Sokrats, pirms sākt savu Erotā cildinājuma runu, norobežojas no visiem iepriekšējiem runātājiem un jo īpaši no Agatona, taču reizē arī no Homēra un Gorgija, tā, norādīdams uz poētisko un retorisko vārdu, reizē velkot paralēles ar stāstu par gorgonas galvu. Sokrata ironija šajā vietā par dzejniekiem un daiļrunātājiem, kuru prasmes varētu atstāt viņu mēmu (nespējošu kaut ko pateikt) līdzīgi kā gorgonas galva var pārvērst jebkuru, kas uz to paskatītos, – mēmā akmenī”. Dzejnieku un retoru “meliem”, t. i., slavināšanai, nerūpējoties par to, vai cildināmajam, proti, Erotam, tādas īpašības piemīt vai ne, Sokrats izvērza, tātad atšķirībā no dzejniekiem un retoriem, pretenziju runāt “atklātu valodu”, teikt “patiesību par Erotu”. Šādi nolasītai Sokrata pretenziju līnijai atbilst Platona formula “strīdum starp literatūru un filozofiju”. Eros,¹⁵ par kuru, atsaucoties uz Diotīmu, runā Sokrats, ir filozofs. Tātad iepretim dzejai un runas mākslai tā ir filozofija, kas runā “taisnību par katru cildināmo”. Šādu norobežošanos (kā varam to redzēt) atbalsta un nostiprina Imanuels Kants, uzticot estētikai skaisto, cildeno, gaumi un mākslas. Atdota spriestspējas kritikas pārvaldībā, poētika un retorika tiek pakārtota sazarotam principu klāstam, kas nodrošina to izcelšanu ārpus iekavām, kad runa ir

¹⁵ Par dialogu “Dzīres”, tuvāk skaidrojot *Eros* un “mīlestības būtiskus aspektus”, rakstījusi Ginta Vēja. Sk.: Vēja G. (2015). Mīlestība. *Filosofiskā antropoloģija*. V. Siļa redakcija. Rīga: RSU, 223. lpp., 222.–230. lpp.

par patiesību, galu galā tām tiek atvēlēti vien pāris paragrāfi. Tādējādi, iestājoties par literatūras tiesībām teikt patiesību, runāt par metafizisko pieredzi, Simona de Bovuāra kļūst par tiešu šī strīda dalībnieci.

Kādus akcentus Platona dialogam “Dzīres” un “Diotīmas runai” savukārt ir salikusi Lisa Irigaraja, kādas atslēgas estētikai ar to iedevusi? Irigarajas uzmanība vērsta uz mainīgo, topošo, viņa norāda: “Un katru reizi, kad Sokrats domā, ka viņš kaut ko var atzīt par noteiktu, viņa (Diotīma – M.R.) šo Sokrata pārlicību atsauc. Šo, bet arī visa cita veida noteiktību, kas jau ir nostiprinājusies valodā. Visas būtības, lietvārdi, apstākļa vārdi, teikumi ir pacietīgi un liksmi pakļauti izjautāšanai. Mīlestības vai Erotā [mainīguma] demonstrāciju nemaz nav grūti uzrādīt. Jo, ja Erots iegūtu visu, ko vēlas, viņam vairs nebūtu nekā pēc kā alkt. Tāpēc viņam ir jājūt trūkums, lai vispār spētu vēlēties. Tāpat, ja viņam nebūtu sava daļa skais-tajās un labajās lietās, viņš pēc tām vairs neilgotos. Lūk, kāpēc viņš ir starpnieks visai specifiskā veidā. Vai viņš ar to zaudē savu dievišķo statusu? Nē. Viņš nav ne mirstīgs, ne nemirstīgs. Viņš ir starp vienu un starp otru, stāvoklī, kas var tikt kvalificēts kā daimoniskais: mīlestība ir *daimons*.” (Irigaray 1992, 22–23) Irigaraja, pārļausot “Dzīres” un pievērsoties Diotīmai, atzīmē, ka Diotīma dzīrēs nav klātesoša, ka šī arī nav vienīgā reize, kad sievietes teikto uzņemas pārstāvēt un atstāstīt vīrietis, kam nav ne mazāko aizdomu vai šaubu, ka viņš varētu kur kļūdities vai ko būtisku nepateikt.

Irigaraja Diotīmas Erotā jeb mīlestības raksturojumā izceļ tā starpnieka statusu. Tā ir mīlestība, kas vada izziņu kā mākslās, tā metafiziskajās studijās. Diotīmas dialektikā Irigaraja uzrāda vismaz četrus nosacījumus, proti, “šeit”, divi “sastapšanās poli” un “viņpus”, kas nekad neatceļ šeit. Starpnieks nekad netiek atcelts, tas nekad neiegūst nekļūdīgu zināšanu statusu, paliekot arvien nenoteiktības stadijā. Mīlestība drīzāk kā spēja mīlēt, bez vēlmes dominēt. Diotīmas atšķirīgā pieeja atklājas viņas centienos atspēkot to, ka Erots ir varens dievs un ka tā ir mīlestība uz skaistām lietām. Riskējot izrādīt necieņu, viņa teic, ka Erots nav ne skaists, ne labs. Sarunu biedrs, saprotams, tajā saklāusa nevis to, kas atrodams starp eksistenci un instanci, bet vienkārši, ja nav skaists, tad ir neglīts, ja nav labs, tad ir slikts.

Gan Bovuāra, gan Irigaraja pēti un apgūst no dzimumatšķirību atzīšanas izrietošās nozīmes, iztaujājot “sievietes”, “sievšķības”, “mātes” vārdu lietojumu.¹⁶ Elga Freiberga raksta: “Seksuālās atšķirības aizmirstība ir gan atšķirības, gan dažādības aizmirstība: kuras iznākums nozīmē arī dzimumu identitātes dominēšanas uzturēšanu. Irigarajas mērķis ir arī Rietumu fallocentriskās metafizikas demitoloģizācija, metafizikas, kas nav uzskatāma tikai par teoriju, bet arī par likumu un kārtulu savienojumu, kas parādās valodas nozīmēs un simbolos. Viens no piemēriem, ko Irigaraja atrod un izmanto kā savdabīgu ilustrāciju Rietumu domāšanas ievirzei attiecībā pret sievišķo, ir slavenā Platona alas metafora, kur alas koncepts tiek skaidrots ar grieķu vārdu *hystera* (dzemde – M.R.) starpniecību. Platonam iziešana no alas simbolizē atbrīvošanu no ēnu nepatiesības maldiem un iezīmē gaismu kā patiesību, bet Irigarajai šī metafora nozīmē vardarbīgu procesu, kurā bērns ir spiests atteikties no sākotnējās attiecības ar māti, aizvietojot tās ar tēvišķā likuma dominēšanu. Irigaraja uzskata šo Platona metaforu par pašu nozīmīgāko Rietumu filozofijas metaforu, kas pati kalpo par metaforizācijas pamatu.” (Freiberga 2012, 413)

Irigarajas Platona lasījums apstiprina to, ka viņa varētu nebūt īpaši optimistiska par sievietes novietojumu un lomu, jo, lai tā mainītos, būtu jāizkustina nekustīgais, abstraktais zināšanu karkass, sociālie sastatījumi, kuri uztur ķermeņa nodalīšanu no dvēseles, sievietes nodalīšanu no vīrieša. Platons alu nav sastatījis ar dzemdi, apzīmējis to ar vārdu *hystera* (dzemde), alas alegoriju nav skatījis dzemdes, no kuras cēlušās visas lietas, aspektā (Irigaray, 1974, 302–343). *Hystera protera* – Irigarajas vārdi, kuri ievada

¹⁶ 1974. gadā Irigaraja aizstāv disertāciju par tēmu “Spogulis. Sievietes funkcija filozofiskajā diskursā” (“*Speculum. La fonction de la femme dans le discours philosophique*”), par ko zaudē pasniedzējas vietu un tiek izstumta no Parīzes Freidistu skolas. Aizstāvēdama pirmo disertāciju lingvistikā (1968), bet otro veltot diskusijai par psihoanalītisko mācību (Freida, Lakāna) spekulatīvajiem aspektiem, Irigaraja turpmākajos darbos pievērsusies Frīdriham Ničem, Martinam Heidegeram un citiem. Atšķirību jeb citādības tēmas apzināšana ir viņas uzmanības laukā un tās dažādo aspektu atklāšanā sakņojas Irigarajas feminisma ideju izvērsums un to turpmākā ietekme uz filozofiskajām disciplinām ētiku, estētiku u. c. Par tiem rakstījusi Ieva Lapinska. Sk. tuvāk: Lapinska I. Sievietes izslēgtība – L. Irigarajas skatījums uz subjekta filozofiju, arī: Lapinska I. L. (2012). Irigarajas sievišķā runājošā subjekta pozīcija. *Identitāte un citādība*. Rīga: FSI, 16.–35.; 52.–68. lpp. u. c.

viņas alas mīta lasījumu, tiek nolasīti kā *hystera* – telpiskais, *protera* – laiciskais aspekts. Tas neizslēdz atsauci uz *utera* (dzemde). Irigaraja Platona iezīmēto alas ceļu no tumsas uz gaismu nolasa kā bezapzinātu parādu mātišķajam jeb plašākā nozīmē – sievišķajam. Viņasprāt, neatpazīt alas tēlā dzemdi nozīmē reizē dzīves radošuma pamataspektu neatpazīšanu. Sievietes seksualitāte ir “tumšs kontinents”, taču tā tiek pārprasta, nesaprasta, ja tā tiek izteikta maskulinisma terminos. Sievišķais tiek izdzēsts no apziņas, tātad tiek aizmirsts.

Irigarajas skatījums nepārprotami pārsteidz Platona ekspertus un klasikas pētniekus,¹⁷ veidojot līdzīgi Bovuāras tekstiem notikumu, kura nozīmes apzināšanai nebūt nav pielikts punkts. Risinot jautājumu par sievietes vietu publiskās runas un darbības vēsturē, viņa pievēršas Avilas Terēzes pieredzei, jo saskata, ka šī ir sievietei pieejamā pieļautā izpausme, ko var aprakstīt ar “transcendentāli juteklisko”, “iemiesoto transcendenci”. Atceļš uz alu, sievietes ķermeni ir vienīgais, kas ļautu atgūt, atcerēties apspiesto sievietes (mātes) valstību un tātad ierādītu tai pienākošos vietu dzīves radošuma sākotnē, radīšanas centrā.

Atgriezoties pie Diotīmas un viņas formulas tiekšanās “dzemdēt skaistajā” kā ķermeniski, tā dvēseliski (206b, 1–7) tuvāka skaidrojuma, Irigaraja ir uzsvērusi divas lietas, proti, ka Diotīmas dialektiskā metode, liekot akcentu uz plastisko, plūstošo mīlestībā un vēlmē, spēj izskaidrot auglību. Tomēr viņa šo savas pieejas elastību zaudē, pārejot pie reproduktīvās spējas; mīlestības iekšējās motivācijas auglīgums zūd, pārliedzot akcentu uz ārējo, uz mūžību. Tā kļūst teleoloģiska, zaudē piekļuvi starpniecībai un nenoteiktībai, drīzāk tās vēlākais iznākums ir Kanta transcendentālā subjektivitātes filozofiskā paradigma.

Šādā sadalījumā un hierarhijas iedibināšanā mīlestības tiešuma, tās starpnieka lomas vietā ienāk metafiziska izslēgšana: sieviete kļūst par citu vai par citu kļūst vīrietis. Citviet, proti, “Absolūts, pēc kura tiecas vēlme”

¹⁷ Respektīvi, lai saprastu, uz ko tieši mērķē Irigaraja, pārļausot Platonu, tas “prasīs pacietīgu un metodisku darbu paveikt pašam”, saka Pols Alēns Millers. Sk.: Miller P.A. (2016). *Diotima at Barricades: French Feminists Read Plato*. Oxford: Oxford University Press, p. 55.

Irigaraja saka: Turklāt, paralizēta apziņā, kas patvaļīgi uztverta kā universāla, enerģija, ko mēs tajā ieguldījām, sadalās abstraktā universalitātē, no vienas puses, un instinktīvā dabiskumā, no otras puses. Tā iznākumā ir radušās mūsu nelaimes mūsu attiecībās, it īpaši mūsu mīlas jomā, kurā valda likumi un absolūti, kuri mums tiek uzspiesti no ārpuses vairāk vai mazāk patvaļīgi, kas attiecas uz mūsu dabisko piederību.” (Irigaray 2019, 62) Ko mēs patiešām zinām, ja aizmirstam, ka mūsu sajūtas var mums sniegt labāku pārskatu par mūsu gaumi jeb garšu nekā valoda? – jautā Mišels Sers.¹⁸ Irigaraja neizceļ sajūtas, jutekliskumu, uztveri vai seksualitātes ambivalentumu, bet gan subjektivitātes duālo raksturu. Irigarajai tas ir vairāk jautājums par to, kas attiecas uz valodu un valodisko, atgriežoties pie aizmirstā, apspiestā, tātad mīlestības radošuma tēmas, t. i., tēmas, kas saskaras un pārklājas ar mākslinieciskās jaunrades problemātiku (Battersby 1994). Sieviešu jaunrades konceptualizācija estētikas un mākslas kontekstā nereti raisījusi jautājumu par pretstatu starp dabisko un mākslīgo. Elēna Millere Irigarajas estētikā ir izcēlusi tos momentus, kuros varam redzēt centienus subjektivitātes jēdzienā atrast vietu citam dabiskumam, ķermeniskumam, materialitātei: izceļot tādus komponentus, kas nav pretstatāmi, bet ļauj pamanīt atšķirības starp vīrieša un sievietes balss atšķirīgo tembru, intensitāti, augstumu, atšķirības krāsu uztverēs; vizuālajā mākslā atrodot nozīmes tiem aspektiem, kuriem ar vārdiem nepieklāj

Tiecoties atsegt duālo pretstatu sākotni, iztaujājot aizsegto, metafiziski izslēgto sievietes klātbūtni, uzmanības laukā ir gan radošuma, gan ķermeniskuma, gan atšķirību nosacījumu iztaujāšana. Diotīmas mācības pārdomāšana paver iespējas pārskatīt pasīvā un aktīvā attiecības, vēlmes iegūt vietā aktualizējot vēlmi “dzemdēt un radīt skaisto” (Platons 1980, 91, 93). Nemitīgs sieviešu ieguldījuma kultūrā zudums, kas par spīti feminisma

¹⁸ Serre M. *The Five Senses. A Philosophy of Mingled Bodies (I)* London, New York: Continuum, 2008 (*Les Cinq sens*, Editions Grasset et Fasquelle, 1985), te rodams arī autora komentārs Platona “Dzīrēm”, kur jutīgais, uztvertspējīgais ķermenis likts pret “lielajiem datiem”. Mūzika ir valodas pamats. Teksta struktūru veido tēmas un variācijas, kontrapunkts un fūga.

teorijas jau itin solīdo centienu vēsturei kaut ko šajā ziņā mainīt joprojām ir aktuāls. To apstiprina noturīgie centieni “atstumt”, “izstumt” Diotīmu no Rietumu filozofijas sākotnes (Nikolchina 2004). Jūlija Kristeva “Revolūcija poētiskajā valodā”, savukārt balstoties uz Platona *chora* analīzi, uzrāda lingvistiskās idealizācijas centienus gan Huserla, gan Hjemsleva, Frēges u. c. lingvistikas teorijās, kas nozīmē “pazaudēt” kā miesisko subjektu, tā arī valodas materialitātes aspektus. Kristeva *chora* nav telpa, bet atstatums. Ar to viņa piedāvā savu ceļu valodas metafiziskuma mazināšanai.

Sāra Kofmane starpniecības tēmu dialogā “Dzīres” ir šķetinājusi, savijot teorētisko un biogrāfisko, atklājot vēl kādu niansi Diotīmas dialektikā, proti, uzrādot, kā filozofija neciešamo pārvērsī ciešamajā, nepanesamo – panesamajā. Šajā stāstā filozofija ienes nepanesamo mītā un šādā pārveidojumā nostājas tam pretī, uzņemoties panesamā lomu. Dzīves panesamība iepretim nāves nepanesamībai ir Kofmanes ienestais būtiskais akcents, kas, viņasprāt, jānostiprina arvien no jauna, nebeidzami.¹⁹

Platona “Dzīru” lasījumi ietver metafizikas klātienēs atšifrēšanu Diotīmas, skaistā, erotiskās mīlas, mīta nozīmēs, kas radušas visai tālas atbalsis. “Dzīrēs” ideju dzimšana paplašinās, iekļaujot poēzijas mākslu. Hēsiods un Homērs tiek citēti kā nemirstīgas slavas piemēri, kas nodrošināta indivīdiem, kuri radījuši īpašus mākslasdarbus. Bazila runa paplašina Platona “intelektuālo rezultātu” jēdzienu, lietojot to attiecībā uz glezniecību. Iepriekš Bazils estetizēja Doriānu kā zēnu ar skaistu seju; tagad dažos vārdos viņš pilnībā marginalizē Doriāna ķermeni. Bazila retorikas spožums ir viņa spēja pārdefinēt Doriānu kā abstraktu ideju vai neķermenisku būtību, kuras klātbūtne ir visspēcīgākā, kad tā ir promesoša. Doriāns nav modelis, nav ķermenis, nav pat Bazila mākslas tēma. Tālu no tā, lai būtu mīļākais vai tuvs draugs, Doriāns kļūst par “ierosinātāju”, “motīvu” radikāli jaunai estētikai vizuālajā mākslā.” (Grech 2019, 183)

Hjū Silvermans raksta: “Dzīrēs” vēlme var būt vēlme pēc citas cilvēciskas būtnes (*eros*), pēc draudzības ar citu cilvēcisku būtni (*philia*), pēc

¹⁹ Naas M. (2008). Fire Walls: Sarah Kofman's Pyrotechnics. *Sarah Kofman's Corpus*, ed. by T. Charter. Albany: State University of New York Press, p. 51. Maikls Nāss nosauc Kofmani par Platona lasītāju-dinamitu.

sava veida intelektuālas kopības (*nomos*) un pēc saskaņas un vienotības ar ideju pasauli (*theoria*). Sokrata pārskats par to, ko viedā Diotīma viņam iemācījusi, uzskatāmi parāda, kā šos četrus līmeņus var pieredzēt pat viena un tā pati persona. Pirmais tips ir savienojams ar Aristofāna doto raksturojumu, t. i., vienas personas fiziska vēlme pēc otras – par kuru vēsti viņa stāsts par savādajām būtnēm ar četrām kājām, četrām rokām, divām galvām un tā joprojām, kuras ir šķirtas un uz visiem laikiem spiestas meklēt viena otru, ir seksuālās vēlmes skaidrojums. Taču Diotīmas runā vēlme pēc draudzības ar otru, ārpus seksuālās, erotiskās vēlmes ir izteikti nozīmīgāka. Šī veida vēlme var būt vai nu heteroseksuāla, vai homoseksuāla. Ņemot vērā, kāda vērtība ir piešķirta homoseksuālai mīlai grieķu ikdienas dzīvē – kā to parāda Alkibiads, kurš ierodas Dzīru noslēgumā, meklējot Sokrata uzmanības apliecinājumu, – līnija starp *eros* un *philia* ne vienmēr ir skaidri novilkta, jo īpaši, kad jauno cilvēku kārdina Sokrata retoriskās prasmes.” (Silverman 2000, 2)

Par to, cik principiāli būtiska feministēm ir pievēršanās Platona mantojuma dažādo aspektu un tai skaitā estētikas jautājumu pārdomāšanai, varam arvien no jauna pārliecināties. Karolina Korsmeijere saka: “Mēs varam atrast ļoti smalku un komplicētu radošuma teorijas locīšanu dzimtē (*gendering*) Platona “Dzīrēs”, tas ir dialogs, kas veltīts runām par mīlestību, kuras norisinās viesībās, ar kurām tiek atzīmēts Atēnu traģiskās dzejas gadskārtējais uzvarētājs. Tajās tiek runāts par Diotīmu kā vienīgo ievēribas cienīgo Platona dialogos, par kuru vēsti Sokrats, viņai pašai klātneesot, un atgādina, ko Diotīma viņam kā jaunam puisim iemācījusi. Sokrats stāsta, kā šī gudrā priesteriene atklājusi viņam mīlestības un tās priekšmetu patieso iedabu. Visi mēs tiecamies pēc nemirstības, apgalvojusi Diotīma, pēc turpinājuma, ko vieniem nodrošina viņu bērni, gan citiem abstraktākajos, ilgstošākajos mūsu prāta centienos sasniegtais, ko rada mākslinieciskais vai intelektuālais darbs. Īstens mīlnieks tiecas pēc “dzemdībām skaistajā (*giving birth in beauty*), enigmātiska (un daudz diskutēta) frāze, kura saista reālas dzemdības un kultūras jaunradi, vai nu mākslas, dzejas, tiesību, izglītības, vai filozofijas jomā. Šī runa ir domāta dzīru vīriešu kārtas viesiem un nav nekāda pamata domāt, ka Sokratam stāstot prātā būtu sievietes

jaunrade (*female creation*). Tomēr, šī dialoga daļas valoda savā mākslas radošā procesa analizē būtībā seko grūtniecības un dzemdību tēlainībai.” (Korsmeyer 2004, 20–22) To, cik savukārt mākslā bērna dzimšanas tēma ir tabū, norāda apzīmējums “kontroversāls”, kas tiek attiecināts uz Džudijas Čikago “Bērna dzimšana” (1980–1985) projektu, kurā tā ir daudzo, kopā savienoto izšuvumu tēma, kuri kopsavilkumā veido mākslas darbu, kurā tiek svinēta bērna dzimšana.

Leģitīms, un uzdodams vismaz no franču feminisma pārstāvju viedokļa, tāpat ir Lakāna jautājums: “Ja viņš [Sokrāts] atdod lietas Diotīmas rokās, kāpēc tas lai nebūtu tāpēc, ka mīlā nav iespējams virzīties tālāk ar paša Sokrata metodi?” (Gordon 2017, 3)²⁰ Ja franču feministu Platona “atklāšana” ir klasicistiem bijusi “pārsteigums” un, iespējams, joprojām tāds arī ir, tad nav noliedzama tās produktīvā ietekme uz estētiku (kur māksla, pēc Ničes uzskata, ir tikusi saprasta kā būtiska “metafiziska cilvēka izpausme”). Šīs ietekmes dēļ sokratiskā mājētika iegūst jaunas nianšes plašākā dzemdes, dzemdību,²¹ dzimstības (Brand, Granger, 1031), dzimtes perspektīvā, kurā tiek uzdoti jautājumi par “mātes slepkavību” (*matricide*, Irigaraja), maternitāti, mātišķo, sievišķo, ķermenisko, viegli ievainojamo (Stone 2019) un, domājams, ka ar šo pavērsienu arī estētikā zudis bailes no vitalisma rēģa.²² Mario Perniola attiecībā uz Irigaraju norāda, ka viņas

²⁰ Lacan J. The Seminar of Jacques Lacan, 7. Cit. pēc: Gordon P. (2017). *Art as the Absolute: Art's Relation to Metaphysics in Kant, Fichte, Schelling, Hegel, and Schopenhauer*. Bloomsbury, p. 3.

²¹ Mišela Ledefa nosauc vārdā izšķirošo soli, kas jau balstīts iekšējā Bovuāras ideju pārvērtēšanā atbilstīgi iegūtajiem atskaites punktiem. Viņa citē Bovuāru “..ne dodot dzīvību, bet riskējot ar dzīvību, cilvēks paceļas pāri dzīvniekam; lūk, kāpēc pārakumu cilvēce piešķir nevis dzimumam, kurš dzemdē, bet tam, kurš nogalina”, un turpat norāda: “Bet Bovuāra, pamatojoties uz to, neko nesaskata un viņai tas nav sākumpunkts, lai deducētu ģenēzi vai konstruētu teoriju. Lai izsekotu sievietes stāvokļa vēsturei, viņa paņem daudz vairāk no Engelsa nekā šīs hēgeliskās “atslēgas”...” Sk.: Le Doueff M. (2005). *Hipparchia's Choice: An Essay Concerning Women, Philosophy, etc.* New York: Columbia University Press, p. 117.

²² Sal.: Mario Perniola “20. gadsimta estētikā” norāda: “Īsi sakot, nedz “vitalisma” kritiķi, nedz dzīves apoloģēti neaptver cēloņus attiecībā, kura saista dzīvi ar estētiku. Un tomēr šāds savienojums eksistē!” Perniola M. (2013). *20th Century Aesthetics. Towards a Theory of Feeling*. London, New York: Bloomsbury, p. 5.

dzimumdiferences skaidrojums pietuvina tādām “seksualitātes aspektam, kas ir tuvāks mākslai un estētikai”. To viņš redz kā iespēju “izvairīties no valdījuma (*possession*) loģikas, t. i., no metafiziskā redukcionisma. Perniola uzsver “apbrīnas” momentu, ar kuru Irigaraja paver un tur atvērtu telpu abu dzimumu – kā vīrieša, tā sievietes – cieņpilnai attieksmei pret otru kā atšķirīgo (Perniola 213, 130). Irigarajai “mīlestības ceļš” nozīmē “mākslu noturēties kopā”,²³ kas nozīmē mācīties ieklausīties, tai skaitā mācīties lasīt un pārlasīt filozofijas tekstus, attīrot sevī vietu īpašai rezonansei. Šie pār-dzīvojumi tātad vairs neiederas kādreizējā garīguma idealizācijā, bet, izceļot materiālo, ķermenisko, dzimumatšķirības momentus, tie maina un tiem ir arī jāmaina veids, kādā mūsu valodā vārdi iegūst jēgu un nozīmi; iepretim filozofijai kā “gudrības mīlestībai” Irigaraja liek “mīlestības gudrību”, “mīlestības starp mums gudrību”.

Skaistais – šī būtiskā kategorija estētikā Irigarajas skatījumā “prasa padomāt atšķirīgi”, taču tā nebūt neprasa kādu jaunu estētiku. Viņa jautā “Kā mēs varam radīt savu skaistumu?” un uzsver, ka “skaists” ir esības iespēja, pie kuras nonākam, pārdomājot politisko un kulturālo diskursu: iespējams mainot prakses un teorijas, noteikti ar citām acīm uzlūkojot radīšanas (*creation*) un vairošanās (*procreation*) attiecības. Pārsteidzošākais radīšanas procesa rezultāts ir bērns. (Robinson 2000, 226–227) Tādi dzemdību un dzimšanas piemēri ir Atēna, kas dzimst no Zevas galvas, arī Marijas un Kristus gadījums.

Heidegeram, kurš iepretim estētiskās pieredzes subjektīvismam pie-saka valodas poētisko iespēju (starp būtību un nebūtību, starp dzeju un plāpām, starp zināmo un nezināmo) un radošumu, atskatoties uz Helderlīnu, Hērakleitu, skaistā un erotiskās vēlmes kontekstā tiek atgādināts par Sulamīti (Masterson 2016), par Sapfo. Atšķirībā no Heidegera Sapfo runā par mīlas “rūgto saldmi” (*glukopikron*) (Bigwood 2001, 184). “Sapfo

²³ Irigaray L. (2004). How can we live together in a lasting way? *Key Writings*, ed by L. Irigaray, London, New York: continuum, p. 123. Eseja ar šādu nosaukumu ievietota 3. daļā “Māksla. Dzimumattiecību mākslas auglība”, līdzās tai atrodam arī “Mākslas nākotnes horizonts?” (103–111), “Flesh Colours” (pp. 112–122), “Before and Beyond any Word” (pp. 124–134).

likums” – skaistais pieprasa mīlu un mīla savukārt pieprasa skaisto, turklāt tiek atzīmēts, ka Sapfo akcentē ne tik daudz “dabas pārdzīvojumu”, cik pārdzīvojumu, kas saistīts ar būt noteiktā vietā noteiktā laikā (Watson 62). Vēlme ir reizē nevaldāma un maiga (Sappo 2009, 102V). Mario Perniola uzsver, ka, pēc Heidegera domām, skaistais “nav nevarīgs vai vājš, gluži pretēji – burvības un ekstāzes vienlaicīgumā tas ir visstiprākais un visspēcīgākais” (Perniola 2011, 118).

Kalipso un Kants: cildenā vārdi (Jūlija Kristeva²⁴)

Kants (Kneller 1997, 173–189) un Kanta “Spriestspējas kritika” (1790) (Klinger 1997, 191–211), domājams, tūlīt aiz Platona un dialoga “Dzīres”, ir nākamais domātājs un pazīstamākais darbs, kam pievēršas estētikas un feminisma problemātikai pietuvinātās (Battersby 1995, 1998), tai skaitā “sievšķās rakstības”, autore. Saprotais, ka šīs attiecības ir visai sazarotas un to pārlūkojumā vienmēr iespējams atklāt kādas vēl neaparakstītas saduras. Taču ir daži motīvi, kuri, lai arī tiem varam pieskarties vien garāmejojot, norāda uz caurviju atšķirībām Kanta un feministu estētikas pamatuzstādījumos. Vienu no tiem varam ilustrēt ar galvas metaforu.

Lai gan feministes atzīst, ka Kants nav noniecinājis sieviešu inteligenci (*Das schöne Geschlecht hat ebensowohl Verstand als das männliche*), tomēr viņš ir ironizējis par tām, kas, pievēršusās, viņaprāt, vīriešu “galvas” darbiem. Bieži citēts ir viņa teiktais: “Sieviete, kam galva ir piebāzta ar grieķiem (*den Kopf voll Griechisch hat*) kā Dasjē kundzei..” (Kants 1915, 37), kas tulkojusiai Homēra “Iliādi” un “Odiseju”, vai arī marķīzei de Šatlē, kas labi pratusi parādīt Ņūtona mehānikas ieguvumus un šaurās vietas, ka tad jau vajagot vēl tikai “audzēt bārdu” (Kants 1915, 38). Turpat Kants ir sastatījis sievieti un skaisto, turklāt uzsverot ne mazāk, ne vairāk – ka intelekta raksturojumā viņš neapšaubā sievietes pretenzijas uz skaisto, taču par dziļāku un cildenāku atzīst vīrieša, kas iziet ārpus dabas, intelektu. Dzimumatšķirību jautājums, kas feminisma teorijā ir viens no būtiskākajiem, ja ne pats galvenais, tādējādi tiek aplūkots estētikas pamatkategoriju –

²⁴ <http://www.kristeva.fr>

skaistais un cildenais – limenī. Viena no Ksiksū agrīnajām esejām “Dzi-mums un galva” (Cixous 1976, 5–15), kas tulkota “Kastrācija un dekapitācija” (Cixous 1981, 41–55), ir par tiesībām uz galvas vietu, ko ilustrē anekdote par ķīniešu ģenerāli, kurš uz imperatora sievas vēlmi apgūt ka-rošanas noslēpumus izvirzīja nosacījumu – par novirzi no ierindas “galva nost”. Kristeva risina gan dekapitācijas, gan arī savas galvas tapināšanas tēmas.

Iekšējā sarunā ar Kantu Kristeva aicina piedalīties spāņu reliģisko mistiķi Terēzu no Avilas un runā par viņu kā par līdzdalībnieci tajā, ko sauc par “savām zem-ūdens naktīm”. Zīmīgs ir šāds Jūlijas Kristevas jautājums: “Nav nekā, kas saistītu Kantu ar Terēzu no Avilas. Un tomēr, neraugoties uz dzelmi, kas šķir viņu laiku, kultūru, vārdnīcu un projektus, šis *corpus mysticum*, kas uzrodas pēdējās “Tīrā prāta kritikas” lappusēs, mani nesatricē kā pilnīgi svešs svētās pieredzei vai pat “manis pašas zemūdens naktīm” (*ni mēme à mes nuits sous-marines*). No kurienes nāk šī rezonanse?” (Kristeva 2015, 48) Terēzai no Avilas (Kristeva 2008, 66)²⁵ J. Kristeva ir veltījusi darbu, kurā raksturīgi savijas stāsts un analīze, veidojot teksta telpu, kurā atbalsotos svētās iekšējās pieredzes enigma, ticības cildenums, pašas bio-grāfija. Zināmā mērā šis darbs sasaukas ar tiem, kuros Kristeva jau ir mē-ģinājusi praktizēt kā biogrāfiskā, tā teorētiskā savienošānu. Viņas darbu grupa “Sievīšķais ģēnijs: dzīve, ārprāts, vārdi” (*Le Génie féminin: la vie, la folie, les mots*) apvieno trīs stāstus, ko Kristeva izstāsta par Hannu Ārenti (Kristeva 1999), Melāniju Kleinu (Kristeva 2000), Koleti (Kristeva 2002). Tajos viņa akcentē savatnīgo, sievišķo radošumu (*la créativité féminine*), kuru viņa pretstata populārajam feminismam, cenšoties uzrādīt vienreizīgo, meklējot un dodot atslēgas vārdus katrai rakstniecei-domātājai.

Pati sevi definējot kā valodas un literatūras teorētiķi, psihoanalītiķi, Kristeva rosina cita un citāda skatījuma iespējas, arī estētikā.²⁶ Saņemot Hannas Ārentes prēmiju, atzīmējot viņas simtgadi, Kristeva saka: “Es

²⁵ Kristeva J. (2008). *Thérèse mon amour*. Paris: Fayard.

²⁶ Julia Kristeva (1966–1996): aesthetics.politics.ethics. Ed. G. Pollock, parallax. Issue 8 July–September 1998, *Psychoanalysis, Aesthetics, and Politics in the Work of Julia Kristeva*. Ed. by K. Oliver and S.K. Keltner, New York, Albany: SUNY Press. 2009.

mēģinu izklausināt *ecceitas du quid*, šo domāšanas savatnību, bez kuras mums neatliek nekas cits kā “ļauņuma banalitāte” un “terors”, ja pievienojamies filozofei (Hannai Ārentei – M.R.), bet arī “apsolījums” un “piedošana”, kuru modernā versija nav nekas cits, pēc manām domām, kā analītiska interpretācija, jo tā ļauj mums atdzimt.”²⁷ Vēlāk publicējot to, kas teikts un pārdomāts Simonas de Bovuāras²⁸ sakarībā, Kristeva līdzīgi liek akcentu uz to, kas paver un dod iespēju “atdzimt” (*renaître*). Atdzimt, pārļasīt, ieklausīties, izdzīvot vēlreiz (*revivre*), atrast (*retrouve*) un, protams, Kristevai principiāli būtisko *re-volve*, bet arī *reinventions de soi*.

Lai gan Bovuāra piekopj eksperimentālo romānu, ir kritiskāka pret psihoanalīzi un atvērtāka starpdisciplināriem ieguvumiem nekā Jūlija Kristeva, kas romānu rakstniecībā balstās bezapzinātā analizēs, Bovuāras veikumu viņa pievieno tiem, par kuriem runā kā par daļu no “antropoloģiskās revolūcijas” (Kristeva, 2016), kurā nepārprotami būtisks ir “sievietes kā sievietes” tēmas pieteikums. Citviet, pievērsoties sievietībai (*le féminin*²⁹), viņa šī jēdziena apguvi salīdzina ar bozona konceptu fizikā. Kristevas psihoanalīze, viņas skatījums uz politiskajām un sociālajām problēmām paver viņai iespējas estētiskā izdarīt nobīdes, atklāt skatpunktus, kuri citādi paliktu aizsegti. Šajā intelektuālā dzīves būves turēšanā, lai arī atšķirīga un atšķirīgi, Kristeva nostājas līdzās Bovuārai. Lieki piebilst, ka Kristevas

²⁷ Brēmenē, 2006. gada 15.–16. decembrī, saņemot Hannas Ārentes balvu par ieguldījumu politikas filozofijā. Kristeva J. Hannah Arendt ou refondation comme survie. http://www.kristeva.fr/Arendt_fr.html 16.09.2020 (... je tente de sonder l'ecceitas du quid, cette singularité de pensée sans laquelle il ne nous reste que la « banalité du mal » et la « terreur », à en croire la philosophe, mais aussi « la promesse » et « le pardon » dont la version moderne n'est autre, à mon sens, que l'interprétation analytique lorsqu'elle nous permet de renaître ?)

²⁸ Jūlija Kristeva ir Simonas de Bovuāras balvas par mākslinieciskajiem darbiem un aktivitātēm, kas veicina un nostiprina sieviešu brīvību, iniciatore un šīs balvas komitejas vadītāja no Bovuāras simtgades un balvas dibināšanas 2008. gadā līdz 2011. gadam. 2011. gadā šīs balvas laureāte ir krievu rakstniece Ludmila Uļicka.

²⁹ Par šī vārda nozīmi ir izteikusies arī Katrina Malabū. Viņa norāda, ka Levins un Deridā ir neapstrīdami atšķirību (diference) pluralizējuši, tādējādi, viņasprāt, sievišķais vairs nav reducējams uz “sievišķo esību”, taču ir un paliek “ontoloģiskās izmaiņas” termins un līdzīgi citiem tāpat piederīgs vārdiem, kuri “ierakstīti dzimtes kodolā” (*au coeur du genre*). Šajā sakarā viņa norāda uz vēl nepārdomātu sievišķās dāvanas cildenumu. Sal.: Malabou C. (2012). *Le sens du «féminin» Revue du MAUSS*, 39(1), pp. 244.

estētikai raksturīga uzmanība pret savatnīgo un to rada konkrētas un detalizētas mākslasdarbu analīzes (Beardsworth 2004, 143).

Kristevas pirmo darbu, kuros viņa pievēršas literatūrai un mākslai, uzmanības laukā ir poētiskās valodas kā attiecības, saistība ar mātes ķermeni. No Žaka Lakāna patapinātā atziņa norāda uz paralēlēm starp *jouissance* un dzeju, tās valodā atstāj pēdas, kas salīdzināmas ar milas un nāves attiecību cilvēciskajā esībā. Abos gadījumos svarīgs ir maigums jeb cildenums, kas iedibina zināmu intimitāti (Kristeva 1997, 75,84). Valoda ir tā, kurā iztēle visradošāk un brīvāk spēj izplesties. Lūk, kāpēc estētiskās idejas Kants ir attiecinājis tieši uz dzejnieka centieniem. Viens no Kanta estētisko ideju piemēriem ir Izīdas plīvurs. Pols Gordons tajā saskata komentāru par lietu sevī, proti, – to, kas aizplīvuro tās pašas konceptuālisma konceptu un sastata to ar Lakāna vēlmes metonīmisko funkciju (Gordon 2017, 17). Kristeva savukārt raksta: “Konfrontējot esamību ar nāves dziņu vai pat Kantu ar marķīzu de Sādu, Freida pēcteči sāka atbrīvoties no “personības” fenomenoloģijas, lai tādā veidā norādītu vietu “runas subjektam” bioloģijas un sajūtu krustceļēs. Viņi iet pat tik tālu – cik aši! – lai atņemtu teoloģijai tās “lietu”.” (Kristeva 2009, VIII)

Tā ir avangardiskā poētiskā rakstība, kas paver jauna veida iespējas, revolucionāras iespējas. Tās tiek analizētas kā poētiskās valodas transgresivitātes faktors. Kristeva, kā arī Irigaraja pretstata radītāja iedibinātajam logosam mātišķa intervāla (*chora*) mainīgo kustīgumu, kas izpaužas kā paternālās simboliskās kārtības stabilizācijas sākotne. Kādā esejā Kristeva raksta: “Zībsnis – acumirkļis vai sapnis bez laika; pārmērīgi uztukuši saites atomi, vīzija, drebulis un tomēr bezveidīgs, bezvārda diģlis. Epifānijas. Tā, kas vēl nav redzams foto, un tā valoda nepieciešami pārslīd no tāluma, netieši. Vārdi, kuri vienmēr ir pārāk attāli, pārāk abstrakti šai zemzemes sekunžu spietošānai, ielokās neiztēlojamās telpās. To pierakstīšana ir smags pārbaudījums, tāpat kā mīla. Ko sievietei nozīmē milēt – to pašu, ko rakstīt. Smieties. Neiespējami. Izgaismot nenosaucamo, saraut abstrakciju audumu. Izlaist ķermeni beidzot no patvertnes, ļaut riskēt, aiz vārdu plīvura ļauties nozīmes iespējai. Vārda miesa. No viena uz otru, mūžīgi, sauluztas vīzijas, neredzamā metaforas.” (Kristeva 1986, 162)

Elēna Millere sastata Kristevas estētiski psihoanalītisko pieeju ar Ārentes politiku un Kanta estētiku (Miller 2014, 17).³⁰ Kristeva mūsdienu intelektuāļos grib redzēt “disidentus”, kuri, dziedējot savus ievainojumus, aktīvi pievēršas “izdzīvošanas terapijas” meklēšanai un tās aktīvai veidošanai. Ārente raksta par metaforisko attiecību starp neredzamo domāšanu un parādību pasaules rosinošajiem tēliem, iezīmējot filozofijas attiecības starp metaforu un neizsakāmo. Kristeva tēlnieces Luīzes Buržuā (*Bourgeois*) liktenī saskata visu to jauno meiteņu, kuras “lidzīgi Atēnai ir dzimušas no Zevas galvas”, iespēju, proti, burtiski vai metaforiski zaudējot māti (vai dzimteni), dzimto valodu, darināt un stiprināt tās aizstājēju (galvu). Šis ir radītāju gan vīriešu, gan sieviešu ceļš – nemitīgi iziet uz jauniem apvāršņiem, tiecoties atbrīvoties pašiem no sevis.

Ne vairāk, ne mazāk tā ir Kanta “Spriestspējas kritika”, kas, būdama paradigmātiska estētikas sistematizētāja, akcentē skaisto dabā un dabas estētiku, ar to izpelnīdamās Hēgeļa kritiku, bet tieši tajā atrodam strikti novilkta robežas, izliktus atgādinājumus: “Nepārkāpt!” Zemsvītras piezīmē nodaļai “Par dvēseles spējām, kas veido ģēniju” Kants atsaucies uz Izīdu, rakstīdams: “Varbūt nekad nav sacīts nekas cildenāks, nedz arī kāda doma izteikta cildenāk kā uzrakstā virs Izīdas (Mātes Dabas) tempļa: “Es esmu viss, kas ir, kas bijis un būs, un manu plīvuru nav pacēlis neviens mirstīgais.” (Kants 2000, 126)

Kants Izīdas kā dabas mātes aprakstā pievērsis uzmanību plīvuram. Nimfas Kalipso, par kuru vēsti mīts par Odiseju, vārds etimoloģiski nozīmē “tā, kas slēpj”, vai citā tulkojumā “viņa, kas sedzas ar šķidrautiem”. Kā nāves figūra, kam saknes veļu valstībā, Kalipso, kā norāda Ado, metamorfozu dēļ nonāk tiešās attiecībās ar iztēli, savukārt neoplatoniķi iztēli attiecina uz dabu. Ado atsaucas uz Olimpiodorus, kurš 6. gadsimtā rakstījis: “Dabas kārtībā dvēseles pirmā tunika ir iztēle. Lūk, kāpēc Odisejam ir

³⁰ Miller E.P. (2014). *Head Cases. Julia Kristeva on Philosophy and Art in Depressed Times*. New York: Columbia University Press, p. 17. Millere izšķir, kā viņa norāda, piecus atšķirīgus aspektus “Kristevas pieejā estētikai”, proti, melanholiskā māksla, ikonoklastiskā jeb negativitātes māksla, pārdabiskā jeb nepiederīgā māksla, Prustiskā sublimācija un matricidā jeb dekapitējošā māksla.

vajadzīgs maģiskais augs, ko sauc par sniegpulkstenīti. Hermejs, tiklab kā pareizs prāts izvairās no Kalipso, kas ir iztēle un kas līdzīgi mākonim ir šķērslis Prāta saules ceļā. Jo iztēle ir plīvurs (*kalumna*), lūk, kāpēc kāds runājis par “iztēli kā plandošo plīvuru”. (Hadot 2006, 58) Mīta atlēgā dotie mīklainie mājiņi norāda uz Odiseja izglābšanos no nāves un viņa atgriešanos dzīvē. Domājams, ka sievietes līnijas izsekotājas filozofijā meklē resursus domai par dzīvi, nebūt nepakļaujot estētisko refleksiju vitālistiska strupceļam.

Lai gan attēli filozofiskajai refleksijai ir un paliek ārēji, reizē tie ir bagāti nozīmju avoti (pie domas par tēlaino valodu, kas draud Sokratu padarīt “mēmu”, vēl atgriezīsimies citviet), šeit atzīmēsim Kristevas interesi par robežlīniju starp tēliem un valodu: kur brīva iztēlotiespēja pātrina izzinātspēju un, mobilizējot kognitīvos spēkus, iemiesojas estētiskā idejā. Kanta “estētiskā ideja” Kristevas lasījumā, kurā psihoanalītiskais papildina biogrāfisko un otrādi, caur Herderu, Hēgeli tiek pārtulkota tajā, kas tuvina viņu “pārdabiskajam (*uncanny*)”, “svešatnīgajam”.

Skaistā un cildenā nošķīrums un zināms pretstatījums, kā arī dabas estētikas un mākslas, ar Kanta estētiku saistāms arī estētiskās labpatikas vilinājums, kas, no vienas puses, pretstatīts patiesajam, bet, no otras puses, pāraug negatīvajā jeb cildenā raisītajā terorā. Analizējot “sievīšķās depresijas” tipus, kuru avots ir grūtībās atdalīties no mātes, Kristeva norāda uz “sublimāciju” kā vienīgo, kas ļauj izvairīties “no nāves” (“psiholoģiskas slepkavības”, “pašnāvības”). Endrjū Kitrofelovs raksta: “Kristevas sublimācijas skaidrojums atbalso rindu tēmu Kanta estētiskās spriestspējas kritikā. [...] Kristevas *chora* var tikt domāta kā iztēles brīvo spēli pārstāvoša, kura ir svarīgāka (pirms) par shematismu, kas to pakļauj sapratnes (simboliskajiem) likumiem. [...] Lai gan Kristeva nepievēršas Kanta estētiskajām kategorijām viennozīmīgi, viņas nošķīrums starp subjektu, kurš turpina procesu, un subjektu, kurš atsakās risināt kastrācijas jautājumu, ir līdzīgs atšķirībai starp ģēniju un cildenu entuziastu, kurš vienmēr riskē nonākt fanātisma varā.” (Cutrofello 2005, 201)

“Sākot ar pirmajām manipulācijām ar galvaskausu, seksuālais uzbudinājums maskē bailes, bet masturbācijas bauda veikli pārvērš šausmīgo

relikviju fetišā. Bet tas tieši ir grafiskais un attēla veidojums, kas ar bagātīgu, virtuozu galvaskausa tēmas izstrādi tik brīnišķīgi izskaidro šīs divas bažas, kuras ir redzamā pamatā: arhaiskās bailes zaudēt māti, līdz pat impotencei un nāvei. [...] Bagātīgā ilustratīvā dekapitāciju greznība ceļ gaismā duālo bezapzinātā loģiku, rosina mūs ieguldīt redzamajā, ciktāl attēlojams ir cildena aizsardzība pret šīm divveidu šausmām.” (Kristeva 2012, 83)

Ne tik daudz terors, cik šausmas,³¹ briesmas nonāk feministiski orientēto domātāju uzmanības laukā. Pēc Kristevas domām, visi mūsdienu rakstnieki, kuri raisījuši plašāku interesi, ir pētījuši to, ko viņa nosaukusi par pretīgo, kas nav nekas cits kā atbilde uz šausmām, kuras raisās, zūdот nozīmēm, distinkcijai starp sevi pašu un citu. Kristeva nosauc Dostojevski, Kafku, taču īpaši akcentē Luī Ferdinanda Selī pretīguma pētniecību. Šausmu šausmas aprakstītas “Atklāsmes grāmatā”.

Savukārt kādā rakstā vārdā nosaukta attiecība starp nimfu Kalipso un pastarās dienas sludināšanu Jāņa Atklāsmes grāmatā: “Vārds *apokalipse* nāk no grieķu priedēkļa *apo* un darbības vārda *kaluptein*. Darbības vārds, no kura atvasināts Kalipso vārds, nozīmē “slēpt”, “noklusēt”, “aizplīvurot”. Negatīvais priedēklis *apo*, pievienots darbības vārdam, nozīmē “attālināt” vai “paņemt nost”. Vārds *apokaluptein* tāpēc nozīmē “atmest” vai “noņemt” to, kurš “slēpj”, “noklusē” vai “aizsedz”. Izsekojot šo filoloģisko pavedienu, jāsecina: vārds *apokaluptein* un tātad apocalypse nozīmē “atsegt”, “atklāt”, “celt gaismā”. Šeit apokalipse nozīmē “atklāsmi.” (Cohen J., Zagurly-Orly R. 2019, 16) Citviet tiek uzrādītas tādas “*apo-kalypso*” nozīmes kā pirmsbibliskā līgavas plīvura noņemšana vai Jāņa atklāsmē (*John's Apocalypse*) (Keller 2005). Kristeva, komentējot Morisu Blanšo par “neredzamo” un izceļot pretstata starp attēlu un vārdu šķietamību, norāda uz *apokalypso* kā atsegšanu ar redzes starpniecību un filozofisko patiesības atsegšanu jeb *aletheia*.

³¹ Tām pievērsusies viena no pazīstamākajām itāļu politikas filozofēm, feministiskas ievirzes domātājām, kas rakstījusi arī par Lisu Irigaraju, Adriāna Cavarero. Sk. un sal.: Cavarero A. (2007). *Horrorism. Naming contemporary violence*. New York: Columbia University Press, kā arī Cavarero A. (1995). *In spite of Plato: A feminist Rewriting of Ancient Philosophy*. New York: Routledge.

Kristeva grāmatā “Šausmu vara. Eseja par pretīgo” (Kristeva 1980) pēti to, ko viņa nosauc par *abject*, *abjection*, to, ko viņa norobežo kā no objekta, tā subjekta, t. i., to, kas izsaka šausmu raisītos pārdzīvojumus, šausmu emocijas, riebumu. Tulkosim to kā pretīgo, kas, domājams, arī latviešu valodā nes sev līdzī to negatīvisma, atsvešinātības kontekstu, kas ir svarīgs Kristevai. Viņa raksta: “Pretīgs, tas ir amorāls, tumšs, izvairīgs un aizdomīgs: kādas šausmas, kas slēpjas, kāds naidis, kas smaida, kāda kaislība pret ķermeni, ko nodod tā vietā, lai to apskautu, kāds parādnieks, kurš jūs pārdod, kāds draugs, kas jums iegruž dunci mugurā...” (Kristeva 1980, 12) Citviet, rakstot par dumpi, sacelšanos, kas sinonīmiski tulkojami kā riebums, pretīgums un šajā nozīmē, skaidrojot psihoanalīzes pozīciju, viņa analizē nolieguma nozīmes. Pārlasot Heidegera “Kas ir metafizika?” (1929) un “Esamība un laiks” (1927), Kristeva izsaucas: “*Dasein* ir atgrūšana; ekstāze ir cits pretīgā vārds.” (Kristeva 1997, 15) Ar šausmu pārdzīvojumiem saistītais pretīgais (*l'abject*), kam viņa piešķirusi terminoloģisku statusu, tiek sastatīts ar cildeno, raisa arī baudu. Kristeva norāda uz striktajām robežām, kas velkamas starp abiem. Deivids Džonsons raksta: “Īsi sakot, Kristeva gandrīz punktu pēc punkta apvērš un grauļ Kanta cildeno, pārvēršot tā nepadevīgo racionālā eksaltāciju kaunpilnā un riebumu modinošā dumpja liksmībā, tajā pašā laikā saglabājot Kanta cildenā dinamiskās struktūras lielāko daļu.” Turpat viņš arī dod savu salīdzinājumu un skaidrojumu: “Līdzīgi cildenajam, pretīguma pieredze ir viena no tām, kas cilvēkiem ir vispazīstamākā. Tā iemiesojas burtiski nomācošā, visaptverošā izmaiņā nabadzīgā vai draudīgā tādu nepanesamu lietu kā dubļi, izkārnījumi, vēmekļi, asinis, piesārņojums, puveklī vai tā, ko Kristeva identificē kā pretīguma miniaturatveidojumu, liķi. Papildus nelabumam pretīguma pieredze ietver neatļautu prieku un liksmību...” (Johnson 2012, 127) Galvenā atšķirība starp Kanta cildeno un Kristevas pretīgo ir tā, ka pretīguma pieredze ir nepielūdzama, sen jo sen aizmirsta notikuma atgriešanās, tā nav pavēršanās pret absolūtu nepriekšstatāmajā, t. i., tā nav vēršanās uz nākotni, bet gan ķermeniskās esības atstāto pēdu atpazīšana subjekta priekšvēsturē; priekšvēsturē, kas jau vairākkārt ir tikusi pārrakstīta un vairs nav leģitīma, t. i., tā ir uzmanība pret neatminamo pagātņi. Šeila Lintota, tiecoties

pievērst uzmanību tam, ko viņa sauc par “cildenā feministisko koncepciju”, raksta par grūtniecības un dzemdēšanas cildenumu, uzrādot šajā īpašajā pieredzē gan cildenā, gan skaistā, gan pretīgā momentus (Lintott 2012, 237). Džoana Zilinska 2017. gadā turpretī piesaka “feministu kontrapokālipses” manifestu (Zylinska 2018).

Medūzas galva: spogulis un portretu valoda (Sāra Kofmane)

Džanni Versače, atbildot uz jautājumu, kāpēc par savu logo ir izvēlējis Medūzu, ir norādījis, ka “medūza nozīmē kārdinājumu”, “bīstamu pievilcību”. Nākdama no tālās senatnes grieķu mītiem, Medūza ir vienīgā starp trim māsām gorgonām, pazīstamām ar baismīgo izskatu, tā ir mirstīga, bet viņas skatiens pārakmeņo visu, kas nonāk tā laukā; tātad ielūkoties gorgonas sejā nozīmē mirt; Medūza ir kļuvusi par daļu no mūsdienu mākslas un kultūras pašizpratnes, par vienu no filozofiski estētisko diskusiju galvenajiem personāžiem.³² Deivids Līmins saka: “Medūzas mūsdienu popularitāte nav saistāma tikai ar internetu.” (Leeming 2013) Medūzas popularitātes ceļi ved mūs no skaistuma industrijas atpakaļ pie šī tēla izmantojuma rakstniecības, glezniecības, tēlniecības, kino u. c. jomās, kur visur rodami nozīmīgi tālāku pārdomu motīvi. Starp tiem atzīmēsim Medūzas un Perseja, t. i., atspulga ūdenī, uz vairoga vai spoguļa glābāto attēlu spēka stāstu: Persejs ir bezbailīgi paveicis savu, iegūstot Medūzas galvu, taču viņš uzlūkojis gorgonu ne tieši, bet tikai tās atspulgā uz vairoga, jo viņš zina, ko tas būtu maksājis, ja nebūtu tā darījis (Grethlein 2017, 228). Tomass Albrehts raksta: “Jebkurš Medūzas galvas gleznojums, ciktāl mēs varam uz to droši skatīties, potenciāli var tikt interpretēts kā alegorija par mākslas remdinošo spēku. Karavadžo slavenā dekapitētā Medūzas galva šo

³² McCance D. (2004). *Medusa's Ear. University Founding from Kant to Chora L.* Albany, NY: State University of New York Press, p. 4. Autore pievērš uzmanību modernajai pētnieciskajai universitātei un filozofam-subjektam, kas “riebumā novēršas” no “citāda objekta” (ķermeņa, sievietes). Viņu interesē Medūzas kā “vizuālas traumas” ietekme; tas, kas sievieti dara “kurlu un mēmu”.

asociāciju izteikti parāda, attēlojot galvu tās spoguļattēla formā – tā, it kā tā būtu atblāzmojusies uz apaļas, izliektas virsmas, domājams, atspīdot uz Perseja vairoga” (Albrecht 2009, 5). Tātad glezniecības filozofija vai glezniecības estētika izaug no gleznotāja pašrefleksijas, taču, pirms atgriežamies pie šīs tēmas, atzīmēsim vēl kādus momentus.

Medūzas vārdu estētiskā ierakstījis Johanns Gotfrīds Herders darbā “Pirmā kritikas birztala”, kurā varam jau saklausīt tālas nākotnes atbalsis; tajā lasām: “Skaistā Medūza bez čūskām matos vairs nebūtu atpazīstama, vairs nebūtu Medūza – viņa būtu tikai skaista seja; šī iemesla dēļ un nevis tāpēc, ka māksliniekam īpaši patiktu čūskas, viņam ir jāizmanto šis atribūts. Un kāpēc ne? Ja viņš ieslēpj čūskas viņas matos, tās var kalpot par ornamentu; un vai tās ir neglītas? Šausmīgas, bet ne neglītas; bet šis šausmīgums, ja mikstināts un pretstatīts skaistajiem sejas vaibstiem, ir patīkams; tas mūsos modina ideju par neparasto, dievietes Minervas spēku; tāpēc tas ir vajadzīgs kā raksturīga iezīme, kas piemērota daudzšķautņainam iespaidam: tas cildina skaisto. Tāpēc Medūza nepieciešami nav neglītuma tēls.” (Herder 2006, 85) Par Medūzas skaistumu ir rakstījusi Kristīne de Pizāna (Pizan de 2003, 57–58). Taču par īpašu hītu franču feminisma ietekmes un iedvesmas laukos kļūst Helēnas Ksiksū 1975. gadā publicētie “Medūzas smieklī” (Cixous 2010), kas tiek uzskatīti par “sievīšķās rakstniecības” (*écriture féminine*) manifestu, kas īpaši piedalījies feminisma estētikas tapšanā (Stam 2015, 85).

“Medūzas galva” ir Zigismunda Freida 1922. gada piezīmes, kuras tiek publicētas pēc viņa nāves 1940. gadā (Freud 2003, 84). Freida psihoanalīze, uzrādot atkāpšanos no pozitīvistiskās cēloņu meklēšanas un pārejot uz pieredzes analīzi un nozīmes meklēšanu, tai skaitā arī mākslas un literatūras jomā, paver jaunu lappusi cilvēku pieredzējumu un afektu izpētē, tādējādi raisot aktīvu interesi, par ko varam pārliecināties arī to franču feministu vidē, kuru teorētiskajās iestrādēs psihoanalīzei atvēlēta būtiska vieta un loma (Cazeaux 2000, 491–505, 506–597). Ja Žaks Lakāns ir vairāk asociējams ar Lisu Irigaraju un Jūliju Kristevu, tad Sāra Kofmane savā pirmajā grāmatā, kurai (kopā ar Žaku Deridā) izvēlēts nosaukums “Mākslas bērnība. Freida estētikas interpretācija” (Kofman 1973, 1988), ir

pievērsusies Zigmundam Freidam un viņa nostādņēm mākslas, estētikas jomā. Viņa ir publicējusi darbus ne tikai par psihoanalīzi, bet arī par Sokratu, Platonu, Didro, Deridā u. c., taču starp tiem, kuriem ir veltīti vairāki viņas darbi, ir Z. Freids un F. Niče. Sāra Kofmane ir rakstījusi autobiogrāfiskus darbus, kā arī ievērojamu uzmanību veltījusi refleksijai par mākslu (Kofman 1985 u. c.), publicējot gan atsevišķām gleznām, glezniecībai un tās žanriem,³³ tiklab arī literārajiem darbiem³⁴ veltītus rakstus. Viņa seko formulai “subjekta upurēšana, objekta zaudējums”. Ja Kristeva akcentē dumpi, pretestību, revolucionārās aktivitātes, Kofmane pievērs uzmanību maģiskajam, apvārdošanai (*αποτρέπειν*), tam, kas pasargā no ļaunas acs un mākslā ieskata Perseja žestu sargāt Andromedu no briesmīgā gorgonas skata, kas skatītāju pārvērs akmenī. Mākslas uzdevums, pēc viņas pārliecības, ir palīdzēt “panest nepanesamo” (*l'intolérable rendu tolérable*), būt tai ūdens, vairoga, spoguļa virsmai, kurā aprimst pārmērīgais un baisais.

Freids mītā par Medūzu saskatījis individuālās uzvedības psiholoģisko izpausmju sastatīšanas un skaidrojuma iespēju: bailes no kastrācijas kā dekapitācijas un to nepārprotamo saistību ar bailēm, ko jaunā puisī varētu radīt pieaugušas sievietes, visdrīzāk mātes ģenitāliju uzlūkošana. “.sievietes ģenitālijas modina nesadalāmu šausmu un tīksmes maisījumu; tās reizē atmodina un remdē kastrācijas raizes,” raksta Sāra Kofmane, analizējot Freida “Medūzas galvas” tēmu (Kofman 1980, 101). Mākslas darbos, kuros skatāma Medūzas galva, tā attēlota ar čūskām matu vietā.

³³ Sāras Kofmanes rakstu izlasē, kurā ir viņas darbu fragmentu tulkojumi angļu valodā; gan no “Mākslas melanholija”, “Portretu līdzība: atdarināšana pēc Didro”, bet arī nepabeigtā un pēc nāves publicētā eseja “Nāves apvārdošana: Piezīmes par ārsta Tulpa anatomijas stundu (1633)”, dots kopīgs nosaukums “Patiesība glezniecībā”. Sal.: Kofman S. (2007). *Selected Writings*, Stanford, California: Stanford University Press, pp. 205–242.

³⁴ Kofman S. (1991). *Freud and fiction*. Cambridge: Polity Press. Šajā pētījumā Kofmane izseko tiem literārajiem darbiem, uz kuriem ir atsaucies un kurus tuvāk analizējis Z. Freids. Tie ir: Empedokla poēmas fragments, Hebelas “Judīte un Holoferns”, mazpazīstama autora Jensena “Gradiva”, E.T.A. Hofmana “Smilšu vīrs”. Arī Deridā veltītajā darbā viņa izmanto šādu paņēmieni, piesaucot un analizējot Žana Ženē “Zaģļa dienasgrāmata” (1949), kas skaidrots Deridā darbā “Kapu zvani”. Sal.: Kofman S. (1984). *Lectures de Derida*. Paris: Editions Galilée.

Jūlija Kristeva turpretim, uzdodot jautājumu “kas ir Medūza?”, aktu-
alizē gan senā mīta pēdas dažādu mākslu redzējumā, gan parāda Medūzas
ciešo saistību ar mākslas un estētikas refleksiju. Viņa raksta: “Spoguļa
darbs un korāļu darbs. Slepna ģenealoģija starp gorgonu varu un estētisko
piederzi gadsimtiem seko kursam. Tas liek mums saprast, ka mākslinieki
prot izvairīties no kļūšanas par Medūzas upuriem, tas ir tāpēc, ka viņi tver
to spoguļi, tajā pašā laikā palikdami viņas asiņu augļi. Medūzas mītā jau
ieskatāma iemiesošanās (inkarnācija) estētika.” (Kristeva 2012, 36) Sārai
Kofmanei veltītajā piemiņas esejā Žaks Deridā runā arī par viņas nepa-
beigto “Nāves apvārdošana” (*La mort conjurée*), kurā viņa analizē Rem-
branta gleznu “Datora Tulpa anatomijas stunda” (1632). Deridā raksta:
“Dzīves apliecinājums nav nekas cits kā noteikta doma par nāvi; tā nav
nedz pretošanās nāvei, nedz vienaldzība pret to.” (Derrida 2001, 215–216)

Šai Kofmanes dzīves svinēšanai Deridā izseko, saklausot aiz Sāras asa-
rām viņas vitālos smieklus, akcentu pārceļšanu no pīšļu korpusa uz ķerme-
niskā lasījumu, “viņas apliecinājumu, viņas protestu dzīves vārdā”, viņas
izdzīvošanas (*sur-vivre*) patosu. Deridā citē Kofmani: “*Anatomijas stundā*
zinātnes grāmata stājas Bībeles vietā; vienu patiesību aizstājusi cita, kas
vairs nav piederīga tikai grāmatās gūtām zināšanām, jo atrod savu ekspe-
rimentālo pret-apstiprinājumu liķa sekcijā. Kristus (piemēram, Mantenjas
[glezna] Milānas Brēra mākslas galerijā,³⁵ par kuru liek domāt cita – Am-
sterdamas *Anatomijas stunda*) tiek aizstāts ar kāda pašnāvnieka ķermeni,
tīri pasīvi manipulējamu objektu, kas neraisa emocijas, ne arī ietver zīmi
uz augšāmcelšanos, grēku izpirkšanu vai kādu diženumu. Ķermeņa anatomi-
jas izpēte ir Kristus pīšļu reliģiskās ilūzijas pārbaude. Tomēr šī “Anato-
mijas stunda” nav *memento mori* mācība; tā nav nāves uzvara, bet kāda
uzvara pār nāvi; un uzvara nav, pateicoties kādas ilūzijas dzīvei, bet gan
pateicoties spekulatīvajam (*spéculatif*), kam piemīt arī okulta funkcija.”
(Derrida 2001, 224)

³⁵ Sk.: Mantēja A. Kristus apraudāšana, 1470–1474.

Imaginārais: Hiparhijas izvēles laika locījumi (Mišela Ledefa)

Līdzīgi Bovuārai Mišela Ledefa nav lingviste, viņa ir studējusi filozofiju un ir daudz kritiskāka pret psihoanalīzi. Starp viņai tuvākiem domātājiem tiek minēti: franču epistemoloģiskās skolas pārstāvji, piemēram, Gastons Bašlārs, Žils Delēzs u. c. Pievēršoties filozofijas vēsturei, Ledefa nevarēja nepamanīt to, cik liela nozīme filozofiskajā rakstniecībā ir attēlam. Ledefa norāda, ka, lai gan dažas autoritātes ir tik kautrīgas, saka, ka nezina, kas ir filozofija, parasti tomēr visiem ir skaidrs, ka “filozofija nav stāsts, nav tēlainis apraksts, nav tīri literārs darbs. Filozofiskais diskurss ir ierakstīts un deklarē savu filozofisko statusu ar norobežošanos no mīta, fabulas, poētiskā un attēla domēna.” (Le Doeuff 2003, 1) Tā kā filozofijas norobežošanās no attēla un tēla ir vismaz divdomīga, Ledefa atklāj, ka filozofija atgūst tēlu “slepeni” un, iespējams, “pirātiski”. Vēl vairāk – tēla izmantošanā atklājas cena, kas par to tiek pieprasīta, proti, tā ir “sievietes” iezīmēšana un attiecīgi viņas izstumšana, izslēgšana. Ledefas uzmanības laukā ir sievietes vēlme pēc zināšanām, viņas domātalkas un teorijas griba: sievietes un filozofijas, attēla un jēdziena dinamikas un robežu izpēte atklāj vēl kādas sievišķās rakstības estētiskās šķautnes.

Ledefa pievērš uzmanību tam, ka sievietes rīcībā ir mazāk “pieejamo rīku”, lai iekļautos filozofiskajā diskursā, vai tā būtu publiska runa, vai teorētisks apcerējums. Pievēršot uzmanību dihotomiskajiem pretstatiem, kas ir daļa no Rietumu filozofiskās tradīcijas un piederīgi tās institucionālajām izpausmēm (piemēram, kultūra / daba, logoss / patoss, aktīvs / pasīvs u. c.), Ledefa jau kopš pirmās grāmatas ir rakstījusi par tiem sastatījumiem, kuros izpaužas sievietes iespējas, viņas novietojums attiecībā pret zināšanām. Nosaukums “Studijas un vērņemamais ratiņš” (Le Doeuff 1989) varētu būt pilnīgi neizprotams mūsdienu jauniešiem, kurām nedz mācības skolā, nedz studijas augstskolā vairs nav problēma. Sen no sievietes ikdienas aprites pazudis arī vērņemamais ratiņš un atsauce uz aušanu kā jomu, kurā tapināti gan ikdienas apģērbi, gan paklāji, gobelēni, kas, pēc feministu domām, atbilst sievietes radošām izpausmēm un ir iekļaujami lietišķās

mākslas estētisko problēmu lokā. No tām gan tradicionāli ir izvairījusies estētika, kas bijusi orientēta vien uz tālu no ikdienas dzīves estētikas stāvokļa elitārās tēlotājmākslas aplūkojumu.

Laiks, ko no ikdienas dzīves studijām un pētniecībai var atvēlēt sieviete, ir viņas, lai arī tikai daļējas, izvēles ziņā. Uz to ir norādījusi Hiparhija (350 p. m. ē.–280 p. m. ē.) (*Hipparchia*). Tādēļ ne velti grāmatas “Studijas un vērpjamais ratiņš” tulkojumā angļu valodā nosaukums pārtapis “Hiparhijas izvēle” (Le Doeuff 2007). Par Hiparhiju ir rodamas vien skopas ziņas: vienviet viņa raksturota kā uzticama sieva un brīnišķīga māte un tikai tad kā grieķu kinisma virzienam piederīga domātāja. Saprotais, ka šī ir norāde ne tikai uz attieksmi, bet arī uz patiešām reālo laika sadalījumu. Ledefa uzsver, ka Hiparhijai ir bijis vajadzīgs viens vien teikums, lai formulētu sievietes situāciju attiecībā pret filozofiju, proti: “Es izlietoju visu to laiku, ko mana dzimuma dēļ man būtu vajadzējis sēdēt pie stellēm, lai gūtu zināšanas.” (Le Doeuff 2007)

Hiparhija ir viena no 1038 sievietēm, kura “ielūgta” Džudijas Čikago “Pusdienās” (1974–1979). Čikago “Ielūgums uz pusdienām” ir feminisma estētikā emblemātisks darbs tajā ziņā, ka “maina attēlojuma statusu”, proti, “pārskata vēsturi, iekļaujot tajā sieviešu kolektīvu”, “ar baudu” uztverot un pieminot viņu sasniegumus, izjūtot vēlmi pēc “solidaritātes un viņu mātišķās klātbūtnes” (Herwitz 2001, 2017).

“Loma, kuru var spēlēt māksla un estētika apziņas individuālo un sociālo izmaiņu pamatojumā, tagad rādās daudz problemātiskāka nekā jebkad iepriekš. Citiem vārdiem sakot, feministiskās (*feminist*) estētikas politiskais raksturs mazāk attīstās labākas nākotnes vīzijas līmenī, bet vairāk – saskaņā ar dzimuma/dzimtes sistēmas, kas nāk no senas tradīcijas un dominē joprojām, analīzi un kritiku. Tomēr būtu pārpratumus uzskatīt, ka feministiskā estētika uzliek par pienākumu tās piekritējiem noteiktu estētisku vai politisku programmu.” (Klinger 2000, 352)

Ledefai ir būtiski atgādināt par sievietēm filozofijā – Hiparhiju, Gabrieli Sišonu 1632–1703), Mariju Volstonenkraftu (Bahar 2002) un, protams, par Simonu de Bovuāru, kā arī citām, šajā ziņā viņa ir solidāra ar Čikago. Ledefa norāda uz būtisko un feminisma ideju attīstībai prātā

paturamo: “Bovuārai bija drosme runāt par sarežģītu patiesību, kas atstāj iespaidu uz vispārpieņemto mīlestības tēlu” (Le Doeuff 2006, 18). Bovuāra un viņas “Otrais dzimums” ir jāapskata un jāvērtē kā filozofisks darbs – ar šādu pieeju Ledefa maina akcentu feminisma (viļņu) ietvaros. Ledefai ir būtiska metode, būtiska sievietes iekļaušanās filozofijas lokā. Taču arī Bovuāras gadījumā viņa ieskata to, ko nosaukusi par Eloīzas kompleksu. Ledefa noraida kādu “feminīnas” vai “maskulīnas” rakstības eksistenci, viņas uzmanības centrā ir jautājums par to, kā tiek “konstruēts ģēnijs”, kā jādoma filozofija un filozofs un kā tiek izspēlētas attiecības starp to, kas ir filozofija, bet kas ir tikai viedoklis.

Eloīzas un Abelāra stāsts ir par skolotāja un skolnieces attiecību raksturu: kad mentors alkst ne tikai skolnieces, bet vispārīgu apbrīnu, viņas sekošana, taču arī tā iespējama tikai kā sievietes pašuzpurēšanās, pašatteikšanās, viņam vajadzīga tādā mērā, kādā tā palīdz uzturēt viņa kā domātāja izcilības tēlu. Pēc Abelāra pieprasījuma Eloīza uzgērbj mūķenes galvassegu, bet Simona de Bovuāra savu jaunradi nesauc par filozofiju. Ledefa norāda, ka, pastāvot arī šiem striktajiem nosacījumiem, sievietes tomēr meklē nišu, to intelektuālo nišu, kurā “domāšanas veids” pieļautu viņām intelektuālu līdzdalību. Lūk, kā Ledefa saka par Simonu de Bovuāru: “Eloīzas komplekss, šķiet, nav tik kropļojošs kā man tas bija licies iepriekš. Tātad ir iespējams no tā nemanāmi izvairīties un autonomi nodarboties ar filozofiju, protams, spēkā esot nosacījumam, ka netiek mēģināts pozicionēt sevi kā filozofi” (Le Doeuff 2007, 165). Šādu jautājumu, pēc Ledefas domām, gan nebūtu bijis jēgas uzdot pašai Bovuārai.

Taču Ledefai ir izdevies ar šīm analizēm, kurās atrodam daudz biogrāfisku momentu, pateikt ko būtisku gan par filozofiju, gan par sievietes iespējām tajā, gan par to, ko varam attiecināt uz “sievīško rakstību”, neiekļaujoties, bet “radot”, “analizējot”, radot precedentu. Darbā “Zināšanu dzimte” Ledefa norāda, ka ir jālasa citu zinātnieku darbi un ir jāuzrāda, ja parādās kādas pseidozinātniskas pieejas kā, piemēram, “ūdens atmiņa” u. c., taču, pat ja kolēģu darbos nav kļūdu, uzdevums nebūs vienkāršs, jo “zinātnes vīri” tiecas “zinātnes sieviešu” kritisko izjūtu anestezēt, lai paliktu spēkā vien apbrīna visam, ko viņi dara (Le Doeuff 2003, XIII). Ir

jāieskatās pagātnē, uzsver Ledefa, jo tas palīdz atstatīties no izziņas mītiskošanas, palīdz atpazīt tēlus, attēlus, stāstus, kas regulē attiecības starp intelektu un dzimumu, iespaidojot “kolektīvo epistēmisko imagināro”, tiklab kā arī “pieņēmumus”, kuri valda izglītības institūtos. “Rakstīt” Ledefa formulē kā uzdevumu – rakstīt tā, lai kolēģu “meitas izaugtu laimīgākas” un ikviens un ikviena varētu “attīstīt līdz pilnībai savu cilvēcību”. Šāda uzdevuma izpildi viņa, atšķirībā no Bovuāras, saskata vien filozofijā, proti, viņa kritiski norobežojas no tādas “sievšķības” formas, kura būtu radikāli atdalīta no filozofijas, racionalitātes, izglītības vispār.

Priekšteču rakstos jau ir rodami avoti “prāta kultivēšanai”. Ledefa atsaucas uz Sišonu, kurai grāmatas ir kas nozīmīgāks par skolām, jo tolaik jau meitenes skolās neuzņēma, bet lasīt ir būtiski, pat ja kāds zina labāk, kas būtu jālasa, un pieprasa lasīt tikai to, kas jau ir citu ieteikts: ir jāatbrīvo sevi izziņai, “jāmudina sievietes un meitenes mosties no snaudas un izvilkt pašām sevi no izglītības trūkuma, kurā viņas aizvada savas dzīves”. Ledefa cildina Sišonu par piemēru tam, ka “radīt” ir iespējams “mājās”, ja ir slēgti citi ceļi: katra izziņa ir brīvības praktizēšana. Aizliegums, atturēšana, apspiešana rada ciešanas, tās ir jāpārdomā un pārdomājot tās ļauj pārvarēt pat “viskonkrētāko šķērslī”, kas var nebūt nekas cits kā vien pašas vai citu iedomas, aktualizējot Sišonas centienus, uzsver Ledefa. Sievietes veiksmīgāk pārvarētu ierobežojumus, ja viņas saprastu, kā pašām nebūt tik pakļāvīgām un aklām. Šajā aicinājumā, kas izlasāms viņas rakstītajā, proti, vismaz nepalīdzēt kalt sev ķēdes, Ledefa saskata Sišonas iespējamo ietekmi uz Ruso.

Vēl vairāk, lai gan Ledefa ir norobežojusies no “sievšķās rakstības” un nav rakstījusi tieši nedz par valodas, nedz estētikas jautājumiem, viņas tēlainības un jēdziena attiecību izpētē, kā arī biogrāfiski ietonētā sievietes vietas filozofijā aprakstos atklājas papildu aspekti franču feminisma pieņemšanai. Sadaļā no “Filozofiskajām imaginārijām” “Gari mati, īss prāts” (*Cheveux longs et idées courtes*)³⁶ Ledefa noraida gan Eloīzas kompleksa, gan

³⁶ Šis nosaukums labi uzrāda mītisko valodā un ir laba ilustrācija Ledefas domai par to, ka tēls, attēls, tiekot pārņests uz citu kontekstu, iegūst citu nozīmi: vienu mēs atrodam šajās viņas filozofiskajās pārdomās par feminismu un teoriju, citu Džonija Halideja dziesmā ar tādu pašu nosaukumu. Estētiskais akcents tēla ierakstīšanā ir būtisks.

tā paveidu, kuru viņa saskata akadēmisko kolēģu pieļautajā iedziļināšanās filozofijas vēsturē un tajā sastopamo autoritāšu izpētē un runā par “filozofisko rakstību” nākotnes formā, saskatot tajā sieviešu leģitīmu iekļautību. Tā ir domājama kopā ar “jaunu racionalitāti”, kura ir un būs ik brīdi atvērta vēl “nezināmajam” un “nepadomātajam” (Le Doeuff 2003, 127–128).

Pļivuru gramatika: leva un mūzas (Helēna Ksiksū)

Helēna Ksiksū vieniem pazīstama kā teātra cilvēks, lugu rakstniece, feministe, citiem – kā poētisku darbu autore, bet vēl citiem sabalsojas ar domātājiem – Žanu Žaku Ruso, par kuru lasa lekcijas *College International*, un, protams, ar Žaku Deridā, ar kuru viņu saista gan kopīgā bērņības zeme Alžīrija, gan mīlestība uz franču valodu, pat kopīgs filozofiskās refleksijas atslēgas vārds, proti, rakstība. Līdz ar Ksiksū “femininā rakstība” 20. gadsimta septiņdesmitajos gados kļūst par kopīgo apzīmējumu diskusijai par dažādām sievišķas ievirzes estētiskām daudzskaitli. Tās pazīstamākās pārstāves ir Helēna Ksiksū un Lisa Irigaraja. Estētiskā šī diskusija, kura balstās dzimumatšķirību izpētes un apceres tematikā, ir atstājusi visai pamanāmas pēdas. Vienā no vēlākām “Medūzas smiekli” analizēm Margreta Brigmane atzīmē: “Kā vienmēr, kad sievietēm ir iespēja iekļauties intelektuālajās debatēs, viņas pauž pretrunīgu nostāju pret valdošo tradīciju. No vienas puses, mēs redzam sievietes, kas tiecas iekļauties akadēmiskajā telpā, atstājot tajā smagus sējumus, kas pārpilni ar zemsvītras piezīmēm, kam jāstiprina viņu akadēmiskā ticamība. No otras puses, mēs atrodam sievietes, kuras liek lietā pastāvošās, valdošās nepakļāvības modeļus, tādus kā eseja, lai paustu savu spēku un redzējumu. Tā ir līdzsvarojoša darbība, šī pastāvošo formu praktizēšana, lai radītu jaunas nozīmes. Pēc manām domām, Ksiksū ir viena no šīs otrās grupas pārstāvēm.” (Brüggmann 1993, 74)³⁷

³⁷ Brüggmann M. (1993). Between the Lines. On Essayistic Experiments of Hélène Cixous in “The Laugh of the Medusa”. *The Politics of the Essays: Feminist Perspectives*. Ed. by R.-E. Boetcher Joeres, E. Mittman, Bloomington and Indianapolis: Indiana University Press, p. 74. Margreta Brigmane ņem talkā Teodora Adorno atziņas par eseju, lai tuvāk raksturotu “sieviešu estētiku” (*feminine aesthetics*), un to, kas ieguvis apzīmējumu “*écriture féminine*”.

Arī citviet atrodamas liecības, cik atbrīvojoši ir bijuši “Medūzas smieklī” arī glezniecībā un glezniecības filozofijā (Cixous 2012, 2). Sākotnēji par feministu manifestu nodēvētā Ksiksū eseja “Medūzas smieklī” rakstīta žurnāla *Arc* tematiskajam numuram “Simona de Bovuāra un sieviešu cīņa”. Ksiksū rakstniecības tēmu saprot atšķirīgi un viņa tās izvērsumam piesaka citus, no Bovuāras atšķirīgus motīvus un risinājumus. Tomēr, raugoties no laika distances, “sievšķās rakstības” diskusija turpina sirreālistiska ietvaros aizsāktu “automātiskās rakstības”, Sartra iezīmēto “angažētās rakstniecības” tradīciju, iekļaujoties tajā ar savu piedāvājumu.

Lai gan ir skaista un smejoša, Ksiksū “Medūza” tiek uztverta kā draudus nesoša, bīstama. Esejā tiek uzrādīta un ieskandināta sievietes valodas, “femininās rakstības”, mātes balss tēma, tās ir tēmas, ko viņa turpina risināt arī citos darbos. Sievišķā rakstība reizēm tiek aplūkota kā rakstības jeb rakstniecības estētika (*aesthetics of writing*) vai citreiz raksturota kā sievišķi estētiskais (*female aesthetic*). Atsauci uz Medūzu atrodam vēl kādā citā Ksiksū apcerējumā, kas šoreiz veltīts amerikāņu mākslinieces Roni Hornu veidotajai instalācijai, kuras centrā ir atsauce uz brazīliešu rakstnieci Klarisu Lispektoru, “*Agua Viva*”. Par Lispektoru Ksiksū ir rakstījusi vairākkārt, atrodot viņas darbos to, ko, Ksiksūprāt, būtu jāsauc par “sievišķo rakstību”. Rakstniecību Ksiksū skata ciešā sazobē ar glezniecību, uztverot un lasot gleznas kā poētiskus vēstījumus, kuros “ierakstītas” mākslinieka, rakstnieka sāpes. Ksiksū jautā, rakstot par “Dzīvo ūdeni”: “Zīmējot ūdens portretu, mākslinieks – vai viņa vai viņš ir gleznotāja/s?, fotogrāfe/s, dzejniece/ks? – zīmē tiklab arī sevis pašas/savu pašu portretu, viņa/š ieslīd un izslīd no ūdens kā no sevis pašas/paša. “Autors” ir nekur un visur, autors ir ik daļa, ik veselums, autors nekonstruē, viņa vai viņš saņem un saplūst. Nevienam nav idejas, vai autors ir vīrietis, vai sieviete, un tam nav arī nozīmes, autors ir tajā, autors ir daļa no teksta plūsmas” (Cixous 2012, 38).

Kādā no Bovuāras dienasgrāmatām atrodama piezīme par Homēru, kuru viņa tobrīt lasa, tā ir atziņa par to, ka patiesi dižums nepieļauj kompromisus. Jautājums tomēr paliek: kur meklējams filozofa-domātāja un kur rakstnieka/ces dižums? Jautājums par filozofijas un rakstniecības jeb literatūras attiecībām, kura apdomāšanai ir pievērsusies kā Bovuāra, tā

Helēna Ksiksū, ietver kopīgu atsauci uz Heidegeru, aktualizējot poētisko līdzās teorētiskajam, izejot uz dziļākiem atšķirības elementiem “platonisma apvēršanas”, “metafizikas pārvarēšanas” Deridā un viņa Strasbūras domubiedru (F. Lakū-Labarts, Ž.-L. Nansi) lokā: velkot paralēles starp esamību (*l'Être*) un rakstību (*écriture*) un atverot jautājumu “par valodu”. Ja Bovuāra skatīja rakstniecību iepretim metafizikai, cenšoties norobežoties no mītiskā – kā konservatīvās ievirzes rakstniekiem (kurus viņa asi kritizēja “Otrajā dzimumā”) atbilstošas orientācijas uz mītu, cenšoties atbrīvoties, apgūstot konvencijas; Ksiksū nav sveša “bauda no teksta”, viņa raksta, lai ļautos teksta plūdumam; kā saka Koksas, ikdienišķajā ielasot Homēra “Odiseju” (Cox 2019, 271). Dzīvības un nāves, meitas un mātes attiecību tēmas rakstniecībā ir apstiprinātas gan Bovuāras “Tik maiga nāve” (Beauvoir 1964), gan Ksiksū (Cixous 2014) “Homērs ir miris” – divos ar mātes nāvi saistītajos darbos. Ksiksū norāda, ka viņas darba avots ir mātes ikdienas pieraksti, kas līdz ar nāvi vairs neturpinās, tos tagad apdarinātus meita publicē ar nosaukumu, kuru neviens mūs netraucē izlasīt kā “Ei, māte ir mirusi”. Taču jāņem vērā, ka vārdkopa “ei, māte” franču rakstībā (Homère) reizē liek domāt par Homēru, lai gan par Homēru mēs nerunājam sieviešu dzimtē, kā arī izsaucieni “ei” rakstām atsevišķi. Šāda nozīmju nobīde, to intensificēšana ir raksturīga Ksiksū, kuru Žaks Deridā nosaucis par “neatpazītu literāru objektu”. Valodas estētika ir tieši saistāma ar “sievīšķo rakstību”, par kuru Ksiksū daudz domājusi un rakstījusi, aicinot rakstot uzrādīt valodā saiti ar māti, “apstrīdēt valodu”, lai “apzīmējot/ierakstot ķermeni”, radītu rezonansi, atvērtu jaunu nozīmju telpu. Ksiksū doktorpētījums veltīts Džeimsam Džoismam, iepretim viņam, pēc Ksiksū domām, Lispektoras darbi, bet jo īpaši “*Agua viva*”, ir “sievīšķās rakstības” piemērs, jo tajā nav sekots kodiem, bet plūdumam.

Ksiksū ieskata poētisko, kas nozīmīgs katrai daudz cietušai dvēselei un kas, pa “neskaitāmiem ceļiem” vedot, rosina pārdomāt attiecības starp estētisko, ētisko un to, kas parādās (fenomenoloģiju). Viņa runā par miglas plīvuriem, kas sedz acis tuvredzīgajai, un stāstā saauž neatšķirami kopā teorētisko un poētisko (Cixous, Derrida 2001, 3). Literatūra, valoda ir kā dziļi ūdeņi, kuriem ļaujās kā rakstītāja, tā lasītāji. Ksiksū liek vienlīdzības

zīmi starp lasīt un dzīvot, viņai tie ir sinonīmi. Homēra “Odiseja”, Vecā Derība, Eshils, Dostojevskis, Kafka, Freids, Džoiss, vēl un vēl un starp autoriem, par kuriem Ksiksū ir rakstījusi, ir arī brazīļu rakstniece Klarisa Lispektora (Cixous 1989).

Ksiksū lasa *Agua Viva* (Corn, Cixous 2006) un saka, ka vispār to var lasīt, ja ir zināms, kā lasīt tekošu ūdeni. Tekošs ūdens ir Roni Hornas fotogrāfiju tēma. Fotogrāfijās redzamais ūdens ir ūdens savā kustīgajā materialitātē. Bet lasīt *Agua Viva* – varbūt tomēr ar to ir domāta Klarisas Lispektoras grāmata, ja to varētu nosaukt par grāmatu. Taču labāk par to ir domāt kā par grāmatu – lietu, kā citu lietu. Šai esejas sadaļai Ksiksū likusi nosaukumu “*Agua Viva*” krastos, Roni Horna, slepeni”. Tekošais ūdens nav ne simbols, ne metafora, tomēr tas liek domāt par valodu, par vārdu došanu lietām ar tādu pašu brīvību un tādu pašu nepieciešamību, ar kādu raksturojamas norises dzīvajā dabā, t. i., dzīvnieku pārvietošanās u. c. Šo grāmatu-lietu Ksiksū nosauc par viena kosmiska elementa – ūdens – portretu. Taču, līdzko kas tiek nosaukts vārdā, tas jau ir kas cits; līdzko nosaukts vārdā tekošais ūdens, tā jau saucējs ir ārā no ūdens. Tā ir “brazīliešu valoda”, tā apskalo krastus arī citur pasaulē, un tad, kad tā atplūdusi līdz Ņujorkai un tajā ielūkojusies Roni Horna, tad *Agua Viva* ļauj sevi sadzirdēt angļiski: “tā saka kaut ko citu, taču noslēpums vienmēr runā vienā un tajā pašā klusumā”. Arī starp svešajām valodām ir iespējama sapratne. Svešatnīgajam, dīvainībām ir īpaša garša un tieši to varam īpaši izbaudīt otra valodā jeb citā valodā.

Šajā ūdenī bez apstājas un bez formas savas aprises iegūst medūza, *jellyfish*; tā dzimst, tā dzemdē, tā mirst. *Agua Viva jellyfish*/medūza izskatās līdzīga no ledus izkaltam zvanam ar zvana mēlēm vai līdzīga caurspīdīgam lietussargam. Franču vārdā *méduse* (medūza) saklausāma atbalss tai, kas savulaik bijusi grieķiem – viena no trim gorgonām, vienīgā mirstīgā Medūza, tai, kas ar savu skatienu vien ir bijusi “tūkstošiem kareivju slepkava”. Ksiksū atgādina, ka tai galvu nocirtis Persejs, un norāda, ka “... es negrasos stāstīt šo brīnumaino, šausmīgo nostāstu šeit: tas atstājis savu nospiedumu it visur, uz *Agua Viva*, mūsu sapņiem, Roni Hornas darbos, cilvēku kaislībās, elku pielūgšanā, visur, kur pastāv noslēpums, kas valdzina un apdraud

vēlmi, visur, kur ilgas ko ieraudzīt, ir paša dzīves riska cena, ir *Agua Viva Medusa*. *Agua Viva Medusa* ir varena un fascinējoša. Viņa ir savveida apslēpts dievs. Viņa sauc un viņa neatbild. Viņa ir dieva slēptā ūdenszīme.” (Cixous 2012, 38)

Franču domātājas akadēmiskās rakstniecības un filozofijas jomās meklē vārdus, jēdzienus, kuri atbrīvotu no laikam neatbilstīgiem aizspriedumiem un pavērtu ceļu meitu piepildītai dzīvei arī rakstniecības un filozofijas jomās. Viņas pievērš uzmanību tām, kas palīdzējušas savulaik būt un pabūt starp ideju rosinātājām un zināmā mērā uzsākušās solidaritātes kustību – Aspasiju, Diotīmu, Hiparhiju, Hipātiju u. c., bet arī liekot atcerēties un padomāt par Ievu, Penelopi, Mariju u. c., tā aizmirstības audumā atgādinot par velkiem, kad, laikiem cauri vedot, top darināti krāšņi raksti.

Citētie darbi:

1. Albrecht T. (2009). *The Medusa Effect. Representation and Epistemology in Victorian Aesthetics*. Albany, NY: State University of New York Press.
2. Albuquerque Katz J. de. (2015). The relevance of Simone de Beauvoir's Ethic / Aesthetic project to the humanities. *Simone de Beauvoir – A Humanist thinker*. Ed. by T. Pettersen, A. Bjorsnos, Leiden | Boston: Brill Rodopi.
3. Al-Saji A. (2010). Bodies and Sensings: On the Uses of Husserlian Phenomenology for Feminist Theory. *Continental Philosophy Review*, vol. 43.
4. Andrew B.S. (2003). Beauvoir's place in philosophical thought. *The Cambridge Companion to Simone de Beauvoir*. Ed. by C. Card, Cambridge: Cambridge University Press.
5. Bahar S. (2002) *Mary Wollstonecraft's Social and Aesthetic Philosophy: "An Eve to Please Me"*. London: Palgrave.
6. Barbeito M. (2001). Feminism, Aesthetics and Subjectivity *Feminism, aesthetics and subjectivity. Essays on Woman and culture in early twentieth century British literature*. Ed. by Barbeito M. Santiago de Compostela: Universidade de Santiago de Compostela.
7. Battersby C. (1998). Situating the Aesthetic: A Feminist Defence. *Art and Interpretation: An Anthology of Readings in Aesthetics and the Philosophy of Art*. Ed. by E. Dayton, Ontario, Canada: Broadview Pres.

8. Battersby C. (1994). *Gender and Genius: Towards a Feminist Aesthetics*. Quartet Books.
9. Beardsworth S. (2004). *The Kristevan Aesthetic. Julia Kristeva, Psychoanalysis and Modernity*, Albany, NY: State University of New York.
10. *Beauvoir and Western Thought from Plato to Butler*. (2012). Ed. by S.M. Musset, W.S. Wilkerson, Albany: SUNY Press.
11. Beiser F.C. *Diotima's Children. German Aesthetic Rationalism from Leibniz to Lessing* (2009). Oxford: Oxford University Press.
12. Beauvoir S.d. (1964). *Une mort très douce*, Paris: Gallimard.
13. Bigwood C. (2001). Sappho: The She – Greek Heidegger forget. *Feminist Interpretations of Martin Heidegger*, Ed. by N.J. Holland, P. Huntington, University Park, Pennsylvania: The Pennsylvania State University Press.
14. Botz-Borstein T. (2015). *Veils, Nudity, and Tattoos. The New Feminine Aesthetics*. Lanham, Boulder, New York, London: Lexington Books.
15. Bovenschen S. (1985). Is there a Feminine Aesthetic? *Feminist Aesthetics*. Translated from the German by H. Anderson. London: The Women's Press.
16. Brand P. Z. (2001–2002). The Aesthetic Attitude in “The ethics of ambiguity”. *Simone de Beauvoir Studies*, Vol. 18, Issue 1.
17. Brüggmann M. (1993). Between the Lines. On Essayistic Experiments of Hélène Cixous in “The Laugh of the Medusa”. *The Politics of the Essays: Feminist Perspectives*. Ed. by R.-E. Boetcher Joeres, E. Mittman, Bloomington and Indianapolis: Indiana University Press.
18. Cavarero A. (2007). *Horrorism. Naming contemporary violence*. New York: Columbia University Press.
19. Cavarero A. (1995). *In spite of Plato: A feminist Rewriting of Ancient Philosophy*. New York: Routledge.
20. Cixous H. (2014). *Homère est morte*. Paris: Galilée.
21. Cixous H. (2012). See the Neverbeforeseen. *Poetry in Painting. Writings on Contemporary Arts and Aesthetics*. Ed. M. Segarra, J. Maso, Edinburgh: Edinburgh University press.
22. Cixous H. (2010). *Le rire de la Méduse: et autres ironies*. Paris: Galilée.
23. Cixous H. (2001). *Savoir*. Cixous H., Derrida J. *Veils*. Stanford, California: Stanford University Press.

24. Cixous H. (1976). Le Sexe ou la tête. *Les cahiers du GRIF*, no. 13. Vai angļu tulk. Castration or Decapitation? (1981) *Signs* 7, no. 1.
25. Cohen J., Zagurly-Orly R. (2019). Beyond Apocalyptic Logos. *Heidegger and Jewish Thought: Difficult Others*. Ed. by E. Lapidot, M. Brumik, London: Rowman&Littlefield International Ltd.
26. Cox F. (2019). "Thinking through mothers" Cixous and Homer beyond the third wave. *Homer's Daughter's: Women's Responses to Homer in the Twentieth Century and Beyond*, Oxford University press.
27. Derrida J. (2001). Sarah Kofman *Chaque fois unique, la fin du monde*. Paris: Galilée.
28. Erleman C. (1985) What is feminist architecture? *Feminist Aesthetics*. Translated from the German by H. Anderson. London: The Women's Press, pp. 125–134.
29. Faraone C.A. Agents and Victims: Constructions of Gender and Desire in Ancient Greek Love Magic. *The Sleep of Reason. Erotic Experience and Sexual Ethics in Ancient Greece and Rome*. (2002). Ed. by M.C. Nussbaum, J. Sihvola, Chicago and London: The University of Chicago Press.
30. Felski R. (1995). Why Feminism Doesn't Need an Aesthetic (And Why It Can't Ignore Aesthetics). *Feminism and Tradition in Aesthetics*. Ed. by Brand P. Z., Korsmeyer C. University Park, Pennsylvania: The Pennsylvania State University Press, p. 437. Rita Felski dz. 1956) ir viena starp pirmajām, kas izsakās par estētikas jautājumiem monogrāfiju limenī.
31. Felski R. (1989). *Beyond feminist aesthetics: feminist literature and social change*. Harvard: Harvard University Press.
32. Freiberga E. (2012). Pēcvārds. Dzīves telpas autonomija un kopības laiks. Lapinska I. *Identitāte un citādība*. Rīga: FSI.
33. French M. (1993). Is There a Feminist Aesthetic? *Aesthetics in Feminist Perspective*. Ed. by H. Heine, C. Korsmeyer, Bloomington and Indianapolis: Indiana University Press.
34. Freud S. (2003). "Medusa's Head". Cit. pēc: *The Medusa Reader*. Ed. by M.Garber, N.J. Vickers. New York and London: Routledge.
35. Fullbrook E., Fullbrook K. Beauvoir and Plato: The Clinic and the Cave. *The Existential Phenomenology of Simone de Beauvoir* (2001) Ed. by W.O'Brien, L. Embree, Dordrecht / Boston / London: Kluwer Academic Publishers.

36. Grech L. (2019). *Oscar Wilde's Aesthetic Education: The Oxford Classical Curriculum*, Sunshine West, VIC, Australia: Palgrave Macmillan.
37. Grethlein J. (2017). *Aesthetic Experiences and Classical Antiquity: The Significance of Form in Narratives and Pictures*. Cambridge: Cambridge University Press.
38. Grimshaw J., M. Fricker. (2003). Philosophy and feminism *The Blackwell companion to philosophy*. Ed. by N.Bunnin, E.P. Tsui-James, Second edition, Malden, MA: Blackwell Publishing.
39. Goettner-Abendroth H. (1985). Nine principles of Matriarchal Aesthetic. *Feminist Aesthetics*. Translated from the German by H. Anderson. London: The Women's Press.
40. Gordon P. (2017). *Art as the Absolute: Art's Relation to Metaphysics in Kant, Fichte, Schelling, Hegel, and Schopenhauer*. New York, London, Oxford, New Delhi, Sydney: Bloomsbury.
41. Gould T. (1995). Intensity and its audiences: toward a feminist perspective on the Kantian sublime. *Feminism and Tradition in Aesthetics*, ed. by P. Zeglin Brand and C. Korsmeyer, University Park, PA: The Pennsylvania State University Press.
42. Guyer P. (2019). Love and Beauty in Eighteenth-Century Aesthetics. *The Routledge Handbook of Love in Philosophy*. Ed. by A.M. Martin, New York and London: Routledge.
43. Hadot P. (2006). Calypso, or "Imagination with the Flowing Weil". *The Veil of Isis. An Essay on the History of the Nature*. Cambridge, Massachusetts London, England: The Belknap Press of Cambridge University Press.
44. Hammermeister K. (2002). *The German Aesthetic Tradition*. Cambridge, New York: Cambridge University Press.
45. Hanson K. (2013). Feminist aesthetics. *The Routledge Companion to Aesthetics* Ed. by Gaut B., Lopes D. M.
46. Heinämaa S. (2010). Simone de Beauvoir. *Handbook of phenomenological aesthetics*. Springer Science+Business Media.
47. Hendrix J. S. (2005). The *Symposium* and the Aesthetics of Plotinus. *Aesthetics & The Philosophy of Spirit. From Plotinus to Schelling and Hegel*. New York: Peter Lang.
48. Herder J. G. (2006). Critical Forests: First Grove. *Selected Writings on Aesthetics*. Princeton, NJ: Princeton University Press.

49. Herwitz D. (2017). *Aesthetics, Arts, and Politics in Global World*. London: Bloomsbury Academic.
50. Holveck E. (2000). *Simone de Beauvoir's Philosophy of Lived Experience: Literature and Metaphysics*. Lanham, Boulder, New York, Oxford: Rowman&Littlefield Publishers, Inc.
51. Horkheimers M., Adorno T.V. (2009). *Apgaismibas dialektika. Filosofiski fragmenti*, Tulk. I. Ijabs. Rīga: LMC.
52. Horn R. (2006). *Agua Viva. Seventeen Paradoxes*. New York: Galerie Hauser&Wirth.
53. Kants I. (2000). *Spiestspējas kritika*. Tulk. R. Kūlis. Rīga: Zvaigzne ABC.
54. Kant I. (1915). *Beobachtungen über das Gefühl des Schönen und Erhabenen*. Leipzig: Insel-Verlag.
55. Keller C. (2005). *Apocalypse Now and Then: A feminist Guide to the End of the World*. Minneapolis: Fortress Press.
56. Kittay E.F. (2008). Taking dependency seriously: the family and medical leave act, dependancy work, and gender equality. *The feminist philosophy reader*. ed. by A. Bailey and C.Cuomo, New York, NY: McGraw Hill.
57. Klinger C. (1997). The Concepts of the Sublime and the Beautiful in Kant and Lyotard. *Feminist Interpretations of Immanuel Kant*. Ed. by R.M.Scott, University Park, Pennsylvania: The Pennsylvania State University Press.
58. Kneller J. (1997). The Aesthetic Dimension of Kantian Autonomy. *Feminist Interpretations of Immanuel Kant*. Ed. by R.M.Scott, University Park, Pennsylvania: The Pennsylvania State University Press.
59. Kristeva J. (2016). *Beauvoir présente*. Paris: Hachette.
60. Kristeva J. (2015). *An Imagined Life of the Saint of Avila*. New York: Columbia University Press.
61. Kristeva J. (2012). Beheadings. *The severed head. Capital Visions*, New York: Columbia University Press.
62. Kristeva J. (2009). The big question mark (in Guise of a preface). *This Incredible need to believe*. New York: Columbia University Press.
63. Kristeva J. (2008). *Thérèse mon amour*. Paris: Fayard.
64. Kristeva J. (2002). Le Génie féminin, tome III, *Colette*, Paris: Fayard.
65. Kristeva J. (2000). Le Génie féminin, tome II, *Mélanie Klein*, Paris: Fayard.

66. Kristeva J. (1999). *Le Génie féminin. Hannah Arendt*, Paris: Fayard.
67. Kristeva J. (1997). *Pouvoirs et limites de la psychanalyse II. La révolte intime. (Discours direct)*. Paris: Fayard.
68. Kristeva J. (1986). *Women, Psychoanalysis, Politics. The Kristeva Reader*. Columbia University Press.
69. Kristeva J. (1980). *Pouvoirs de l'horreur. Essai sur l'abjection*. Paris: Editions du Seuil.
70. Kofman S. (1991). *Freud and fiction*. Cambridge: Polity Press.
71. Kofman S. (1985). *Mélancholie de l'art*. Paris: Galilée.
72. Kofman S. (1980). *L'énigme de la femme. La femme dans le textes de Freud*. Paris: Galilée.
73. Korsmeyer C. (2004). *Gender and Aesthetics*. New York and London: Routledge.
74. Irigaray L. (2019). *The Absolute after which desire aspires. Sharing the Fire. Outline of a Dialectics of Sensitivity*. Palgrave Macmillan.
75. Irigaray L. (2004). *How can we live together in a lasting way? Key Writings*, ed by L. Irigaray, London, New York: Continuum.
76. Irigaray L. (1993). *Sorcerer's Love: A Reading of Plato, Symposium, "Diotima's Speech"*. *An Ethics of sexual difference*. Ithaca, New York: Cornell University Press.
77. Irigaray I. (1973). *"L'ύστρα de Platon. Speculum. De l'autre femme*, Paris: Éditions de Minuit.
78. Johnson D.B. (2012). *The Postmodern Sublime: Presentation and its Limits. The Sublime: From Antiquity to the Present*. Ed. by Costelloe T.M., Cambridge: New York: Cambridge University Press.
79. Lacan J. *The Seminar of Jacques Lacan, 7*. Cit. pēc: Gordon P. (2017). *Art as the Absolute: Art's Relation to Metaphysics in Kant, Fichte, Schelling, Hegel, and Schopenhauer*. New York, London, Oxford, New Delhi, Sydney: Bloomsbury.
80. Lapinska I. (2012). *L. Irigarajas sievišķā runājošā subjekta pozīcija. Identitāte un citādība*. Rīga: FSI.
81. Le Doueff M. (2007). *Hipparchia's Choice: An Essay Concerning Women, Philosophy, etc.* New York: Columbia University Press.

82. Le Doeuff M. (2006). Engaging with Simone de Beauvoir. *The Philosophy of Simone de Beauvoir. Critical Essays*. Ed. by M.A. Simons, Bloomington and Indianapolis: Indiana University Press.
83. Le Doeuff M. (2003). *The Philosophical Imaginary*. London New York: Continuum.
84. Le Doeuff M. (2003). *The Sex of knowing*. New York and London: Routledge.
85. Le Doeuff M. (1989). *L'Étude et le Rouet. Des femmes, de la philosophie, etc.*, Paris, du Seuil.
86. Leeming D. (2013). *Medusa: in the mirror of time*. London: Reaktion Books.
87. Lintott S. (2012). The Sublimity of Gestating and Giving Birth. Toward a Feminist Conception of the Sublime. *Philosophical Inquiries into Pregnancy, Childbirth, and Mothering*, ed. by S. Lintott, M. Sander-Staudt, New York: Routledge.
88. Lisi L. (2013). Nora's Departure and the Aesthetics of Dependency. *Marginal modernity: the aesthetics of dependency from Kierkegaard to Joyce*. New York: Fordham University Press.
89. Lispector C. (1989). *The Stream of Life*. Minneapolis, London: University of Minneapolis Press. (Helēnas Ksiksū priekšvārds.)
90. Lorraine R. (1995). Feminist criticism. *A companion to aesthetics*. Ed. by Cooper D., Cambridge, Massachusetts, Blackwell Publishers Ltd.
91. Malabou C. (2012). Le sens du «féminin» *Revue du MAUSS* 1er sem. n° 39.
92. Masterson P. (2016). *The Sense of Creation. Experience and the God beyond*. London and New York: Routledge
93. Matthews E. (1996). *Twentieth Century French Philosophy*. Oxford New York: Oxford University Press.
94. McCance D. (2004). *Medusa's Ear. University Founding from Kant to Chora L*. Albany, NY: State University of New York Press.
95. Merleau-Ponty M. (1948). Le roman et la métaphysique. *Sens et Non-sens*. Paris: Angel.
96. Miller E.P. (2014). *Head Cases. Julia Kristeva on Philosophy and Art in Depressed Times*. New York: Columbia University Press.

97. Miller E. P. (2007). Reconsidering Irigaray's Aesthetics. *Returning to Irigaray: Feminist Philosophy*. (Ed. by M.C. Cimitile, E.P. Miller, Albany, NY: State University of New York Press.
98. Miller P.A. (2016). *Diotima at Barricades: French Feminists Read Plato* Oxford: Oxford University Press.
99. Moi T. (2002). *Sexual / textual Politics. Feminist Literary Theory*. 2nd Edition, London and New York: Routledge.
100. *New French Feminisms*. (1981). Ed. by E. Marks, I. De Courtivron. New York: Schocken Books.
101. Nikolchina M. (2004). *Matricide in Language: Writing Theory in Kristeva and Woolf*. New York: Other Press.
102. Nohlina L. (2001). Kāpēc nav bijis izcilu mākslinieču? *Mūsdienu feministiskās teorijas*. Rīga: Jumava.
103. Perniola M. (2013). *20th Century Aesthetics. Towards a Theory of Feeling*. London, New York: Bloomsbury.
104. Platons. Dialogi. (2015). No sengrieķu valodas tulk. Ābrams Feldhūns, Zinātne.
105. Platons. (1980). Menons. Dzīres. Rīga: Zvaigzne.
106. Pilardi J.-A. (1989). Female eroticism in the world of Simone de Beauvoir. *The Thinking Muse: Feminism and Modern French Philosophy*. Ed. by J. Allen, I.M. Young, Bloomington and Indianapolis: Indiana University Press.
107. Pizan de C. (2003). Medusa's Beauty. *The Book of the City of Ladies. (1405)*. Cit. pēc: The Medusa Reader. Ed. by M. Garber, N.J. Vickers. New York and London: Routledge.
108. Pizan de Christine. (1986). *Le Livre de la cité des dames, 1404* Paris: Stock.
109. Pollock G. (1999). *Differencing the canon. Feminist desire and writing of Art's Histories*. London and New York: Routledge.
110. *Revaluing French Feminism. Critical Essays on difference, Agency, and Culture* (1992). Ed. by N. Fraser, S. L. Bartky. Bloomington and Indianapolis: Indiana University Press.
111. Robinson H. (2000). Whose Beauty? Woman, art, and Intersubjectivity in Luce Irigaray's Writings. *Beauty Matters*, ed. by P.Z. Brand, Bloomington and Indianapolis: Indiana University Press.

112. Rullmann M. (1998). *Philosophinnen von der Antike bis zur Aufklärung*. Zürich, Dortmund: Suhrkamp.
113. Salamon G. (2010). Gender Aesthetics. *Handbook of phenomenological aesthetics*. Springer Science+Business Media.
114. Sappho. (2009). *Stung with Love: Poems and Fragments*. Penguin Classics.
115. Showalter E. (2001). *Inventing Herself: Claiming a Feminist Intellectual Heritage*. New York: Scribner.
116. Silverman H.J. (2000). Introduction. Twentieth-Century Desire and the Histories of Philosophy. *Philosophy and Desire*. Ed. by H. J. Silverman, New York London: Routledge.
117. Sircello G. (1989). *Love and Beauty*. Princeton, New Jersey: Princeton University Press.
118. Steinmetz E. (2011). *L'esthétique phénoménologique de Husserl. Une approche contrastée*. Paris: Éditions Kimé.
119. Stone A. (2019). *Being Born. Birth and Philosophy*. Oxford: University of Oxford Press.
120. *The Continental Aesthetics Reader*. (2000). Ed. by C. Cazeaux. London and New York: Routledge.
121. Vēja G. (2015). Milestība. *Filosofiskā antropoloģija V.Siļa redakcijā*, Rīga: RSU.
122. Watson B.S. (1995). Apples without snakes: Proust's Sapphic/organic re-writings of Eden. *The Elemental Passion for Place in the Ontopoiesis of Life: Passions of the Soul in the Imaginatio Creatrix. Analecta Husserliana*, Bd. 44 Ed. by A.-T. Tymieniecka.
123. *Woman and music: a history*. (1991). Ed. by K. Pendle, Bloomington, Ill.: Indiana University Press.
124. Zylinska J. (2018). *The End of Man: A Feminist Counterapocalypse*. University of Minnesota Press.

Māra Rubene

Caryatids: Feminism and Aesthetics

Summary

Simone de Beauvoir, Luce Irigaray, Sarah Kofman, Julia Kristeva, Helen Cixous, Michel Le Doeuff can be seen as united by their common interest in writing and subsequently their critical influence on some aesthetic issues. They can be characterised by some phenomenological moments, but divided by different emphases on Existentialism, Psychoanalysis, and Poststructuralism. However, since the researchers in North American universities refer to these authors as part of 'French Feminism' or 'New French Feminism', or even '*écriture féminine*', their presence in shaping the so-called feminist aesthetics becomes evident. The article outlines some aspects of feminist critique of Plato's, and his notion of beauty, the interpretation of creativity, Kantian sublime as a paragon for abject, as well as it draws attention to some other stories important for the understanding of the aesthetic views of the above mentioned authors.

Keywords: French Feminism, aesthetics, birth in beauty, *écriture féminine*, abject.

Maija Kūle

EDĪTES ŠTEINAS MĀCĪBA PAR EMPĀTIJU KĀ KOPĪBAS MEKLĒJUMI*

Pētījums veltīts empātijas izpratnei Edītes Šteinas (Edith Stein) agrinajā filosofiskās darbības posmā, kad viņa sarakstīja un aizstāvēja doktora disertāciju par empātiju “Zum Problem der Einfühlung”, paplašinot Huserla fenomenoloģisko pieeju un vēlāk – habilitācijai sagatavotajā darbā “Beiträge zur philosophischen Begründung der Psychologie und der Geisteswissenschaften”. Par Šteinas ieguldījumu empātijas izpratnē filosofu, psihologu, neirozinātnieku, mākslinieku, pedagogu vidē izvērsās dažādas interpretācijas, sākot no fenomenoloģiskās, psiholoģiskās, sociālpsiholoģiskās, komunikāciju zinātnes pieejas un beidzot ar teoloģisko un kristīgā misticisma skatījumu. Pētījumā tiek akcentēta tieši fenomenoloģiskā pieeja un Šteinas domu evolūcija līdz kristīgajai teoloģijai. Rakstā parādīts, kā Šteinas mācība par empātiju, tās struktūrām un veidošanos, Es attiecībām ar Citu un kopienu savieno 20. gadsimta fenomenoloģijas nostādnes par intersubjektivitāti, kopības dzīvoto pieredzi (Gemeinschaftserlebnis), garīgo dzīvesspēku (Lebenskraft) un 21. gadsimta aktualitātes par empātijas nepieciešamību ētikā, sociālajā dzīvē un kristīgajā praksē. Pētījums pievēršas Edītes Šteinas un Gerdas Valteres (Gerda Walter, Walther) un Hedvīgas Konrad-Martiusas (Hedwig Conrad-Martius) sadarbībai fenomenoloģijā un analizē atšķirības starp Šteinas empātijas izpratni un latviešu fenomenologa Teodora Celma uzskatiem par fenomenoloģisko solipsismu. Šteina savieno fenomenoloģijas loģiski transcendentālo aspektu ar plašāku jautājumu par kopienām, nonākot pie svarīga filosofiska jautājuma par kopības izjūtām, empātiju, vērtībām un identitātēm.

Atslēgas vārdi: Edīte Šteina, empātija, fenomenoloģija, kopība, Gerda Valtere, Hedvīga Konrad-Martiusa, Teodors Celms.

* Raksts sagatavots LU FSI projekta lzp-2020/2-0085 ietvaros.

Kad teologs, filozofs, akadēmiķis Staņislavs Ladusāns SJ pēc ilgstoša dzīves posma Brazīlijā atgriezās Latvijā, viņš atveda līdzī svarīgas teoloģiskas un filozofiskas grāmatas, kuras 1993. gadā dāvāja jaunažiem filozofijas censoņiem ar vārdiem: “Lai tās pelna jūsu ievēribu!”. Viena no tām bija Edītes Šteinas “*Zum Problem der Einfühlung*”. Ar šo rakstu godāju Ladusāna SJ piemiņu pateicībā par fenomenoloģijas un kristīgās filozofijas aktualizāciju Latvijā.

Edīte Šteina (*Edith Stein*) ir viena no mūsdienu filozofijas ievērojamākajām pārstāvēm, par kuras dzīvi, domām, filozofiskajām koncepcijām un darbiem mūsu gadsimta pirmajās divās dekādēs tiek publicēti daudzi apcerējumi, tiek izdoti viņas darbu tulkojumi, notiek konferences un filozofu, psihologu, neirozinātnieku, mākslinieku, pedagogu vidē izvērsas diskusijas, tiek uzņemtas filmas.¹ Savā ziņā tas nav negaidīti, jo Edītes Šteinas biogrāfija un darbi atspoguļo 20. gadsimta triumfu, intelektuālo spožumu, bet viņas vajāšana un nāve apliecina traģēdiju, nacistisko ārprātu, iepretim tam vēstot par filozofes cilvēkmīlestību, ticības spēku nāves priekšā un filozofisko gudrību. Mācība par empātiju, tās struktūrām un veidošanos, Es attiecībām ar Citu un kopienu savieno 20. un 21. gadsimtu, un tajā liels ieguldījums ir Edītes Šteinas un viņas kolēģu Gerdas Valteres (*Gerda Walter, Walther*) un Hedvigas Konrad-Martiusas (*Hedwig Conrad-Martius*) darbam filozofijā.

1. Eiropas patronese – Edītes Šteinas filozofiski reliģiozā dzīve

Edīte Šteina ir dzimusi 1891. gada 12. oktobrī, ticīgu ebreju ģimenē Breslavā (tagad Vroclava). Filozofe mirusi jeb precīzāk jāsaka – tikusi nogalināta 1942. gada 9. augustā Aušvices nāves nometnē. Katoliskā ordeņa

¹ Ievēribu guvusi mākslas filma par Edīti Šteinu “The Seventh Room” (1995, režisore Márta Mészáros). Sk. arī: St. Edith Stein Movie: Stations of an Exceptional Life (Docudrama St. Teresa Benedicta of the Cross OCD) https://www.youtube.com/watch?v=OTbuuMeoD_o

dotais vārds Šteinai ir Svētā Terēze Benedikta no Krusta (*Teresia Benedicta a Cruce*). Mūsdienās viņu godā daudzi pasaules intelektuālie līderi, reliģiskās aprindas, ebreju kopiena, fenomenologi, psihologi, feminisma pārstāves, cilvēktiesību aktivisti, izglītības darbinieki, arī analītiskie filosofi, meklējot atbildes uz jautājumiem par cilvēka būtību, solidaritāti un sociālās kopības iespējamību (Human studies 2017, no. 38).

Edīte Šteina pasaulē ir pazīstama kā katoļu svētā un mocekle. Pāvests Jānis Pāvils II 1998. gada 11. oktobrī viņu kanonizēja un kopš 1999. gada 1. oktobra Šteina ir Eiropas līdzzaibbildne (Ales Bello 2000). Pāvests enciklikā “Fides et Ratio” ieteica pievērsties Edītes Šteinas filosofiskajiem pētījumiem, jo viņu var uzskatīt par vienu no nozīmīgākajām ticības apliecinājuma figūrām, kur filosofiskā doma savijas ar Dieva vārdiem un uzticību kopīgās Eiropas vērtībām (John Paul II, para 74).² Par Šteinas filosofisko un audzinošo nozīmi atgādinājis arī Latvijas nozīmīgākais reliģiskais filozofs, akadēmiķis Staņislavs Ladusāns SJ.

Edīti Šteinu pazīst gan kā filosofi, gan kā teologi, tulkotāju un reliģisko audzinātāju, viņa daļēji tiek uzskatīta arī par feminisma virziena pārstāvi, jo publicējusi darbus par sievietes būtību un dzīves uzdevumiem. Savdabīgi, ka Latvijā, kur pastāv vērā ņemama katoliskā intelektuālā vide, ir tik maz (gandrīz nemaz) darbu par Edīti Šteinu. Nav viņas tekstu tulkojumu, izņemot maztiņo grāmatiņu, kas veidota kā izlase no Kopotajiem rakstiem “Ziemassvētku noslēpums. Krusta pagodināšana – *ave Crux, spes unica!* Pārdomas”. Latviski lasāms Andželas Alesas Bello raksts “Edīte Šteina. Cilvēciskā būtne un tās dvēsele” (Ales Bello 2006).³

² Pāvests Jānis Pāvils II Edīti Šteinu salīdzina ar pasaules izcilākajiem prātiem – ar Ņūmenu (*John Henry Newman*), Rosmini (*Antonio Rosmini*), Maritēnu (*Jacques Maritain*), Žilsonu (*Étienne Gilson*), Solovjovu (*Vladimir S. Soloviev*), Florenski (*Pavel A. Florensky*), Čaadajevu (*Petr Chaadaev*) un Loski (*Vladimir N. Lossky*).

³ Andžela Alesa Bello ir ievērojama itāļu filosofe, Pontifikālās Laterāna universitātes profesore. Viņas daudzās grāmatas veltītas fenomenoloģijas studijām, kā arī izcilām filosofēm-sievietēm. Raksts par Šteinu tapa sakarā ar ielūgumu profesorei Alesai Bello nolasīt lekcijas LU un RARZI. Rakstu tulkojis filozofs Rinalds Zembahs. Pēc viņas vieslekcijām Rīgā turpinājās sadarbība fenomenoloģijas jomā, taču Šteinas devums turpmāk palika maz ievērots. Pat viņas kanonizācijas notikumu Latvijas prese atspoguļoja skopi.

Edītes Šteinas filosofija mūža garumā var tikt aplūkota vairākos aspektos. Pirmais ir skatījums no fenomenoloģijas redzespunkta, t. i., empātijas jautājumu izstrāde, kur viņai ir nozīmīga loma reālisma fenomenoloģijas attīstībā. Otrs aspekts ir kristīgā filosofija paplašinātā skatījumā, saistot fenomenoloģijas virzienu ar Akvīnas Toma mācību; trešais viņas nozīmīgais filosofiskais devums ir sociālajā ontoloģijā, mācībā par kopību, personu un vērtībām. Nenoliedzami, ka lielu iespaidu ir atstājuši viņas darbi par cilvēka būtību, mūžību, sievietes lomu, biogrāfiskās apceres un vēstuļu publikācija. Šī raksta mērķis ir parādīt tieši Šteinas fenomenoloģiskā skatījuma izaugsmi, sākot no indivīda pieredzes un iejušanās jeb empātijas pētniecības līdz pārejai uz jautājumiem par kopienas veidošanos un kop-izjūtām.

Ar empātijas jautājumu ir saistītas Šteinas ētiskās nostādnes. Viņa atbalsta katolicisma mācību par personas vērtību, pilnveidošanos un cilvēces attīstību. Esecās par sievietes sūtību un būtību (*Die Frau. Fragestellungen und Reflexionen*) Šteina raksta, ka sievietēm piemīt dabiska tendence būt empātiskām, līdzpārdzīvot, iejusties citu ciešanās un pārdzīvojumos. Īpaši viņa uzsver “mātišķību” kā morālo pienākumu iemiesotāju. Tas saskan ar rūpju ētiku, ko kopš 20. gadsimta beigām attīsta Karola Giligena (*Carol Gilligan*), Zāra Rudika (*Sara Ruddick*), Virdžīnija Helda (*Virginia Held*) u. c. Šteinas personīgās dzīves, konvertēšanās un ticības fenomēns ir pārdomu vērti no mistiskās teoloģijas viedokļa, kad viņa pievēršas Dievam saistībā ar pārdabiskas pieredzes fenomenu.

Filosofes jaunība ir darbpilna, studējot vācu valodu, psiholoģiju, filosofiju un vēsturi Breslavas, Getingenes un Freiburgas universitātē. Viņas biogrāfijā īpaši tiek uzsvērts darbs, strādājot par fenomenoloģijas virziena dibinātāja Edmunda Huserla asistenti 1916.–1917. gadā (Varga 2014). Šteina tiek ievērota augsta līmeņa filosofiskās kompetences dēļ, jo viņa izrāda milzīgu interesi par tā laika jauno virzienu – fenomenoloģiju un apliecina savas intelektuālās darbaspējas. No mūsdienu skatpunkta raugoties, viņa pārstāv to intelektuālo sieviešu paaudzi 20. gadsimta sākumā, kas izmaina Eiropu, ienākot ar savu labo izglītību kā iespējami vienlīdzīgas partneres vācu universitāšu diezgan patriarhāli orientētajās aprindās

un par savu uzdrošināšanos tolaik saņemot universitāšu konservatīvo aprindu pretestību.

1916. gadā 25 gadu vecumā E. Šteina aizstāv doktora disertāciju par empātiju, kas pēc simt gadiem (21. gadsimta sākumā), izrādās, ir viena no mūsdienu pasaules degošākajām tēmām – kā saprast citādo?, kā iejusties svešā dvēselē?, kas ir intersubjektivitāte?, kā dzīvot kopā utt.⁴ Disertācija, ko E. Šteina iesniedza Alberta Ludviga universitātē Freiburgā Breisgavā saucās “*Das Einfühlungsproblem in seiner historischen Entwicklung und in phänomenologische Betrachtung*”. Tajā bija četras nodaļas, no kurām pirmā bija veltīta empātijas jautājuma izcelsmei un vēsturei. Diemžēl, disertācijas tekstu izstrādājot par grāmatu, šī nodaļa netika nodrukāta un ir nozaudēta (Lotz 1980, 1). Grāmatu viņa veltīja savai mātei.

Ja aplūko pasaules izcilo filosofu jaunībā izstrādātās doktora disertāciju tēmas, lielākoties visi viņi ir iekļāvušies sava laika aktualitātēs, taču reti kad ir kļuvuši ievērojami ar savu pirmo akadēmisko darbu. Edītei Šteinai tas ir izdevies, jo viņas 1917. gadā publicēto doktora disertāciju par empātiju (Stein 1917, atkārtots 1980) 21. gadsimtā citē, apspriež un respektē visdažādāko nozaru pārstāvji. Interesanti, ka Šteinas mācība par empātijas struktūrām ieinteresē mūsdienu psihes jeb apziņas filosofus (*philosophy of mind*) un neirobiologus, kas agrāk visnotaļ rezervēti izturējās pret agrīno fenomenoloģiju. Mūsdienās ir viņas aplūkotā tematiskā loka – juteklība, izjūtas (*Gefühle*), pieredze (*Erlebnis, experience*), uztvere (*Wahrnehmung, perception*), empātija (*Einfühlung, empathy*), Cits, svešais Es (*fremde Ich, fremde Individuum, Other*), dzīvīgais ķermenis (*Leib*), kopiena (*Gemeinschaft, community*), ētika un audzināšana, ticība un rīcība utt. – starptautisko aktualitāšu laiks (Szanto, Moran 2015, piezīme 4).

⁴ Tēmas par intersubjektivitāti, saskarsmi, agrīnās fenomenoloģijas skolu ir tikušas risinātas arī Latvijas filozofijā, piemēram, Aigara Dāboliņa disertācijā *Intersubjektivitāte: pētījums par laikapziņas un sociālās esamības attiecībām transcendentālajā fenomenoloģijā* (2010), Jura Rozenvalda zinātņu kandidāta disertācijā *Transcendental'nij idealizm E. Guserla i ego kritika predstavitelami fenomenologičeskoj shkoli*, 1988, trešajā nodaļā minēta Hedviga Konrad-Martiusa. 2012. gadā LU Filozofijas un socioloģijas institūts noorganizēja starptautisku konferenci *How Can We be Together? Social Phenomenology on Formation of Community and Togetherness*, kurā tika aplūkotas arī šajā rakstā minētās tēmas.

Šteinas jaunība – 20. gadsimta sākums – ir traģiskas pilns un viņas izcelsme – no ebrejiem – neveicina jaunās filosofes akadēmisko nopelnu atzīšanu, pat jautājums, kurā universitātē iesniegt habilitācijas disertāciju (Edīte bija iecerējusi akadēmisko karjeru), nebija vienkāršs. Huserls, viņas skolotājs, kā redzams no vēstulēm, ieteicis viņai to iesniegt nevis Getingenē, kur tobrīd notika studijas, bet labāk doties uz Freiburgu Breisgavā, jo Getingenē jau esot aizstāvējušies trīs ebreji un vai nu profesūra gribēs ceturto...? Šo Huserla 29.05.1919. gada vēstuli arhīvos ir atradis Dans Zahavi. Dermots Morans un Tomass Szanto to citē savā rakstā (Szanto, Moran 2015, piezīme 4), tādā veidā atklājot laikmeta noskaņas un Vācijā valdošo antisemitismu. Edītei Šteinai neizdevās iegūt habilitēto doktora grādu (MacIntyre 2006, 106–107), jo traucēja gan viņas reliģiski etniskā izcelsme, gan to laiku aizspriedumi, kaut gan fenomenoloģijas metrs Huserls viņu vērtēja ļoti augstu un dažādi atbalstīja.

Kopš 1933. gada notikumi savirknējās viņai pavisam nelabvēlīgi. Ne-raugoties uz konvertēšanos katolicismā, kas 1922. gadā nāca pēc ilgām pārdomām par reliģijas dziļāko jēgu, antisemitisko likumu dēļ viņai nācās atstāt darbu Pedagoģijas institūtā Minsterē. Šteina iestājās Baskājaino karmelišu klosterī Ķelnē un 1938. gadā viņu pārcēla uz klosteri Ehtā, Nīderlandē, lai samazinātu draudus dzīvībai. Taču situācija ar Nīderlandes bīskapiem, kuri 1942. gada 20. jūlijā protestēja pret nacismu, radīja politisku spriedzi. Atriebjoties nepaklausīgajiem bīskapiem, Nīderlandes reihskomisārs Artūrs Zeiss-Inkvarts pavēlēja arestēt visus ebrejus, kuri bija pārgājuši citā ticībā. Šteina bija starp tiem, un galu galā vācu filosofijas izcilība, kristīgā audzinātāja kļuva par vācu neprātīgās ideoloģijas upuri. Edīte kopā ar māsu Rozu tika arestēta un vispirms nonāca nometnē Amersfortā, pēc tam – Vesterborkā, līdz beigās abas tika aizsūtītas uz Aušvicas nāves nometni, kur beidzās viņu dzīvesgaitas. Sieviete-filosofo, kura mūsdienās uzskatāma par vācu/ebreju filosofijas izcilību, tika nogalināta ar vācu fašistu rokām, tiem neinteresējoties par viņas pasaulvēsturisko intelektuālo ieguldījumu.

2. Edītes Šteinas empātiskais raksturs dzīvē

Par Edītes Šteinas dzīvi ir daudz publikāciju, kurās interpretētas viņas pašidentitātes izmaiņas, orientācija uz vācu kultūru, mīlestība uz bērniem un cietējiem, saliedēšanās ar ebreju ciešanām holokausta laikā, izpalīdzīgais raksturs koncentrācijas nometnēs, sevis upurēšana. Arī viņa pati par sevi ir atstājusi liecības.⁵

Savdabīgi viņas empātisko pieredzi interpretē Džoiss Avreks Berkman (*Joyce Avrech Berkman*), parādot dziļo piederību vācu, tai skaitā vācu apgaismības un romantisma, kultūrai (Berkman 2006, 47–73), pat ne tik daudz ar ebrejisko izcelsmi saistītajām izjūtām. Šteinu viņš salīdzina ar citu intelektuāli – medmāsu Veru Britenu (*Vera Brittain*), kura kļuva zināma Anglijā Pirmā pasaules kara laikā (par piederīgu feminisma kustībai Britenu var dēvēt tikai nosacīti). Viņas abas nebija pazīstamas, taču pārstāvēja to inteligento un aktīvo sievietes loku, kas bija pārliecinātas par cilvēka racionālo iedabu, kas vērsta uz objektivitātes, kritiskās pieejas un patiesības meklējumiem. Viņas abas domāja par sievietes specifisko nacionālo identitāti kara apstākļos, par nepieciešamību parādīt līdzjūtību pavisam svešiem cilvēkiem un nevainīgiem upuriem.

Edītes Šteinas ievirzē pirmskara un kara laikā Berkman saskata daudzas vāciskas izjūtas, t. i., orientāciju uz prūsisku sentimentu, taču atklāj arī viņas iebildumus pret vācu šovinistisko ideoloģiju. Ceļš uz filosofijas virsotnēm Šteinai ir saistīts ar pamatīgu intelektuālu piepūli, jo viņa vēlas uzticēties klasiskajā filosofijā paustajiem meklējumiem, nevis sekot vācu ikdienas propagandai un skaļajām nāciju saliedējošajām teorijām.

Abām divām, pretējās pusēs karojošo valstu aktīvistēm, bija raksturīgs tā laika karavīru varonības apbrīns un stoiciska pieeja sāpēm un ciešanām, kā arī vēlēšanās līdzdarboties, iesaistoties medicīniskajā dienestā. Pirmā pasaules kara laikā Šteina strādāja par medmāsiņu. Uz fronti viņa bija

⁵ Edīte Šteina ir atstājusi autobiogrāfiju *Aus dem Leben einer Jüdischen Familie*, tulkots angļiski *Life in a Jewish Family: Her Unfinished Autobiographical Account*. Ir apkopotas viņas vēstules, tulkojumā angļiski kā *Self-portrait in Letters, 1916–1942*. Autobiogrāfiju viņa nespēja pabeigt, jo nacistu laikā tika arestēta.

paņēmusi līdzīgu Huserla darbus un Homēra Iliādu, simpatizējot abstraktajai fenomenoloģijai un varonības idejām. Dzīve mācīja, ka medmāsām frontē nākas mainīt uzskatus par Citādo un ienaidnieku, jo nācās pieredzēt daudzu jaunu puīšu netaisnīgu bojāeju. Šteina kā militārā medmāsa secinājusi, ka vācu ievainotie esot uzpūtīgāki, bet tie svešie, kas cēlušies no “barbariskām” nācijām, esot piemīlīgāki, tur izdodas empātiska pieeja. Lūk, čehu puīši, guļ ievainoti, nezina pat, kas ir Reihš! (Berkman 2006, 47–73).

Kā raksta Berkman: “Šteina nevilcinātos pašupurēties par ideālu, lai tas būtu Vācijas reihš, patiesība, Dievs: kā tas dramatiski parādās, saraujot saikni ar savu māti (kura, būdama jūdiete, nepieņēma Edītes konvertēšanos – M.K.) vai ar (skolotāju – M.K.) Huserlu. Viņa veidoja dzīves līniju kā nemitīgu kalpošanu vai pakļaušanos personai (ar personu filosofiski domāta cilvēciskā būtne tās augstākajā līmenī) (Berkman 2006, 55). Savā ziņā viņa bija piederīga pie tiem apbrīnojamajiem cilvēkiem, kas ir apmāti ar ideju, bet nekļūst padevīgi varām.

To var saskatīt arī viņas vēlākajā dzīves posmā, proti, ticības apliecinājumā. Šteina vienmēr dzīvojusi kā maksimāliste – sevi upurējoša persona. Karmelišu klosterī Ķelnē viņa dzīvoja kopā ar klostermāsām, kas nebija izglītotas filosofijā, strādāja visvienkāršākos darbus; koncentrācijas nometnē, sevi nesaudzēdama, kopa pamestos bērņus, kaut pašai izdzīvot nacisma draudīgajos apstākļos bija kļuvis gandrīz neticami. Taču ticība viņai bija pavērusi cerību uz Visaugstāko.

3. Edītes Šteinas filosofijas pamatformulas

Par Edīti Šteinu var apgalvot to, kas katram filosofam/ei ir būtiski – viņas **domās un ticībā ir pastāvējusi dzīves un mācības saskaņa**. Šteina nevērsās pret jaunības filosofisko pārliecību, bet spēja to mainīt savas dzīves laikā, mainoties pati – no agnostiskas, pat skeptiskas filosofes kļūstot par dziļi kristīgu, mistiskas ticības apveltītu personu. Savā ziņā viņa ir filosofa Maksa Šēlera sekotāja, jo uzskata, ka vērtības jāatzīst par personības centru, turklāt vērtības jātver nevis kā sadzīviskas, epistemoloģiskas,

utilitāri nepieciešamas, bet kā arvien dziļākas sevis un pasaules saprašanas kodols. Jaunībā viņa pētīja iejušanos (empātiju), kara laikā pati pārdzīvoja līdzjūtības un iejušanās nozīmi cilvēku dzīvē un savā brieduma posmā atrada ceļu uz vispārcilvēcisko empātijas principu – dzīvot ticībā.

Šteinas analītiķi mēdz aprakstīt **Krusta nozīmi viņas dzīvē**, jo krusts ir epistemoloģisks, ētisks, eksistenciāls un ontoloģisks. Visas šīs dimensijas var ieraudzīt Šteinas domās un darbos – interesi par zināšanām, psiholoģiju, morālās stājas veidošanu sevī un kopienā, transcendentu liniju augšup uz Dievu un eksistenciālos ciešanu, rūpju, izturības pārdzīvojumus. Viņas pēdējā grāmata saucās *Kreuzeswissenschaft* (tulkota kā *The Science of the Cross; Krusta zinātne*). Tā ir veltīta karmelišu dibinātāja Jāņa no Krusta 400. dzimšanas dienai. Šteina atzīst, ka patiesība un mīlestība ir viena otrai vajadzīgas, patiesību nedrīkst panākt ar spēku, tā atnāk mīlestībā.

Edītes Šteinas ticības dzīve ir apbrīnojama. Viņa prot savienot dziļas reliģiskas pārdomas ar savas rīcības izvēli un paust to citiem. Izcili uzrakstītais referāts 1930. gadā veltīts Ziemassvētkiem, par tiem runājot, Šteina atzīmē vairākas būtiskas tēmas – cilvēktapšanu visas cilvēces attīstības ietvarā un ļaunuma noslēpumu. Cilvēkiem pastāv izvēles tiesības – starp gaismu un tumsību. Šajā Ziemassvētku referātā Šteina ievieto savas filozofiski reliģiskās pārlicības rastās atziņas: “Tas ir tas brīnišķais cilvēku dzimumā, ka **mēs visi esam viens** (izcēlums mans – M.K.). Ja būtu citādi, ja mēs stāvētu cits citam blakus kā patstāvīgas un savstarpēji nesaistītas būtnes – brīvas un neatkarīgas, tad viena kritiens nebūtu varējis līdzizraisīt visu citu kritienu” (Šteina 2016, 16).

Nostādne – visi esam viens – filozofiskā ziņā balsta Šteinas izpratni par empātiju jau agrīnajā viņas darbības periodā, aplūkojot tās premisu – kop-esamību ticībā. Lieliski literāri teoloģiskā stilā uzrakstītajā darbā, kas tapis tūlīt pēc Otrā pasaules kara sākuma 1939. gada 14. septembrī, *Krusta pagodināšana – ave Crux, spes unica!* Šteina formulē, ka cīņa starp Kristu un antikristu tagad ir sākusies atklāti, jo redzams, ka pasaulē ir ļoti daudz antikrista piekritēju (Šteina 2016, 38). Pasaule ir liesmās, jau kaujas laukos skan ievainoto vaidi, bet pamatjautājums ir – kā cilvēkiem palīdzēt? Tu esi ieslēgta savā cellē un nevari viņus sasniegt. Atbilde skan – tas ir iespējams,

esot vienotībā ar Kristu, ticīgais var būt visur klāt, tāpat kā Viņš, jo palīdzēt var iemiesojoties .., būdams Krusta spēkā (Šteina, 2016, 43).

Kopības veidošanos Šteina šajā apcerējumā saskata dziļi reliģiskā ticībā, nevis vairs fenomenoloģiskos spriedumos par attiecībām ar Svešo un iejušanās teorijā – kā tas bija 20. gadsimta sākumā. Mācība par empātiju aktualizējas arī šodien – vīrusa pandēmijas laikos, kad Eiropas Savienības vadība un daudzu valstu valdības aicina uz solidaritāti, iejušanos citos cilvēkos, uz savstarpēju izpalīdzību un kopesamības stiprināšanu. Tādēļ Šteinas darbi šodien skan tik laikmetīgi.

Zīmīgi, ka Šteinas ietekme – ne tikai uz fenomenoloģiju, bet arī uz sociālo, praktiskās ētikas domu un pedagoģiju – 21. gadsimtā tikai pieaug, jo filosofiskās, sociālās un pedagoģiskās tēmas, par ko savulaik rakstījusi Šteina, mūsdienās iznāk priekšplānā līdz ar globalizācijas, komunikācijas, atsvešināšanās un praktiskās ētikas jautājumiem. Starp tiem jāmin:

- iejušanās, empātijas, pārdzīvojuma un emociju fenomenoloģijas, līdzjutības tēma psiholoģiskā, fenomenoloģiskā, ētiskā un sociālā skatījumā, neiropsiholoģisko procesu analīze;⁶
- jēgas un nozīmes jautājumi, vērtības, reliģijas filosofijas mūsdienīgošana;
- mācība par dvēseli (*Seele-Geist*) situācijā, kad daudzi sekulārās filosofijas virzieni no tās apspriešanas izvairās, noliedz vai uzskata par vecmodīgu tēmu;
- apziņas aktu, intencionālo un intersubjektīvo procesu norise saistībā ar ķermeniskajiem, psihoemocionālajiem un neirobioloģiskajiem stāvokļiem;

⁶ Savdabīgi, ka tēmas, ko angļiskajā vidē aplūko mūsdienās, stipri līdzinās tām, par kurām diskutēja vācu filosofi 19. gadsimta beigās un 20. gadsimta sākumā. Var novērot, ka angļu valodā rakstošajiem filosofiem ilgstoši nav bijusi interese par vācu, franču u. c. Eiropas filosofijas atklājumiem un neokantisms, agrīnā fenomenoloģija, Šelera aksioloģija utt. ir palikusi viņiem sveša. Pārsteigumu radīja personīgi pieredzētais notikums 2003. gada XXI Pasaules filosofijas kongresā Stambulā, kad vairāki ASV profesori uzstājās par ķermeņa-psihe filosofiju un ķermenisko intencionalitāti, bet neko nebija dzirdējuši par franču filosofa Merlo-Ponti atklājumiem uztveres fenomenoloģijā jau pusgadsimtu pirms viņiem.

- filosofes tālredzība (post)modernās epistemoloģijas un sociālās ontoloģijas veidošanā;
- brīvība-ticība-kopība: kopības formu veidošanās, nostiprināšanās, ģimenes un valsts vērtības.

E. Šteinas ietekme pasaulē kļuva ievērojamāka, kad viņas darbus, kas bija vācu valodā (Šteinas arhīvs ir Ķelnē⁷), izdeva angļiski un citās valodās (Calcagno 2015). Lai gan jāatzīst, ka sākotnējie Šteinas darbi ir radīti 20. gadsimta sākuma vācu tradīcijās, Dilteja, Zimmela, Tennisa, Lipsa, Huserla, arī Heidegera (Orr, 2009) radītās filosofiskās domāšanas lokā,⁸ tomēr viņas darbi atšķiras ar atļausanos uzticēties universālām filosofiskām pamatformulām. 1916. gadā viņas doktora darbā Dievs piesaukts tikai dažās rindkopās (Stein 1964), taču jau divdesmitajos gados Šteina pār dzīvo būtisku pievēršanos reliģijai.⁹

Viņas disertācijas sākuma daļā priekšplānā ir Huserla mācība par apziņas, iejušanās un pieredzes strukturēšanu pašā subjektā un nevis pārliecība, ka vajadzētu sākt savu domu gaitu ar Citu. Šteina nemitīgi atkārtoti, ka vispirms mums ir jāizzina paša Ego struktūras, ejot pa fenomenoloģiskajiem pakāpieniem, un tikai pēc tam var pievērsties Cita tvērumam.

⁷ *Archivum Carmelitanum Edith Stein*, Ķelne, Vācija. Angļu valodā ir iznākuši 12 Kopoto rakstu sējumi. Oriģināli publicēti Vācijā, *Archivum Carmelitanum Edith Stein*. Šteinas Kopoto rakstu angļu valodā e-adrese interneta vietnē <https://ophen.org/series-1450>

⁸ Heidegera un Šteinas dzīves un domāšanas atšķirības izanalizētas daudzkārt, uzsverot atšķirīgo dzīves vedumu nacisma laikā, kā arī interpretējot Šteinas kritiku, kas izteikta par Heidegera mācību – cilvēks mirst vienatnē, jo eksistence ir esamība nāves priekšā. Sk.: <https://nd.academia.edu/PhilipNeriReeseOP?swp=tc-au-37197947>; https://www.academia.edu/37197947/Edith_Stein_Martin_Heidegger_and_the_Phenomenology_of_Finitude_Draft (Skatīts 20.03.2020.)

Kaut Zentai Mauriņai Heidegera uzskatu kritiķā nav tiešas līdzības ar Editi Šteinu, var atzīmēt, ka plašākā skatījumā Mauriņa, tāpat kā Šteina, bilst par emocionālās kopības trūkumu eksistences struktūrās un norāda uz eksistenciāla “mīlestība” neesamību Heidegera darbā “Esamība un laiks” (Kūle 2011, 25–54).

⁹ Šis Dieva pieminējums grāmatā *On the Problem of Empathy* (1964, p. 11., arī p. 50.; vāciski arī 2. §, S. 11) izskatās mazliet svešāds un niecīgs visā disertācijas tekstā, salīdzinot ar tiem Dievvardiem, kuriem Edīte ticēja pēc konvertācijas katolicismā.

Sociālās ontoloģijas tematika parādās Šteinas darbā, kas bija domāts habilitācijai *Beiträge zur philosophischen Begründung der Psychologie und der Geisteswissenschaften*.¹⁰ Savdabīgi, ka šajā 1922. gada darbā, kas sarakstīts tā laika vācu filosofijas aktualitāšu gaismā, nav apjēguma *empātija* iztīrījuma, bet ir psihiskās dzīves un realitātes, kauzalitātes un motivācijas risinājums, lai veiktu sagatavošanās darbu fenomenoloģiskam skatījumam uz kopieni (*Gemeinschaft, community*).

Par Šteinas nopelniem uzskata pavērsienu uz **emociju (izjūtu) fenomenoloģiju** atšķirībā no klasiskās nostādnes, kuru virziena pamatlicējs Huserls ilgstoši saistīja ar aprioru, universālu apziņas shematikas atklāšanu un virzību uz tīro, transcendentālo Es. Emocionālā pieredze, kas tika izvirzīta Šteinas pētījumu centrā, tiek aplūkota saistībā ar tās dziļumu, sašniedzamību, ilgstamību un intensitāti. Tāpat būtisks Šelera ietekmē ir pavērsiens uz saistību starp emocijām un vērtībām un dzīvīgā (*lebendige*, angļiski tulko kā *living body*) ķermeņa aplūkojums.

Huserls secina, ka lietas tver caur juteklisko uztveri, bet svešo Es – caur iejūtošos pieredzi (*einfühlende Erfahrung*). Tieši šī iejūtošās pieredze nonāk Šteinas redzeslokā un ir viņas pētījuma priekšmets.

4. Sievietes-filosofes fenomenoloģiskajā virzienā un reliģiskie meklējumi

Vēl viens priekšnoteikums, kādēļ daudzos sistēmiskos apcerējumos mūsdienās parādās Edītes Šteinas vārds, ir *sieviete-filosofe*. 20. gadsimta sākumā sievietes intelektuālā patstāvība un ieguldījums filosofiskajā domā nebūt nebija pašsaprotama lieta. Rietumzemju augstskolās dominēja patriarhālām sabiedrībām raksturīga ievirze par vīrišķā dzimuma prioritāti intelektuālajā darbā. Varam atcerēties, cik sarežģīti Zentai Mauriņai Latvijas Universitātē 1938. gadā bija aizstāvēt baltu filoloģijas doktora

¹⁰ Angļiski *Contributions on the Philosophical Foundation of Psychology and the Arts*, reprinted from the *Jahrbuch für Philosophie und Phänomenologische Forschung* V, kā arī *Einer Untersuchung über den Staat* (Inquiry into the State), VII, Tübingen: Max Niemeyer.

grādu¹¹ un cik daudz aizspriedumu šajā sakarībā bija kolēģiem – filosofiem vīriešiem (klāt vēl nāca aizspriedumi par Mauriņas invaliditāti, kas, iespējams, personai varot liegt pilnvērtīgu intelektuālu kapacitāti, kas vajadzīga doktora grāda līmenim). Šteina ieguva savu doktora grādu Freiburgā Breisgavā 1916. gadā, būdama otrā sieviete Vācijā ar šādiem nopelniem (Berkman 2006, 49). Zentu Mauriņu Latvijas intelektuālajā vēsturē aplūko kā pirmo doktoru latviešu literatūrzinātnē (Stradiņš 1998, 46). Sieviešu ceļš uz augstāko akadēmisko līmeni patiešām bija grūts.

Savdabīgi, ka Eiropas filosofijas vēsturē 20. gadsimtā tieši fenomenoloģijas virziens bija tas, kurā uzplauka sieviešu-filosofu spējas un domāšanas patstāvība. Edmunda Huserla ietekmes sfērā bija daudzi viņa studenti, kas ar sajūsmu uztvēra jauno mācību. Šteina 1916.–1917. gadā strādāja par asistenti, sakārtojot Huserla manuskriptus otrajam un trešajam sējumam “Idejas”. Iespējams, ka Šteinas ieguldījums ir pat lielāks nekā pats Huserls to novērtēja (Alfieri 2014, 2015).

Kāpēc sievietes izlauzās uz priekšu fenomenoloģijā un literatūrzinātnē? Iespējams, ka tas bija saistīts ar kādu tradīciju domāšanā – mēdz uzskatīt, ka emocionālā, liriskā, iejušanās puse labāk padodoties sievietēm, jo vīrieši pārstāvēt loģiski racionālo domāšanu. Patiešām, Edīte Šteina un viņas kolēģes Minhenes–Getingenes pulciņā ienāca ar svaigām idejām par juteklisko parādību fenomenoloģisko analīzi. Pat empātija jeb iejušanās citā cilvēkā, tradicionāli domājot, tiek vairāk saistīta ar sievietes kā rūpju, žēlsirdības, palīdzības izpausmi, turpretī vīrieši asociējas ar karavīra, birokrāta, varas subjektu izpausmēm. Jāatzīst gan, ka Šteinas doktora darbā par empātiju nav šīs dimensijas – dzimumu diference un tās saikne ar empātiju, jo viņas metodoloģija ir dziļi sakņota fenomenoloģiskā skatījuma dzimumu neitralitātē.

Andžela Alesa Bello parāda, ka fenomenoloģijas pavērsieni sieviešu-filosofu izpildījumā, līdztekus Huserla mācības perfektai apguvei, ir bijuši

¹¹ Šajā ziņā Edīti Šteinu var salīdzināt ar Zentu Mauriņu Latvijā. Mauriņas ceļš uz akadēmisku atzīšanu bija ērkšķains patriarhālo aizspriedumu dēļ Latvijas Universitātē (Stradiņš 1998, 45–61), par Zentas Mauriņas doktora darba aizstāvēšanas situāciju LU skat. vairāk: Cimdiņa 2000, 48–49.

saistīti ar domāšanas femīno iedabu, sievišķās pasaules izjūtas un juteklības interpretācijām (Ales Bello 1992). Šī tēze filosofiskajās aprindās tiek gan atbalstīta, gan smīnot kritizēta, it kā ar sieviešu fenomenoloģu nopelniem vēloties stimulēt dzimtes pētniecību (Baruchello 2002, 104).

Taču interesants ir fakts, kā simts gados ir izmainījusies attieksme pret Huserla mantojumu un viņa virziena attīstītājām. Ja 20. gadsimta sākumā filosofu aprindās bija svarīga vēršanās pret filosofijai uzbrūkošo psiholoģiju, kas iesavināja sevī filosofijas zināšanas, padarot tās par empīriskākām, bez tīrajām, apriorajām formām (kuras tika izstrādātas Huserla pozīcijā, jo savā veidā tika dota prioritāte universālajam, tīrajam, racionālajam, vīrišķajam), tad 21. gadsimtā atzinību saņēma ķermeniskuma, izjūtu, juteklības filosofes, kas nebūt nevirās no tēmu risinājuma psiholoģizācijas.

Huserla lozungs bija – reducēt psiholoģisko un naturalistisko iestādni, lai nonāktu pie tīras, zinātniskas, universālas filosofijas. Mūsdienu lozungs ir – plaši iekļaut emociju un izjūtu pētījumus, draudzējoties ar psiholoģiju un respektējot kultūru, dzimumu, marginālo parādību klātesamību. Pat epistemoloģijas risinājumi analītiskās filosofijas skatījumā ir padevušies kārdinājumam un runā par emocionālo intelektu, nozīmju nenoteiktību, epistemoloģiskām dzimumdiferencēm u. c. Ja klasiskajā laikmetā prāts un racionalitāte bija prioritāri, bet juteklība un emocijas – zemākā rangā (tas skaidri redzams Hēgeļa nostādnēs), tad, iespējams, ir notikusi filosofiskās domāšanas inversija. Sievietēm filosofijā 20. gadsimta sākumā, kā redzams fenomenoloģijas virzienā, “*tika ļauts*” nodarboties ar “zemākā ranga” lietām, taču 21. gadsimtā tas ir izrādījies par ļoti perspektīvu pozīciju.

Cita ievērojama agrīnā posma fenomenoloģe, Šteinas draudzene, bija Hedviga Konrad-Martiusa. Latvijā ir izdots neliels viņas filosofiskā darba tulkojums krievu valodā (Konrad-Martius 1988, 321–328). Hedviga bija Getingenes fenomenoloģijas pulciņa viena no atslēgas figūrām (Ales Bello 1992). 1921. gadā Šteina pavadīja laiku kopā ar Hedvigu, dzīvoja vasarā pie viņas, palīdzēja darbos un abas reizē pārdzīvojušas reliģisku krīzi (Alfieri 2015, 7–9). Hedvigas māja bija Vācijā, Bergcābernas pilsētīnā (*Bergzabern*), un tajā pulcējās Huserla atbalstītāju pulciņš, starp tiem arī Žans Hēringš (*Jean Hering*), Aleksandrs Koire (*Alexandre Coiré*) un citi.

Tur Šteinai draugi iedevuši izlasīt grāmatu “Sv. Terēze no Avilas” (*Vita di Teresa d’Avila*). Edīte to izlasījusi milzu ātrumā, bez apstājas, jutusies pārļaimīga un teikusi: “Tur ir patiesība, ko es meklēju!” Ar šo soli Edīte pietuvojās idejai par konvertēšanos katolicismā (MacIntyre 2006, 167). Interesanti, ka mūsdienās šī pilsētiņa atvērusi Edītes Šteinas vārdā nosauktu klīniku.

Getingenes pulciņš un Konrad-Martiusas mājas biedrība meklēja savus ceļus fenomenoloģijā. Konrad-Martiusa savus filosofiskos uzskatus apraksta kā piederīgus ontoloģiskajai fenomenoloģijai, atšķirībā no Huserla arvien dziļākas iegrimšanas transcendentālajā subjektivitātē. Viņa, tāpat kā Šteina un latviešu filozofs Teodors Celms,¹² uzskatāma par agrinās fenomenoloģijas virziena pārstāvjiem (Vēgners 2020, 145–162), kura viens no pamatmotīviem bija *attīstīt jautājumu par realitātes izpratni filosofijā*. Šī grupa nevēlējās zaudēt skatījumu uz reālo kā īsteno, pastāvošu neatkarīgi no fenomenoloģiskā vērojuma, viņiem nepietika ar Huserla spēlēm ap viņa darinātajiem jēdzieniem *reel* un *real*. Citiem vārdiem sakot, viņi bija tuvāki Aristoteļa–Akvīnas Toma (arī katolicisma filosofijas līnijai) nekā Dekarta–Kanta līnijai (Kūle, Muižniece, Vēgners 2009, 210–213), kuru, kaut arī cenšoties no tās atbrīvoties, savā ziņā turpināja Huserla transcendentālā fenomenoloģija.

Konrad-Martiusa stāsta, ka viņai ir bijis svarīgs Huserla lozungs “atpakaļ pie pašām lietām”, taču tā interpretācija atšķiršies no fenomenoloģijas ciltstēva iecerētā. Huserlam tas nozīmējis ieceri atgriezties pie transcendentālās apziņas sākotnējās konstituējošās darbības. Getingenieši turpretī lozungā saskatīja ko citu – lietu būtību tvērumu, atgriešanos pie lietu būtību objektivitātes. Konrad-Martiusa raksta, ka Huserls attiecībā uz realitāti lieto jēdzienu *īstenā īstenība*, taču tas paliek neizskaidrots. Viņa pati to lietojusi sen, taču citādi – uzsverot no apziņas tvēruma neatkarīgu, pašnosakāmu esamību. Konrad-Martiusa noliedza Huserla iekapsulēšanos

¹² Teodors Celms, piemēram, kritizējot Huserla skatpunkta ierobežotību, norāda, ka viņa aprakstītie transcendences veidi neizsmel jautājumu par reālo. Šis jautājums analizēts grāmatā *Teodors Celms: fenomenoloģiskie meklējumi*, nodaļa: Kas notiek ar transcendenci?

transcendentālā ideālisma tīklos, pieredzi attiecinot uz subjektivitātes imanento sfēru. Teorētiskais strīds bija par subjektivitātes filosofijas nostādni, runājot par attiecībām starp ideālismu un reālismu un Huserla versijā reducējot reālismu kā fenomenoloģijai nevajadzīgu pozīciju.

Konrad-Martiusa, tāpat arī Šteina, pamanīja, ka, dodot priekšroku imanentajam, Huserls nepievēršas sociālajai realitātei, jo ārējās pasaules ontoloģiju izšķidina apziņas shematikā. Konrad-Martiusu uz plašāku filosofisku skatījumu vērsa Karls Gustavs Jungs (*Carl Gustav Jung*) un Karls Jaspers (*Karl Jaspers*), bet Edīti Šteinu – Anrī Bergsons (*Henry Bergson*) un Makss Šelers (*Max Scheler*). Diskusijas par reālismu galu galā palīdzēja izveidoties sociālajai ontoloģijai kā mācībai par kopības veidiem.

Konrad-Martiusas pārlicība bija, ka jāatzīst dabas ontoloģiskā pastāvēšana, to nevajag reducēt uz apziņas tvērumu, bet fenomenoloģijā vajag atzīt dabaszinātņu sasniegumus, pētot arī empīrisko, fizikālo realitāti. Šteina tik daudz neiestājās par dabas pasaules pētniecību, cik pievērsās indivīdu sociālpsiholoģiskajai pasaulei, nebūt to visu neuzskatot par tīrā subjekta konstituējošās apziņas radītu, bet gan par cilvēcisko attiecību norisi vērtību un jēgu pasaulē. Viņa, pārstāvot fenomenoloģisko reālismu, nenoliedzami skaidrāk izprata empātijas un kopības veidošanās būtību.

Huserla pamatnostādņu interpretācijas parādījās arī jautājumā par kopības veidiem un sociālo realitāti. Konrad-Martiusa un Šteina pārmeta, ka Huserls neizvērs socioloģisko un politisko fenomenoloģiju, jo kopības formu jautājumu viņš risināja ciešā saiknē ar individuālās apziņas norisēm. Viņas arvien vairāk pārlicinājās, ka tieši sociālie, vēsturiskie un kultūras paradumi veido indivīda apziņas nosacījumus vai plašākā nozīmē – subjekta pieredzes struktūras. Abas filosofes Huserlam pārmeta solipsismu un Ego-logocentrismu. Viņuprāt, filosofiskā domu gaita nav jāsāk ar atsevišķu subjektu, jo cilvēciskā būtne paredz sociālo kopību, tikai tā cilvēks var īstenot savu cilvēcību.

Tiesa gan, Šteina savu mācību par empātiju 1916. gadā veidoja, stingri ievērojot Huserla fenomenoloģisko metodi un analīzi, sākot ar atsevišķa subjekta pieredzes un iejušanās struktūru noskaidrošanu. Taču vēlākajos

gados, kā arī jau disertācijas pēdējā, pašā īsākajā nodaļā par garīgo subjektu, viņa atkāpās no Huserla transcendentāli individuālā subjekta un nonāca pie personas un vērtību attiecībām.

Virzībā uz emociju (izjūtu) fenomenoloģiju blakus Edītei Šteinai jāmin arī Gerda Valtere (*Gerda Walter*, angliiski – *Waltber*) – Aleksandra Pfendera (*Alexander Pfänder*) un Edmunda Huserla skolniece. Viņa 1920. gados attīstīja fenomenoloģisko psiholoģiju un līdzīgi kā Šteina un Konrad-Martiusa – arī sociālo ontoloģiju. Valteres ietekmes sfēra fenomenologu pulciņā bija nodarbošanās ar reliģiskās un mistiskās pieredzes studijām. Šteina un Valtere atzina, ka ir iespējama mistiskās pieredzes fenomenoloģija, tādējādi paplašinot skatījumu uz empātiju reliģisko pārdzīvojumu sfērā un sperot tādu soli, kas racionālismu mīlošajam Huserlam pat likās nepiedienīgs – filosofijas uzdevumiem vismaz nepiemērots.

Valtere atzina ārējās pasaules autonomiju iepretim Huserla vērstībai uz apziņu. Viņas abas ar Šteinu pētīja *ārpussubjektīvo esamību*, kas bija svarīga tēma – empātija un reliģiskā pieredze – risinājumiem. Tika pieņemts ontoloģiski Cits un pieeja tam – ar pieredzes palīdzību. Visas trīs fenomenoloģes secināja, ka fenomenoloģijai ir jādodas Huserla neievērotajos pētniecības laukos, kur ir **mīlestības, ticības, reliģijas** tēmas. **Daba, kopība, reliģija** ir fundamentālie filosofijas jautājumi. Arī sievišķīgums nav noliedzams kā filosofisks pētniecības veids, jo tas ir tuvs juteklības izpratnei (Ales Bello 1992, 17).

Alesa Bello ir pārliecināta, ka fenomenoloģes uzdeva jautājumus un atrada tādas atbildes, kas nebija pa spēkam viņu vīriešu kārtas kolēģiem, jo fenomenoloģijā tika ietverta smalka juteklisko fenomenu analīze un empātiskā saskarsme (Ales Bello 1992, 17). Savdabīgi, ka pēc viņu kritikas Huserls nonāca it kā dubultlomā, jo šīs filosofes fenomenoloģijas radītāju interpretēja gan kā piederīgu klasiskās transcendentālfilosofijas tradīcijai, kuram daļēji var sekot, gan kā filosofu, kas turpina vīrišķo līniju Rietumu domā, pārāk uzsverot transcendentālā subjekta koncepciju, kas ierobežo skatījumu uz kopības veidiem.

5. Kas ir empātija fenomenologu skatījumā?

Termins “empātija” psiholoģijā parādījās, pateicoties amerikāņu psihologam Edvardam Tičeneram (*Edward B. Titchener* 1867–1927), kurš nodarbojās ar psiholoģiskās iejušanās izpēti un radīja empātijas principu klasifikāciju (Titchener 2014, 25–30). Vāciski izmanto jēdzienu *Einfühlungsvermögen*, bet angļiski vairāk lieto vārdu *empathy*. Šteina 1916. gada darbā izvēlas jēdzienu *Einfühlung*, bet starptautiskā filosofiskā doma pamazām sāk arvien biežāk lietot *empathy* apzīmējumu.

Empātija kā iejušanās citas personas iekšējos pārdzīvojumos lielākoties tiek uztverta kā psiholoģijas jautājums. Tas ir jautājums par divu (vairāku) personu saskarsmi, kad notiek it kā “iejušanās cita” “kurpēs”, latviski mēdz sacīt – ielīst “cita ādā”, kas prasa noteiktu dvēselisko stāvokli. Kā iejusties tavās sāpēs, ja man nekas nesāp? Modernajā neirozinātnē empātija ir kļuvusi par vienu no psihisko stāvokļu izpētes atslēgas vārdiem, kā skaidrot personu sadarbību, tuvināšanos un izjūtu saistību. Iejušanās filosofija ir saistīta ar risinājumiem: kas esmu Es pats, kā top manas attiecības ar Citu, kā saskarsmē tveru sevi un Citu, kā top “rezonanse”, kā veidojas kopības empātija utt.?

Iejušanās filosofisko platformu interesanti raksturo Nobela prēmijas laureāte poļu rakstniece Olga Tokarčuka. Viņasprāt, šī Rietumos svarīgā tēma ir uzplaukusi tieši individuālisma filosofijas ietvaros, kas dominē pēdējos gadsimtos. Kad pastāv stingra kopība, nav jādiskutē par savstarpējo iejušanos kā problēmu, jo visi jūtas vienoti. Uzmanības pievēršana empātijai ir sava veida Rietumu sāpe, pārspilētā nošķirtība.

Viņasprāt, šo individualizēšanos parāda milzīgais literatūras daudzums, kas runā pirmajā personā, caur Es stāstu. “Pirmās personas vēstījuma devums literatūrai un civilizācijai ir nepārvērtējams – stāstam par pasauli kā dievu un varoņu darbības vietu, pār kuru mums nav nekādas varas, tas lika pārtapt individuālā vēstījumā, atdodot skatuvi vienkāršiem cilvēkiem, tādiem kā mēs. Ir vieglāk identificēties ar cilvēkiem, kas ir tādi paši kā mēs, starp stāsta vēstītāju un lasītāju vai klausītāju radot emocionālu sapratni, kas balstīta empātijā (Tokarčuka 2020).”

Rakstnieces plaforma kopības radīšanai gan ir nefilosofiska – tas vienkārši ir ikdienišķais, “vienkāršais cilvēks”. Taču rakstniece uzsver kādu citu svarīgu fenomenoloģisku norisi (nelietojot vārdu fenomenoloģisks), tas ir *vērošana, vērīgums, vērojums*. “Vērīgums – jo tā ir iemiestošanās māksla, līdzjušanas un tāpēc nebeidzamas līdzību atrašanas māksla. Stāsta radīšana ir nebeidzama apveltīšana ar dzīvību, tā ir esamības piešķiršana visām tām drupačām, kas ir cilvēku pieredze, pārdzīvotās situācijas, atmiņas. Vērīgums personalizē visu, kam pievēršas, un piešķir tam ekspresiju. Tas rada iespēju dot balsi, telpu un laiku eksistencei. Tieši pateicoties vērīgumam, tējas kanniņa sāk runāt” (Tokarčuka 2020).

Arī fenomenologiem lietas, būdamas konstituēti fenomeni, sāk “runāt”, kā, piemēram, klausītāji vēsta par Pfendera (*Alexander Pfänder*) semināriem par pastkastīti kā fenomenu. Vērošana (*Anschauung*) ir viens no fenomenoloģijas pamatjēdzieniem. Tāpēc empātijas jautājums filosofijā tiek risināts ne tikai kā Citu konstituējošs akts, bet gan kā plaša personas izjūtu, pieredzes un saskarsmes dimensija.

Tēma, ko analizē Edīte Šteina, ir saistīta ar iejušanos – *Einfühlung*, turklāt ir svarīgi vārdā sadzirdēt gan sajūtu, gan izjūtu, dzīvīgās dzīves un garīgo līmeni. Tičeners iejušanos (empātiju) saistīja ar introspekciju, izjūtu atpazīšanu, kad darbojas ķermeniskie “prāta muskuļi”. Empātija viņam nozīmēja arī milzīgi ātru mākslasdarba vai mūzikālas kompozīcijas pamatjēgas uztveri, iejušanos mākslā. Psihologi atzīst, ka tā var būt arī kā eksperimentētāja simpātija, emocionāla, kognitīva un predikatīva norise. Cilvēki taču atdarina blakus esošo būtņu emocijas, saprot ķermeņu valodu, izprot sarunu biedrus, ar empātiju var paredzēt saskarsmes turpmākās norises u. tml.

Taču Šteina nevēlējās iet tik ļoti ar psiholoģiju saistītu ceļu, jo gribēja būt uzticīga tikko atklātajai fenomenoloģiskajai metodei. Galu galā ap 1915. gadu, rakstot disertāciju, fenomenoloģija bija īpaši jauns un moderns skatījums.

20. gadsimta sākumā jautājums par filosofijas un psiholoģijas attiecībām bija nonācis degpunktā. Sāka strauji attīstīties eksperimentālā psiholoģija, Vundta (*Wundt*), Bīlera (*Bühler*) idejas tika plaši apspriestas, strukturējot psihiskās un garīgās norises, juteklību un domāšanu.

Edmunda Huserla agrīnās fenomenoloģijas (ieskaitot darbu *Ideen I, II*) nostādnes bija saistītas ar vēršanos pret naturālismu un psiholoģismu. Likās, ka viņš sāpīgi uztver psiholoģisko nostādņu ienākšanu filosofijā, tādēļ pieņēma stingru pozīciju – fenomenoloģijai jābūt stingrai zinātnei un psihologizēšanas mānija ir jāierobežo. Jautājumā par empātiju psiholoģija valdīja pārlietu daudz un empīriski vienkāršotā veidā. Nepadošanās psiholoģijas ietekmei bija raksturīga arī neokantiešiem, piemēram, Paulam Nātorpam, kas uzstājās par filosofijas skatpunkta tīrību.

Loģiskajos pētījumos Huserls stāv stingrās jauna veida, uz loģiku orientētas filosofijas pozīcijās. Runa nav par vēršanos pret konkrētas domāšanas psiholoģiju, bet gan par to, ka fenomenoloģijā kā stingrā zinātnē jāattīsta pieredzējumu ideāltipu deskripcija. Huserlu neinteresē empīriski novērojami, individuāli gadījumi vai eksperimenti, ko attīsta, piemēram, Tičeners, rakstot par saskarsmes empātiju, to viņš atstāj empīriskās psiholoģijas ziņā. Šteina gan atļaujas minēt dažus empīriskus piemērus, taču argumentācijā visvairāk lieto Huserla aprakstošo metodi. Šteinai empātija nozīmē aktu, kurā un caur kuru tiek konstituēts Es (manējais vai tikpat labi Cita Es). Empātija nenotiek automātiski, tas ir akts *sui generis*, līdzīgs uztverei, atmiņai, iztēlei, bet nav ar to vienādojams.

Huserla izpratnē par cilvēku saskarsmi (empātiju) uzmanība tiek pievērsta apziņas procesu ideāltipiem, jo filosofijai jābūt universālai, kas atsedz tīrās loģikas likumus jaunā skatījumā. Fenomenoloģiskās pieejas pamatā ir atturēšanās no spriedumiem par apziņas priekšmetu reālo eksistenci. Naturālistiskā iestādne ir jāreducē, jāatbrīvojas no tajā radītajiem konstruktiem, lai virzītos uz transcendentālā subjekta filosofiju. Transcendence Huserlam ir viss, kas nav piederīgs manai apziņai, bet izpaužas kā objekts, transcendentais ir pāri ar imanento.

Huserla skatījumu uz intersubjektivitāti, divu vai vairāku subjektu saprašanos un adekvātu iejušanos sarežģīja viņa pamatpremisa, no kuras viņš ilgi neatkāpās. Alasdairs Makintairs monogrāfijā par Edīti Šteinu raksta (MacIntyre 2007, 104), ka filosofe, strādājot pie Huserla par asistenti, viena no pirmajām pamanījusi pretrunu starp realitātes pieņemšanu fenomenoloģijā un tās atvairīšanu redukcijas metodē. Huserls it kā svārstījies

starp šīm divām pusēm – jā vai nē “realitātes” atzišanai. Turklāt ir svarīgi, ka realitātes atzišana būtiski sakārto jautājuma par iejušanos Citā risinājumu, bet realitātes redukcija grūž fenomenoloģiju individuālās apziņas dzīlēs un atrauj no intersubjektivitātes iespējamajiem risinājumiem. Jaunā Edīte Šteina to sapratusi jau pēc disertācijas aizstāvēšanas, tāpēc viņas nostādnēm tuvāks ir fenomenoloģiskais reālisms.

Huserls tomēr uztur spēkā pārliecību, ka jaunajai, stingrā zinātnē balstītajai fenomenoloģijai nav jānodarbojas ar realitātes atzišanu, tās analīzi, faktiskumu, bet realitāte ir jāskata tikai saistībā ar apziņas norisēm, jēgu konstituēšanas mehānismiem. Visai reducējamai transcendencei – gan reālai, gan ideālai, iespējamības pamats ir apziņā. Huserla lozungs skanēja – ne tikai *Atgriezties pie pašām lietām*, bet arī, kā var spriest pēc viņa rīcības, – *Prom no reālisma filosofijas!* Šajā teorētiskajā spriedzē, lai noturētu reālisma pozīcijas, par labu izrādījās Edītes Šteinas draudzība ar kolēģēm – Gerdu Valteri un Hedvigu Konrad-Martiusu. Ja realitātes atzišana vieno izzinošos, vērojošos un darbojošos subjektus, jo viņu pasaule ir šajā realitātē, tad subjektivitātes filosofijas virziens individualizē, atsvešina un rada grūtības kopības pamatojumā, intersubjektivitātes tēmas atainojumā.

Zināms, ka Huserla fenomenoloģija nomokās ar iejušanās teoriju, jo pastāv grūtības intersubjektivitātes norises pamatošanā. *Parīzes priekšlasījumos* Huserls atzīst, ka Ego iekšienē kā pieredzes saturvienība jāaskata *Alter ego* kā klātbūtne manā apziņā un manā pasaulē. Ego pieredz Citus kādā īpašā veidā nevis kā lietas, bet kā Citus, kā to pašu pasauli pieredzošus.

Taču cik stingrs ir apgalvojums – kā *to pašu* pasauli? Huserls mēģina ieviest konceptu – intersubjektīva vide, jo to mēs abi pieredzam kopā, arī kopā ar svešo Es. Taču, viņaprāt, par neapstrīdamu jāuzskata tas, ka viss, kas vien pastāv man, savu jēgu iegūst intencionālajā dzīvē.

Taču kā ir ar iejušanos svešajā, ar tās adekvātumu, dziļumu, atbilstību?

Huserls neatkāpjas no centrēšanās uz Es un no tā nošķel specifisku egoloģisko esamību. Tiklīdz to izdara, notiek atsvešināšanās no Cita, pārvārtums, kas netiek pieļauts Šteinas atšķirīgajā traktējumā par empātiju, jo

viņa necenšas šķirt, bet rādīt koppasauli. Šēlers, kura filosofijai viņa seko, negrib uzsvērt individuāli konkrēto, jo viņa pārliecība ir cits skatījuma veids: visi ir saistīti kopējā universālā garā.

Huserls ievieš vēl vairāk fenomenoloģiskā apraksta precizitātei nepa-
kļaujamu raksturojumu: *savdabīgu līdzības apercepciju kā sekundāru jēg-
formu* (Huserls 2002, 362). Lai Ego satiktos, tiem nepieciešams atrasties
intersubjektīvās esamības jēgu pārvaldījumā. Viņš mēģina cilvēci savienot
intersubjektīvi transcendentālajā socialitātē, kas, patiesību sakot, atkal rau-
jas saplīst monādēs, jo fenomenoloģijas sākotnējais uzstādījums bīstami
ieaudzis individuālismā. Huserlam gribas panākt filosofiju kā universālu
zinātni un sniegt absolūtus pamatojumus, tāpēc viņš, cik nu iespējams,
iztīra no tās empīrisko, ikdienišķi emocionālo, pat ikdienas valodiskuma
sfēru, uzskatot to par naivuma pilnu. Taču arī Huserla tekstos ieviešas
Šteinas nostādnēm līdzīgas notis, jo bez cilvēku kopības apjēgsmes nav
īstenas filosofijas: “[..] subjektu savstarpēji veidotās kopienas jēgpilnās
kopdzīves meklētā iespēja utt. Mēs varam teikt, ka būtībā tās ir reliģiski
ētiskas problēmas” (Huserls 2002, 362). Šīs problēmas Huserla filosofijas
attīstības gaitā izstrādā viņa sekotāji, kas pārstāv fenomenoloģiskā realisma
un reliģiskās fenomenoloģijas grupējumus.

6. Edītes Šteinas mācība par empātiju – risinājumu priekšrocības

Empātijas tēmu Edīte Šteina risina disertācijā *Zum Problem der Ein-
führung*, kā arī otrajā grāmatā *Beiträge zur philosophischen Begründung der
Psychologie und der Geisteswissenschaften*, pievēršoties kopības veidiem. Ot-
rajā darbā viņa vairāk pievērš uzmanību *Vergegenständlichung* – prezentifi-
kācijai, padarīšanai par klātesošu un dzīvīgās pieredzes reprodukcijai,
uzsverot refleksīvās objektfikācijas lomu.

Empātijas izpratne (vēlāk daudzkārt neminot šo disertācijas jēdzienu)
Šteinas dzīvē mainās. Ticības periodā, ja tā var apgalvot, viņa vairāk dar-
bojas iejūtoši, empātiski nekā teorētiski prāto par empātiskās pieredzes
struktūrām. Kad Šteina bija konvertējusies katolicismā, viņa sāka arvien

vairāk cilvēku kopesamības un iejušanās pamatus saskatīt kopīgā ticībā. Mēs visi savstarpēji esam viens Dievā, atzīst filosofe, tādēļ nevar vairs runāt fenomenoloģijas diskursā un šaubīties par iejušanos Citā kā par nedrošu juteklisko pieredzi. Izmantojot kristietības nostādni kā universālu pamatu, Šteina atzīst: “[..] kristietim nevar būt svešinieku” (Šteina 2016, 20).

Šteina nostādne, īpaši pēc viņas konvertēšanās katolicismā un ņemot vērā Šēlera ietekmi, sakņojas savas un citu dzīves psiholoģiskajās pieredzēs. Trāpīgi ir viņas dzīves pieredzē sakņotie atzinumi, kas skar iejušanās tēmu: “Ar ko ikdienā esi kopā, no tā skatiena nevar aizbēgt. Pat ja netiek teikts neviens vārds, var just, kāda ir citu nostāja” (Šteina 2016, 31).

Empātijas jautājumu filosofiski grūti risināt, jo bieži vien tīri deskriptīvās, epistemoloģiskās un ģenētiski psiholoģiskās pieejas netiek atdalītas. Pēc Šteinas domām, disertācijā, sekojot Huserla metodei, tieši fenomenoloģiskā redukcija, kurā tiek ielikta iekavās psiho-fizikālā konkrētība (ar ko nodarbojas psiholoģija un dabaszinātnes), veido pamatu empātijas aplūkojumam. Šīs zinātnes pašas bez fenomenoloģiski aplūkotā pamata, viņasprāt, nav pietiekamas, kaut arī tās tiek daudzpusīgi izvērstas.

Šteina disertācijas sākumā uzraksta paragrāfu par attiecībām starp filosofiju un psiholoģiju. Viņa kā fenomenoloģe ir pārliecināta, ka ģenētiskā psiholoģija nespēj tvert fenomenu, kas ir svešā pieredze kā tāda. Ģenētiskā psiholoģija pēta, kā empātija īstenojas (Stein 1989, 21). Filosofe pievēršas fenomenoloģiskajiem aktiem un uzsver, ka tieši dotības jautājums – kā *svešais es ir dots*, kā *es sev esmu dots* – ir centrālais. Te skaidri saskatāma fenomenoloģiskās metodes ietekme, jo filosofe pievērš uzmanību intencionāliem aktiem. Akti, kā tiek saprasta Svešā pieredze, saucas par iejušanās pieredzi jeb empātiju. Pieņemsim, ka es satieku paziņu, raksta Šteina, un viņš ir bāls, drebošs un viņa sejā ir sāpes. Viņš saka, ka zaudējis brāli. Empātija nav tas, ka es mēģinātu skumt līdz ar viņu, bet gan skumšanas aktu izpēte fenomenoloģiski, nevis kā es to apzinos, bet kā tā ir pati par sevi, *per se*, tāds ir Šteinas uzstādījums darba ievadā.

20. gadsimta sākumā Vācijā populārs ir Teodors Lipss (*Theodor Lipps*), kurš arī nodarbojas ar empātijas tēmu, saskatot tajā līdzpārdzīvojumus.

Šteina pret viņa koncepciju vērs daudzus iebildumus. Izaicinot Lipsa nostādni par estētisko pieredzi, filosofe parāda empātiskās pieredzes trīs līmeņus – *pašas pieredzes rašanās*, tad *piepildošā izvērtšanās (eksplikācija)* un *pieredzes izprotoša objektifikācija*. Vienkāršāk sakot – uztveru, iejūtos un atgriezšos pie iejušanās saprašanas. Protams, ka tas norit kompleksi, tikai analīzes dēļ tiek izdalīti posmi.

Fenomenoloģijai raksturīgi veidot izklāsta soļus un strukturēt procesu, tādēļ Šteina nevēlas aprakstīt empātiju kā vienkāršu pielīdzināšanos kāda cita izjūtām. Pirmo un trešo soli viņa sauc par ne-primordiālu paralēli uztverei. Pirmajā un trešajā līmenī ir līdzība ar uztveri, otrajā – ar ne-primordiālu pieredzi (Stein 1989, 10).

Viņas izpētes stratēģija ir šāda: vispirms analizēt iejušanās (*Einfühlungsakte*) būtību, tad psihofiziskā indivīda konstituēšanos, iekļaujot arī mācību par “tiro” Es un miesas-Es attiecības, tad pievērsties iejušanās kā garīgas personas saprašanai. Publicētā disertācijas darba pēdējā daļa nepārprotami parāda Šelera domāšanas ietekmi. Empātijas izpētes ceļš filosofei noslēdzas garīgu personu vērtībās.

Primordialitāti jeb sākotnējību viņa īpaši neizskaidro, kaut gan empātijas analīzē tas ir būtiski.¹³ Aktu analīzē svarīga ir attiecināmība, jo noritotais akts ir primordiāls, ja tam ir kopība ar objektu, kas ir akta korelāts. Piemēram, atmiņas par prieku ir primordiālas, bet šo atmiņu saturs tāds nav, tas ir ne-primordiāls (*non-primordial*). Empātija nav uztvere, ne reprezentācija, ne arī neitrāla pozīcija. Tā ir **dzīvīgā pieredze**. Vāciski tiek lietots vārds *Erlebnis*, ko angļiski viņas darbos tulko kā *experience*. Jāatzīst, ka vācu termins skan būtiskāk, jo saknē tas ietver – *Leben*, tātad dzīvīgo, juteklisko, emocionālo pusi, kas svarīga emociju fenomenoloģijas attīstībai. Pieredzē savukārt vairāk skan darbīgums, faktiskums, *experience* – kā tas angļu empīrismā pierasts.

Ko nozīmē “kopība” fenomenoloģijā – tas ir grūti izskaidrojams jautājums. Vai tas būtu vienkārši objekta atrašanās “te”, kad to uztver, vai domātas kāda cita veida kopības likumsakarības? Ja runa ir par objektu lietu

¹³ Primordialitāte ir piesaistījusi mūsdienu psihes filosofu īpašu uzmanību, tiek diskutēts par Šteinas nostādnes pareizību.

nozīmē, tad, iespējams, pietiek ar tā klātbūtni, tveramību, taču kā saprast kopību, ja “objekts” ir Cits cilvēks ar miesu un garīgo satvaru, pret kuru jūt empātiju, iejūtas viņā? Cilvēciskajā pasaulē svarīga ir iztēle, atmiņa, gaidas, arī zināšanas un atpazīšana. Viņa argumentē, ka būt ieķermeniskotam (*embodied*) nav pietiekami (kaut tas ir nepieciešami), lai rastos empātiskā pieredze.

Alesa Bello uzsver, ka, lai saprastu Šteinas darbu vērtību, jāievēro, ka viņa 20. gadsimta sākumā norādīja uz to, ko daudzi, psiholoģijā un cilvēka individuālā prāta analizē iegrimuši teorētiķi, neredzēja, proti, empātija ir cilvēcisks fenomens, kas attiecas uz intersubjektivitāti, bet tā savukārt prasa, lai tiktu izstrādāta cilvēka esamības ontoloģija. Šī ontoloģija koncentrējas garīgas personas saprašanas mācībā un vēlāk – mācībā par kopības veidiem. Alesa Bello formulē galveno atšķirību starp Šteinas fenomenoloģisko pieeju empātijai un Huserla risinājumiem par svešā Es uztveri un empātiju: “Viņa vēlējas ko vairāk nekā Huserls, kas iegrima subjektīvajā Es un ar grūtībām mēģināja no tā tikt ārā. Šteinas mērķis nebija palikt pie naturālā, bet nonākt pie super-naturālā, citiem vārdiem, pie Dieva” (Ales Bello 2003, 246–250).

Pārstāvēt *realisma* fenomenoloģijas virzienu, Šteinai bija priekšrocība – viņa saprata, ka tieši intersubjektivitāte ietver cilvēku kopienas atzīšanu par izejas punktu. Tas deva iespēju vēlāk strādāt ar vēl citiem jēdzieniem – kopiena, persona, subjektīvās un objektīvās attiecības, valsts un politika. Šteina jau tolaik atzina, ka solidaritāte jeb fundamentāla atvērtība pret citiem ir cilvēciskās uzvedības pamatā (Baruchello 2003, 246–250). Viņas atzinums disertācijā, ka jāņem vērā sajūtas kā tilts starp “tiro” Es un dzīvīgo ķermeni un ka tajā laikā nekur citur tas nav ticis izvērstis (Stein W. 1989, xvi–xxiii). Manas sajūtas (*Gefühle*) ar kādu citu var sakrist, piemēram, kad paziņo, ka cietoksnis ir kritis, un mēs visi reizē sajūtam prieku. Tur parādās identifikācija ar *mēs*. Empātijas atkārtošana ir refleksīvā simpātija, var sajūst prieku, empatizēt un atkal to darīt no jauna. Pieredzē viss, pēc Šteinas domām, ir saistīts ar Es. Šēlers runā par pieredzi, pirms šis Es ir konstituēts, un tāpēc atzīst neitrālo pieredzi. Šteina tam nepiekrīt, jo jebko – arī svešo Es – pavada pieredze caur Es. Tikai tad, ja pamet

fenomenoloģijas sfēru, tas var būt pieņemams, jo tad skata Es un svešo Es kā psihiskas būtnes. Šēlers respektē apkārtējo psihisko būtņu pasauli, bet mēs, saka Šteina, ar redukciju to visu izslēdzam, ieskaitot konkrētus individuus. Mums šis Es ir pieredzes subjekts, kas dzīvo pieredzē, nevis apkārtējā psiholoģisko būtņu pasaulē. Caur tīro Es man tas ir dots refleksijā (Stein 1989, 28).

Zināšanas dod pietuvināšanos, bet tās kailā veidā nav empātija. Svešu izjūtu imitācija, par ko runā viņai nepieņemamais Lipss, ir emociju pārņemšana, nevis empātijas būtība. Inferenci ar analogiju viņa arī nepieņem, jo tā ir palikšana pie svešā Es. Jāanalizē ir *dzīvīgais Es*. Tam, atšķirībā no fiziskā ķermeņa, piemīt juteklības (nozīmju – M.K.) lauki, orientācijā telpā tas ir nulles punktā, t. i., “pie sevis”, tam ir Es pieredzes izteikšanas iespējas un tas ir Es gribas instruments. Šteina uzskata, ka dzīvīgais ķermenis ir kopā ar dvēseli un ka sajūtas ir piederīgas apziņas reāliem konstituentiem (Stein 1989, 60–61).

Kāds ir ceļš uz Citu? Šteina vispirms to skata caur juteklību, tad caur telpisko orientāciju. Fizisko (otra cilvēka) ķermeni nevar empatizēt, to var tikai ārēji uztvert.

Jau 1916. gadā Edīte Šteina ir izveidojusi lielisku koncepciju par *Leibraum*, *cilvēcisko telpiskumu*, kuru vēlāk plaši attīstījis Moriss Merlo-Pontī (*Maurice Merleau-Ponty*) savā 1945. gada grāmatā *Phénoménologie de la Perception* un Žans Pols Sarts (*Jean-Paul Sartre*) darbā *L'Être et le néant* (1943). Taču, iepazīstot Šteinas agrīnos darbus, daudzos aspektos viņai ir jādod priekšroka, jo filosofe ķermeņa un vietas fenomenoloģiju izstrādāja trīsdesmit gadus agrāk nekā slavenie franču domātāji, kuru darbos var pat saskatīt aizguvumus.

Empātija Šteinai nozīmē pieredzi par citas personas pieredzi (*Erleb-nisse*). Viņa izšķir divu veidu empātijas līmeņus: sensuālā un emocionālā (Svenaeus 2017, 741–760). Sensuālā empātija ir attiecību pamatā. Cits tiek dots kā dzīvīgs ķermenis, tas ir tverams caur *tipu* (pastāv empātijas tipi), piemēram, roka, tā var būt pat maza bērna roka, kas izmērā atšķiras no manējās, bet tāpat ir iespējama sensuālā empātija, balstoties uz roku saskarsmi. Tipi ir vispārīgi, tiem var būt piederīga arī suņa ķepa (kā roka).

Empātijai jānotiek kā piepildījumam, tāpēc daudz kas jutekliskā nozīmē nevar tikt uzskatīts par empātiju. Šēlers protestēja, ka dzīvīgu izskaidro ar empātijas iespēju. Taču viss, kas raksturo dzīvīgo ķermeņus, ir klāt empātijas piepildījumā. Emocionālā empātija ir augstāks empātijas līmenis (emocijas par Cita emocijām), kur piedalās individualitātes dziļākie slāņi. Emocionālā empātija vienmēr vispirms paredz sensuālo, sajūšanas līmeņa empātiju.

Svarīga ir Šteinas tēze, ka empātija ir intersubjektivitātes bāze (Stein 1989, 64). Tāpēc es varu tvert vairākas pasaules ainas, jo, tverot eksistējošo ār pasauli, empātija ir tās noteikums.

No ekspresijas tvēruma Es pāriet uz nozīmju sfēru un tad var korigēt empātiju. Ir sāpes, bet, ja nav sāpju grimases, es korigēju empātiju, varbūt ir kas cits, varbūt cilvēks ir atslēdzies no sāpēm? Saksarsmē pastāv empātizējošās motivācijas konteksts (Stein 1989, 85). Taču ir arī kauzālais konteksts (piemēram, kas ir noticis, ja ejot viņš apstājas?).

Pēc Šteinas domām, empātijas harmonija vienībā ar nozīmju saprašanu dod man pieredzi saprast agrāk netverto. Es varu uzzināt daudz vairāk par psihiskā līmenī tvertajiem indivīdiem un ar to korigēju savu empātiju. Viņai svarīgi ir atgādināt, ka "tīrais" Es nevar uztvert dzīvīgos, ķermeniskos Es, jo tas pats ir kā reducēts modelis.

Viena no svarīgām Šteinas tēzēm empātijas traktējumā ir tās savstarpējības aplūkošana: Es-Tu-Es. Cik daudz manu Es interpretē, tikpat es saņemu preti no Cita. Empātija nav skatāma tikai kā vienvirziena norise, bet tā ir kā plūsma, saskare.

7. Edītes Šteinas un Teodora Celma uzskatu atšķirības jautājumā par empātiju

Edītes Šteinas un Teodora Celma, kura filosofiskā platforma arī ir saistīta ar Getingenes skolas reālistiem, fenomenoloģiskie meklējumi gan ir līdzīgi, gan atšķirīgi. Tie ir līdzīgi, pastāvot uz nepieciešamību fenomenoloģijā ietvert realitātes aplūkojumu un nepadarīt Es pārāk "kailu", bez dzīvīgās pieredzes. Šteinas uzskatu sakrišanu ar fenomenoloģijas pamat-

licēju Huserlu var saskatīt tur, ka viņi abi pieļauj fenomenoloģisko redukciju uz tiro apziņu, lai nonāktu pie empātijas struktūrām (Stein W. 1989, Preface). Huserls gan vairāk ir nodarbojies ar tēmu par Cita tveršanas iespējamību (sk.: Kartēziskās meditācijas V (Huserls 2002, 292–335)) nekā ar Cita fenomenoloģisko aprakstu. Cits jeb Svešais Huserlam ir piesaistīts empatizējošajam subjektam, nevis pastāv savā ontoloģiskajā neatkarībā.

Šteinai turpretī Cits ir iespējams kā persona ar savu ontoloģisko statusu. Būtiskus soļus filosofijas vēsturē tālāk spers Žans Pols Sartrs un Emanuēls Levins (*Emmanuel Levinas*), kuri savā fenomenoloģiskajā skatījumā vairākas desmitgades pēc Šteinas un Huserla dos priekšroku Cita ietekmei uz Es un Citam kā prioritārajam, nevis Es un imanentajai transcendencei (Cits *iekš* Es). Domāšanā par saskarsmi ar Citu Eiropā ir notikusi inversija un liekas, ka Cits sāk dominēt pār Es.

Celma un Šteinas, kura seko Huserlam, uzskati būtiski atšķiras jautājumā par *fenomenoloģisko redukciju* un tās lomu intersubjektivitātē un empātijas analizē. Šteina, jaunībā būdama viena no labākajām Huserla asistentēm, neizvēlas skolotāja uzskatu kritiku, bet cītīgi seko fenomenoloģiskās metodes soļiem, kuros jāietver redukcija.

Celms, būdams Huserla skolnieks, pēc pāris studiju gadiem jau cenšas kritiski paraudzīties uz skolotāja piedāvāto apziņas analīzes shematismu un saskata tajā briesmas, ko vispirms saista ar pārlietu lielo uzsvaru uz redukciju kā fenomenoloģijas zinātniskuma nodrošinājumu. Empātijas jeb svešā Es tvērums, pēc Celma domām, nevar tikt risināts transcendentālā Es ietvaros, jo tur patiesībā nav kam ar ko satikties.

Celms kā *kritiskā reālisma* pārstāvis, kā viņš pats sevi dēvējis, fenomenoloģijas metram pārmet plurālistisku solipsismu un spirituālistisku metafiziku, īpaši jautājumā par Es saskari ar Citu, norādot, ka fenomenoloģiskais Es paliek sevī ieslēgts kā Leibnica monāde, bez logiem (Celms 1993, 196–199). Tikšanās ar Citu, iejušanās tad ir kā mistērija, ko šāda veida filosofija nespēj izanalizēt.

Laikā, kad Celms to apgalvo (grāmata sarakstīta 1928. gadā), fenomenoloģijas ceļš tāds arī var izskatīties, ja neizpēta Huserla meklējumus

Kartēziskajās meditācijās, un vēl nav sarakstīts Huserla vēlīnais darbs *Eiropas zinātņu krīze un transcendentālā fenomenoloģija*. Tajā filosofiskais virziens pagriežas uz kultūras, socialitātes, vairāk hermeneitikā iegremdētu skatījumu, respektējot kopības formu un kopēju horizontu nozīmīgumu.

Celms atzīst, ka svešais Es, kurā manējam Es pienāktos iejusties, nav attiecināms vienīgi uz manas apziņas konstitutīvo darbību, bet kā transcendence ir piederīgs pasaulei, lai gan tā *parādīšanās manā pieredzē* iespējama tikai kā manas apziņas intencionāla konstituēšana, t. i., svešā Es jēgradīšana. Kopumā svešais Es jāraksturo divos veidos: man viņš ir transcendentis, viņš pats sev pašam – imanents. Nav runa par svešās tīrās apziņas redukciju, jo tā nav tikai manas apziņas intencionāls veidojums, bet arī pašas svešās tīrās apziņas veidojums. Kā atzīst Celms, ne uz Dievu, ne uz svešo Es nevar attiecināt fenomenoloģisko redukciju.

Šteina, jaunībā būdama paklausīga Huserlam, pieļāva redukciju līdz pat “tīrajam” Es, bet Celms to uzskata par slazdu, no kura nevarēs izklūt, lai pamatotu intersubjektīvo pasauli. Šteina pieļauj gan redukciju, gan refleksiju, bet Celms neatzīst redukciju, pieļaujot refleksiju.

Tātad Šteinas uzskati atšķiras no Celma, kurš nevēlējās savienot abas fenomenoloģiskās idejas – refleksiju un redukciju. Viņš atzīst, ka redukcija galu galā ir tā, kas ved uz aizvien lielāku attālināšanos no konkrētajiem, dzīvīgajiem cilvēkiem, starp kuriem norit iejušanās akti. Celms aicina refleksijā saskatīt justspējīgu, pastarpinātu fenomenoloģisku iestādni (*ein-fühlungsmässig vermittelte phänomenologische Einstellung, bzw. Reflexion*), taču iesaka to neattiecināt uz svešā psiholoģiskā Es redukciju, novedot to pie “kailām” formām, jo tādā veidā filosofija nonāk plurālistiskā solipsismā (Celms 1993, 165).

Šteina turpretī pieļauj redukciju kā fenomenoloģiskā meklējuma daļu ceļā uz empātijas izpratni un par solipsismu nerunā, jo pāriet Šelera pozīcijās, domājot par vērtību ontoloģiju.

Celms iejušanos interpretē saistībā ar dubulto intencionalitāti (Celms 1993, no. 73). Viņš empātijā pieļauj projicēšanas ideju, jo psiholoģiskā projekcija nodrošina, ka subjekts nonāk svešo psiholoģisko Es vidē kā līdzīgs starp līdzīgiem. Huserls turpretī vēlas noturēt spēkā tiro fenome-

noloģisko skatījumu bez ciešākas sasaistes ar psiholoģiskās adekvācijas risinājumu.

Pēc Celma domām, Es apziņā atrodas motivācijas sakari, kas personu saista ar citiem. Iejušanās pieredzi dara iespējamu ne tikai “dubultā intencionalitāte”,¹⁴ bet arī paša subjekta apziņas dubultā struktūra, jo tajā, pirmkārt, pastāv mana Es un Cita Es neidentitāte un, otrkārt, sapratne par reālo pasauli, kurā Mēs esam principiāli identī.

Celma rakstu krājumā “Tagadnes problēmas” parādās atziņas, ka intersubjektivitāti varētu izprast arī bioloģiski. Viņš raksta: “Tāda spēja, nolasīt sveša es dvēseles pārdzīvojumus, ir cilvēkam bioloģiski nepieciešama un tamdēļ instinktīva.” (Celms 1934, 141) Bioloģiskais risinājums gan nav Šteinas redzeslokā. Viņa runā par intuīcijām, nevis instinktiem.

Celms ir pārliecināts, ka pārdzīvojumus var nolasīt no Cita es ķermenskās noteiksmes, jo bez citu cilvēku dvēseles procesu tveršanas nevar eksistēt kopā. Zināms, ka pavisam mazs bērns “iejušas” mātes gara stāvoklī, jo viņam tas ir vajadzīgs izdzīvošanai. Taču instinktīvajai iejušanās klāt var pievienot *attīstīto iejušanos*. Ir cilvēki, kuriem šāds treniņš padodas pavisam viegli, saka Celms, un tos dēvē par dvēseļu pazinējiem. Taču pastāv kļūdas, īpaši gadījumi ir iejušanās teātra spēlēs, pārpratumi, vērojot ķermeni, nāves iestāšanās, kriminālprocesī, kuros meklē vainīgos un nevar atrast, jo pats upuris nesaprot savu stāvokli, Tas tāpēc, ka iejušanās nav precīza, tajā var būt daudz nepareizu secinājumu par Otra es izjūtām. “Ne tikai tur sveša es tveršana ir grūta, kur tas apzināti slēpjas. Arī tur, kur tas pats cenšas sevi rādīt, dažreiz līdz izmisumam gribēdams tikt vaļā no ieslēgtības sevī, bieži vien izrādās, ka nevar sevi pilnīgi atsegt citiem” (Celms 1934, 141). Kaut kur it kā paliek stikla siena, tāds ir Celma secinājums. Atšķirībā no Šteinas, Celms paliek skeptiskākās pozīcijās, jo viņš pieskaras jautājumam par iejušanās adekvātumu un kritēriju trūkumu, bet Huserlam un Šteinai šis jautājums nav dominējošs, jo empātija norit kā fenomenoloģiska pieredze – tai nav kādas citas atšķirīgas formas, ar ko būtu jāsalīdzina tās norises adekvātums.

¹⁴ Dubultintencionalitātes tēmu fenomenoloģijā tālāk attīsta Huserla sekotāji Moriss Merlo-Ponti un Žans Pols Sartrs, mūsdienās par to raksta Dans Zahavi u. c.

8. Kopības empātija

Pamatu pārejai uz kopības tēmu veido Šteinas pirmās disertācijas pēdējā daļa par personu un vērtībām, kur svarīga ir garīgu personu saprašana. Viņasprāt, izjūtās veidojas vērtību pasaule (Stein 1989, 92). Atšķirīgu personu saprašana veido bāzi vērtību tvērumam. Jo vairāk tveram vērtību sfēru, jo vairāk iepazīstam ne tikai Citus, bet arī sevi kā personību. Psihofizisks indivīds, no dabas aspekta raugoties, pakļaujas cēlonībai, bet, no garīgā aspekta raugoties, – nozīmju likumībām.

Šteina piesauc Vilhelma Dilteja (*Wilhelm Dilthey*) domas par personību tipiem, kas nozīmē piederību rasei, dzimumam, vecuma grupai, nācijai, *homo religious* utt. Individualitātes tips ir atvasinājums no vispārīgiem tipiem. Ar šo Dilteja atziņu Šteina pārkāpj pāri Huserla “tīrā” subjekta individualizēšanas principam, nonākot sociālajā sfērā, jau dotajās kopības un piederības formās. Empātijas pētījuma pēdējie teikumi veltīti tam, lai atzītu – dziļākas atziņas var dot tieši *religijskās apziņas* izpratne, par kuru, kā saka jaunībā Šteina, šobrīd nekas nav skaidrs (Stein 1989, 118).

Šteinas habilitācijas darbs, vēlāk izdots grāmatā *Beiträge zur philosophischen Begründung der Psychologie und der Geisteswissenschaften* (Stein 2017) sarakstīta 20. gadsimta sākuma vācu tā laika filosofisko tradīciju garā, kad attīstījās kultūras un sociālā filosofija, veidojās zinātņu metodoloģiju atšķirības, psiholoģijas filosofiskie pamatojumi. Grāmatas struktūrā risināti jautājumi par juteklisko un *garīgo dzīvesspēku* (*Lebenskraft*), par kauzalitātes un motivācijas atšķirībām. Dzīvesspēka jēdziens ir ticis apšaubīts, taču autore atzīst, ka tas nav radies Bergsona *élan vital* iespaidā, bet sekojot Lipsa *psychische Kraft* jēdzienam. Šteina ir tik dziļi iegājusi individuālās psihes/apziņas analizē, ka habilitācijas disertācijas pirmo daļu velta individuālpsiholoģijas jautājumiem, atzīstot, ka kopības veidošanās tverama sistēmiski, sākot ar individualitāšu izpēti, un tikai uz tās pamata var meklēt indivīda un kopības attiecības.

Mūsdienās interesantāka ir darba otrā daļa – par kopības formām, tās realitāti un ontisko struktūru. Fredrihs Svenaeuss (*Svenaeus Fredrik*) uzskata, ka patiesībā Šteinas pirmā grāmata *Zum Problem der Einfühlung*

konceptuāli jau ir pabeigta ar izvirzītā mērķa sasniegšanu, jo mērķis ir bijis cits nekā empātijas struktūras atklāšana. Viņai nācās atbildēt uz jautājumiem – ko sociālā kontekstā nozīmē būt personai?, kā mums kopā pieņākas dzīvot pasaulē? (Svenaeus 2017, 743–744). Mērķis ir sasniegts – Šteinai pievēršoties kopīgām, subjektivitātei pāri stāvošām vērtībām. Patiesībā viņa ir būvējusi morāles filosofiju, balstītu uz vērtību hierarhiju, un, to veidojot, vēl vairāk tuvinājusies kristīgajām pozīcijām.

Vērtības mēs tveram izjūtās un darbojamies kopā ar Citiem. Vērtību izjūtas nav noteicošākas pār lietu tvērumu, izziņu. Atšķirība ir tikai tur, kam mēs pievēršamies – lietām vai vērtībām. Vērtības var arī nepārdzīvot emocionāli, bet tāpat tās saprast “vēsā neitralitātē”, var saprast daļēji, taču īstenam vērtību tvērumam vajag emocijas. Šteinas aksioloģiskos uzskatus samērā grūti klasificēt, jo daudz kur viņa atkārtō Šeleru, citkārt paliek Huserla fenomenoloģijas ietvaros, bet citur – parādās kā vērtību reālisma pārstāve (par viņas *vērtību reālismu* raksta Errans Vendrells I (Erran Vendrell 2018).

Empātijā, kā daudzreiz uzsver Šteina, galvenais ir izjūtas (*Gefühle, feelings*), kas to atšķir no cita veida pieredzes. Tā nav *Gemeinschaftserlebnisse* (kopējas rīcības pieredze), ne arī *Einfühlung* (*feeling-at-one-with-the-other*), ne simpātija (*Sympathie*), kas var būt saistīta ar empātiju. Šteina akcentē domu, ka manas empātijas un svešā Es empātijas norises veido kopēju struktūru, jo pieredze par Citu kļūst par manis pašā/as pieredzes būtisku elementu. Daži autori jau saskata sociālā konstruktīvisma notis šajā 20. gadsimta sākuma nostādņē, kam negribētos piekrist, jo fenomenoloģiskā nozīmju konstituēšanās pieredzē nav konstruēšana.

Šteinas izpratnē kopība ir sociālā saikne starp indivīdiem kā kopības dzīvotā pieredze (*Gemeinschaftserlebnis*), kas izpaužas solidaritātē. Jēdzienu *solidaritāte* Šteina lieto vairāk fenomenoloģiskās iestādnes nozīmē, formāli, nevis kā mūsdienās to saista lielākoties ar ētiski sociālu pozīciju. Kopību var aplūkot kā analogu indivīdam. Indivīdu dzīvēsspēks ir avots kopienas dzīvēsspēkam (Stein 2017, 142–144). Kopiena veidojas daudzu indivīdu kopbūšanas pieredzē. Tā konstituējas, nevis summējas no daudzu personu līdzdalības. Šteina uzsver, ka par kopības summēšanu no atsevišķiem

individīdiem nevar būt ne runas. Individīdi pārdzīvo sevi šo pieredzi un ir saistīti ar kopīgu jēgveidošanu (*Sinn-gebung*). Kopības pārdzīvojums “iekārtojas” pārindividuālajā pārdzīvojuma plūsmā (*Einordnung der Gemeinschaftserlebnisse in überindividuelle Erlebnisströme*). Kopienai kā tādai nav juteklības, bet tās atsevišķajiem konstituentiem – individīdiem tāda ir. Taču vissvarīgākā kopībā ir garīgā dimensija.

Šteinas uzskati atšķiras no viņas līdzgaitniekiem, piemēram, no Gerdas Valteres sociālās ontoloģijas (Calcagno 2018, 255–266), ar to, ka viņa filozofijā neieved pārsubjektīvu būtību vai kolektīvo prātu, kas līdzinātos super-ego, bet uzskata, ka kopienas tapšanas pamats ir atšķirīgas individualitātes, kuras pārdzīvo savas individuālās pieredzes un tajās ir arī kopības dimensija. Pārindividuālā pieredzes plūsma nav nekāds garīgs spoks, jo tā veidojas no individuālajām pieredzēm un ir tikai tajās. Gars (*Geist, spirit*) konkretizējas jēgā, nevis matērijā, tāpēc dažādi individīdi var to tvert, kopā būdami.

Ja runā par “kolektīvu personu”, tad ar to tiek domāta kopīgota individualitāšu pieredze, nevis kāda objektīva sociāla realitāte, kas paceltos pāri individīdiem. Viens no viņas piemēriem ir stāsts, kā kopiena skumst par sava vadoņa zaudēšanu. Katrs skumst mazliet citādi, izejot no sava skatpunkta, bet visus kopā vieno bēdas par aizgājēju un atmiņas par viņa vērtību, kas ietilpst individuālajās pieredzēs. Jāatceras, ka Šteina personu¹⁵ izprot kā tādu indivīdu, ko raksturo trīs dimensijas: dzīvīgais ķermenis, psihe un gars (ar brīvības izvēles iespējām).

Kopības rodas tad, kad individīdiem ir spēja pārindividuālā veidā saprast un izjust kopienas dzīvīgo pieredzi, kurā ir vērtības. Kad šī fenomenoloģiskā veida tīklošanās, virzība uz jēgu un vērtību zūd, tad kopības izjūk. Šteinas piemēros izjukšana vairāk tiek parādīta ārējā spēka, nelabvēlīgas

¹⁵ Katoļu filosofijas tradīcijā, ieskaitot personālismu, *persona* ir viens no pamatjēdzieniem, lai runātu par kopību. Pāvests Jānis Pāvils II (laicīgajā vārdā Karols Vojtila) kā kopības konstituenti apraksta *personas participācijas* (piedalīšanās) norises, savienojot fenomenoloģiju ar personālismu un neotomismu. Savā ziņā Šteinu jautājumā par kopīgošanās pieredzi var raksturot kā priekšteci Vojtilas darbīgā cilvēka fenomenoloģijai. Šteina kopējās pieredzes veidošanos gan nesauc par participāciju, bet par kop-pieredzēšanu (*Gemeinschaftserlebnisse, communal experiencing*).

personas iespaida dēļ, taču izjukšana var notikt arī, samazinoties dzīvesspēkam. Nav iespējams fiziski tvert kolektīvo ķermeni, bet ir iespējams pārdzīvot jēgu (*Sinn*). To stimulē fantāzija, kas ļauj personām iztēloties daudzveidību un tomēr būt kopā. Veidojot kopības izjūtas, iztēle balstās uz jēgas piepildījuma loģiskajām formām, kuras cilvēkiem ir dotas, – vienība, daudzība, subjekts, daļa un veselais utt.

Tādā veidā Šteina savieno fenomenoloģijas loģiski transcendentālo aspektu ar sociālpsiholoģisku jautājumu par kopienām. Savā ziņā Šteina ir vairāk “liberāla” nekā Valtere, jo par kopības pamatu uzskata individualitāšu pieredzes; indivīdi ir un paliek indivīdi, viņi nevis zaudē savas diferences vienībā, kļūstot par Vienu (*Einigung, oneness*).

Ja attālinās no filosofisku spriedumu analīzes un pievērš uzmanību laikmetam, kurā tika izstrādātas jaunā tipa sociālās ontoloģijas, tad jāatzīst, tas bija laiks, kad veidojās daudzas dažādi konfigurētas ekonomiskas un politiskas apvienības, Pirmais pasaules karš ietekmēja filosofu nostādnes un pie horizonta bija saskatāms Otrais pasaules karš. Nācijās sāka uzdot sev identitāšu un dzīvesspēka jautājumus. Huserla transcendentālfenomenoloģija, atsaucoties uz laikmeta garu, pamazām tika pārveidota par intersubjektivitātes un kopības formu fenomenoloģiju. Viena no visnozīmīgākajām personībām šajā ceļā izrādījās Edīte Šteina. Viņas mācība par empātiju galu galā izrādījās – kopības meklējumu pamatojums. Un viņas dzīves credo – aicinājums uz kopību kristīgajā ticībā.

Citētie darbi/Works Cited:

1. Ales Bello, Angela. (1992). *Fenomenologia dell' essere umano. Lineamenti di una filosofia al femminile*. Roma: Citta Nouva Editrice.
2. — (2000). *Edith Stein: Patrona d'Europa* (Edith Stein: Patron Saint of Europe). Edizioni Piemme, Religione, Casale Monferrato (AL).
3. Alesa Bello, Andžela. (2006). Edīte Šteina. Cilvēciskā būtne un tās dvēsele. *Ekumenisms vakar, šodien un rīt, Ejiet un māciet*. Nr. 1, (38).
4. Alfieri, Francesco. (2014). *Edith Steins Beitrag zur Erarbeitung von Edmund Husserls Ideen II und III*.

5. https://www.academia.edu/9977850/Edith_Stein_als_Assistentin_von_Edmund_Husserl_Versuch_einer_Bilanz_im_Spiegel_von_Husserls_Verh%C3%A4ltnis_zu_seiner_Assistentin_Nov_20_2014_ (Skatīts 10.03.2020.)
6. — (2015). The Presence of Duns Scotus in the Thought of Edith Stein. The question of individuality. *Analecta Husserliana*, vol. CXX, Springer.
7. Baruchello, Giorgio. (2002). Angela Ales Bello, Phenomenology of the Human Being. https://www.academia.edu/35366965/Angela_Ales_Bello_Phenomenology_of_the_Human_Being_book_review_, *Symposium*, VI, 1, pp. 100–105.
8. — (2003). *Angela Ales Bello. Edith Stein. Saint Patron of Europe. Book. Review. Symposium*, VII, 2, pp. 246–250. https://www.academia.edu/35366986/Angela_Ales_Bello_Edith_Stein._Saint_Patron_of_Europe_book_review_ (Skatīts 25.04.2020.)
9. Berkman, Joyce Avrech. (2006). “I am myself it”: comparative national identity formation in the lives of Vera Brittain and Edith Stein. *Women's History Review*, 6:1, pp. 47–73, <https://doi.org/10.1080/09612029700200136> (Skatīts 4.04.2020.)
10. Calcagno, Antonio (ed.). (2015). *Edith Stein: Women, Social-political Philosophy, Theology, Metaphysics and Public History: New Approaches and applications*. Dordrecht: Springer.
11. — (2018). On the Wulnerality of a Community: Edith Stein and Gerda Walther. *Journal of the British Society for Phenomenology*. Routledge, 49:3, pp. 255–266.
12. Celms, Teodors. (1934). *Tagadnes problēmas*. Rīga: Valters un Rapas akc. sab. izdevums.
13. Celms, Theodor. (1993). *Der phänomenologische Idealismus Husserls und andere Schriften, 1928–1943*. Frankfurt/M., Berlin, Bern, New York, Paris, Wien: Peter Lang.
14. Cimdiņa, Ausma. (2000). *Teksts un klātbūtne*. Rīga: Jumava.
15. Conrad-Martius, Hedwig. (1959). Die transzendente und die ontologische Phänomenologie. *Edmund Husserl. 1859–1959*. La Haye, S. 175–184. Tulkojis J. Rozenvalds. *Grāmātā Problemi ontologii v sovremennoi burzhuaznoi filosofii*. Rīga: Zinātne, 1988, c. 321–328.

16. Erran Vendrell, Ingrid. (2018). Intentionality, Value Disclosure, and Constitution: Stein's Model. § Axiological Realism and Intentional Constitution. *Empathy, Sociality, and Personhood*. Springer.
17. https://www.researchgate.net/publication/323709224_Intentionality_Value_Disclosure_and_Constitution_Stein%27s_Model (Skatīts 3.05.2020.)
18. *Human Studies*, (2017). Nr. 38, 4. Special Issue on Empathy and Collective Intentionality. The Social Philosophy of Edith Stein <https://www.jstor.org/stable/i24756080>, (Skatīts 10.04.2020.).
19. Husserl, Edmunds. (2002). *Fenomenoloģija*. Tulk. A. Dāboliņš, R. Kūlis. Rīga: FSI.
20. John Paul II. (1998). Fides et Ratio, para. 74. http://www.vatican.va/content/john-paul-ii/en/encyclicals/documents/hf_jp-ii_enc_14091998_fides-et-ratio.html
21. Lotz, J. B. (1917). Hinführung. Stein, Edith. *Zum Problem der Einfühlung*. Kaffke, 1980, reprint from 1917.
22. Kūle, Maija, Muižniece, Līva, Vēgners, Uldis. (2009). *Teodors Celms: fenomenoloģiskie meklējumi*. Nodaļa: Kas notiek ar transcendenci? Rīga: FSI, 210.–213. lpp.
23. Kūle, Maija. (2011). Heidegers Rīgas filosofu skatījumā: P. Jurevičs, T. Celms un Z. Mauriņa. *Heidegera Rīgas rudens*. Kolektīvā monogrāfija. Sast. R. Bičevskis. Rīga: FSI, 25.–54. lpp.
24. MacIntyre, Alasdair. (2006). *Edith Stein. A Philosophical Prologue. 1913–1922*, Rowman & Littlefield Publishers, INC.
25. Mészáros, Márta (1995). Film “The Seventh Room”.
26. St. Edith Stein Movie: Stations of an Exceptional Life (Docudrama St. Teresa Benedicta of the Cross OCD) https://www.youtube.com/watch?v=OTbuuMeoD_o
27. Orr, James. (2009). Edith Stein's Critique of Sociality in the Early Heidegger. https://www.academia.edu/20097406/Edith_Steins_Critique_of_Sociality_in_the_Early_Heidegger (Skatīts 25.03.2020.)
28. Svenaeus, Fredrik. (2017). Edith Stein's Phenomenology of Sensual and Emotional Empathy. *Phenomenology and Cognitive Sciences*, vol. 17, November, pp. 741–760.

29. Stein, Edith. (1917). *Zum Problem der Einfühlung*. Kaffke. Reprint der Originalausgabe, Kaffke, 1980.
30. — (1989). *On the Problem of Empathy*. Washington: ICS Publications.
31. — (2017). *Philosophische Begründung der Psychologie und der Geisteswissenschaften: Psychische Kausalität, Individuum und Gemeinschaft*. Musaicum Books; Unveränd. Nachdruck aus dem Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung, Bd. V/VII edition.
32. Stein, Waltraut. (1989). Preface to the second edition. Translator's Introduction. *On the Problem of Empathy*. ICS Publications, pp. xvi–xxiii.
33. Stradiņš, Jānis. (1998). Zenta Mauriņa un Latvijas Universitāte, krājumā *Eiropa, Latvija – kultūru dialogs. Zentai Mauriņai – 100*. Sastādītāja un zinātniskā redaktore Ausma Cimdiņa. Rīga: Nordik, 45.–61. lpp.
34. Szanto, Thomas and Moran, Dermot (2015). Introduction. Empathy and Collective Intentionality: the Social Philosophy of Edith Stein. *Human Studies*, 38 (4), Springer Science + Business Media, Dordrecht.
35. Titchener E.B. (pirmpublicējums – 1909, atkārtots – 2014). Introspection and Empathic. Dialogues in Philosophy. *Mental and Neuro Sciences*, Nr. 7, (2014) pp. 25–30.
36. Tokarčuka, Olga. (2020). Nobela prēmijas runa. Vērigais vēstītājs. <https://satori.lv/article/verigais-vestitajs> (Skatīts 2.03.2020.)
37. Varga, Peter Andras. (2014). *Edith Stein als Assistentin von Edmund Husserl: Versuch einer Bilanz im Spiegel von Husserls Verhältnis zu seiner Assistentin*. Nov 20.
38. https://www.academia.edu/9977850/Edith_Stein_als_Assistentin_von_Edmund_Husserl_Versuch_einer_Bilanz_im_Spiegel_von_Husserls_Verh%C3%A4ltnis_zu_seiner_Assistentin_Nov_20_2014_ (Skatīts 4.04.2020.)
39. Vēgners, Uldis. (2020). Theodor Celms and the “Realism – Idealism” Controversy. *Early Phenomenology in the Central and Eastern Europe. Figures, Ideas and Problems*. Springer, pp. 145–162.

Maija Kūle

Edith Stein's Teaching about Empathy as Quest for the Community Feeling

Summary

The article discusses the understanding of empathy during the early period of Edith Stein's philosophical development – when she composed and defended her doctoral thesis on the problem of empathy (*Zum Problem der Einfühlung*), by way of expanding Husserlian phenomenological approach and finalizing this theme in prepared habilitation dissertation *Beiträge zur philosophischen Begründung der Psychologie und der Geisteswissenschaften* (Philosophy of Psychology and the Humanities). Stein's contribution to the understanding of empathy has aroused various interpretations among philosophers, psychologists, neuroscientists, teachers; these range from phenomenological, psychological, communicative approaches to theological and Christian mysticism standpoints. The present research paper accentuates the phenomenological elements in the passage of Stein's thought in theological direction. The article displays the manner in which Stein's teaching about empathy and the 'I – the Other' relationship is concomitant with the standpoints of the 20th century phenomenology concerning intersubjectivity, the living experience of the community (*Gemeinschaftserlebnis*) and the spiritual strength (*Lebenskraft*), and also with the events of the 21st century referring to the need for empathy in ethics, social life, Christian practice. The research paper deals with the cooperation of Edith Stein and Gerda Walther (Walther) and

Hedwig Conrad-Martius in the field of phenomenology; it also discusses the differences between Stein's understanding of empathy and Latvian philosopher Teodors Celms's views concerning phenomenological solipsism. Stein amalgamates logico-transcendental aspect of phenomenology with the wider vision about the communities, thus arriving at the core philosophical questions about the feelings of community spirit, empathy, values and identities.

Keywords: Edith Stein, empathy, phenomenology, community, Gerda Walther, Hedwig Conrad-Martius, Teodors Celms.

SIMONA DE BOVUĀRA UN MŪSDIENAS: ATPAKAĻ PIE “PIRMĀ DZIMUMA”*

Simona de Bovuāra (1908–1986) – filozofe, rakstniece, feministe, neapšaubāmi oriģināla domātāja un spožākā parādība sieviešu intelektuālajā vēsturē, kura vislielāko ievēribu ir guvusi ar darbu “Otrais dzimums” (Le Deuxième Sexe, 1949), kas pamatoti tiek atzāts par feminisma otrā viļņa Bībeli. Taču Bovuāras teorētiskie darbi vēl aizvien gan uzdod jautājumus, gan sniedz rosinošas atbildes uz tiem. Viens no tādiem ir jautājums par dzimumu konceptiem, to savstarpējām relācijām un jo īpaši jautājums par kritizēto “pirmo dzimumu”, tā iesaistoties mūsdienu maskulinitātes pētījumu diskusijās. Ja Bovuāra savā darbā sniedz teju izsmelošu sieviešu sociālo lomu galeriju, tad maskulīnās lomas pat mūsdienās lielākoties nav diferencētas, kas lielā mērā ļauj saglabāt tradicionālos stereotipus, kuri saista sievieti ar skaistumu, bet vīrieti – ar spēku, varu un vardarbību (to apliecina pat oficiālie valstiskie dokumenti). Tas savukārt aizvien vēl rada genderu konfrontāciju un spriedzi sabiedrībā. Identificējot maskulinitāti ar patriarhālisma un fallo-logocentrisma vispārīgajām shēmām, lielā mērā ir pazaudēta maskulinitātes sex/gender diferencēta noteiksme. Rakstā ir parādīta dzimumu attiecību raksturojums un risinājumi gan Bovuāras, gan franču fenomenologa Emanuēla Levina filozofiskajos tekstos, gan literatūrā (Francs Kafka, Kārlis Vērdiņš), gan mūsdienu latviešu publicistikā. Rakstā ir analizēta galvenokārt tēva lomas metafiziskā un sociālā izpratne, tās mūsdienu pārdefinēšana. Rakstā ir secināts, ka viens no aktuālākajiem mūsdienu jautājumiem, kas ir aktualizējams Bovuāras mantojumā, ir viņas izpratne par abu dzimumu noteiksmi un dialogu gan attiecībā vienam pret otru, bet galvenokārt jaunu filozofisku problēmu pieņemšanā un to risinājuma nozīmi sabiedrības attīstībā un ikviena indivīda (personas) labas dzīves nodrošinājumā.

Atslēgas vārdi: feminisms, dzimumu fenomenoloģija, patriarhālisms, maskulinitāte, vīrietība, tēva loma, citādība, auglība.

* Raksts sagatavots projekta “Latvijas filozofijas transformācijas starptautiskā vizuāla “dzīves fenomenoloģija” ietekmē” Y5-AZ118-ZF-N-905 ietvaros.

Simona de Bovuāra (1908–1986) – filozofe, rakstniece, feministe, neapšaubāmi oriģināla domātāja un spožākā parādība sieviešu intelektuālajā vēsturē. Viņa ir atzīta gan kā feminisma ikona un ideāls, arī kā “mūsu visu māte” (pēc Sonjas Krukas), gan arī kritizēta par atsevišķu jautājumu izpratni filozofijā (saistībā arī ar Sartru) un feminismā. Līdz 1990. gadam atbildes uz viņas darbiem bija ambivalentas un bija saistītas ar divu galveno feminisma teorētisko ieviržu konfrontāciju tā sauktajā diferences un *écriture feminine* rakstībā un *gendera* teorijā. Taču šodien, kā atzīst Ursula Tida, viņas darbu lasījums kopumā ir konsolidēts (Tidd 2004, 115). Jo katra feministu paaudze un ikviens feminisma žanrs apliecina savu nodarbinātību, pārņemību ar Bovuāras darbiem, rodot personālu inspirāciju viņas darbos, bet, jo īpaši pētījumā *Otrais dzimums (Le Deuxième Sexe)*, kas pamatoti tiek atzīts par viņas galveno teorētisko darbu un tiek saukts par feminisma otrā viļņa Bībeli.

Arī es šodien ļāvos kārtējai *Otrā dzimuma* inspirācijai, lai atgrieztos un runātu par līdz šim kritizēto “pirmo dzimumu” mūsdienu feminisma teorētisko diskusiju un sociālās realitātes kontekstā, jo Bovuāras teorētiskie darbi vēl aizvien gan uzdod jautājumus, gan sniedz rosinošas atbildes uz tiem. Viens no tādiem ir jautājums par dzimumu konceptiem, to savstarpējām relācijām un jo īpaši jautājums par kritizēto “pirmo dzimumu”. Ja “otrais dzimums” (tas ir, sievietes), pateicoties Bovuārai un feminismam pēc viņas, ir reabilitēts, pamatots un ieguvis pašnoteikšanās tiesības, tad pievēršība “pirmajam dzimumam” jeb maskulinitātes pētījumi ir sākušies tikai 20. gadsimta septiņdesmitajos gados. Identificējot maskulinitāti ar patriarhālisma, logocentrisma un fallocentrisma vispārīgajām shēmām, kuras teorētisko pamatu ir izstrādājuši poststrukturālisma domātāji Ž. Lakāns, bet īpaši Ž. Deridā (formulējot jēdzienu *fallo-logocentrism*) un kurā ir balstījies līdzšinējais feminisms, lielā mērā ir pazaudēta maskulinitātes sex/gender diferencēta noteiksme. Ja Bovuāra savā darbā sniedz teju izsmēlošu sieviešu sociālo lomu galeriju, tad maskulīnās lomas pat mūsdienās lielākoties nav diferencētas, kas lielā mērā ļauj saglabāt tradicionālos stereotipus, kuri saista sievieti ar skaistumu, bet vīrieti – ar spēku, varu un vardarbību (to apliecina pat oficiālie valstiskie dokumenti).

Tas savukārt aizvien vēl rada dzimumu un *genderu* konfrontāciju un spriedzi sabiedrībā.

Tādējādi, manuprāt, viens no aktuālākajiem mūsdienu jautājumiem, kas ir aktualizējams Bovuāras mantojumā, ir viņas izpratne par abu dzimumu noteiksmi un dialogu gan attiecībā vienam pret otru, bet arī un galvenokārt jaunu filozofisku problēmu pieteikumā un to risinājuma nozīme sabiedrības attīstībā un ikviena indivīda (personas) labas dzīves nodrošinājumā. Jaunās tēmas, ko piesaka Bovuāra un kas vieno abus dzimumus, ir vecums, novecošana, dzīve, ķermenis, laiks un nāve – un visiem šiem konceptiem Bovuāra piedāvā radikālu izpratni, sintezējot fakticitāti, brīvību un dzīvo pieredzi. Bovuāra šīs tēmas izstrādā savos vēlīnajos darbos – *Vecums*, *Ļoti viegla nāve*, *Atvadu ceremonija*. Zīmīgi, ka jautājums par “pirmo dzimumu” ieskanas jau *Otrā dzimuma* noslēguma nodaļā: “*Dodiet sievietēm patstāvību, lai viņas pašas cīnās par savu eksistenci, lai viņas ir aktīvas šajā pasaulē, un viņu atkarība pazudis kā nebijusi, un arī vīrieši taps brīvi.*” (Beauvoir 1989, 724) (Izcēlums mans – E.B.). Turklāt jau šajā nodaļā Bovuāra akcentē feminisma teorijai nozīmīgo principu, kas dzimumus gan vieno, gan ļauj iezīmēt to atšķirību: “*Tiem, kas daudz runā par “vienlīdzību atšķirībā”, nevajadzētu apstrīdēt arī “atšķirību klātesību vienlīdzībā. Jo, atkārtoju vēlreiz, vienveidību (uniformity) rada institūcijas.*” (Beauvoir 1989, 731)

Šis princips tiek pamatots jau minētajos Bovuāras darbos, reflektējot gan dzīves stadiju fenomenoloģiju, gan skatot “(pār)dzīvoto laiku” (*lived time*), gan konkrēto “dzīves laiku” (*times of life*), gan akcentējot “personas” jēdzienu abu dzimumu identitātē (un it īpaši novecošanas procesā), gan ķermenisko pieredzi, gan piesakot jēdzienu “identitātes krīze” saistībā ar novecošanu, bet jo īpaši, tematizējot tos laukus, kas vispār paliek ārpus apzināšanās robežām, piemēram, nāve, atsaucoties uz truismu “visi cilvēki ir mirstīgi” (*All men are mortal*), kur valodas patriarhālā struktūra un vīriešu pozīcijas universalisms, identificējot cilvēku tikai kā vīrieti, šajā gadījumā nenāk vīriešiem par labu, jo no šī var secināt, ka mirstīgi ir tikai vīrieši, bet sievietes ir nemirstīgas. (Es atvainojos par banālo joku, bet bieži tādā veidā top feminisma diskusijas, arī mūsu feminisma platformā FB-ā!).

Bovuāra neveido nāves metafiziku, bet dod priekšroku rakstībai ar faktu: darbos *Atvadu ceremonija* un *Ļoti viegla nāve* viņa apraksta slimnīcu, palātu, kurā atrodas Sartrs, viņa izgulējumus, sūdzības, simptomus – nu, visu to konkrēti būtisko, ko arī nozīmē slimība un nāve, ārpus tās romantizēšanas un metafiziskošanas.

Bovuāra veido īpašu dzīves stadiju fenomenoloģiju, kurā viņa īpašu vērtību veltī dzīves stadiju noslēdzošajam posmam (ko pirms viņas bija tematizējuši tikai atsevišķi domātāji, jo īpaši A. Šopenhauers). Tomēr gan jau minētajos un citos autobiogrāfiskajos darbos, gan darbā *Vecums* ir raksturoti arī pārējie dzīves cikli, bet literārajos darbos – *Skaistās bildītes* un *Uz sliekšņa* Bovuāra aizsāk patērētājsabiedrības un tehnokrātisko vērtību kritiku, parādot, ka jaunība ir kļuvusi par mūsdienu sabiedrības bestsellera precī. Savukārt viņas autobiogrāfiskajos darbos ir fiksēts viss cilvēka dzīves gājums, ko precīzi raksturo izvēlētie grāmatu nosaukumi – *Labi audzinātas meitenes memuāri*, *Spēku briedumā*, *Apstākļu varā*, *Pēdējais vārds jeb Viss pateikts un izdarīts*. Bovuāras autobiogrāfijas ir unikālas daudzos aspektos, bet visraksturīgākais ir tas, ko atzīmē pētniece Anna Pilardi, “*ka tās varētu būt apjomīgākās biogrāfijas jebkurā valodā, ko jebkad ir sarakstījuši sievieti – aptuveni 2200 lappušu oriģinālajā franču valodā*” (Pilardi 1999, 120). Arī indivīda dzīves stadiju analīzē iezīmējas dzimumdiferences raksturojumi – tā viņa apgalvo, ka bērnība un jaunība uz sievieti atstāj dziļāku iespaidu nekā uz vīrieti, “*jo viņa galvenokārt dzīvojot savā pašas vēsturē*” (Beauvoir 1989, 465–466). Vēlāk redzēsīm, ka maskulinitātes pētījumi ja ne apgāž, tad tomēr koriģē šo apgalvojumu.

Pievēršoties vecuma posmam un nāves tēmai, Bovuāra detalizēti, kā tika sacīts, apraksta savas mātes nāvi un Sartra slimību un nāvi, tanī pašā laikā viņa pēta viņas pašas situēto, novecojošo patību (*aging self*) savā trīskāršajā refleksijā par fakticitāti, dzīvo pieredzi un brīvību. Bovuāra raksta, ka vecums viņai bija pārsteigums un šausmas, kad viņa lūkojās uz savu attēlu spogulī. Šajā gadījumā viņa (sieviete) ir upuris pašas skatīšanai, kad viņa konfrontē sevi ar novecojošu sievieti. Un, lai pārvarētu identitātes krīzi vecumā, Bovuāra atzīst, ka mums jāpieņem mūsu patības jaunais tēls (*a new image of ourselves*) un šī dzīves stadija nav “samazināta

dzīve”, kaut arī atsevišķas ķermeniskās iespējas ir reducētas, bet tā aizvien ir “pilna”, nereducēta dzīve un tā attiecas uz abiem dzimumiem.

Darbs *Vecums (Old age)* strukturāli ir veidots līdzīgi *Otrajam dzimumam* – tas atklāj, atmasko mītisko statusu par novecošanu un vecuma fenomenu, vērsot fenomenoloģisko objektīvu uz bioloģijas, psiholoģijas un socioloģijas faktoriem, lai saprastu vecuma fenomenu kā marginalizētu Citādību sociuma un eksistences veseluma kontekstā. Šajā darbā dzimumu tipoloģija nav dominējošā, bet ir uzsvērts individuālās personas aspekts, jo katra persona novecošanu piedzīvo atšķirīgi. Faktiski attieksmi pret vecumu veido paradokss – jo mēs, būdami atšķirīgi, unikāli subjekti, esam pārsteigti, kad visu kopīgais liktenis – novecošana kļūst arī par mūsu pašu daļu. Darba *Vecums* lielāko daļu veido literāri filozofiski fragmenti no abu dzimumu un atšķirīga vecuma cilvēku autortekstiem – dienasgrāmatām, intervijām, vēstulēm, atmiņām, piezīmēm, – kuros parādās atšķirīga intence uz vecumu un tā hronoloģisko robežu amplitūdu apzīmējumu. Šis darbs ir arī sava veida hrestomātija par vecuma fenomenoloģiju, par nozīmi, ko ievērojami radoši cilvēki – L. Aragons, V. Gēte, Lū Andrea Salomē, Lafontēns, M. Prusts, A. Žids, R. Vāgners u. c. – ir piešķirušī vecumam un cik atšķirīgas tās ir bijušas. No šīm pašatklāsmēm Bovuāra secina, ka patiesība par vecumu esot kompleksa – tās ir attiecības ar ķermeniskumu, identitāti, feminitāti, seksualitāti, skaistumu, aktivitāti, jaunību, kā arī ar sociālo attieksmju pret vecumu internalizāciju, proti, to, kā katrs cilvēks šīs attieksmes korelē ar savu subjektivitāti. Subjektā ir Cits, tā ir persona, kāda tā ir citiem un kura ir veca, un šis Cits esmu es Pats.

Tātad Bovuāra zināmā mērā viena no pirmajām pievēršas arī maskulinitātes (un vīrietības – *maleness*) diferencētas izpratnes problēmām, un to viņa dara, kā redzējām, nevis tikai skatot abus dzimumus separāti, bet arī piesakot tēmas, kas vieno abus dzimumus.

Lai arī Bovuāra ir pirmā, kas pieskaras vīriešu dzimuma tēmai, tomēr specifiskie maskulinitātes pētījumi aizsākās tikai septiņdesmitajos gados, precizējot sociālo lomu, attieksmju, uzvedības kopumu, kas tiek saprasts kā vīriešiem raksturīgs:

“Priekšstati par maskulinitāti/vīrietību veidojas un sabiedrībā nostiprinās, sociāli noteiktiem un kultūras radītiem priekšstatiem mijiedarbojoties ar bioloģiskiem aspektiem. Kopumā maskulinitāte/vīrietība ir šķirama no vienkārši bioloģiska vīriešu dzimuma, jo gan vīriešiem, gan sievietēm var būt raksturīgas uzvedības un izpausmju iezīmes, kas sabiedrībā tiek saistītas ar vīrietību”, atzīst O. Lāms (Kultūras feminisms. Feminisma terminu skaidrojošā vārdnīca, 2017, 122–123).

Tomēr jautājums par dzimumu, bioloģiju un sociālo konstrukciju vēl aizvien nav pilnīgi izskaidroti un pamatoti un ne tuvu nav konsolidēti viedokļi par to. Taču maskulinitātes pētījumu filozofiskam pamatojumam par dzimuma un sociālo lomu relāciju nav viens teorētisks pamats, bet tas tiek argumentēts plašā konceptuālā amplitūdā, izmantojot gan dzimumu fenomenoloģijas, gan dzimumdiferences, gan sociālā konstruktīvisma, gan diskursa teorijas, gan poststrukturālisma un postmodernisma pieejas. Būtiskus, pat vēl “neieteorētiskotus” dzimumdiferences aspektus var izlasīt arī literāros tekstos.

Viens no nozīmīgākajiem teorētiskajiem autoriem, kas iezīmē gan maskulinitātes figūru specifiku, gan pamato arī sievišķā iesaisti esamībā, galvenokārt darbā *Totalitāte un bezgalība*, ir franču fenomenologs Emanuēls Levins. Maskulinitāti viņš saista ne tikai ar tēva, bet arī ar dēla un brāļa, proti, ar visas vīrietiskās ķēdes locekļiem un viņu attiecību bioloģiski/sociālajām un metafiziskajām noteiksmēm. Tas it kā varētu vedināt domāt par Levina patriarhālisma versiju, taču viņa domāšanas ētoss kopumā, manuprāt, nav patriarhāls, bet tas teorētiski niansētā veidā, sasaitot šķietami nesaistāmas lietas – caur abu dzimumu iesaisti esamībā caur *auglības (fécondité, fecundity)* un *bezgalīgā laika* konceptiem, runājot par *vienīgās būtnes* izredzētību un totalitāti, gan iesaistot to sociālās brālības veidošanā, – ir virzīts uz nākotnes transcendences jeb bezgalības apliecinājumu, kurā iesaistās abi dzimumi (kaut zināmu nestabilitāti Levina uzskatos var pamanīt, jo viņš, piemēram, skatot tēva attiecības ar radīto, vietumis raksta dzimumneitrālo bērns, bet citviet – dēls). Šajā sakarā būtiski ir Levina koncepti par radīšanu, par radības un kauzalitātes attiecības nošķiršanu, par sociālo brālību, kas ietverot katra cilvēka stāvokli.

Būtiska ir viņa atziņa par bioloģijas vietu un nozīmi visās šajās attiecībās, kas visas savijas kopā: *Radīšana ir pretrunā ar radības brīvību tikai tad, ja radīšanu jauc ar kauzalitāti. Radīšana kā transcendences – vienotības un auglības (fécondité) – attiecības, gluži otrādi, nosaka vienīgās būtnes novietojumu un viņas kā izredzētā patību* (Levinas 1979, 279).

Uz Levina pozīcijas zināmu svārstību, vairāk gan attiecībā uz feminitāti, norāda arī Ieva Lapinska: *Līdzīgi kā nodaļā par tēvu un dēlu, kurā nav pieminēta meita un tikai garāmejojot – māte, nodaļā par brālību Levins pat nepiemin māsas. No vienas puses, Levins šādā veidā nonāk pilnīgā androcetriskā pozīcijā – pat Hēgelis veltījis uzmanību māsas un brāļa attiecībām, kaut arī māsas vieta sabiedrībā ir citāda – “viņa ir kopienas mūžīgā ironija”. No otras puses, Levins šai gadījumā raksta no sava es pozīcijas – viņš pats ir dēls, brālis un tēvs. Var secināt arī, ka māsas nepieminēšana ir vēl viena norāde par labu secinājumam, ka mūsu kultūras sintakse ir maskulīna (“maskulīnā civilizācija”) un ka sievietē tajā var runāt (jāatceras otra uzrunas nozīme) kā vīrietis. Levina tekstā tas pateikts netieši, bet Irigaraja uz to norāda tieši* (Lapinska 2012, 93).

Interesanta ir Levina atsauce uz bioloģiju, kaut arī varētu šķīst, ka atsauce uz bioloģiju fenomenoloģiskajam aprakstam nav tipiska. Tomēr bioloģija, kā rāda Levins, iesaistās ne tikai dzimumu noteiksmēs, bet arī transcendences ķēdē starp katra Es izredzētību un arī brālību kā sabiedrības esamību kopumā raksturojumu. Lūk, ko saka Levins: *“Ja bioloģija sniedz mums visu šo attiecību prototipus, tas, protams, pierāda, ka bioloģija nav tīri nejaušs esamības sakārtojums. Bet šīs attiecības atbrīvo sevi no to bioloģiskās robežas.”* (Levinas 1979, 279) Bet tā nav arī, kā rāda Levins, kauzalitāte, ko parasti saista ar bioloģiju, bet ir esamības ne-nejaušs sakārtojums. Levinam dažkārt tiek pārņemts sievišķās ģeoloģijas ignorēšana esamības kārtībā, taču to atspēko jau minētais viņa “auglības” koncepts, sakot, ka auglība ir ontoloģiska kategorija un tā nodrošina transsubstanciāciju, tā savieno pasaulīgo laiku un ētikas laiku: *“Šai ‘auglības transcendencei’ nepiemīt intencionalitātes struktūra, jo tā nav patības varā, tāpēc ka tajā līdzdalīga sievišķā citādība.”* (Levinas 1979, 271) Tā Levins, atceļot intencionalitāti, visai pamatoti piesaka un skata dzimumu noteiksmes problēmu kā

piesātināto fenomenu, kuru neizmeļ intence uz vienu objektu, šajā gadījumā, – uz vienu dzimumu. *Auglību* Levins nosauc par Es identitātes drāmas daļu, jo tā ir vienība, kas nav opozīcijā multiplicitātei, bet jēdziena precīzajā nozīmē iemieso to (*engenders it*). Levinam, manuprāt, ir izdevies savienot patības, dzimumu un ontoloģiski metafizisko noteiksmi esamības struktūrā, jo viņa ievirze nav vis iespringšana dzimumu robežās, bet varas principā balstīto attiecību pārvarēšanā – tieši to arī paredz viņa piesātinātais fenomens, oriģinālais *fecundity* koncepts kā Es, kā identitātes attiecības ar nākotni, kā transcendences un bezgalīgā laika pamatojums.

Tagad nedaudz ieskicēšu vienu no tēmām, kas diferencē maskulinitātes konceptu, tā nozīmes izmaiņas un reprezentāciju kultūrā, un tā ir – **tēva figūra**.

Tēva koncepts nav izolēta kategorija, tas drīzāk ir “ģimeniskās līdzības” (L. Vitgenšteins) jēdziens, kurā tēvs arī kā patriarhs (šī jēdziena pozitīvā konotācijā) ir saistīts ar dzimteni, tēvzemi, ar ekoloģiju kā apkaimes un māju aizsardzību u. c. Šo maskulinitātes līdzšinējās uztveres un attēlojuma bezpersoniskumu (un negatīvo konotāciju) atklāj vēsturnieks Mārtiņš Mintauris, analizējot padomju laika plakātu: “*Virieši plakātos ir attēloti vai nu kā strādnieki, vai inteligenti, taču šie tēli ir ļoti bezpersoniski; simboliskais tēls, ko marķē tautastērps, vienmēr ir saistīts ar sievieti. Iespējams, tas atspoguļo (dzimtes) stereotipu ietekmi uz priekšstatiem par nācijas vai tautības tēla personifikāciju.*” (Mintauris 2016) Taču, ieskatoties mūsu vēsturē, ir rodama arī tēva(u) pozitīvā konotācija sabiedrībā, valstī, nācijā, kultūrā – to ir pamanījusi un atzīmējusi literatūrzinātniece un feminisma teorētiķe A. Cimdiņa, sakot, ka Latvijas kultūrā Satversmes tēvi, dainu tēvs, baltais tēvs u. c. reprezentē ne tikai bioloģisko, bet arī sociālo paternitāti tās pozitivitātē, ko veido ne tikai bioloģiskie tēvi.

Tāpēc mūsdienās nozīmīga ir tēva lomas pārdefinēšana, jo nav tik būtiska vīriešu kvantitatīvā dominēšana sabiedrībā, bet gan tas, kā viņi (un mēs) saprot maskulinitāti un patriarhālismu, kas nozīmē diskursa “tēva novietojums” (*father replacement*) pārbīdi, lai pārskatītu teju visu 20. gadsimtā dominējošo “tēva kompleksa” (*father complex*) iestādni, ko pamatoja psihoanalītiskā filozofija un psiholoģija un plaši izmantoja

literatūra (F. Moriaks) un kas pamatoti ir ticis kritizēts feministiskajā literatūrā. Taču šī feministiskā kritika atklāja simboliskās kārtības patriarhālo struktūru un pavēra ceļu sievišķā semiotikai, ģenealoģijai un rakstībai, bet tēva-patriarha tēls netika diferencēts, tas vienkārši it kā tika nobīdīts malā, netika reflektēts savā atšķirībā (J. Kristeva).

Feministiskā un vispār dzimumu rakstība, manuprāt, ir vispirms literatūras prerogatīva, literatūra pirmā sajūt aktualitāti (Ž. Delēza izpratnē) – to apliecina gan Bovuāras piemērs, gan citu literātu veikums.

Interesantākais un niansētākais šī kompleksa atainojums, manuprāt, ir F. Kafkas “Vēstule tēvam”, kur patriarhālisma kritika iegūst personiskus un arī metafiziskus vaibstus tēva-dēla attiecībās un identitātēs. “*Manās acīs Tu ieguvi to miklainības auru, kāda piemīt visiem tirāniem, kas savu taisnību pamato nevis ar domām, bet ar savu personu. Tava milzu vara nomāca visas manas domas. Tikai tēva lomai* (izcēlums mans – E.B.) *Tu man nederēji – Tu biji pārāk stiprs.*” (Kafka 2016, 148) Te ir redzams interpretācijas pagrieziena, jo tēva loma nebūt netiek saistīta ar tradicionālo patriarhiju – varu, bet arī ar bezpersoniskumu (Tu biji tirāns, bet ne tēvs – saka Kafka). Vienlaikus vēstules tekstā ienāk ideja par atšķirību konfliktu, par divu citādību sastapšanos, konstituēšanos un nevis tikai par pakļautības attiecībām – “*Mēs bijām ļoti dažādi un šai dažādībā viens otram tik bīstami?*” (Kafka 2016, 143). Te der atgādināt arī Kerolas Sīmoras-Džonsas plašo biogrāfisko pētījumu par Bovuāru un Sartru “*Bīstamais sakars*”, par viņu attiecībām gan savā starpā, gan par attiecību ar citām sievietēm un vīriešiem samezgloto kamolu. Citādību sastapšanās vienmēr ir arī bīstamais sakars, taču tas ir arī vienīgais radošais, auglīgais sakars (*fecondité*), ja izmantojam Levina terminu.

Es gribētu vēl minēt dažus piemērus par tēva figūras estētisko reprezentāciju un tās ienākšanu arī Latvijas publiskajā telpā, debatējot par ikdienas dzīves norisēm. Spilgts tēmas estētiskās reprezentācijas piemērs ir dzejnieka un teoretizējoša literāta K. Vērdiņa dzejoļu krājums “Tētis”. Jau nosaukumā ir jūtams uztveres pavērsiens (ja salīdzinām ar Kafku), tas nav tēvs-patriarhs, bet ir – tētis, kas jau sākotnēji semantiski vieš uzticēšanos un atvērtību. K. Vērdiņš spilgti un fenomenoloģiski precīzi rada un rāda

tēva lomu diversitāti (daudzveidību) un arī sociālās paternitātes pieredzes amplitūdu – tas ir mīļais tētis, tētis – politiķis, tētis – filozofs, tētis – šoferis, tētis – zinātnieks u. c. Vietumis krājumā ieskanas arī ironiska reminiscence par tradicionālo, patriarhālo tēva arhetipu, piemēram, dzejolī “*Tētis-filozofs*”: *aizrakties es gribu, līdz pat zemes vidum, dilles es tur sēšu, visu kontrolēšu* (Vērdiņš 2016, 19). (Kaut vai dilles, bet kontrolēšu!). Taču kopumā viņa dzejoļos sociālās un personiskās ikdienas pieredzes fragmenti iegūst sociāli un metafiziski motivētu jēgu, kuros tētis ir draudzīgs partneris, kas gan atver un ļauj saprast pasauli, gan ļauj konstituēt cita neatkarīgu identitāti.

Pēdējā laikā tēva loma tiek aktīvi diskutēta arī publiskajās debatēs un literatūrā, taču galvenokārt saistībā ar ģimenes problemātiku, bet, manuprāt, tas nav tikai jautājums par lomu sadalījumu ģimenē, bet plašāks un filozofiskāks jautājums par sabiedrības struktūras pārmaiņām, par sociālo paternitāti, par komunikāciju ar citādo, galu galā par demokrātijas kvalitāti. Man īpaši saistošs likās tēmas pieteikums izdevumā “Kas jauns” (Nr. 37, 2018. g. 11.–17. septembris) formulējumā – *Tēvi par tēviem*. Diskusijā iesaistītais filozofs Vents Sīlis faktiski netieši atzīst, ka tēva lomas koncepts nav izstrādāts, jo rūpes par bērniem un rūpes vispār – ne tikai ģimenē, bet arī sabiedrībā – tiek saistītas tikai ar mātes lomu (kaut arī, manuprāt, sociālās mātišķības koncepts arī nav izstrādāts), un viņš atzīstas: “Es biju stulbā mamma.” (Īstā mamma it kā nevarēju būt, bet vīrietiskā loma vienmēr tiek salīdzināta ar mātes lomu.) Proti, tātad eksistējošās sociālās lomas tiek pielīdzinātas un aizstātas viena ar otru, nevis reflektētas to konkrētībā un nozīmībā.

Ja Tēva kompleksa koncepts dažādās transfigurācijās valdīja teju visā 20. gadsimtā, tad jaunajā tūkstošgadē situācija ir radikāli mainījies un arī postmodernā filozofija un literatūra atzīmē satraukumu par tēva neesamību, piesakot jēdzienus – trūkstošais tēvs, tēva bads vai izsalkums pēc tēva, kas ietekmē gan zēna, gan meitenes identitātes veidošanos un ietekmē pat fizioloģiskos procesus (to rādot dietoloģiskie pētījumi).

Šie vīrietības sociālo lomu pētījumi vēl turpinās, tāpēc var runāt tikai par jaunām ievirzēm un pieteikumiem. Taču to aizsācēja, kā tika parādīts,

ir Bovuāra, lai arī vīrietiskās lomas viņas darbos parādās nevis kā centrālais loceklis, bet gan kā epifenomens. Bet būtiskākā Bovuāras atziņa ir par abu dzimumu lomu un attiecību nozīmi ceļā uz pašnoteikšanos un brīvību.

Savā grāmatā Bovuāras biogrāfe K. Sīmora-Džonsa raksta, ka pēc sava monumentālā pētījuma *Vecums* publicēšanas Bovuāra plānoja rakstīt turpinājumu darbam *Otrais dzimums*. Taču sieviešu atbrīvošanās kustība sašķēlās divās karojošās nometnēs un Bovuāra nonāca krustugunīs starp kreisajām un separātistēm. Bovuāra nostājās Kristīnes Delfi, Emanuēlas de Leseapas un Klodas Ennekēnas pusē, oponentot tām, kuras lepmi pauda separātismu un definēja savu cīņu kā strikti lesbisku. 1976. gadā, uzslavēdama faktu, ka sievietes tagad var atklāti atzīt, ka ir lesbietes, vienlaikus Bovuāra kritizēja citas sievietes, “*kuras kļūva par lesbietēm politisku apsvērumu dēļ, kuras uzskatīja, ka tā ir politiska rīcība – būt lesbietei, tādēļ dogmatiski izslēdza vīriešus no savas cīņas*” (izcēlums mans – E.B.) (Sīmora-Džonsa 2012, 501). Tāpēc es pieļauju varbūtību, ka savu turpinājumu *Otrajam dzimumam* Bovuāra būtu veltījusi ja ne gluži “pirmajam dzimumam”, tad noteikti abu dzimumu kopīgajai cīņai par katras personas brīvu izpausmi un laimi un arī kopīgu sadarbību tās veicināšanai. Jo tieši laimi, kā saka Aristotelis, mēs uzskatām par mērķi tam visam, kas saistīts ar cilvēku.

Citētie darbi:

1. Beauvoir, Simone de. (1989). *The Second Sex*. Translated and edited by H.M. Parshley. Vintage Books, a Division of Random House, INC., New York.
2. Kafka, Francs. (2016). *Stāsti*. Tulkojusi Silvija Brice. Rīga: Apgāds Jumava.
3. Kultūras feminisms. Feminisma terminu skaidrojošā vārdnīca. (2017). Rīga: Zinātne, Maskulinity.
4. Lapinska, Ieva (2012). *Identitāte un citādība*. Rīga: FSI.
5. Levinas, Emmanuel. (1979). *Totality and Infinity*. An Essay on Exteriority, trans. By Alphonso Lingis. The Haque/Boston/London: Martinus Nijhof Publishers.

6. Mintauris, Mārtiņš. (2016). *Koloniālā Latvija? Postkoloniālisms šodien.* – <https://www.punctummagazine.lv/2016/01/26/koloniala-latvija-postkolonialisms-sodien/sieviete-un-nacija>. Punctum
7. Pilardi, Jo-Ann. (1999). *Simone de Beauvoir Writing the Self: Philosophy Becomes Autobiography.* Greenwood Press, USA.
8. Sīmora-Džonsa, Kerola. (2012). *Bīstamais sakars: Simona de Bovuāra un Žans Pols Sartrs.* Tulkojusi Vita Holmsa. Rīga: Sētava.
9. Tidd, Ursul (2004). *Simone de Beauvoir, gender and testimony.* London and New York: Routledge.

Simone de Beauvoir and the Nowadays: Back to the 'First Sex'

Summary

Simona de Beauvoir – a philosopher, writer, feminist, truly original thinker and the most spectacular person in the intellectual history of womanhood. She has been recognized as an ideal and an iconic figure, “Mother of Us All” (Sonia Kruk). She has been criticized for some features of her philosophical stance (in connection with Sartre) and for specific details of the feministic theory. Up until 1990, this criticism was ambivalent and issued from the confrontation of two theoretical types – those of Difference Feminism and *écriture féminine* and modes of gender ideology. At present – according to Ursula Tidd – the acceptance of her corpus has undergone consolidation. Every generation of feminists and each type of Feminism espouses a specific preoccupation with Beauvoir’s works drawing personal inspiration, especially from *The Second Sex*, which is justly considered as basic and has been dubbed as the Bible of the second-wave Feminism.

The author of the article is inspired by the feminist connotations of the Second Sex discussion within the context of the present social reality, for Beauvoir’s works persistently originate questions and provide inspiring answers thereof. One such question concerns mutual relations of the concepts of gender, especially with regard to the ‘first sex’. The ‘second sex’ thanks to Beauvoir’s initiated feministic movement has become

rehabilitated, has acquired rights of self-determination, while the investigations of masculinity have begun only in the 1970s by identifying masculinity with the general themes of patriarchalism and logocentricity. Thus, the gender aspect of masculinity has been neglected. De Beauvoir presents an inexhaustible gallery of women's roles, while the roles of masculinity have not been sufficiently differentiated, thus allowing the persistence of the traditional stereotypes associating women with beauty and men with power and violence. (This is exemplified by official documents.) This creates confrontation of the genders and social dysfunction.

The author is of the opinion that one of the questions that needs to be brought up within the context of Beauvoir's heritage is her understanding of the role of both sexes in the form of a dialogue and generation of philosophically significant problematics for the sustenance of good life for individuals.

These issues will be analysed by referring to Beauvoir's works and modern investigations concerning gender identification and masculinity, thus arguing for the rehabilitation of the first sex.

Keywords: Feminism, gender phenomenology, patriarchalism, masculinity, father's role, otherness, fertility.

Velga Vēvere

MARTA NUSBAUMA: HUMĀNISMS, EMOCIJU TERAPIJA UN RELIĢISKĀ IECIETĪBA*

Amerikāņu filosofe Marta Nusbauma ir viena no ražīgākajām autorēm pēdējo trīsdesmit gadu laikā (viņa publicējusi vairāk nekā 35 grāmatas, daudz zinātnisko rakstu, nodarbojusies ar publicistiku utt.). Tomēr ir gandrīz neiespējami saistīt viņu ar kādu noteiktu filosofisku pieeju, drīzāk varam runāt par vairākām filosofiskām ietekmēm, tādām kā grieķu klasiskā filosofija (Sokrāts, Aristotelis un stoiķi), liberālisms, pragmatisms un taisnīguma teorija (Džons Rols un Laionels Trilings), sociāli ekonomiskās teorijas (Ādams Smīts un Amartija Sens) un citām. Viņas domāšanu var raksturot kā piemāļu domāšanu, proti, tādu, kas ietiecas dažādos laukos. Sekundārajā literatūrā Nusbaumas pieeja tiek raksturota kā reālistiskais humānisms un/vai neostoicisms. Šī raksta fokuss ir Nusbaumas reliģiskās neiecietības fenomena analīze (īpaši pievērsties viņas darbam “Jaunā reliģiskā neiecietība: baiļu politikas pārvarēšana nemierpilnajā laikmetā”), izmantojot filosofijas kā medicīnas modeli, kuru Nusbauma piedāvā darbā “Vēlmju terapija. Hellenistiskās ētikas teorija un prakse.” Tas nosaka raksta struktūru – no diagnozes līdz emociju terapijai.

Atslēgas vārdi: Marta Nusbauma, neostoicisms, spēju pieeja, reālistiskais humānisms, reliģiskā neiecietība, terapija.

Ievads. Diagnoze

“.. kopsim tās īpašības, kas padara mūs par cilvēkiem.”

(Seneka. *Par dusmām*)

2012. gadā amerikāņu filosofe Marta Nusbauma publicē savu grāmatu “Jaunā reliģiskā neiecietība: baiļu politikas pārvarēšana nemierpilnajā

* Raksts sagatavots projekta “Latvijas filozofijas transformācijas starptautiskā virzienā “dzīves fenomenoloģija” ietekmē” Y5-AZ118-ZF-N-905 ietvaros.

laikmetā” (Nussbaum 2012). Kaut arī viņas uzmanības centrā ir attieksme pret musulmaņiem ASV un Eiropā, viņas baiļu fenomena analīze pārsteidzoši sasauca ar mūsdienu situāciju pasaulē Covid-19 izraisītās ekonomiskās un sociālās krīzes un pretrasisma protestu (*Black Lives Matter* kustības) kontekstā. Par ko tas liecina? Šķiet, ka visprecīzāk te būtu izmantojama filosofijas kā terapijas metafora, kuras izcelsme meklējama hellēnisma perioda tekstos un kura var tikt uzlūkota kā M. Nusbaumas praktiskās (sabiedriskās) un teorētiskās (pētnieciskās) darbības kredo: “Filosofs-rakstnieks, filosofskolotājs ir laimīgs cilvēks, jo nav daudz tādu, kuri varētu vadīt dzīvi, paužot visnopietnākās domas un jūtas par problēmām, kas viņu visvairāk aizkustina un fascinē. Bet šī pacilājošā un brīnišķīgā dzīve rit pasaulē, pasaulē, kurā bads, analfabētisms un slimības ir ikdienu lielai daļai eksistējošo cilvēku, kā arī nāves spriedums vēl nedzimušajiem” (Nussbaum 1994, 3).

Filosofiju hellēnisma laikmetā Grieķijā un Romā uztvēra kā pārdomu iespēju par cilvēka dzīves vissāpīgākajiem jautājumiem. Šādā skatījumā filosofs līdzinās ārstam, kura uzdevums ir mazināt cilvēka ciešanas – bailes, dusmas, neiecietību, agresiju –, lai padarītu viņa dzīvi labāku, panesamāku, pašpietiekamāku. Tomēr terapijas metaforu izmantojums nebūt nenozīmē, ka filosofs uzurpē ārsta funkcijas, drīzāk – filosofa uzdevums ir piedāvāt domāšanas un garīgās izdzīvošanas modeļus krīzes situācijā. Tādējādi M. Nusbaumas 2012. gada reliģiskās neiecietības pētījums var tikt uzlūkots kā slimības diagnoze, kurai diemžēl nav tikusi pievērsta savlaicīga uzmanība, iznākumā slimībai kļūstot hroniskai. M. Nusbauma reliģiskās neiecietības fenomenu vispirms saista ar baiļu sajūtu (jāpiebilst, ka viņa šai gadījumā izmanto divus jēdzienus – emocijas un kaislības, tos nediferencējot). Pievēršoties reliģiskās neiecietības fenomena raksturojumam, viņa izceļ vairākus būtiskus aspektus, kurus aplūkosim turpmāk. (1) Bailes kā primitīvu emociju saistību ar dzīvniecisku pašsaglabāšanās instinktu un tieksmi pēc labas dzīves, kur Nusbaumas norūpe saistīta ar to, ka metafora “laba dzīve” var tikt izmantota dažādu personisku un sociālu mērķu sasniegšanai, sava veida baiļu /terorisma draudu apzinātai kultivēšanai, kā piemēru Nusbauma min burkas valkāšanas aizliegumu vairākās Eiropas

vecās demokrātijas valstīs; viņa raksta: “.. bailes var izraisīt nekontrolējamu un neparedzamu uzvedību, un tās var izmantot politiķi, kuri vēlas provocēt agresīvu attieksmi pret sabiedrībā nepopulārām grupām. Reliģijas jomā jo īpaši ar bailēm ir saistīta agresīva uzvedība” (Nussbaum 2012, 21). (2) Baiļu pamats ir apdraudējuma sajūta, kuras iemesls bieži tiek meklēts nesaprotamajā, citādajā (tradīcijās, reliģiskajās praksēs utt.). (3) Negatīvās emocijas (bailes, riebums, agresija) bieži vien saistītas ar cilvēka cieņas aizskārumu; šai problēmai pievērsušies daudzi filosofi. Nusbauma raksta: “Protams, viņi atzina, ka dažiem cilvēkiem ir labāk attīstītas morālās spriešanas spējas, taču viņi uzskatīja, ka šīs spējas kā tādas padara katru cilvēku cieņas vērtu, tādējādi ikviens, kuram piemīt spēju minimums, ir bezgalīgi vērtīgs, tikpat nozīmīgs un respektējams kā citi” (Ibid., 63). (4) Reliģisko brīvību praksē nodrošina ne tikai tiesību akti, bet arī pilsoniskā attieksme, Nusbauma to apraksta kā “līdzjūtīgu iztēli”, kuras kultivēšana ļauj apzināties iespaidu, kādu konkrētais likums var atstāt uz reliģiskajām kopienām. “Līdzjūtība saistīta ar empātisku līdzdalību, vēl vairāk – ar esošo vērtību pārskatīšanu, hierarhijas un sociālās inerces, kas veicina reliģisko minoritāšu stigmatizāciju un to nepelnītas ciešanas, kritiku” (Ibid., 186). Rūpēm jābūt vērstām ne tikai uz mums līdzīgajiem, bet gan uz visiem, ar kuriem tiekamies savās ikdienas gaitās. Grāmatas “Jaunā reliģiskā neiecietība” vispārīgais vadmotīvs ir reliģiskās brīvības aizstāvība, kuras realizācijai nepieciešami noteikti sociālie un politiskie nosacījumi. Grāmatas noslēgumā viņa raksta: “Mūsu laiks ir patiesi bīstams. Kā jau redzējām, daudzas baiļu formas ir racionālas un spēlē noteiktu lomu sabiedrībā, kas nopietni uztver cilvēka dzīves vērtību. Tomēr šobrīd pārāk bieži līdzsvars ir izjaukts, jo bezatbildības radītās bailes apdraud tos principus, kuri būtu jāievēro un ar kuriem būtu jālepojas” (Ibid., 244).

Nusbaumas argumenti ir pārlicinoši, tomēr viņas stils bieži vien ir izaicinošs un apzināti provokatīvs, brīžiem kaitinošs un šķietami publicists, kā arī viņas produktivitāte ir pārsteidzoša – laikā no 1978. gada līdz 2019. gadam viņa publicējusi vairāk nekā 35 grāmatas (kā autore, līdzautore vai sastādītāja), nerēķinot rakstus, intervijas, publicistiku, video-priekšlasījumus (tā, piemēram, 2020. gada 18. oktobrī notiek viņas

videolekcija “Digitālā smadzeņu skalošana”, kuras tēma saistīta ar emociju lomu mūsdienu krīzes apziņas cauraustajā pasaulē). Noteikti jāmin arī tas, ka pašas Nusbaumas daiļrade jau ir kļuvusi par pētišanas objektu, par to liecina 2019. gadā Sēderterna Universitātē, Zviedrijā, publicētais rakstu krājums “Marta Nusbauma. Antikā filosofija, pilsoniskā izglītība un liberālais humānisms” (Burman and Myrebøe 2019), kurā autori pievēršas atšķirīgām filosofes intelektuālās hronoloģijas šķautnēm, kuras, par spīti to dažādībai, vieno humānisma ievirze. Šādu Nusbaumas pozīciju A. Kalhofa dēvē par reālistisko humānismu: “.. Nusbaumu interesē cilvēciskums tā vislabākajās izpausmēs. Viņas filozofiskā darbība ir stingri vērsta uz dzīves iespēju vērtējošu interpretāciju. Viņu saista ne tik daudz tas, kādi ir cilvēki patlaban, bet kādi viņi varētu kļūt, dodot viņiem iespēju” (Kallhoff 2020, 243). Citiem vārdiem sakot, tēmas var atšķirties, tomēr Nusbauma aizvien paliek uzticīga sev – filozofiski, sociāli, politiski, kaut arī reizumis grūti izsekot viņas daiļrades likločiem, jo viņas pozīcija bieži atrodama pamatteksta piemalēs (ielocēs). Proti, uzmanības centrā var būt sieviešu cīņa par tiesībām, reliģisko un/vai etnisko minoritāšu vajāšana, homofobija, nabadzība utt., bet viss tiek skatīts cilvēka spēju teorijas kontekstā caur emociju prizmu, ar terapeitisku intenci. Tas arī nosaka šī konkrētā raksta struktūru – no diagnozes pie anamnēzes un no tās – pie terapijas. Tomēr pirms tēmu plašāka izvērsuma būtu jāpiemin divi autori, kuriem bijusi liela nozīme viņas pozīcijas formulējumos, tie ir Ādams Smits un Laionels Trilings. Ā. Smita darbs “Morālo jūtu teorija” (Smith 1984) ir veltīts jautājumam par morālo jūtu sociālo izcelsmi, tas ir, viņš saka, ka, redzot, ka citi skumst vai priecājas, mēs arī skumstam un priecājamies līdzīgi ar viņiem; lai arī mūsu emocijas nav tikpat spilgtas, mēs spējam identificēties ar citiem. Nusbauma saka: “Tāpēc būtiski ir iemācīties regulēt mūsu uzvedību, vērsties no skata no malas uz sevis pašā perspektīvu. Šī perspektīva, kuru proponē Smits, kā sirdsapziņas modeli jeb cilvēciskumu, parāda to, kā mums jāierobežo savas intereses, ja vēlamies dzīvot kopā ar citiem savstarpējās cieņas apstākļos. Pašdisciplīna plus skatītāja no malas perspektīva kļūst par Smita ētikas galveno tikumu” (Nussbaum 2019, 146–147). Savukārt L. Trilinga darbi, it īpaši viņa “Liberālā iztēle” (1950) saista

Nusbaumu ar literatūras lomas izcēlumu morālo jūtu veidošanā – katrs lasīšanas akts paredz intersubjektivitāti, jo “.. saved cilvēkus kopā noteiktā veidā, kuram piemīt kopienas īpašības, tādas kopienas, kurā katra cilvēka iztēle, domāšana un jūtas tiek respektētas kā morāli cienījamas” (Nussbaum 1990, 48). Literatūra, pēc Nusbaumas domām, spēlē sava veida sekulārās reliģijas jomu.

Anamnēze I. Spēju pieeja

“Tagad redzam, ka dzīvnieka virzītājs ir saprāts un fantāzija, un izvēle, un cerība, un vēlme. Jo gan fantāzija, gan sajūta ir tikpat nozīmīga kā domāšana. Cerība un garstāvoklis, un apetīte ir vēlmes, savukārt izvēle pieder gan vēlmju, saprāta jomai. Tādējādi pamatvirzītājs ir vēlmes, kas vienlaikus ir arī domas, objekts; tomēr ne katrs domas objekts, bet gan tas, kas vērst uz sasniedzamo.”

(Aristotelis. *Par dzīvnieku kustībām*)

Spēju pieeja spēlē nozīmīgu lomu Martas Nusbaumas normatīvajā sociālajā filosofijā kā universāls kritērijs sociālo grupu (tai skaita reliģisko minoritāšu) un atsevišķu indivīdu dzīves kvalitātes novērtēšanai. Pieejas teorētiskā pamata un praktiskā lietojuma izklāstam viņa pievēršas virknē darbu, tomēr, šķiet, ka koncentrētākais raksturojums rodams viņas monogrāfijās “Radot spējas. Cilvēka attīstības pieeja” (Nussbaum 2011a) un “Tiesiskuma robežas: invaliditāte, tautība, piederība cilvēku sugai” (Nussbaum 2006). Nusbaumas spēju izpratne ir būtiski aristoteliska, jo sakņojas cilvēka dabas sociālajā (kopienas), teleoloģiskajā (mērķis – laba dzīve) un konvencionālajā (vienošanās par to, ko nozīmē dzīvot labu dzīvi) izpratnē. Tas nav pārsteidzoši, jo Aristoteļa teksts “Par dzīvnieku kustībām” ir viņas pētniecības objekts doktora disertācijā, kas 1978. gadā tiek publicēta kā monogrāfija (Nussbaum 1978). Vai var teikt, ka šī interese ir noturīga? Gan jā, gan nē, jo, lai arī Aristoteļa pieminējums ir klātesošs daudzos vēlākajos viņas darbos, tomēr, šķiet, būtu pareizāk to dēvēt par Nusbaumas Aristoteli, jo viņa izmanto klasika nostādnes kā starta punktu

savas unikālās spēju pieejas izveidē (svarīgi piebilst, ka Nusbauma lieto terminu *pieeja*, nevis *teorija*, lai akcentētu, pirmkārt, tās heterogēno teorētisko bāzi – no tikumu ētikas līdz liberālismam un, otrkārt, tās praktisko ievirzi – no minoritāšu tiesību līdz ekonomiskās vienlīdzības aizstāvībai). “Es parasti lietoju “spējas” daudzskaitli, lai akcentētu to, ka cilvēka dzīves kvalitātes būtiskākie elementi ir dažādi un kvalitatīvi atšķirīgi: veselība, pozitīva attieksme pret ķermeni, izglītība un citi indivīda dzīves aspekti nevar tikt reducēti uz vienu kritēriju bez izkropļojuma” (Nussbaum 2011a, 18). Cilvēka sociālo iedabu Nusbauma apraksta kā cilvēka tiekšanos pēc simetriskām un asimetriskām attiecībām ar citiem, jo “nav iedomājama laba dzīve bez kopīgiem mērķiem un bez dalīšanās tajā” (Nussbaum 2006, 158). Citiem vārdiem sakot, labas dzīves priekšnosacījums – vienlīdzīgas attiecības ar citiem (interesējoties par citiem, sagaidām, lai arī viņi lūkotos mūsu virzienā). Ja simetriskās attiecības paredz to, ka iesaistītās puses ir vienlīdz ieinteresētas un vienlīdz atbildīgas par to īstenošanu, tad atbildību par asimetriskām attiecībām jāuzņemas to iniciatoram. Tas attiecas gan uz atsevišķiem cilvēkiem, gan uz minoritāšu grupām (pat nevēlēšanās kontaktēties gadījumā viņiem jānodrošina līdzvērtīgas tiesības un pašizpaušmes iespējas), gan uz dzīvniekiem (šis atzinums ļauj uzlūkot Nusbaumu ne tikai no humānisma, bet arī no post-humānisma pozīcijām). Spēju pieeja tiek definēta kā salīdzinošs dzīves kvalitātes novērtējums, kas sakņojas sociālā taisnīguma koncepcijā, kuru pārstāv tādi domātāji kā Džons Rolss ar savu darbu “Taisnīguma teorija” (Rawls 1971) un Nobela prēmijas laureāts ekonomists Amartija Sens, te jāmin viņu kopdarbs “Dzīves kvalitāte” (Nussbaum and Sen 1993). Ar Rolsu Nusbaumu vieno sadalošā taisnīguma izpratne, Rolsa uzmanības lokā ir pamatlabumu (labumus, ko varētu vēlēties ikkatra ar saprātu apveltīta būtne) taisnīga sadale. Savukārt Sena pamatjautājums ir saistīts ar cilvēka funkcionēšanas iespējām, esot noteiktam resursu daudzumam, ņemot vērā cilvēku atšķirības un nodrošinot konkrētā cilvēka situācijai atbilstošas iespējas funkcionēt sabiedrībā. Nusbauma piekriti Sena ieskatiem, tomēr viņa uzskata, ka, lai arī Sena pieeja var kalpot par dzīves kvalitātes salīdzinošo metodiku un ekonomiskās politikas veidošanas instrumentu, tā neveicina katra indivīda

pašnoteikšanos un pašsaprātņi konkrētajā sociālajā vidē. Viņa raksta: “Mana versija, izmantojot šo pieeju sociālā taisnīguma teorijas izveidē, papildina to ar tādiem jēdzieniem kā cieņa, sliekšņis un politiskais liberālisms. [...] savā spēju pieejā balstītajā taisnīguma teorijā es atturo no sabiedrības dzīves kvalitātes vispārīga novērtējuma pat pētnieciskos nolūkos” (Nussbaum 2011a, 19). Tā vietā Nusbauma izveido galveno (centrālo) spēju sarakstu: “.. tās nav tikai cilvēkam piemītošās spējas, bet arī brīvība vai iespējas, ko rada personisko spēju un politiskās, sociālās un ekonomiskās vides kombinācija” (Ibid., 20). Citiem vārdiem sakot, Nusbauma akcentē trīs savstarpēji saistītus jēdzienus – iespējas (politiskās, sociālās, ekonomiskās un ideoloģiskās garantijas konkrētā sabiedrībā jeb tiesību minimums/sliekšņis), spējas (individuālās fiziskās un garīgās īpašības plus vide) un funkcionēšana (spēju apzināšanās un īstenošana). “Spējas būtu bezjēdzīgas un neizmantotas, ja tās netiktu liktas lietā un cilvēki savu dzīvi nogulētu. Šādā vērsumā funkcionēšana var tikt uzlūkota kā spēju galamērķis. Taču spējām piemīt vērtība pašām par sevi, jo tās saistītas ar brīvību un izvēli. Veicināt spēju attīstību nozīmē veicināt brīvību, tas nav tas pats, kā likt cilvēkiem funkcionēt noteiktā veidā” (Ibid., 25). Nusbaumas galveno spēju uzskaitījums sasauca arī ar Aristoteļa tikumu klasifikāciju. Šis atziņas pamatojumu var atrast Nusbaumas rakstā “Nerelatīvie tikumi: Aristoteļa pieeja”. Viņa atzīst, ka “Aristotelim patiesi bija interesants veids, kā savienot tikumus ar tiekšanos pēc ētiskas objektivitātes un lokālo ētisko normu kritiku” (Nussbaum 1993, 242). Pēc viņas domām, izvairīties no relativisma Aristotelim palīdz tas, ka viņš saista tikumus ar noteiktām cilvēka darbības sfērām, kas ir objektīvas savā būtībā. Cilvēka darbības sfēras ir daudzpusīgas, tāpat arī tikumi, kas, pēc Nusbaumas domām, uzlūkojami kā iespējami labākie rīcības varianti katrā no tām. Tādējādi galveno spēju saraksts būtu jāuztver nevis kā precīza instrukcija, bet gan kā norādījumi kartē ceļā uz cieņpilnu dzīvi (kā zināms, mērķi var sasniegt, ejot pa dažādiem ceļiem, izvēle ir tikai katra paša ziņā). “Kopumā ņemot, spēju pieeja manā versijā ir brīvības sfēru aizsardzība, sfēru, kas ir tik nozīmīgas, ka to iznīcināšana novestu pie cilvēka necienīgas dzīves” (Nussbaum 2011a, 31). Galveno spēju sarakstā ir desmit punkti: dzīve (tās ilgums un kvalitāte);

veselība (nodrošinājums un veselības aprūpes sistēma); ķermeņa neaizskaramība (tiesības brīvi pārvietoties, drošība, aizsardzība pret vardarbību, reprodiktīvā politika); sajūtas, iztēle un domāšana (daudzpusīga izglītība, radošo izpausmju brīvība); emocijas (tiesības paust savas izjūtas – no mīlestības līdz dusmām un sērām); praktiskais prāts (kritiskās domāšanas attīstība, sirdsapziņas un ticības brīvība); piederība (iespēja dzīvot sabiedrībā un diskriminācijas nepieļaušana); dzīvā un nedzīvā daba; spēle (spēja smieties un atpūsties); kontrole pār savu vidi – politisko (vārda un biedrošanās brīvība) un materiālo (tiesības uz īpašumu, nodarbinātība un savstarpējā cieņa) (Ibid., 25–26). Spējas ir savstarpēji saistītas, tomēr divas no tām – piesaiste un praktiskais prāts – caurauž visas citas spējas kā strukturējošie un sistēmu kopā saturošie elementi, kuru klātesamība padara iespējamu cilvēka cienīgu eksistenci sabiedrībā, proti, runa te ir par cilvēka pamattiesībām, sociālo un emocionālo drošību, kā arī cieņu pret citādo (domāšanā, dzīvesveidā utt.).

Anamnēze II. Neostoiskā emociju teorija

“Emocijas veido mūsu garīgās un sociālās dzīves ainavu. Gluži kā “ģeoloģiskie jaunveidojumi”, kurus ceļotājs varētu atklāt iepriekš līdzienā vietā, emocijas padara mūsu ceļu nelīdzenu, nenoteiktu un mainīgu.”

(M. Nusbauma. *Domu izvirzumi. Emociju intelīģence*)

Reflektējot par cilvēka (arī citu dzīvo būtņu) un laikmeta problēmām, Nusbauma atzīmē emociju lomu. Viņa raksta: “Stoīķi bija pirmie, kas pievērsa sistemātisku uzmanību emocijām, un viņiem daudzējādā ziņā bija taisnība” (Nussbaum 2001, 27). Vēl vairāk, var teikt, ka viņas emociju teorija ir antiko ideju adaptācija (tāpēc apzīmējums ‘neostoicisms’), pielāgojot tās mūsdienu sociāli politiskajiem apstākļiem un aizpildot plaisas. Kādā intervijā Nusbauma atzīmē, ka viņas emociju interpretācija atšķiras no stoīķu redzējuma ar to, ka viņa pievērs uzmanību arī dzīvnieku un mazu bērnu emocijām, kultūrvides ietekmei, kas veido emociju pamatrepertuāru, un emociju attīstībai dzīves laikā.

Lai arī emocijas tiek aplūkotas vairākos viņas darbos, tomēr vissistemātiskākais ieskats atrodams monogrāfijā “Domu izviridumi. Emociju inteligence”. Grāmatas nosaukums ir visai zīmīgs, tas ietver vismaz divus pamatjēdzienus: metaforu “izviridumi” (iespējams, ka precīzāks tulkojums šajā gadījumā būtu ‘ģeoloģiskie jaunveidojumi’, tomēr raksta autore atzīst vārda ‘izviridumi’ lietojumu, jo tas raisa asociācijas ar emociju īpašo enerģētiku – pēkšņumu, ikdienas gaitas un dzīves pārrāvumu), kā arī atziņu par racionālā elementa (saprāta) klātesamību emocijās. Turklāt jāpiebilst, ka citviet Nusbauma izmanto tādu vārdsalikumu kā “emociju ģeogrāfija”. Liekas, ka tā nav pretruna, jo, asociējot emocijas ar izviridumiem vai ģeoloģiskajiem jaunveidojumiem (kā, piemēram, vulkāniem), tiek raksturota emociju iedaba, kamēr ģeogrāfijas piesaukšana varētu nozīmēt emociju fenomena attiecināšanu uz dažādām cilvēka darbības jomām – kultūru, mākslu, ekonomiku, politiku (ideoloģiju), dzimtes (jeb dzimumsocialitātes) politiku un, protams, arī uz reliģiskajām praksēm (apzināti lietojot šo terminu daudzskaitlī). Emociju racionalitātes pamatojumam Nusbauma izvirza trīs tēzes, kuras aplūkosim sīkāk.

Pirmā tēze: emocijas sevī ietver esošās situācijas novērtējumu. Var rasties vilinājums izdarīt secinājumu, ka Nusbauma pielīdzina emocijas prāta konstruktiem, tomēr tas tā nav, jo, pēc viņas domām, emociju racionālo kodolu veido vērtībspriedumi, kas ir ētisko spriedumu pamatā. Citiem vārdiem sakot: “Tā vietā, lai uzlūkotu morāli kā atsvešinātus intelektuālus principus un emocijas kā motivāciju, kas mudina rīkoties vai nerīkoties atbilstoši šiem principiem, mums jāuzlūko emocijas par neatņemamu ētiskās argumentācijas sastāvdaļu” (Ibid., 12). Tādējādi ikkatras adekvātas ētiskas teorijas pamatā jābūt adekvātai, konkrētajā kultūrā un sociāli/politiskā vidē sakņotai emociju teorijai.

Otrā tēze: emocijas saistītas ar personisko mērķu apzināšanos, proti, tām piemīt intencionāls raksturs personiskā līmenī. Autore lielu nozīmi piešķir arī emociju naratīvai struktūrai (kā piemēru minot Marsela Prusta vēstīšanas stilu). Vai šeit neveidojas pretruna? Jo vai vienmēr savas emocijas mēs varam izteikt vārdos un vai vienmēr zinām savu emociju izcelsmi. Uz šo jautājumu Nusbauma neatbild, tomēr, ņemot vērā viņas filosofisko

ievirzi, varam secināt, ka, iespējams, viņa runā par sava veida sociālām emocijām, tas ir, emocijām, kas identificējamās sabiedrības līmenī, piemēram, par bailēm kā reliģiskās neiecietības pamatu. Šis atzinums sasauca ar trešo izvīrīto tēzi.

Trešā tēze: ārējie objekti vai elementi spēlē nozīmīgu lomu katra cilvēka individuālo mērķu struktūras veidošanā. Šķiet, ka šeit būtu jāvērsas pie iepriekš aplūkotās Nusbaumas un Sena spēju pieejas, kas paredz apstākļu (tai skaitā likumdošanas bāzes) radīšanu cilvēka pilnvērtīgai pašrealizācijai. Te redzam, kā Nusbaumas ieskati atšķiras no stoīķu normatīvajām atziņām, proti, ja stoīķi uzskata, ka nekas, izņemot mūsu pašu racionālo būtību, nav rūpju vērts, tad viņas filosofija ir nepārprotami sociāli virzīta, uzsverot individualitātes un socialitātes mijiedarbību. Taču vai tādā gadījumā var izmantot stoīķu filosofiju emociju terapijā šodien? Nusbauma uzskata, ka tas iespējams, jo stoīķu terapija paredz, ka uzlabot dzīves kvalitāti var tikai tad, ja cilvēks vispirms apzinās to, kas vērtīgs vai nevērtīgs viņam pašam, terapija sākas ar iekšējās pasaules sakārtošanu. Tomēr, tā kā cilvēki dzīvo korumpētā pasaulē (runājot par vēliņo antiko sabiedrību), vispirms viņi ir jāatsvešina no naudas, sociālā stāvokļa utt. Tiklīdz šāds skatījums Nusbaumu apmierina, tomēr problēmas, viņasprāt, rodas tad, kad atsvešinājuma gaitā irst ģimenes saites, zūd mīlestība pret tuvāko, kas padara neiespējamu atgriešanos socialitātē jau citā kvalitātē. Tādējādi varam secināt, ka Nusbauma izmanto stoīķu proponētās emociju terapijas metodes, taču atšķiras terapijas mērķi – kur ir radikāls individuālisms stoīķiem, tur Nusbaumai – unikāla indivīda iekļaušanās tolerantā un atvērtā sabiedrībā. Vienlaikus Nusbauma atzīst to, ka pastāv arī negatīvas/graužošanas emocijas, tādas kā, piemēram, riebums un naids, kas var izraisīt spēcīgu pretreakciju līdz pat sabiedrības minoritāšu vardarbībai. Vai arī kauns, ko sabiedrība liek izjust cilvēkiem ar īpašām vajadzībām, var radīt traumu un kavēt viņu intelektuālo un radošo izpaušanos. Arī bailes, kas ir reliģiskās neiecietības avots, pieder pie šādām negatīvām emocijām. Šīs sociālās traumas dziedināšanai viņa piedāvā noteiktu rīcības modeli, kuru aplūkosim raksta noslēdzošajā sadaļā.

Nusbauma savu pieeju ne velti dēvē par neostoisku, jo viņa izvirza uzdevumu – papildināt stoiķu refleksijas par ētiku. Viņa uzskata, ka ir jānošķir konkrētās un vispārīgās, kā arī fona un situatīvās emocijas, jautājot, vai vienmēr tās raisa tikai ārējie apstākļi, vai un cik lielā mērā to izpausmes ietekmē katra cilvēka individuālais raksturs un temperaments. Viens un tas pats notikums var raisīt pilnīgi pretējas emocionālās reakcijas – kas vienam raisa sašutumu, tas otram var likties apbrīnas vērts. Tomēr jāatceras, ka, pēc Nusbaumas domām, lai arī emociju izpausmes var būt atšķirīgas, tomēr te būtisku lomu spēlē tā saucamais “emociju repertuārs” jeb sabiedrības locekļu rīcībā esošā emociju gamma, kas izpaužas attiecīgās sabiedrības sociālo normu kontekstā. Te, iespējams, varētu vilkt paralēli ar dāņu fenomenologa Knuta Lēgstrupa pārdomām par sociālo normu un spontanitātes attiecībām. Lai arī šī tēma prasa dziļāku izvērsumu, turklāt atceroties, ka abi autori pārstāv dažādus filosofiskās refleksijas (fenomenoloģisko Lēgstrupa un analītiski pragmatisko Nusbaumas gadījumā)odus, tomēr viņu ieskatos ieskanas līdzīgi motīvi, proti, tas, ka normas kalpo par sociālo fonu vai ietvaru spontānām individuālās dzīves (vai emociju) izpausmēm – tādām kā uzticība, līdzcietība, izteiksmes brīvība un mīlestība (Løgstrup 1997). Šajā ziņā filosofijas uzdevums, pēc abu filosofu domām, ir nevis preparēt zem mikroskopa specifiskas pieredzes izpausmes vai emociju objektus, pēc tam tos aprakstot un salīdzinot, bet gan drīzāk piedāvāt tādu emociju definīciju, kas palīdzētu cilvēkiem labāk saprast savu un citu cilvēku pieredzi un uzvedību jeb, citiem vārdiem sakot, izstrādāt ceļa karti, iezīmējot tajā būtiskākos sociālos orientierus (atceroties to, ka pastāv gan galvenie, gan apvedceļi). Šajā sakarībā Nusbauma secina, ka emocijas ir “vērtībsprieduma formas, kas piešķir lielu lomu noteiktām lietām un cilvēkiem ārpus indivīda kontroles. Tādējādi emocijas faktiski ir vajadzība pēc kaut kā pietrukstoša, savas pašnepietiekamības apzināšanās” (Nussbaum 2001, 22). Tas, šķiet, nozīmē to, ka cilvēka labbūtība stoiķu izpratnē atkarīga tikai un vienīgi no ārējiem apstākļiem un ka viņa loma ir absolūti pasīva. Tomēr, pēc Nusbaumas domām, tas tā nav – intelektuālo emociju veidošanās ir divpakāpju process. Vispirms cilvēks ierauga realitāti noteiktā veidā, taču viņš to var pieņemt (tas prasa situācijas vērtējumu, tādad

spriedumu), nepieņemt (arī prasa vērtējumu) vai ļauties notikumam gaitai. Nākamais solis ir rīkošanās atbilstoši situācijas vērtējumam, tā kā vērtējums ir vai nu pozitīvs, vai negatīvs, tad tas saistīts ar attieksmi vai sprieduma emocionālo fonu tikpat kā emocijas ar spriedumu. “Šajā brīdī var secināt, ka spriedumi ir ne tikai emociju konstituējošie elementi, bet tie arī saskan ar emocijām” (Nussbaum 2004a, 193).

Svarīgu lomu Nusbauma piešķir arī negatīvajām emocijām – riebumam, kaunam, bailēm – to kognitīvajam saturam un sociāli juridiskajam kontekstam. Šīm emocijām viņa īpaši pievēršas savā darbā “Slēpjoties no cilvēces” (Nussbaum 2004b). Riebums pret kaut ko, viņa secina, ir dabiska cilvēka reakcija uz apdraudējumu (pašaizsardzība) gan fiziskā (netīrību, piesārņojumu utt.), gan garīgā (netradicionālu seksuālu orientāciju, dažādām nepierastām ķermeniskām praksēm utt.) ziņā. Kā vienu no piemēriem saistībā ar riebumu Nusbauma min piedauzības fenomenu. Viņa raksta: “.. sabiedrības vidusmēra locekļa riebums, kas atspoguļojas modernajos kopienas standartos, ir piedauzības definīcijas būtiskākais elements” (Ibid., 73). Tomēr, ja, no vienas puses, kopienas standarti regulē sabiedrības locekļu savstarpējās attiecības, nodrošinot vairāk vai mazāk harmonisku sociālā organisma funkcionēšanu, tad, no otras puses, šie standarti var tikt (un tiek) izmantoti sabiedrības kādas daļas stigmatizācijai un marginalizācijai. Kauns/kaunināšana, pēc autores domām, pilda līdzīgas sociālās funkcijas. “Patiesi, ar kauna, tāpat kā ar riebuma palīdzību sabiedrības izvēlas noteiktas grupas kaunināšanai, izceļot tās kā “nenormālas” un pieprasot, lai tās izjūt kaunu par savu eksistenci. Cilvēki, kas izskatās atšķirīgi no citiem – cilvēki ar redzamām slimības iezīmēm vai tā sauktajām deformācijām, cilvēki, ar garīgiem vai fiziskiem traucējumiem – izjūt kaunu: sociālās uzvedības normas viņiem katru reizi diktē, ka viņiem ir jāsarokst, parādoties “normālu” cilvēku sabiedrībā. Tur, kur nav acīmredzamu citādības marķējumu, sabiedrība tos rada, tetovējot vai iededzīnot visiem redzamas sociālās izstumtības un nosodījuma zīmes” (Ibid., 174). Kauns un riebums spēlē nozīmīgu lomu cilvēku personiskajā dzīvē, jo noteiktos apstākļos veicina cilvēku ētisku uzvedību, tomēr šo emociju izpausmes likumdošanas jomā ir jāierobežo, jo tās var novest pie sociālās kontroles un

cilvēka cieņas aizskārums. Tāpat arī bailes (kaut cilvēka izdzīvošanai nepieciešamas indivīda līmenī), ja tās tiek leģitimētas, var novest pie neiecietības (tai skaitā reliģiskās) un vardarbības. Tāpēc Nusbauma piedāvā savu filosofiskās terapijas kursu jeb, precīzāk izsakoties, savu terapeitisko modeli.

Noslēgums. Terapija

“Medicīniskais modelis sniedz bagātīgu filosofa portretējumu, tādu, kurā viņš ir līdzjūtīgi ieinteresēts un tomēr brīvs no satraucošām emociju brāzmām, meistarīgs savās prasmēs un tomēr katra pacienta ciešanas izprotošs.

(M. Nusbauma. *Jaunā reliģiskā neiecietība*)

Ja iepriekšējās raksta sadaļas bija veltītas reliģiskās neiecietības problēmas noteikšanai (diagnozei) un vēsturiski tematiskajam ieskatam (anamnēzei), tad noslēgumā jāpievēršas problēmas risinājuma iespējām (terapijai). “Kā mēs vislabāk varētu uzlabot pašreizējo baiļu klimatu? Pareizās pieejas pamatā ir trīs elementi: labi pamatprincipi, uzsvars uz pastāvīgu atteikšanos no egoisma un visbeidzot “iekšējais skats”, proti, spējas palūkoties uz pasauli no minoritātes pieredzes skatpunkta, kultivēšana” (Nussbaum 2012, 59). Pēc Nusbaumas domām, filosofija spēj ārstēt tās kaites, kuras rada aplami priekšstati, tās argumenti iedarbojas uz dvēseli gluži tāpat kā zāles uz ķermeni. Citiem vārdiem sakot, filosofiju tās ārstnieciskajā vērsumā var traktēt kā dvēseles dzīvesmākslu (*techne tou biou*). Stoiķu terapeitiskajos risinājumos Nusbaumu visvairāk interesē cilvēka pašizziņa un tradicionālo vērtību dziļizpēte. Tāpat viņa aizņemas no stoiķiem skatījumu uz pasauli kā uz koncentrisku aplū kopumu, kur izziņa sākas ar pašizziņu (jeb iekšējās redzes kultivēšanu) un noslēdzas ar kosmopolītisma idejas pieņemšanu, kas Nusbaumas neostoiskajā pieejā citstarp paredz cieņu pret citu/citādo (reliģiju, kultūru, tautību, sociālās uzvedības modeli utt.).

Ņemot vērā, ka baiļu rezultātā var veidoties izkropļota vai pat apvērsta pasaules aina (meklējot baiļu cēloni, piemēram, atšķirīgi domājošajos, citādi gērbtajos, nesaprotami runājošajos, citādu reliģiju praktizējošajos), ir

būtiski vienoties par attiecību pamatprincipiem: “Ja šo principu mērķis ir palīdzēt mums pārvarēt bailēm raksturīgo tendenci izcelt katram sevi, tad tiem ir jāfokusējas uz citu interesēm, lai izvairītos no bailu neobjektivitātes” (Ibid.). Šādi pamatprincipi, Nusbaumas redzējumā, ir cieņa (*dignity*), ievainojamība (*vulnerability*) un tiesības (*entitlement*), nevis abstrakti teorētiskā, bet gan lietojamā/praktiski izdzīvojamā izpratnē. Autore uzsver filosofijas praktisko lomu, izstrādājot un piedāvājot cilvēkiem pasaules uzskata un kritiskas pašizziņas modeļus, paaugstinot cilvēku iecietības (arī reliģiskās) potenciālu.

Izvirzot cieņu par vienu no cilvēciskās eksistences galvenajiem principiem, Nusbauma tuvinās Kanta antropoloģijai, kas paredz cilvēka kā vērtības par sevi atzinumu. “Cilvēki var būt nevienlīdzīgi savā bagātībā, sociālajā stāvoklī, viņiem var piemist dažādas talanta pakāpes, viņi var būt vairāk vai mazāk spēcīgi, panākumiem bagāti, tikumīgi vai netikumīgi, tomēr visus viņus vieno neatņemama, visa pamatā esošā cilvēciskā cieņa, kuru nevar zaudēt vai viltot” (Ibid., 61). Cieņas izpratne, kas sakņojas tikumiskajās jūtās, pēc viņas domām, var kalpot cilvēcisko attiecību tainīgam izkārtojumam sabiedrībā, kam raksturīga savstarpējā iecietība un sociālā solidaritāte. Šādai kopeksistencei jāspēj apmierināt bada, vardarbības un politiskās nevienlīdzības neizkropļotas cilvēku vajadzības. Tomēr rodas jautājums, vai tikumiskās jūtas attiecināmas tikai un vienīgi uz racionālajām (cilvēciskajām) būtņēm? Stoiķu skatījumā – jā, jo, pēc viņu domām, tieši tikumiskie spriedumi padara cilvēkus pārākus par citiem radījumiem un piešķir viņu dzīvei vērtību. Savukārt Nusbauma raksta, ka cieņas vērtas ir visas dzīvās būtnes, tomēr viņa min dzīves un tātad arī cieņas formu plurālismu, iecietīgu attieksmi pret dažādību un sirdsapziņas, proti, reliģisko, brīvību, kas jānodrošina valsts institūcijām: “.. uzbrukt sirdsapziņas brīvībai nozīmē uzbrukt cilvēka cieņai” (Ibid., 65). Tādējādi varam secināt, ka Nusbauma cieņas fenomenu uzlūko no politiski (sociāli) pragmatiskā viedokļa Rolsa tainīguma teorijas ietvaros. Te jāatceras, ka autori pašu nevar ierakstīt vienā vai pat divās/trijās filosofiskajās tradīcijās, viņu interesē šo tradīciju piemales – lauki, kur tradīcijas pārklājas, krustojas, pāriet praktiskā rīcībā, piemēram, nabadzības apkarošanā, sieviešu tiesību,

dzīvnieku tiesību, minoritāšu tiesību aizstāvībā utt. Var teikt, ka Nusbauma vienlīdz veiksmīgi iekļaujas gan klasiskā humānisma (Aristoteļa izpratnē), gan mūsdienu posthumānisma (bioētikas) diskusijās – kaitinoša, provocējoša, ar savdabīgu redzējumu, bet tieši tāpēc unikāla.

Taču, ja cieņas jēdzienu viņa saprot kā sociālu fenomenu, tad rodas jautājums, vai novārtā nepaliek katrs atsevišķais indivīds un viņa garīgās labbūtības (tai skaitā sirdsapziņas brīvības) problēmas? Nē, nepaliek, jo eksistenciālo aspektu Nusbauma aptver ar ievainojamības nojēgumu. Savulaik stoīķi nepiekrita ievainojamības premisai. Viņi uzskatīja, ka nekādi ārējie apstākļi nevar cilvēku būtiski ietekmēt, neko nemaina cilvēka rīcība vai atturēšana no rīkošanās, jo visu nosaka vēlme, nevis rezultāts. Nusbaumas ieskatā ievainojamība ir cilvēka iekšējais stāvoklis, radies ārējo ietekmju rezultātā. Tāpēc viņa secina, ka “.. ievainojamības premisa nozīmē to, ka cienīt cilvēka uzskatus nozīmē radīt tādas sociālās struktūras, kas aizsargātu gan ticības, gan runas un rīcības brīvību (Ibid., 67). Šādā ziņā ievainojamība attiecināma ne tikai uz kādas noteiktas reliģiskās konfesijas tiesību aizstāvību, bet arī uz citādāk (netradicionāli) domājošajiem vienas konfesijas ietvaros. Ieskatu šaurība un neiecietība bieži izaug no cilvēku neinformētības, sasteigtiem un virspusīgiem vērtējumiem, konservatīvām tradīcijām un bailēm no nezināmā/citādā. Citiem vārdiem sakot, tā ir savas ievainojamības neatzišana (mēs bieži kritizējam citus par to, kas mums nepatīk vai kas kaitina pašiem sevī). Kā terapija šajā gadījumā, pēc Nusbaumas domām, var kalpot empātija un līdzjūtīga iztēle jeb “iekšējā skata kultivēšana”. Līdzjūtība nozīmē, pirmkārt, saprast, ka cita pārdzīvojums ir nozīmīgs, otrkārt, atzīt, ka cilvēks šīs ciešanas nav pelnījis, treškārt, saskatīt, ka šis cilvēks ir nozīmīgs manas dzīves kontekstā. “Empātiskās iztēles virzība ir pretēja baiļu virzībai. Bailēs cilvēka uzmanības lauks sašaurinās, cilvēks koncentrējas uz savu un, iespējams, savu tuvāko, drošību. Empātija virza domāšanu ārpus sevis, liekot sevi iztēloties dažādās situācijās” (Ibid., 140).

Kā pēdējo un noslēdzošo terapijas soli Nusbauma min tiesību piešķirumu jeb iespēju īstenot savu brīvību noteiktā sociālā kontekstā, lai gan šķiet, ka tiesības viņa traktē plašāk, varētu pat teikt – dabisko tiesību

teorijas garā. Viņa raksta: “Šīs galvenās tiesības ir pirmopolitiskas, tās piemīt cilvēkiem neatkarīgi no un pirms piederības valstij; un tās rada ierobežojumus, kas politiskajām institūcijām jāievēro, ja tās vēlas kaut vai minimāli būt taisnīgas. Citiem vārdiem sakot, tās piemīt cilvēkiem tikai viņu cilvēciskās cieņas dēļ un būtu tur pat tad, ja vispār nebūtu politisko organizāciju, lai gan, bez šaubām, tās tad netiktu nodrošinātas” (Nussbaum 2011b, 25). Vienlaikus viņa uzsver, ka šīs universālās tiesības ir cieši saistītas ar pienākumiem – vairāk ētiskā nekā politiskā nozīmē, jo to īstenošanai nav nepieciešami valsts piespiedšanas mehānismi, lai gan tādā gadījumā var būt problemātiska tiesību nodrošināšana kādai specifiskai sabiedrības grupai. Tomēr no stoiskās emociju terapijas viedokļa morālais aspekts ir visnozīmīgākais, jo tas nozīmē “terapiju kā vispirmām kārtām *pašārstēšanos, argumentēšanu kā pašizpēti*” (Nussbaum 1994, 496). Lai arī Nusbauma piekrīt šim apgalvojumam (atcerēsimies viņas izteikumus par iekšējā skatiena kultivēšanu), tomēr viņa uzskata, ka šis ceļš var novest pie indivīda distancēšanās un jutīguma pret to, kas notiek ar citiem, zuduma jeb sociālās apātijas, kas var novest pie bailēm no neiecietības pret citādo (citādu uzvedību, citādu runu, citādām garīgajām praksēm utt.). Tādēļ viņa runā par baiļu politikas pārvarēšanu un noslēdz savu grāmatu, kas veltīta jaunai reliģiskai neiecietībai, ar šādu izteikumu (Nusbaumas neostoiskās pieejas kvintesenci): “Mūsu laiks ir patiesi bīstams. Kā redzējam, daudzējādā ziņā bailes ir racionāli pamatotas un sabiedrībā, kas uzlūko cilvēka dzīvi kā vērtību, bailes spēlē noteiktu lomu. Tomēr pārāk bieži līdzsvars ir izjaukts, jo bezatbildīgi kultivētas bailes apdraud tos principus, kuri būtu jāievēro un ar kuriem būtu jālepojas. Lai pārvarētu destruktīvo tendenci fokusēties tikai un vienīgi uz sevi, mums visiem jāseko sokratiskajam (un kristīgi-kantiskajam) aicinājumam analizēt savas izvēles, lai saprastu, vai tās nav egoistiskas un nepaceļ mūs pāri citiem, ignorējot citu cilvēku intereses. Tāpat, lai nekļūtu tikai par tukšām cilvēciskā veidola čaulām, mums jāattīsta sevī tieksme pēc pastāvīguma, ieinteresētības un draudzības gars” (Nussbaum 2012, 244–245).

Citētie darbi:

1. Burman, A. and Myrebøe, S. (eds.). (2019). *Martha Nussbaum. Ancient Philosophy, Civic Education and Liberal Humanism*. Södertörn: Södertörns högskola.
2. Kallhoff, A. (2020). 'Realistic Humanism: Martha Nussbaum on Human Nature' in Hähnel, M. (ed.) *Aristotelian Naturalism. Historical-Analytical Studies on Nature, Mind and Action*. Vol 8. Hague: Springer-Verlag, pp. 237-246.
3. Løgstrup, K.E. (1997). *The Ethical Demand*. Notre Dame and London: University of Notre Dame Press.
4. Nussbaum, M.C. (1990). *Love's Knowledge. Essays on Philosophy and Literature*. New York, Oxford: Oxford University Press.
5. Nussbaum, M.C. (1978). *Aristotle's De Motu Animalium*. Princeton: Princeton University Press.
6. Nussbaum, M.C. (1993). 'Non-Relative Virtues: An Aristotelian Approach' in Nussbaum, M.C. and Sen, A. (eds.) *The Quality of Life*. Oxford: Clarendon Press, pp. 242-269.
7. Nussbaum, M.C. (1994). *The Therapy of Desire. Theory and Practice in Hellenistic Ethics*. Princeton, New Jersey: Princeton University Press.
8. Nussbaum, M.C. (2001). *Upheavals of Thought. Intelligence of Emotions*. Cambridge: Cambridge University Press, 2001.
9. Nussbaum, M.C. (2004a). 'Emotions as Judgments of Value and Importance' in Solomon, R.C. (ed.) *Thinking about Feeling. Contemporary Philosophers on Emotions*. Oxford: Oxford University Press, pp. 183-199.
10. Nussbaum, M.C. (2004b). *Hiding from Humanity. Disgust, Shame and the Law*. Princeton: Princeton University Press.
11. Nussbaum, M.C. (2006). *Frontiers of Justice. Disability, Nationality, Species Membership*. Cambridge, MA and London: The Belknap Press of Harvard University Press.
12. Nussbaum, M.C. (2011a). *Creating Capabilities. The Human Development Approach*. Cambridge, MA and London: The Belknap Press of Harvard University Press.
13. Nussbaum, M.C. (2011b). Capabilities, Entitlements, Rights: Supplementation and Critique, *Journal of Human Development and Capabilities*, 12 (1), pp. 23-37.

14. Nussbaum, M.C. (2012). *The New Religious Intolerance. Overcoming the Politics of Fear in an Anxious Age*. Cambridge, MA and London: The Belknap Press of Harvard University Press.
15. Nussbaum, M.C. (2019). *The Cosmopolitan tradition. A Noble but Flawed Idea*. Cambridge, MA and London: The Belknap Press of Harvard University Press.
16. Nussbaum, M.C. and Sen, A. (eds). (1993). *The Quality of Life*. Oxford: Clarendon Press.
17. Rawls, J.A. (1971). *Theory of Justice*. Cambridge, MA and London: The Belknap Press of Harvard University Press.
18. Smith, A. (1984). *The Theory of Moral Sentiments*. Indianapolis: Liberty Fund.
19. Trilling, L. (1950). *The Liberal Imagination. Essays on Literature and Society*. New York: The Viking Press.

Martha Nussbaum: Humanism, Therapy of Emotions and Religious Tolerance

Summary

American philosopher Martha Nussbaum has been one of the most prolific authors in the world's philosophical milieu during the last three decades (more than 35 books, numerous scientific articles, etc.). However, it is difficult to attribute her writings to any particular philosophical approach, rather we can talk about a number of philosophical influences, such as classical Greek philosophy (Socrates, Aristotle and Stoics), liberalism, pragmatism and theory of justice (John Rawls and Lionel Trilling), social economic research (Adam Smith and Amartya Sen), and others. Her thought moves along the margins and into the overlapping fields of different approaches and social practices. In the secondary literature her route has been described as the one of realistic humanist and/or neo-stoic. The focus of the present article is Nussbaum's analysis of the phenomenon of contemporary religious intolerance (paying special attention to the book *The New Religious Intolerance. Overcoming the Politics of Fear in an Anxious Age*) along the lines of the medical model of philosophy proposed by her in *The Therapy of Desire. Theory and Practice in Hellenistic Ethics*. This accounts for the structure of the article – from diagnosis to therapy of emotions.

Keywords: Martha Nussbaum, neo-stoicism, capabilities approach, realistic humanism, religious intolerance, therapy.

Roman Vasko,
Alla Korolyova

JULIA KRISTEVA'S INTERTEXTUALITY AND HYPOTHETICAL RELATIONSHIPS OF HER THEORIES WITH ANCIENT TYPES OF WRITING

The article formulates a new hypothesis related to the phenomenon of intertextuality, a term that was introduced into the discursive practice of Poststructuralism by Julia Kristeva. Within the framework of this study, the idea was proposed for discussion that the origins of the theory of intertextuality should be sought in the ancient types of writing: from object through pictography, ideography (logography), syllabic to alphabetic (phonetic) writing with their combinatorial capabilities.

To search for convincing arguments for this point of view, the history of writing was investigated. It suggested that elements of ideography are already traced in the descriptive type of writing – pictography, and numerous components of syllabic and alphabetic (phonetic) letters are found in ideographic (logographic) writing. In particular, it is noted that in the earliest pictograms there were already prerequisites for transforming drawings into conventional signs: on cave paintings scientists discovered not only images of animals that lived at that time, but also numerous signs represented by dots, lines, geometric and other symbols, etc. Special attention is paid to the argumentation of the intertextual nature of ideographic (logographic) writing, when the scribe did not invent signs, as was the case in pictography, but combined them, choosing from a ready-made set, which is the main confirmation of its belonging to artefacts of intertextual nature. Intertextual connections of syllabic writing are also revealed. They did not arise independently, but under the influence of the writing systems of other peoples. This later type of writing arose not so much as a result of the internal transformation of the ancient, as a rule, logographic systems, but as a result of the creolization of the various writing systems existing at that time. And

finally, irrefutable evidence is given in favour of the intertextuality of alphabetic (phonetic) writing, among which is its such property, as a sequence of letters in the alphabet, forming a text according to certain laws.

Thus, the intertextual approach makes it possible to consider these seemingly external, but in no way similar, four types of writing in parallel as legitimate hermeneutical tools.

Keywords: intertextuality, writing, pictography, ideography, syllabic and alphabetic (phonetic) writing.

Introduction

Julia Kristeva belongs to the main representatives of the “second wave” of Structuralism, which received the name with the prefix post-, a special type of philosophizing, through the prism of which, according to I. P. Ilyin, “human consciousness is identified with written text, as a result of which everything is considered as text: literature, society, history, etc. and even the man himself, and thus contributes to the perception of human culture as a continuous ‘intertext’, acting as a pretext (presupposition) for any newly appearing text” (Ilyin 2001).

In connection with such a point of view that defines a man’s consciousness as a written text, the hypothesis that its origins should be sought in the first types of writing is interesting and potentially new for the theory of intertextuality: from object through pictography, ideography (logography), syllabic writing and to alphabetic (phonetic) writing with their combinatorial capabilities. Of course, the direct connection between such distant in all respects phenomena is difficult to trace, and even more difficult to explain, but we will try to draw some parallels. And, if we assume that “primary writing is genetically related to the visual arts” (Bernatskaya 2000, 107), the idea proposed for discussion in this article seems quite probable.

The aim of the article is to critically reinterpret the ontological sources of intertextuality – a term proposed by Kristeva and which laid the foundation for the development of one of the fundamental theories of Post-structuralism, by correlating its key provisions with the device (organization) of primary types of writing.

Julia Kristeva's theory of intertextuality and its new potential

Before approaching the search for arguments to prove the hypothesis formulated in the article, let us dwell on the phenomenon of Julia Kristeva and a brief survey of new viewpoints regarding the theory of intertextuality. The creative personality of Kristeva (her biography, life, career, and credo, etc.) aroused the interest of all authors without exception, who devoted their scientific and philosophical works to the analysis of her views. For example, Alexei Igorevich Zygmunt begins his article *Julia Kristeva's Theory of Religion* with the following words: "Although the name of Julia Kristeva is well known among the humanities, it is still impossible to talk about her ideas without a brief reference about her" (Zygmunt 2016, 250). And further, briefly characterizing the importance of Kristeva in philosophy in general, the author of the above-mentioned article emphasises, in particular, that "Bulgarian by origin (born in Bulgaria in 1941), but French by vocation (moved to Paris in 1965)", Kristeva is one of the few major intellectuals of the 20th century who crossed the turn of the 21st century. As a student of Roland Barthes, she is usually referred to as a philosopher – post-structuralist, but her area of interests covers both philosophy and theology, as well as a wide range of other scientific genres. Since researchers most often focus on her ideas in the field of linguistics and semiotics, as well as on her concept of the feminine and maternal principles, religious issues, which according to Zygmunt permeated her work (Zygmunt 2016, 250), remain somewhere on the periphery of scientific thought. It is important to emphasize that religious conceptual ideas in the interpretation of Kristeva go back to the global problems of British and French social and structural anthropology (M. Douglas, K. Levy-Strauss), and also, which is especially important for discussing the subject of this article, are closely related to the issues of art and culture in general.

Phenomenal revolutionary turn in European humanities associated with the name of Kristeva occurred after her introduction of the concept "intertextuality" into the poststructuralist scientific practices aiming at

radical criticism of the approaches that existed at that time in the study of literary work. In 1966, Kristeva gave a presentation on Bakhtin's theory of the novel in Roland Barthes's seminar, where her attention was attracted to Bakhtin's ideas about the "polyphonic novel", in which not only the author's dialogue with the reader or with himself, but the dialogue inside the text is performed, its participants being both the characters of the literary work and the texts that have previously taken place and are adjacent to it. Some time later, in 1969, essays and articles where Kristeva develops the subject of intertextuality were published (Kristeva 1969). It was from this time onward that a lively discussion began around this concept, and the issue of the term "intertext" in its relation to intertextuality turned out to be especially resonant. The research results related to this subject took shape in independent interdisciplinary areas.¹

The introduction to Nathalie Piegay-Gros's monograph, *Introduction to Intertextuality*, translated from French by Georgij Kosikov, contains summary as a result of a 50-year lively discussion, which, with minor clarifications, we quote here: "Since in the context of theoretical studies of the late 1960s, Kristeva defined intertextuality, the latter turned into one of the most important literary and critical concepts / directions" (Piegay-Gros 2008).

Being the subject of theoretical reflection, it became an indispensable attribute of any monograph, since it was instantaneously recognized that any text [...] was all the way through transfixed by other texts. However, the fate of this term, at first perceived to some extent as "barbaric neologism", was accompanied by a well-known deviation from its original meaning: turning over the pages of one or another edition of classical texts, it is easy to make sure that intertextuality, as a rule, is just a "modern" word by which a completely traditional theory of sources is designated. Meanwhile, "the goal of intertextuality was not to substitute for the theory of sources, but to propose a new way to read and interpret texts"

¹ They are presented in a more detailed form in one of the reviews and analytical works by the French author Nathalie Piegay-Gros, which is devoted to the whole study of intertextuality; see Piegay-Gros 2008.

(Piegay-Gros 2008, 43). And this is the main goal of the theory of intertextuality, which offers an understanding of the text as a structure consisting of many semantic lines of different origin, woven into one whole. Kristeva herself says that the concept of texts mosaic underlies the theory of intertextuality (Kristeva 1969, 146). The text, in her opinion, is a permutation of other texts [...]; in the space of a certain text, several utterances taken from other texts intersect and neutralize each other (Kristeva 2004, 136).

One way or another, the ideas of Kristeva go back to the theory of interpretation, the sources of which, as it seems to us, should be sought in the primary ways of transmitting information over a distance, and most importantly, in the ways of its correct interpretation (comprehension) by the recipient, which were the basis of the primary writing systems, starting with the pictographic one.

Based on this assumption, it can also be hypothetically assumed that Kristeva's theory of intertextuality dates back to the initial attempts to combine the meanings that the ancient man tried to fix and convey. To confirm this, we quote Marie-Louise Thomsen, an assyriologist: "The very first stages of writing as attested in Uruk [...] (about 3000 B.C.) were pictographic or ideographic (logographic) in nature, thus rendering only the most important words like the catchwords of an account or a literary text" (Thomsen 2001, 20). We find similar thoughts on this subject in the already mentioned work by Piegay-Gros, who writes that:

"[...] in fact, the concept of intertextuality embraces the ancient and most important writing practices: no text can be written regardless what was written before it; any text carries in a more or less visible form traces of a certain heritage and the memory of tradition. In this sense, the idea of intertextuality is a simple and even banal statement of the fact that any text is surrounded by many previous texts [...]" (Piegay-Gros 2008, 48).

"Intertextuality", therefore, is a combinatorial dynamic, infinite continuum, the relations between the elements of which reflect the process

when one text overwrites another text and as a result of which its product, i.e. "intertext" is formed. In her book *Semeiotike* (1969), Kristeva also fundamentally differentiates intertextuality from an intertext-object that can be easily identified and distinguished. From the viewpoint of intertextuality, a human text is a process of endless combinatorics, a place of constant interchange between the many fragments that writing redistributes over and over again. Obviously, therefore, in her other work, *The Revolution of the Poetic Language*, Kristeva more insistently argues that intertextuality is "the transposition of one or more sign systems into another sign system" (Kristeva 1984, 59).

Kristeva's definition of intertextuality is quite broad and allows applying it not only to such types of intertexts as quotes, parodies, allusions, etc., but also to various subtle intersections between texts that seem to be felt, but do not readily lend themselves to formalization.

Thus, we can assume that, in fact, the theory of intertextuality dates back to the primary ancient types and practices of writing as evolutionary stages of the transformation of sign systems.

And if we follow the traditionally accepted assertions in science that the appearance of writing was caused by the practical need to expand connections between people when communicating over long distances, and most importantly, by the need to store and transfer knowledge to future generations, this just explains the ontology of the concept of intertextuality and its product intertext, which reflect the process and result of the prior knowledge.

Discussing the issues of intertextuality, Barthes was also convinced that:

"Every text is an intertext; other texts are present in it at various levels in more or less recognizable forms: texts of the preceding culture and texts of the surrounding culture. Each text is a new fabric woven from old quotes. Scraps of old cultural codes, formulas, rhythmic structures – all of them are absorbed in the text and mixed in it, because there is always a language before the text and around it" (Barthes 1989, 418).

We draw attention to the fact that language existed long before the writing system, which appeared on its basis and at a relatively late round of human development. As Yuri Lotman wrote:

“Until writing appeared, only that which was censored by collective memory and included in tradition was preserved in the memory of peoples. The possibility of a written fixation of thought changed the status of an individual and opened the door to individual creativity, causing radical changes in the type of culture itself” (Lotman 2004, 623-624).

Intertextual nature of the ancient types of writing

Writing became an additional means of communication between people in the spoken language, which served, as noted above, to transmit information and fix it in time using descriptive signs or images.

The next argument in favour of the intertextual nature of the most ancient types of descriptive writing (the use of graphic signs – pictures, letters, numbers) to fix and transmit the spoken language is associated with their evolutionary stages of development, the history of which, as a rule, identifies four main types: pictographic, ideographic (logographic), syllabic, and alphabetic (phonetic). Each of these stages was determined by the elements of the spoken language (whole messages, single words, syllables or phonemes) that served as a unit of written designation. Moreover, special combinatorics of the elements of each type of writing, which directly reflects their intertextual nature, can be traced in the fact that the division established and generally recognized in the history of writing (V. A. Istrin and others) is, according to J. Friedrich, conventional, since none of these types exists in a “pure” form.

Mesopotamian and Egyptian civilizations have been studied profoundly. It is universally recognized that cuneiform and hieroglyphic writing systems are not similar, the former being logosyllabic, the latter – logoconsonantal, but earliest attestations and the combination of logography, phonography and determinatives as well as documented early

contacts between the two peoples, witness that the idea of writing came from the Sumerians to the Egyptians (Daniels 1995, 24).

Each of the previous and subsequent types of writing contains elements (components, fragments) of another type of writing (Friedrich 1979, 169). "The transformation of writing [...] was effected by the increasing use of rebus phoneticism to write grammatical affixes, which cannot be found in Sumerian in the early archaic texts but they begin appearing after 2900 B.C." (Cooper 1996, 43). We consider this argument as the key evidence of the idea discussed in the article.

For example, the beginnings of ideography are already traced in pictography, and numerous elements of syllabic and alphabetic (phonetic) writing are found in ideographic (logographic) writing. In turn, alphabetic (phonetic) writing often combines ideographic (logographic) signs in texts – numbers, mathematical, physical and chemical formulas, etc.

The typology of writing developed by scientists makes it possible to see the whole process of signs combinatorics for transmitting information and thereby present a general picture of the formation and development of descriptive writing.

Intertextuality and pictography

Initially, writing was purely graphic in nature (it was represented by cave painting), i.e., it was a "visual speech". The appearance of pictographic writing is associated with the period when primitive drawings were used not only for aesthetic, religious and cult needs, but also as a means of transmitting messages in addition to a spoken narrative and fixing messages in the memory of the narrator or listener. Objects and actions were depicted with the help of a combination of drawings, and the meaning of the pictogram was deciphered regardless of its transmission in spoken language. Pictographic signs could be understood by people speaking different languages. In this regard, the use of pictography did not require special literacy training and made it a convenient means of communication among multilingual tribes.

The fact that pictography was usually visual and accessible to all was a positive fact, but pictographic writing also had significant deficiencies. “Being an imperfect, primitive and disordered writing, pictography was not adapted to convey what does not lend itself to a pictorial image, and is abstract” (Kochergina 1955, 29). For this reason, pictographic writing at a certain stage in the development of human society ceased to satisfy the needs of written communication. And then a more perfect type of writing, i.e., ideographic (logographic) arose.

At the same time, we note that no matter how primitive the images in the form of drawings could be, they already were fraught with an element of conventionality (i.e., elements of the subsequent type of writing). And as noted above, in the earliest pictograms there were prerequisites for transforming drawings into conventional signs: on cave paintings, scientists found not only images of animals that lived at that time, but also numerous signs represented by dots, lines, or, for example, geometric symbols. The transfer of specific objects to the pattern is gradually changing towards simplification and schematization of the image. In connection with the development of a differentiated type of thinking, an ever-increasing need arises to express more abstract concepts in language. This contributed to the gradual transformation of a picture into a symbol, into a symbolic sign.

The above-provided arguments indicate that already in the very first type of descriptive writing – pictography – the intertextual basis of the next type – ideography (logography) – was laid with the combinatorial potential of abstract symbols and specific images, reflecting new cognitive abilities of a man associated with the development of abstract thinking.

Pictorial signs increasingly moved away from objects, similarities with which they once had. And if we assume that in the works of primitive art tasks of a broader plan than reproduction of real objects were solved (Belko, Dlyasin 2010, 237), then pictographic writing could no longer ensure the fulfilment of these tasks, and as a result of its transformation an ideographic (logographic) (logographic) writing appeared, the written

sign of which contains a definite meaning. Thus, it became possible to designate not only objects and actions, but also complex abstract concepts, signs of objects, signs of actions, etc.

Intertextuality and ideography

The appearance of ideographic (logographic) writing, as already mentioned, which replaced pictography, is historically associated with the acquired ability of a man to think abstractly, and therefore with his ability to decompose speech into elements – words. The term “ideography” itself indicates “the ability of this type of writing to convey abstract concepts embodied in words” (Kochergina 1955, 31). Therefore, it is no coincidence that the term “logography” is a synonym for the term “ideography”, the internal and external form of which reflects the motivation of the latter, in particular the fact that graphic signs are associated directly with the language unit – the word. But at the same time, we draw attention to the fact that the word here should be understood not in its grammatical and phonemic shape, but in the content plane, i.e., to understand its meaning, which in different languages could be pronounced differently.

In contrast to pictography, ideographic (logographic) writing fixes the message verbatim and conveys, in addition to the verbal composition, the word order, too. It has strictly established stable styles of graphic signs. A characteristic feature of this type of writing, as it seems to us, was a strongly pronounced feature of intertextuality, when the scribe does not invent signs, as it was in pictography, but combines them, choosing from a ready-made set. In ideographic (logographic) writing new types of signs, which are expressed by rebus-derived syllabograms that indicate the significant parts of the word – bound morphemes or grammatical affixes (Cooper 1996, 43), arise. According to Erik Reiner's terminology, these are “paradigmatic endings” graphically represented by “phonetic complements or phonetic indicators whose reference may be identified as morphophonemic” (Reiner 1965, 26).

As a result of the development of pictographic writing, each pictorial sign of the pictogram, more and more detached, began to be associated with a certain word denoting it. Gradually, this process was improved to the extent that primitive pictograms, having lost their former visibility, began to represent conventional signs when designating not only words with an abstract meaning, but also words that named specific objects and things characterized by visibility.

The initial phase of the development of ideographic (logographic) writing is a pictorial ideography. At this stage in the development of ideography drawings could have two meanings: (1) direct, acting as pictograms (for example, the pattern of the eye signified the eye); (2) figurative, being already ideograms (logograms), where the pattern of the eye did not mean the eye, but vigilance – an abstract concept (Reformatskiy 2006, 352-353).

This stage was initially intertextual, since the recorded text contained both pictograms for depicting the whole visual and ideograms (logograms) for conveying figurative meanings (abstract concepts), i.e., the same figure in the same text could appear directly and figuratively. So it was, for example, in the early Egyptian and Chinese scripts or in the early scriptures of the Mayan and Aztec peoples.

The formation of a pictorial ideography (for its designation in this article we introduce the term “intertextual ideography”) was also greatly influenced by some objective methods of communication, which acted as conventional signals (signs) among particular peoples long before pictography. For example, an object like a smoking pipe, which was alternately smoked by the leaders of the belligerent tribes as a sign of peace and good neighbourhood, over the course of time evolved into a graphic image. These images served as ideograms (logograms). Written signs of this kind most probably became the first examples of pictorial ideography.

Gradually, pictographic writing was finally transformed into a more perfect and orderly ideographic (logographic) writing. A further incentive for its final phase was the rapid development of ancient states, production, trade, and diplomacy. There was a vital need to transmit more complex and longer texts, which contributed to the schematization of drawings and

ideograms (logograms) and their transformation into even more conventional signs – hieroglyphs. So, on the basis of intertextual (pictorial) ideography, hieroglyphic writing arose, which is the highest stage of its development (Zinder 1996, 15-25).

Intertextuality and syllabic writing

Inside the hieroglyphic and cuneiform writing systems, there is a tendency to the gradual appearance of an increasing number of signs denoting sounds that produce phonic shapes for semantic units. Sound designations that gradually mature within the hieroglyphic and cuneiform systems and come to replace them are syllabic, the syllable being the largest phonological unit of speech linearity representing the smallest segment (quantum) of the speech flow. The syllable as a language unit has unique properties in each particular language, which are manifested in its phonemic composition and determine the adjacency of phonemes that are language-specific. E.D. Polivanov and A.I. Ivanov (Ivanov, Polivanov 2007, 6) believed that for a language such as Chinese, syllabeme should be considered the main phonological (meaning-distinctive) unit. In languages such as archaic classical Chinese, being polytonic, the syllable is the most important morphonological unit due to its coincidence with the boundaries of the morpheme where the phonologically distinctive tones are realized (Ivanov 2013, 136).

As for the syllabic type of writing, it reflects to a greater degree its intertextual character, since a distinctive feature of the development of syllabic writing as compared to the logographic one was that it arose not independently, but under the influence of the writing systems of other peoples. This later type of writing did not develop as a result of internal transformation of ancient, mainly logographic, systems, but as a result of the creolization of the various writing systems existing at that time.

There is no longer a close visual intertextual interconnection between a syllable and a syllabic sign, which existed (at least in the initial stages of the development of logography) between the word and the corresponding

figurative sign. However, at its first stage, the syllabic writing contained images, which were affixed to the syllabic writing as “determinative signs, identifiers”, or “semantic classifiers called determinatives [...] to help disambiguate polyvalent signs” (Cooper 1996, 43), or “semantic indicators called determinatives” (Borger 2003, 240; Buccelati 1996, 328; Gelg 1973, 22; Soden 1995, 8), or “class indicators” (Reiner 1965, 25-26). That is, if a word was written with the meaning “to swim”, then a drawing of the ship was placed in front of it. However, there was no need for these additional signs – the word could already be read. At the same time, preserving the sign-image, writing retained a kinship with art. Art, in turn, retained its kinship with a pictogram (Dmitriyeva, Vinogradova 1989, 44). In our interpretation it retained its kinship with external and internal intertextuality.

Intertextuality and alphabetic (phonetic) writing

Returning to the general history of the development of writing and considering it as a creative semiotic process and at the same time a result of the progress of a man’s cognitive abilities, we consider the character of alphabetic (phonetic) writing in which each graphic sign (letter) denotes not a whole word, as in ideography, and not a syllable as in a syllabic writing, but a separate sound in a word. This feature of alphabetic (phonetic) systems reflects a more developed ability of a man to segment speech into its simplest elements – sounds, rather than what was typical for the previous stage of the writing systems formation.

As a paradigmatic system, the most ancient alphabet was the alphabet of the city-state of Ugarit (now Ras-Shamra on the Mediterranean coast of North Syria), known from the middle of the 2nd millennium B.C. and used for recording Ugaritic and Hurrian languages according to the consonant-syllable principle. The alphabet of Ugarit is the earliest evidence for the present-day alphabetic sequence, where the thirty cuneiform alphabetic letters were inscribed on clay tablets (Naveh 1982, 30). The first artefact with a votive inscription in alphabetic (non-cuneiform)

writing was found in 1905 in the temple at Serabit el-Khadem on the Sinai peninsula. This inscription was definitely identified as the original forms of the Phoenician letters. Scholars believe that the Semites, who were in daily contact with Egyptian writing, improved it and restricted it to uniconsonantal signs in the middle of the 2nd millennium B.C., thereby inventing the alphabetic system of writing (Naveh 1982, 24-26). Around the turn of the 1st and 2nd millennia B.C. the Phoenician alphabet was borrowed by the ancient Greeks, who substantially transformed it, turning it into a complete system: signs for vowels taking certain places in the alphabet were introduced, they were used not only in the paradigmatic list of elements of the alphabet, but also in all its syntagmatic uses. The correspondence between the letters of the alphabet and phonemes became one-to-one: all the letters of the alphabet were used to designate the phonemes to which they corresponded, and each phoneme corresponded to a certain letter of the alphabet (Ivanov 2013, 150-151). Later the Greek alphabet served as a model for creating a number of other systems: Latin and other Old Italic, Armenian, Georgian, Gothic, Old Slavic and other alphabets, in which the order, designation and form of letters correspond strictly or with certain changes to the Greek ones.

Speaking about the alphabetic (phonetic) type of writing from the standpoint of its intertextual nature, we should, first of all, turn to the concept of alphabets, which are, according to Sergey Proskurin, semiotic systems with their own syntagmatics and paradigmatics. Syntagmatics of writing is a sequence of characters or signs in a text, while paradigmatics of writing is the relation and interrelation of graphic characters or signs in the system and their position to each other in the inventory (Proskurin 2015, 110).

Commenting on the theoretical foundation of Yuri Stepanov's hypothesis on the alphabets origin in the aspect of the ritual texts transfer, the author agrees with his colleague that the alphabet is a code and at the same time a text denoting this code. But what is more important for the argumentation of the present study, is that the sequence of characters or

signs or letters in the alphabet formed a text, and this sequence, like the signs themselves, was not random, but subject to certain laws. And since the alphabet is a code and a text at the same time, the names of letters preceding the text form new associations in it, i.e., significant syntagms [...] (Stepanov, Proskurin 1993, 60).

However, a more convincing proof of the intertextual nature of this type of writing is Proskurin's reasoning that the system of alphabets (in particular, from the proto-semitic system to the ancient Greek script and hereinafter) basically contains one system – the proto-type. This means that in different alphabets formed by the proto-type, signs corresponding in origin to each other are arranged in the same linear order (cf. Greek alpha, beta, gamma [...] etc., semit. aleph, bet, gimel [...] etc.). Tamaz Gamkrelidze on this basis is inclined to consider the paradigm of the alphabet as a kind of ritual fact – the transfer of the prototype according to tradition (Proskurin 2015, 111).

The essence of the tradition was that alphabetic texts have special points: the beginning, middle and end. In these fixed reference points, original microtexts (especially the middle) related to modelling the world are reconstructed (Proskurin 2015, 112).

This assumption testifies that the alphabet represents folded texts in the text, i.e., intertext. Interesting in this connection seems Proskurin's hypothesis about the "organizing role of the middle of the alphabet in the formation of the cosmological model of the world, in particular 12th, 13th and 14th letters in the Latin alphabet of the classical period: eL, eM and eN". The scientist together with Stepanov drew attention to the fact that the alphabet can act as a model of the world. In this case, the most important sacred points are the beginning, middle and end, and the signs in them receive a special sacred interpretation. The Latin word *elementum* in Lucretius is used in the meaning of "element, the smallest and simplest component of the material world, atom" (Stepanov 2004, 564). In addition, sometimes the Latin alphabet was called *elementaria* (Proskurin 2015, 118). Thus, summing up the alphabetic type of writing, one should agree with the fundamental hypothesis of Stepanov that the alphabet is a

code and text expressing this code, and in the interpretation of Kristeva, whose ideas are developed in this article, the intertext.

Conclusions

It can be concluded that the intertextual approach makes it possible to return to a series of legitimate hermeneutical instruments the ability to read several apparently different types of writing in parallel. Intertextuality helps to see such a property of writing as a never-ending dialogue. Where the history of writing explains the prerequisites for their occurrence, modern Poststructuralism reveals graphic resonance in each of their types, indicating the regular connections of all the four ancient types of writing.

The list of references

1. Bart R. 1989. *Izbrannyye raboty: Semiotika. Poetika* [Selected Works: Semiotics. Poetics]. M.: Progress; Univers, p. 616
2. Belko T. V. Dlyasin D. G. 2010. *Shrift i izobrazheniye v istorii vizualnykh kommunikatsiy* [Font and image in the history of visual communications] // *Izvestiya Samarskogo nauchnogo tsentra RAN*, 12 (3), pp. 236–241
3. Bernatskaya A. A. 2000. *K probleme "kreolizatsii" teksta: istoriya i sovremennoye sostoyaniye* [On the problem of "creolization" of the text: history and current state] // *Rechevoye obshcheniye: Spetsializirovanny vestnik / pod redaktsiyey A. P. Skvorodnikova*, 3 (11), pp. 104–110
4. Borger R. 2003. *Mesopotamisches Zeichenlexicon*. Münster: Ugarit-Verlag. 712 S.
5. Buccelati G. 1996. *A Structural Grammar of Babylonian*. Wiesbaden: Harrassowitz Verlag, p. 512
6. Cooper J. S. 1996. *Mesopotamian Cuneiform: Sumerian and Akkadian* // *The World's Writing Systems*. Daniels P. T. & Bright W. (eds.). New York – Oxford: Oxford University Press, pp. 37–57

7. Daniels, P.T. 1995. *The First Civilizations. Interconnections // The World's Writing Systems*. Daniels P. T. & Bright W. (eds.). New York – Oxford: Oxford University Press, pp. 23–26
8. Dmitriyeva N. A., Vinogradova N. A. 1989. *Iskusstvo drevnogo mira* [Art of the ancient world]. M.: Detskaya literature, p. 206
9. Dyakov A. V. 2008. *Filosofiya poststrukturalizma vo Frantsii* [Philosophy of poststructuralism in France]. Nyu-York: Izdatelstvo “Severnnyy krest”, pp. 48–62
10. Ivanov Vyach. Vs. 2013. *Ot bukvy i sloga k iyeroglifu: Sistema pisma v prostanstve i vremeni* [From letter and syllable to hieroglyph: Writing system in space and time]. Moskva: Yazyki slavyanskoy kultury, p. 272
11. Ivanov A. I. & Polivanov Ye. D. 2007. *Grammatika sovremennogo kitayskogo yazyka* [Grammar of modern Chinese]. 5oye izd. Moskva: Editorial URSS, 2007, p. 303
12. Fridrikh I. 1979. *Istoriya pisma* [History of writing] / per. s nem. I. M. Dyakonova M.: Nauka, p. 463
13. Gelb I. J. 1973. *Old Akkadian Writing and Grammar*. 2nd ed., revised and enlarged. Chicago, Illinois: The University of Chicago Press, p. 235
14. Huehnergard J. 2011. *A Grammar of Akkadian*. 3rd ed. Winona Lake, Indiana: Eisenbrauns, p. 660
15. Ilin I. P. 1996. *Poststrukturalizm. Dekonstruktivizm. Postmodernizm* [Poststructuralism. Deconstructivism. Postmodernism]. M.: Intrada, p. 253
16. Ilin I. P. 2001. *Postmodernizm: Slovar terminov* [Postmodernism: Glossary of Terms]. M.: INTRADA, p. 384
17. *Istoriya drevnogo Vostoka* [History of the Ancient East] / pod red. V. I. Kuzishchina. M.: Vysshaya shkola, 2001, p. 17
18. Istrin V. A. 1965. *Vozniknoveniye i razvitiye pisma* [The emergence and development of writing]. M.: Nauka, pp. 36–46
19. Kaneva I. T. 2006. *Shumerskiy yazyk* [Sumerian language]. 2e izd., pere-rabotannoye i dopolnennoye. SPb: “Peterburgskoye Vostokovedeniye”, p. 240

20. Kristeva J. 1969. *Semiotike: Recherches pour une semanalyse*. Paris, p. 384
21. Kristeva J. 1984. *Revolution in Poetic Language*. New York: Columbia University Press, p. 271
22. Kristeva Y. 1993. *Bakhtin, slovo, dialog i roman* [Bakhtin, word, dialogue and romance] // Dialog. Karnaval. Khronotop, 4, pp. 5–24
23. Kristeva Y. 2004. *Izbrannyye trudy: Razrusheniye poetiki* [Selected Works: The Destruction of Poetics] / Per. s frants. M.: Rossiyskaya politicheskaya entsiklopediya (ROSSPEN), p. 656
24. Labat R. 1988. *Manuel d'épigraphie akkadienne: signes, syllabaire, idéogrammes*. 6^{ème} éd. Paris: Librairie orientaliste Paul Geuthner, p. 346
25. Lotman Yu. M. 2004. *Tekhnicheskyy progress kak kulturologicheskaya problema* [Technical progress as a cultural problem] // Semiosfera. S. Peterburg: "Iskusstvo-SPB", pp. 623–624.
26. Naveh J. 1982. *Early History of the Alphabet: An Introduction to West Semitic Epigraphy and Paleography*. Leiden: E.J. Brill & The Hebrew University of Jerusalem: The Magnes Press, p. 211
27. Proskurin S. G. 2015. *Kulturnyye transfery: problemy kodov* [Cultural transfers: code problems]: kollekt. monogr. / pod red. S. G. Proskurina; A. S. Tsentner, O. V. Khotskina, M. A. Ivleva, B. M. Kleyman, A. V. Proskurina; Novosib. gos. un-t. Novosibirsk: RITS NGU, p. 224
28. Pyege-Gro N. 2008. *Vvedeniye v teoriyu intertekstualnosti* [Introduction to the theory of intertextuality]: per. s fr. / obshch. red. i vstup. st. G. K. Kosikova. M.: Izdatelstvo LKI, p. 240
29. Reformatskiy A. A. 2006. *Vvedeniye v yazykovedeniye* [Introduction to Linguistics]. M.: Aspekt Press, pp. 352–353
30. Reiner E. 1965. *A linguistic Analysis of Akkadian*. London – The Hague – Paris: Mouton & Co, p. 155
31. Soden W. von 1995. *Grundriss der akkadischen Grammatik*. 3., ergänzte Auflage. Roma: Editrice Pontificio Instituto Biblico, p. 328, p. 55
32. Stepanov Yu. S. 2004. *Konstanty: Slovar russkoy kultury* [Constants: Dictionary of Russian culture]. M.: Yazyki slavyanskoy kultury, p. 560

33. Stepanov Yu. S., Proskurin S. G. 1993. *Konstanty mirovoy kultury. Alfavitnyye i alfavitnyye teksty v periody dvoeveriya* [Constants of world culture. Alphabets and alphabetic texts in the periods of dual faith]. M.: Nauka, p. 158
34. Thomsen M.-L. 2001. *The Sumerian Language: An Introduction to its History and Grammatical Structure*. København: Akademisk Forlag, p. 376
35. Volchkov A. S. 2018. *Teoriya intertekstualnosti i yeye rol v bibleyskikh issledovaniyakh khristianskoye chteniye* [Theory of intertextuality and its role in biblical studies Christian reading]. 4, pp. 42–46
36. Zinder L. R. 1996. *Vvedeniye v teoriyu pisma* [Introduction to the theory of writing] // *Prikladnoye yazykoznanie: uchebnik / otv. red. A. S.Gerd. SPb.: Izd-vo S.-Peterb. un-ta*, pp. 15–25
37. Zygmunt A. I. 2016. *Teoriya religii Yulii Kristevoy: religiovedcheskiye issledovaniya* [Religion Theory of Julia Kristeva: Religious Studies]. 14, pp. 250–261

Romans Vasko,
Alla Koroļova

Jūlijas Kristevas intertekstualitāte un iespējamā viņas teorijas saistība ar senajiem rakstības tiem

Kopsavilkums

Rakstā formulēta jauna zinātniska hipotēze saistībā ar intertekstualitātes fenomenu – jēdzienu, kas iekļāvēs poststrukturālisma diskursīvāajā praksē saistībā ar Jūlijas Kristevas interstrukturālisma nojēgumu.

Šā pētījuma ietvaros diskusijai tiek piedāvāta ideja par to, ka intertekstualitātes teorijas sākotne meklējama senajos rakstības tipos: virzoties no objekta pie piktogrāfijas, ideogrāfijas (logogrāfijas), zilbju alfabēta, nonākot līdz alfabētiskai (fonētiskai) rakstībai, kas ietver plašas kombinatoriskas iespējas. Meklējot pārliecinošus argumentus šāda viedokļa balstīšanai, tika pētīti rakstīšanas vēstures materiāli, kas liecināja, ka ideogrāfijas elementi jau tikuši lietoti deskriptīvā tipa rakstībā – piktogrāfijā un daudzos zilbju un alfabētiskā (fonētiskā) rakstu zīmju burtos, kas atrodami ideogrāfiskajā rakstībā. Pētījumā īpaši akcentēts fakts, ka jau agrīnās piktogrammas ietvēra nepieciešamos elementus, ar kuru palīdzību zīmējumi pārveidojami konvencionālās zīmēs: alu zīmējumos atklāti ne tikai attiecīgā laika dzīvnieku attēlojumi, bet arī daudzas zīmes punktu, līniju un citu ģeometrisku simbolu izskatā. Īpaša argumentatīva uzmanība pievērsta ideogrāfiskās (logogrāfiskās) rakstības intertekstuālajai iedabai, rakstītājam neizgudrojot zīmes (kā tas vērojams piktogrāfijā), bet gan

kombinējot tās, izvēloties piemērotākās no jau esošā iepriekšsagatavotā moduļa. Šis apstāklis ir galvenais arguments par labu viedoklim, ka attiecīgiem artefaktiem piemīt intertekstuāla iedaba. Pētījumā tiek aplūkots zilbju rakstības intertekstuālais raksturs. Tās izcelsme nav neatkarīga, bet gan saistāma ar citu cilvēku grupu izveidotām sistēmām. Šī tipa rakstība izveidojās, ne tik daudz transformējoties senākām, parasti leksikogrāfiskām, sistēmām, bet gan kreolizējoties dažādām sava laika sistēmām. Nobeigumā sniegti liecinājumi par labu alfabētiskās (zilbju) rakstības intertekstualitātei, uzrādot tādu īpašību kā alfabēta burtu secība, veidojot tekstus pēc noteiktām likumsakarībām. Tādējādi intertekstuālā pieeja dod iespēju aplūkot šos četrus šķietami eksternālos un nepavisam ne līdzīgos rakstības veidus paralēlā hermeneitiskās analīzes manierē.

Atslēgas vārdi: intertekstualitāte, rakstība, piktogrāfija, ideogrāfija, zilbju un alfabētiskā (fonētiskā) rakstība.

*Das Denken lernen wir, indem wir auf das achten,
was es zu bedenken gibt.*

/Martin Heidegger/

Elvīra Šimfa

THE THINKING OF THE THOUGHTLESSNESS OF EVIL: HANNAH ARENDT'S ACCOUNT ON THINKING AS CONDITIONING AGAINST EVIL-DOING

Hannah Arendt describes thinking as an undetermined process, i.e., as a process that is not conditioned by any event in the world since it does not follow from any specific event in the world and it is not aimed at any such event. The essential feature of thinking is that it is excluded from the world. And in relation to this property of thinking Arendt asks: "Could the activity of thinking as such [...] regardless of results and specific content, [...] be among the conditions that make men abstain from evil-doing or even actually 'condition' them against it?" (Arendt 1978, 5).

Considering the importance of Immanuel Kant's account on the mechanism of moral action for Arendt's analysis of Eichmann's type of evil, in this article the author argues that it is not the lack of thinking "regardless of results and specific content", therefore, not thinking as such, that can serve as a condition against evil-doing, but rather the ability to form a positive principle upon which to act, therefore it is the determinate rather than indeterminate thinking that can prevent evil-doing.

Keywords: *Arendt, Kant, determinate thinking, indeterminate thinking, evil.*

When Hannah Arendt describes the specific nature of evil appearing in totalitarian circumstances as essentially banal, she delivers one of the

most prominent and influential accounts on evil in the history of philosophy and political thought. Considering the influence of this account and the necessity to rethink the conditions and elements of totalitarianism in the light of the latest political and social developments, it is important to understand the kind of thinking Arendt considers to be the essential preventive factor for the banality that can result in evil. The character and fault of this thinking for Arendt is famously revealed through the analysis of Adolf Eichmann's views and personality. Commenting on the case of Eichmann, Arendt introduced her thesis about evil being essentially banal and characterized by thoughtlessness. When arguing for thinking as necessary to avoid the possibility for occurrence of the banal evil, Arendt relies largely on Kant's insight into the nature of thinking and its important features – reflecting and judging. Given this and the fact that Eichmann himself refers to Kant's ethics when describing his position, Kant's ideas are crucial to fully understand the banal evil.

To Arendt's mind, thinking is an undetermined process, namely, it is not conditioned by any event in the world since it does not follow from any such an event (therefore Kant describes thinking as spontaneity (Kant, 1998)), nor is thinking aimed at any specific event in the world. The essential feature of thinking is that it is excluded from the world. And in relation to this property of thinking Arendt asks: "Could the activity of thinking as such [...] regardless of results and specific content, be among the conditions that make men abstain from evil-doing or even actually 'condition' them against it?" (Arendt 1978, 5).

In this article the author will argue that, as revealed by the case of Eichmann, it is not the lack of thinking "regardless of results and specific content", therefore, not thinking as such, that can serve as a condition against evil-doing, but rather the ability to form a positive principle upon which to act, therefore it is the determinate rather than indeterminate thinking that can prevent evil-doing.

For Arendt, thinking (especially its ethical implications) becomes a topic of enquiry due to her experience during the Eichmann Trial in Jerusalem. Later she describes this experience in the following way:

“I was struck by a manifest shallowness in the doer that made it impossible to trace the incontestable evil of his deeds to any deeper level of roots or motives. The deeds were monstrous, but the doer [...] was quite ordinary, commonplace, and neither demonic nor monstrous. There was no sign in him of firm ideological convictions or of specific evil motives, and the only notable characteristic [...] was something entirely negative: it was not stupidity but *thoughtlessness*” (Arendt 1978, 4).

To understand what Arendt means, when she incriminates thoughtlessness to Eichmann, one must understand her idea of thinking – a phenomenon that, to her mind, ought to be distinguished from several other phenomena usually perceived as closely related or even included in the activity of thinking, such as willing and judging. Arendt claims that “thinking, willing and judging are the three basic mental activities; they cannot be derived from each other and thought, they have certain common characteristics, they cannot be reduced to a common denominator” (Arendt 1978, 69). Thinking is not only to be distinguished from willing and judging but, more importantly, from the common sense. Moreover, there is a conflict between thinking and the common sense, an “intramural warfare” (Arendt 1978, 80). The reason to distinguish thinking from willing and judging, and the reason for the conflict between thinking and the common sense is related to what Arendt calls the precondition of thinking:

“For thinking [...] withdrawal from the world of appearances is the only essential precondition [...]. While thinking I am not where I actually am; I am surrounded not by sense objects but by images that are invisible to everybody else. It is as though I have withdrawn into some never-never land [...]. Thinking annihilates temporal as well as spatial distances” (Arendt 1978, 78–85).

The “world of appearances” or the common world is the world where willing and judging remain related to their objects as “particulars within an established home in the appearing world” (Arendt 1978, 92), and it is the proper world of the common sense which is the “sixth sense that fits our five senses into a common world” (Arendt 1978, 81).

It is not difficult to see how thinking described in these terms can prevent evil-doing if we understand evil (as does Arendt) not necessarily as linked to evil motives. Evil that does not originate in specifically evil motives (is not diabolical as Kant would call it (Kant 1998, 61)) or any motives at all for that matter, can only result from not seeing the larger context of one's actions therefore not understanding their actual meaning. The way how to see this context is to take a certain distance from the immediate situation of action. The actual problem with functioning is precisely in its uninterruptedness, therefore, as Arendt repeatedly claims, most of the evil deeds in the 20th century are committed by functionaries. Thinking, unlike functioning, requires interrupting the action, it requires to just stop: "All thinking demands a *stop-and-think*" (Arendt 1978, 78). Distance to the world of action that is provided by thinking simply because it is the condition of thinking, is crucial to get an adequate idea of this world and the role of one's actions in it. When we consider Arendt's (and Hans Frank's) reconstruction of Eichmann's principle of action in Kantian terms, "the categorical imperative in the Third Reich" (Arendt 1963, 66), we encounter precisely this problem – it makes sense only when derived from and applied to a very narrow and specific context. The Kantian principle escapes this problem precisely because it is derived from the idea of the world in the widest possible sense – as the abstract common place of all the human beings.

Arendt's personal experience before emigrating to France in 1933 reveals the remoteness of thinking from the world of actions (the ordinary life) as ethically problematical. Arendt describes this experience in the following way:

"I lived in an intellectual milieu, but I also knew other people. And among intellectuals *Gleichschaltung* was the rule, so to speak. But not among the others. And I never forgot that. I left Germany dominated by the idea of course somewhat exaggerated: Never again! I shall never again get involved in any kind of intellectual business. I want nothing to do with that lot. Also, I didn't believe then that Jews and German Jewish intellectuals would have acted

any differently had their own circumstances been different. That was not my opinion. I thought that it had to do with this profession, with being an intellectual.

[..]

But I still think that it belongs to the essence of being an intellectual that one fabricates ideas about everything. No one ever blamed someone if he “co-ordinated” because he had to take care of his wife or child. The worst thing was that some people really believed in Nazism! For a short time, many for a very short time. But that means that they made up ideas about Hitler, in part terrifically interesting things! Completely fantastic and interesting and complicated things! Things far above the ordinary level! I found that grotesque” (Arendt 1994, 11).

The “intellectual business” she has in mind here is mostly philosophy. The ability of philosophers to “fabricate ideas about everything” is directly linked to their distance to the ordinary world or the world of common sense. For such fabrication of ideas requires fitting the plurality of the world into one certain idea about it and the precondition to this is the possibility to be so remote from this world as to see it in a certain uniformity. Developed from a perspective of someone who has left the common world, from a singular perspective these ideas are essentially autistic, therefore, not befitting the common world (political and moral world, which is constituted through a plurality of agents) at all. The common sense which “presupposes a common world into which we all fit, where we can live together” (Arendt 1994, 318) is not capable of such ideas and this might be the reason why precisely the common sense has been considered to be the better guide in ethical and political matters than thinking as the enterprise of the philosophers and the intellectuals in general.

Even though when analysing the specific case of Eichmann, Arendt seems to stress that his problem is thoughtlessness, she links the thoughtlessness with “remoteness from reality” (Arendt 1963, 284), which, as described above, is the essential characteristics of the opposite of thoughtlessness, namely – thinking. To understand what kind of thinking can condition human beings against evil-doing, Arendt’s analysis of the

Eichmann Case can be viewed in the light of Kant's moral theory. Viewed this way it reveals two interesting aspects.

First, Arendt's characterization of Eichmann in the 1963 book shows a significant shift in Arendt's understanding of the nature of evil compared to her position in *The Origins of Totalitarianism* of 1951 and this shift brings her closer to Kant even though she remains committed to the argument that the banal evil cannot be linked to self-love.

In *The Origins of Totalitarianism* Arendt considers the evil occurring in totalitarian circumstances as diabolic:

“And if it is true that in the final stages of totalitarianism an absolute evil appears (absolute because it can no longer be deduced from humanly comprehensible motives), it is also true that without it, we might never have known the truly radical nature of Evil” (Arendt 1958, viii–ix).

In the Eichmann book Arendt states that “with the best will in the world one cannot extract any diabolical or demonic profundity from Eichmann” (Arendt 1963, 284). And because there is no diabolic dimension in those who are evil one must conclude that there is no essential difference between people like Eichmann and all the other ordinary people. This is what Arendt means when she writes that “the trouble with Eichmann was precisely that so many were like him, and that the many were neither perverted nor sadistic, that they were and still are, terribly and terrifyingly normal” (Arendt 1963, 276).

With reference to this shift in Arendt's views on evil, Henry Allison argues that Arendt “came closer to the genuinely Kantian conception of radical evil”, namely, Arendt came to understand that “radical evil does not refer [...] to a particularly great or deeply rooted demonic evil. It refers rather to the root of *all* moral evil, whatever its extent. In Kantian terms, it refers to the universal propensity [*Hang*] to evil, which serves as the precondition of the adoption of maxims contrary to the moral law and, therefore, of evil actions in the familiar sense” (Allison 1996, 170). What must be emphasised here, if one agrees with Allison, is that Arendt's later

understanding of evil implies that initially there is no more or radically different evil in Eichmann than in any other person. The evil is radical for Kant *because* it is rooted in human nature and therefore – characterizes everyone. Propensity to evil is an inherent trait of all human beings; it characterizes the human species (Kant 1998). What differs from one person to another are the grades of this propensity. Kant distinguishes three degrees of the propensity to evil:

“First, it is the general weakness of the human heart in complying with the adopted maxims, or the frailty of human nature; second, the propensity to adulterate moral incentives with immoral ones [...], i.e., impurity; third, the propensity to adopt evil maxims, i.e., the depravity of human nature, or of the human heart” (Kant 1998, 53).

If it is true that by denying that there is any diabolic dimension to the evil and admitting that it is essentially banal, Arendt, as Allison argues, comes close to Kant’s understanding of evil. Arendt seems to be committed to admit that the root of this evil is in every human being and its development is a matter of personal qualities and external circumstances. Arendt confirms this to some extent when she writes that Eichmann (and others like him) is “a new type of criminal” because he commits his crimes “under circumstances that make it well-nigh impossible for him to know or to feel that he is doing wrong” (Arendt 1963, 276), implying that his knowing or feeling could change something.

Second, when describing Eichmann’s questioning, Arendt reveals a new dimension of misinterpretation of Kant’s categorical imperative:

“The first indication of Eichmann’s vague notion that there was more involved in this whole business than the question of the soldier’s carrying out orders that are clearly criminal in nature and intent appeared during the police examination, when he suddenly declared with great emphasis that he had lived his whole life according to Kant’s moral precepts, and especially according to a Kantian definition of duty. This was outrageous, on the face of it, and also incomprehensible, since Kant’s moral philosophy is so

closely bound up with man's faculty of judgment, which rules out blind obedience. The examining officer did not press the point, but Judge Raveh, either out of curiosity or out of indignation at Eichmann's having dared to invoke Kant's name in connection with his crimes, decided to question the accused. And, to the surprise of everybody, Eichmann came up with an approximately correct definition of the categorical imperative: 'I meant by my remark about Kant that the principle of my will must always be such that it can become the principle of general laws' (which is not the case with theft or murder, for instance, because the thief or the murderer cannot conceivably wish to live under a legal system that would give others the right to rob or murder him). Upon further questioning, he added that he had read Kant's *Critique of Practical Reason*. He then proceeded to explain that from the moment he was charged with carrying out the Final Solution he had ceased to live according to Kantian principles, that he had known it, and that he had consoled himself with the thought that he no longer 'was master of his own deeds,' that he was unable 'to change anything'" (Arendt 1963, 135).

The problem with Eichmann's perception of Kant's principle of ethics is not him understanding or memorizing it incorrectly. Indeed, he understood it correctly, namely, as a formula of testing maxims or principles of actions to conclude whether they can be willed as a universal law without a contradiction. In fact, because Eichmann understood that the criteria of an ethical principle is whether it can be a principle for everyone, he recognized what Kant holds to be a cause of immoral deeds, namely, tendency to make an exception for oneself. In his *Groundwork of the Metaphysics of Morals* Kant writes:

"Now if we attend to ourselves in every transgression of a duty, then we find that we do not actually will that our maxims should become a universal law, for that is impossible for us, but rather will that its opposite should remain a law generally; yet we take the liberty of making *an exception* for ourselves, or (even only for this once) for the advantage of our inclination" (Kant 2002, 42).

However, the problem with Eichmann was not that he would have made an exception for himself and misunderstood or misinterpreted what Kant meant by his formula of the universal law. The problem was, as Arendt suggests, that he was not thinking. Eichmann “was not stupid. It was sheer thoughtlessness – something by no means identical with stupidity – that predisposed him to become one of the greatest criminals of that period” (Arendt 1963, 284). Arendt stresses that “such remoteness from reality and such thoughtlessness can wreak more havoc than all the evil instincts taken together” (Arendt 1963, 284). Thoughtlessness in the case of Eichmann can be interpreted as a moral psychology feature responsible for self-deception, which goes as “a moral prerequisite for survival” (Arendt 1963, 52).

Arendt’s explanation of evil in terms of thoughtlessness and self-deception has, as Allison puts it, “deep Kantian roots”. Those roots are Kant’s account on judgment. Arendt interprets the capacity to judge “as essential not simply to aesthetics, but to moral and political life” (Allison 1996, 172–173).

In the lecture course on Kant’s political philosophy (held from 1964 till 1970) Arendt argues that the faculty of judgment is closely bound up with the common sense which sets the boundaries of our moral and political action according to the intersubjective realm. Arendt writes:

“Kant, quite in the same vein, remarks in his *Anthropology* that insanity consists in having lost this common sense that enables us to judge as spectators; and the opposite of it is a *sensus privatus*, a private sense, which he also calls ‘logical *Eigensinn*,’ implying that our logical faculty, the faculty that enables us to draw conclusions from premises, could indeed function without communication – except that then, namely, if insanity has caused the loss of common sense, it would lead to insane results precisely because it has separated itself from the experience that can be valid and validated only in the presence of others” (Arendt 1992, 64).

Similarly, the loss of the common sense and failure in the faculty of judgment can result in evil. However, this does not mean that insanity and

being evil can be equated, for in the case of later self-deception is self-imposed and Arendt holds that one is responsible for it.

According to the previous considerations, the problem with Eichmann's understanding of Kant's ethical principle, if we agree with Arendt, was that he followed it mechanically, while Kant requires the agent to judge and to reflect as a member of the realm of all the other agents.

Arendt is right when she accentuates the significance of judging and reflecting in the moral life, but her account on Eichmann's perception of Kant's ethical principle does not reveal that the actual problem is in understanding this principle merely as a negative one (not to do what cannot be willed as a universal law) while it should be understood as a positive principle. A positive principle must determine an action and therefore it requires an end. For it to be an objective principle, it must set an end recognized by everybody capable of determining their will by principles. Kant argues that such an end can only be of rational nature, which "exists as an end in itself" (Kant 2002, 46). This end cannot be used as a means to attain some other end. According to this end, Kant formulates a principle that determines actions intended to promote it: "Act so that you use humanity, as much in your own person as in the person of every other, always at the same time as end and never merely as means" (Kant 2002, 46–47). This principle – the principle of humanity – provides a framework for the positive programme of acting Kant outlines in his works. When following this programme, one must, first, rather act than refrain from acting and, second, recognize the idea of the dignity of human beings as the main reference point and restricting force of one's actions.

Let us turn to the first point. By stressing the necessity to act, Kant refuses the well-known ethical principle, namely, the golden rule – what you do not want to be done to yourself, do not do to another. Explicitly Kant denies this principle for not providing a principle for active virtuous action towards oneself and others:

"It cannot be a universal law, for it does not contain the ground of duties toward oneself, nor that of the duties of love towards others (for many would gladly acquiesce that others should not be

beneficent to him if only he might be relieved from showing beneficence to them), or finally to owed duties to one another [...]" (Kant 2002, 48).

But when considering the positive formulation of the golden rule – do to another what you want to be done to yourself or, as in the Bible: “Therefore, all things whatsoever ye would that man should do to you, do ye even so to them” (Matthew 7:12; Luke 6:31), one can see that Kant’s criticism is addressed not only to the fact that this rule does not require an action and does not provide a principle for an action, but rather to the fact that its main reference point is the self.

Precisely this is what Kant has in mind when he points out that if one would guide his moral life by this principle, one could pragmatically decide to refuse something to oneself and therefore also to others to accomplish one’s more important needs or interests and still, according to this principle, be moral. This brings us back to the main moral problem – the “dear self, which is always thrusting itself forward” (Kant 2002, 23). The “dear self” cannot be the main reference point if the action is to be moral.

One way of limiting the influence of the self is making the principles of actions public rather than keeping them private. Making principles public means to adopt a way of thinking of oneself as a world citizen. To establish this way of thinking, Kant points out the moral egoism:

“The moral egoist limits all end to himself, sees no use in anything except that which is useful to himself [...]. The opposite of egoism can only be pluralism, that is, the way of thinking in which one is not concerned with oneself, as the whole world, but rather regards and conducts himself as the mere citizen of the world” (Kant 2006, 18).

What Kant requires here, is that one adopts this way of thinking and only then acts. Arendt stresses the necessity to act on a public maxim in the following way: “Morality here is the coincidence of the private and the public. To insist on the privacy of the maxim is to be evil. To be evil therefore is characterized by withdrawal from the public realm” (Arendt 1996, 49).

Being a subject of a public maxim, i.e., being a “world citizen” means to participate in the common world. Participation is opposed to passivity of two kinds – indifference and self-interest. The principle of participation is the following: “I am a man; whatever befalls man concerns me too” (Kant 1991, 253).

By discussing what Kant means by participation, it is possible to pass over to the second point that characterizes Kant’s positive programme of action, namely, the idea of the dignity of a human being as the main reference point and restricting feature of one’s action. For Kant, acting in a way that honours human dignity is one of the imperfect duties, which he distinguishes from the perfect duties. The distinction between the perfect and the imperfect duties corresponds to the distinction between the duties of love and the duties of respect towards others.

The perfect duties require moral self-preservation and as such constitute the necessarily minimum of being virtuous. They have a form of prohibition therefore can be called the negative duties. The imperfect duties require actions but “the law prescribes only *the maxim of the action* [...] not the *action itself*” (Kant 1991, 196). Therefore, one must decide on the action himself.

The imperfect duties towards others are the duties of love. Kant admits that one cannot love when commanded to do so, therefore he distinguishes between practical and pathological love. The former is not based on feelings or inclinations while the latter is. Practical love is based on the reason and can be required by the duty. Kant writes:

“For love as inclination cannot be commanded; but beneficence solely from duty, even when no inclination at all drives us to it, or even when natural and invincible disinclination resists, is *practical* and not *pathological* love, which lies in the will and not in the propensity of feeling, in the principles of action and not in melting sympathy; but the former alone can be commanded” (Kant 2002, 399).

Elsewhere Kant calls the practical love philanthropy. He claims that it is essentially related to a moral action: “Practical love, not the love that is

delight in man, it must be taken as active benevolence, and so as having to do with maxim of actions” (Kant 1991, 244-245). Practical love or benevolence “results in beneficence” (Kant 1991, 244). Kant emphasises that beneficence is *not only wishing* good for others *but acting* to promote it:

“But it is quite obvious that what is meant here is not merely benevolence in *wishes*, which is, strictly speaking, only taking delight in the well-being of every other and does not require me to contribute to it (every man for himself, God for us all); what is meant is, rather, active, practical benevolence (beneficence), making the well-being and happiness of others my *end*” (Kant 1991, 246).

Since love and beneficence implies a certain danger of coming too close to the other and invade the space that the other needs to maintain his dignity, love must be accompanied with respect. The duty of respect is “strictly speaking, only a negative one (of not exalting oneself above others)” (Kant 1991, 244). To accentuate the necessity for the balance between love and respect in an action Kant formulates their relationship in terms of Newtonian physics:

“The principle of **mutual love** admonishes men constantly to come *closer* to one another; that of the **respect** they owe one another, to keep themselves *at a distance* from one another; and should one of these great moral forces fail, ‘then nothingness (immorality), with gaping throat, would drink up the whole kingdom of (moral) beings like a drop of water’ (if I may use Haller’s words, but in a different connection)” (Kant 1991, 244).

Kant’s conception of the imperfect duties and his account of the relationship between love and respect helps to interpret some widely accepted moral praxis. A good example for such praxis is beneficence, which Kant calls a duty of love. However, Kant states that one should be careful when being beneficent, because there are at least two important problems linked to it. The first problem is that a case of genuine beneficence (based on philanthropy and accompanied by moral feelings) is rare. Mostly beneficence is entirely based on inclinations and serves to accomplish one’s

self-love. When one looks at the intentions of the agent, or – as Kant says, at his heart – one can only find the desire to be honoured for his good deeds and this means that it has no true moral worth as the famous case of the philanthropist from Kant's *Groundwork of the Metaphysics of Morals* demonstrates (Kant 2002).

The second problem with the beneficence is that even if the beneficent person does not have any intentions to contribute to his honour in the eyes of the society, he would have difficulties to admit that the act of beneficence is not a proof of him being kind-hearted but an act of justice. This problem emerges in the context of inequality in the society. Kant claims that inequality initially is a problem of injustice therefore helping a needy person is not a kind but a just act. Kant claims that we participate in the general injustice even if we do not do any injustice according to the law, therefore when we show beneficence to a person in need, we do not give him anything gratuitously, but only give him some of that, which we have previously helped to take from him through the general injustice (Kant 1996). The mentioned problems with the beneficence indicate that its value depends on whether it is performed with respect which is “recognition of a *dignity (dignitas)* in other men, that is, of a worth that has no price” (Kant 1991, 254).

When Kant ascribes dignity to all rational beings it is not merely a poetical admiration of rational nature as such. He claims that since dignity is based on the unconditioned worth of the rational nature, rational beings are fundamentally equal, namely, as far as they share the rational nature, they have the same highest possible worth. Every moral act, act that recognizes this dignity, must be based on a maxim that can be accepted by every rational being (to make a maxim public, as Arendt wrote, is to offer it to the evaluation of the participants of the public sphere). Therefore, if one wants to act morally, one must accept the premise of equality and this is done by respecting the person we do good to.

Kant's conception of the imperfect duties reveals the importance of judgment in moral actions. As noted before, in the case of the imperfect duties, law only prescribes the maxim of actions and not the actions them-

selves and “this is a sign that it leaves a latitude (*latitudo*) for free choice in following (complying with) the law, that is, that the law cannot specify precisely in what way one is to act and how much one is to do by the action for an end that is also a duty” (Kant 1991, 194). What Kant means with the latitude of the duty (*Spielraum*) is that law only determines one to adopt a particular end and guide one’s actions by a maxim that prescribes to further this end, but how *exactly* does this furthering happen is not prescribed by the law. It is a matter of free choice and the circumstances of the actor. Therefore, determining the imperfect duties and acting on them requires the active participation of the faculty of judgment. Kant admits that ethics is generally more about judging than following strict rules:

“But ethics, because of the latitude it allows in its imperfect duties, inevitably leads to questions that call upon judgment to decide how a maxim is to be applied in particular cases, and indeed in such a way that judgment provides another (subordinate) maxim (and one can always ask for yet another principle for applying this maxim to cases that may arise)” (Kant 1991, 211).

It is therefore possible to say that action in Kant’s ethics depends much more on judging and constantly reflecting on the situation than following strictly determined rules. Allan Wood comments this aspect of Kant’s ethics as follows:

“We ought to have expected that an ethics of autonomy would leave a lot of discretion to individuals in determining the shape of their lives, including the content of their moral duties. Kantian ethics fulfils this expectation. [...] I think it is true that Kantian ethics, as compared with many fashionable theories, is far more permissive and leaves a lot more to the free volition of individuals in determining what their own duties are” (Wood 2008, 169–170).

Turning back to the phenomenon of thoughtlessness demonstrated by Eichmann, the following view of Allison can be taken into consideration:

“As we have seen, the enigmatic feature of Eichmann’s character was not a total lack of moral reflection, but the truncated, grossly distorted form which that reflection took. If Arendt’s portrait is accurate (and for purposes of this discussion I am assuming that it is), it would seem that the usual moral considerations regarding appropriate means were in place, but combined with a complete failure to question the nature of the end for which these means were intended. How else can one understand the fact that, while unconcerned about the morality of exterminating millions of Jews, Eichmann was apparently insistent about avoiding causing any unnecessary suffering?” (Allison 1996, 172).

If Allison is right, thinking (as opposed to thoughtlessness) that was missing in the case of Eichmann, is not the kind of thinking that requires him to rationally question the nature of Kant’s principal of ethics he claims to have adopted. It is not the thinking that requires not to contradict yourself, even if this sense of thinking is certainly present in Kant’s moral theory. Arendt writes in this regard:

“Ethics in Kant is also based on a thought process: Act so that the maxim of your action can be willed by you to become a general law, that is, a law to which you yourself would be subject. It is, again, the same general rule—Do not contradict yourself (not yourself but your thinking ego)—that determines both thinking and acting” (Arendt 1992, 37).

Eichmann understood the requirement of the categorical imperative not to contradict yourself. Yet, he failed at another aspect of the thinking, i.e., thinking towards a reasonably justifiable end. Since a positive ethical principle would require reflecting on the end one adjusts all one’s actions to, it is unlikely that such a principle (at least in terms of Kantian ethics) could be so grotesquely misinterpreted as was demonstrated by Eichmann. This leads us to a preliminary conclusion that when considering thinking as a possible condition to prevent evil-doing, it can only function as such when being drawn closer to the world of action through its relation with judging, while the thinking as withdrawal from the world not only cannot serve as such a condition but rather bares a danger to moral action of its own kind.

Bibliography

1. Allison, H. E. 1996, *Idealism and Freedom. Essays on Kant's Theoretical and Practical Philosophy*, Cambridge University Press, New York.
2. Arendt, H. 1963, *Eichmann in Jerusalem. A report on the Banality of Evil*, The Viking Press, New York.
3. Arendt, H. 1994, *Essays in Understanding. 1930 – 1954. Formation, Exile and Totalitarianism*. Edited by Jerome Kohn, Schocken books, New York.
4. Arendt, H. 1992, *Lectures on Kant's Political Philosophy*. Edited by R. Beiner. The University in Chicago Press, Chicago.
5. Arendt, H. 1978, *The Life of Mind*, A Harvest Book, San Diego, New York, London.
6. Arendt, H. 1958, *The Origins of Totalitarianism*, The World Publishing Company, Cleveland.
7. Kant, I. 2006, *Anthropology from a Pragmatic Point of View*. Edited by R. B. Loudon and M. Kuehn. Cambridge University press, New York.
8. Kant, I. 1998, *Critique of Pure Reason*. Translated and edited by P. Guyer and A. W. Wood. Cambridge University Press, Cambridge.
9. Kant, I. 2002, *Groundwork of the Metaphysics of Morals*. Edited and translated by A. Wood. Yale University Press, New Haven and London.
10. Kant, I. 1996, *Practical Philosophy*. Cambridge University Press, Cambridge.
11. Kant, I. 1998, *Religion within the Boundaries of Mere Reason and Other Writings*. Translated and edited by A. Wood and G. di Giovanni. Cambridge University Press, Cambridge.
12. Kant, I. 1991, *The Metaphysics of Morals*. Translated by M. Gregor. Cambridge University Press, Cambridge.
13. Wood, A. W. 2008, *Kantian Ethics*. Cambridge University Press, Cambridge.

Domāšana ļaunuma nedomāšanā: Hannas Ārentes domāšanas kā ļaunuma novēršanas nosacījuma izpratne

Kopsavilkums

Domāšana, kā to raksturo Hanna Ārente, ir atvērts process, jo tā neizriet no kādas dotības, savā sākotnē tā uzskatāma par patstāvīgu, tādā nozīmē Kants norāda, ka domāšanas pirmais sākums ir prāts (Kants 2011), kā arī domāšana nav vērsta uz kādu konkrētu mērķi. Domāšanas būtiskā saikne ar brīvību ir iemesls, kāpēc Ārente, citstarp atsaucoties arī uz Immanuelu Kantu, domāšanu uzskata par ļaunuma novēršanas nosacījumu. Viņa raksta: “[..] vai tikai paradums domāt – neatkarīgi no rezultātiem un konkrētā satura analizēt itin visu, kas nonāk redzeslokā [..], – nav viens no faktoriem, kas cilvēkus attur no ļauna darīšanas vai pat bruņo ar “nosacījuma refleksiem” pret to? [..] sākotnēji manu interesi šim tematam pievērsa Eihmaņa prāva.” (Ārente 2000, 13). Saskaņā ar Ārentes komentāriem par Eihmaņa atsauci uz Kantu savas rīcības izskaidrojumam, Eihmaņa ļaunuma iespējamības nosacījums ir tieši neseošana Kanta ētikā ietvertajam aicinājumam spriest, kas izslēdz aklu paklausību (Arendt 1963), t. i., spriest brīvi.

Rakstā pamatota tēze, ka Ārentes, Eihmaņa piemērā balstoties, raksturotais ļaunums ir iespējams nevis tādēļ, ka Kanta ētikas galvenais princips – kategoriskais imperatīvs – tiek saprasts nepareizi, bet tādēļ, ka šis princips tiek saprasts tikai negatīvi, t. i., kā prasība neveikt rīcību, kuru

nevar gribēt kā vispārēju likumu. Rakstā skaidrots, ka ētiski atzīstamas rīcības nosacījums ir šīs rīcības pamatā esošais pozitīvais princips, t. i., princips, kas nosaka rīcību noteiktam mērķim. Šādā nozīmē var problematizēt Ārentes ideju par tikai domāšanu “neatkarīgi no rezultātiem un konkrētā satura” kā ļaunuma novēršanas iespējamības nosacījumu vai pat ētiskas rīcības iespējamības nosacījumu un kā šādu nosacījumu, balstoties Kanta morālas rīcības mehānisma analīzē, piedāvāt domāšanu saskaņā ar noteiktu principu.

Atslēgas vārdi: Ārente, Kants, noteikta domāšana, nenoteikta domāšana, ļaunums.

Aivita Putniņa,
Dace Balode

(NE-)REDZAMĀS SIEVIETES: DZIMTE UN KALPOŠANA LUTERISKAJĀ BAZNĪCĀ

2016. gadā Latvijas Evaņģēliski luteriskā baznīca lēma par sieviešu ordinācijas aizliegumu, taču sievietes baznīcā ir kalpojušas un turpina kalpot dažādos statusos. Lai arī dzimumu līdztiesības principi ir populāri sabiedrībā, pašreizējie procesi baznīcā stiprina baznīcas politizēšanos, balstoties vīrišķības pozīcijās. Vienlaikus dzimtes loma un īpaši sieviešu pieredze baznīcā netiek ne praktiski, ne teoloģiski pamanīta un diskutēta. Kā rāda mūsu 2020. gada vasarā un rudenī veiktais pētījums, pašas sievietes izovairās savu kalpošanu atklāti saistīt ar dzimumu, vai nu uzskatot, ka dzimumam nav izšķirošas lomas Dieva priekšā, vai arī pieņemot tradicionālu un komplementāru dzimuma lomu dalījumu kalpošanā draudzēs. Lai arī sieviešu pieredzes pozīcija ļauj pamanīt un apšaubīt vīrišķo pārvaldību, viņu balss tiek apklusināta, šo pieredzi subjektīvizējot un individualizējot. Atklātu sieviešu kalpošanas nosacījumu un diskusijas trūkums padara sieviešu pozīciju viegli ievainojamu un stiprina vīrišķībā balstītas varas pozīcijas baznīcas iekšienē. Dzimtes aspekta ignorēšana ilgtermiņā vājina gan baznīcu un draudžu dzīvi, gan tās teoloģiju.

Atslēgas vārdi: sieviešu ordinācija, dzimte, Latvijas Evaņģēliski luteriskā baznīca, vīrišķība, teoloģija

2016. gads Latvijas Evaņģēliski luteriskajā baznīcā (LELB) iezīmējās ar sinodi, kuras laikā tika pieņemts lēmums izmainīt baznīcas satversmi, iekļaujot tajā dzimumu kā nosacījumu ordinācijai. Šis notikums tika atspoguļots ne tikai Latvijas medijos, bet arī dažādu valstu, īpaši dažādu valstu

baznīcu mediju atspoguļojumos. Ar šo lēmumu Latvijas luterāņi bija izšķirušies iet luteriskajām baznīcām netipisku ceļu, jo tikai divas baznīcas – Latvijas un Indonēzijas – līdz šim ir atteikušās no reiz praktizētas sieviešu ordinācijas. Šis notikums ir atmodinājusi mūsu pētniecisko interesi par norisēm baznīcā. Šī raksta ietvaros mēs primāri nevēlamies debatēt par konkrēto notikumu, ne arī skaidrot, kādēļ Latvijas luterāņi pie tā ir nonākuši, bet analizēt, kā dzimums un dzimte luteriskajā baznīcā tiek uztverti un praktizēti, īpaši, ja sievietes kalpo vadošā pozīcijā. No dažādu, arī ļoti konservatīvu reliģisku kustību pieredzes redzams, ka sievietes var savas reliģijas ietvaros akceptēt daudz ierobežotākas lomas nekā citās sfērās (Feher 1998, 118–120), tomēr mēs izejam no pieņēmuma, ka situācija vienā no Latvijas Baznīcām reprezentē vismaz daļu no Latvijas sabiedrības.

Raksts balstās pētījumā, kuru veicām 2020. gada vasarā un rudenī, intervējot 12 sievietes, kas ir kalpojušas kā evaņģēlistes vai mācītājas Latvijas Evaņģēliski luteriskajā baznīcā un Latvijas Evaņģēliski luteriskajā baznīcā pasaulē (LELBP).¹ Mūsu mērķis bija izzināt sieviešu kalpošanas pieredzi un viņu domas par sievietes lomu Baznīcā, draudzē un teoloģijā.² Kandidātes intervijai atlasījām, ņemot vērā vecuma, kalpošanas un iepriekš izteiktās pārliecības iespējami lielāku dažādību. Daļa mūsu pētījuma dalībnieču bija sākušas kalpot patstāvīgi Atmodas laikā vai arī vēlākā laikā, iesaistoties draudzes dzīvē un savu lomu draudzē formalizējot kā evaņģēlistes. Daļa kalpošanu LELB bija izbeigušas vai meklējušas citas kalpošanas iespējas, daļa īstenojusi savu aicinājumu LELBP, kur sieviešu ordinācija ir iespējama. Vēl dažas turpināja kalpot savā draudzē kā evaņģēlistes, apzinoties savas pozīcijas trauslumu, jo nav zināms, vai sieviešu kalpošana šajā pozīcijā netiks ierobežota.

Lielākā daļa pētījuma dalībnieču intervijai piekrita uzreiz, neliela daļa bija pierunājama un vienā gadījumā intervija tika atteikta, nevēloties vispār par šo tēmu runāt. Interviju vadlīnijas veidoja vairāki jautājumu bloki, skatot sieviešu ikdienas pieredzi, kalpošanas vēsturi, attiecības ar draudzi un baznīcas vadību, kā arī attieksmi pret sieviešu kalpošanu draudzē un lomu

¹ Līdz 2019. gadam Latvijas Evaņģēliski luteriskā baznīca ārpus Latvijas (LELBĀL).

² Pētījumu atbalstīja Gustav Adolf Werk un LU Teoloģijas fakultātes biedrība.

Baznīcā. Intervijas tika ierakstītas un katra ilga vidēji stundu un piecpadsmit minūtes. Visi interviju ieraksti tika transkribēti un apstrādāti ar datu kvalitatīvas analīzes programmu Atlas.ti. Lai saglabātu pētījuma dalībnieču anonimitāti, tiešos citātus šifrējām ar burtu D un intervijas numuru. Diemžēl Latvijas kontekstā simetriska anonimizācija nav iespējam attiecībā uz LELB kā šo sieviešu agrāko vai tagadējo kalpošanas vietu. Tomēr mazinot šo asimetriju, apzināti nelietojam personu vārdus un lietojam vispārīgāku apzīmējumu “Baznīca” arī gadījumos, kad intervijās tā nosaukta tieši.

Dzimtes attiecības Latvijas sabiedrībā ir piedzīvojušas pārmaiņas, kurām paralēles skatāmas arī citās postsociālisma valstīs. No vienas puses, iestāšanās Eiropas Savienībā politikas dienaskārtībā ienesa dzimumu līdztiesības jautājumu. 2020. gada Eiropas Savienības dzimumu līdztiesības indekss Latviju ievieto 18. vietā zem vidējā Eiropas Savienības valstu rādītāja. Lai arī rādītājs kopš 2005. gada kāpj, Latvija ieņem zemākas pozīcijas ar naudu, varu un zināšanām saistītajās jomās (Eiropas Savienības dzimumu līdztiesības indekss, 2020). No otras puses, ar dzimti saistīti jautājumi daudzās postsociālisma valstīs joprojām tiek risināti atšķirīgi, salīdzinot ar “veco” Eiropu. Piemēram, kā norāda Geila Kligmane un Sūzana Gela (Kligman un Gal 2020, 201), postsociālisma valstīs reprodūktīvās politikas jautājumi ļauj ne tikai uztvert sievietes kā “atšķirīgus” politikas aktierus, bet arī politiskās diskusijas par sievietēm un sabiedrības atražošanu kalpo kā kodētas diskusijas par valstisko morāli un politisko leģitimitāti. Baznīca un sieviešu pozīcija tajā ir pētīta Polijā, parādot maskulinizāciju Romas Katoļu baznīcā un tās lomu tradicionālo dzimuma lomu atražošanā. Kataržina Leščinska (Leszszynska 2016) te norāda uz paradoksu – sievišķība tiek uztverta kā emocionāla un pakļāvīga, taču sievietes, kuras pašas nokļūva salīdzinoši augstos kalpošanas amatos, reprodūcēja tās dominējošās un patriarhālās prakses, kas citām sievietēm liedza līdzīgus amatus ieņemt, šādi marginalizējot sievietes baznīcā un neļaujot veidoties solidaritātei pašu kalpojošo sieviešu vidē.

Vienlaikus līdzīgi radikalizācijas procesi nav tikai postsociālisma valstu īpatnība un tie noris arī citviet, piemēram, ASV dienvīdu baptistu denominācijas gadījumā, kur ilgākā laika posmā pēc 1979. gada tiek

veidota pozīcija pret sieviešu ordināciju, nenoliedzot tiesisko vienlīdzību starp sievietēm un vīriešiem, bet ierobežojot sieviešu lomas savas konfesijas ietvaros, balstoties Svētajos Rakstos un idealizētā nukleāras ģimenes modelī. Skaidrojot šo situāciju, Sūzana Šova (Shaw 2008) norāda uz dažādiem arī citos pētījumos balstītiem iemesliem – politiskiem, birokrātiskiem un teoloģiskiem, taču piezīmē, ka tos visus vieno sieviešu tēma un atskārtne par vīriešu autoritātes zudumu daudzās dzīves sfērās. Baznīca un ģimene kļūst par jomu, kurā situāciju iespējams kontrolēt un koriģēt. Šie pētījumi iezīmē saikni starp baznīcu un mainīgo sociālpolitisko situāciju, kur dzimte kalpo kā mediators pārmaiņām.

Tradicionālās konfesijas Latvijā ir aktīvi iesaistījušās ar dzimumu līdzības jautājumiem saistītās politikas jomās, ieņemot konservatīvu nostāju un iebilstot pret vardarbības novēršanas politiku, ja tā veikta ar dzimti saistītas vardarbības jomā, kā arī iekļāvušās debatēs par seksuālās orientācijas jautājumiem, tai skaitā viendzimuma partnerattiecību tiesiska regulējuma bloķēšanā. Lai arī LELB nav aktīvi iesaistījusies debatēs par dzimti teoloģijā pašas Baznīcas iekšienē, tās publiskā pozīcija stiprina dzimtes naturalizāciju sabiedrībā, vai nu dabiskojot, vai sakralizējot sieviešu un vīriešu atšķirīgas iespējas un pozīcijas (Putniņa 2005).

Līdzšinējā pētniecība par sieviešu kalpošanu baznīcā Latvijā

Lai arī Latvijas baznīcu un sekulārie mediji ir pievērsuši uzmanību jautājumam par sieviešu kalpošanu un ordināciju, akadēmiskā vidē šī tēma ir apskatīta salīdzinoši maz. 2006. gadā Latvijas Universitātes Teoloģijas fakultātes izdotā akadēmiskā žurnāla “Ceļš” 57. numurs ir veltīts sievietei baznīcā. Izdevums tapis, atspoguļojot 2005. gadā notikušo konferenci, kas veltīta 40. gadadienai, kopš pirmās sieviešu ordinācijas Latvijā. Kopumā izdevums ir fokusēts uz sieviešu kalpošanas pozitīvu atspoguļojumu un sieviešu ordinācijas aizstāvību. Dažādu autoru raksti piedāvā vēsturisku un aktuālu pieredzi, kā arī sieviešu ordinācijas pamatojumus citu valstu luterāņu un Pasaules luterāņu federācijas skatījumā.

Īpašu uzmanību gribam pievērst šajā izdevumā publicētajiem triju latviešu autoru rakstiem, kuru argumentācija ir svarīga arī mūsu pētījuma kontekstā.

Valdis Tēraudkalns rakstā “Ceļš uz luterāņu sieviešu ordināciju Latvijā” pirmo reizi piedāvā akadēmisku skatījumu uz sieviešu ordinācijas vēsturi Latvijā, atklājot, ka sieviešu kalpošana draudžu vadībā un diskusija par to Latvijas publiskajā un baznīcas presē ir bijusi aktuāla jau starpkaru periodā (Tēraudkalns 2006, 27–44). Šis vēsturiskais pētījums pierāda, ka diskusija par sieviešu kalpošanu draudzē un par sieviešu ordināciju Latvijā nav tikai pēdējo 25 gadu problemātika, kas sākusies, pārtraucot sieviešu ordināciju luteriskajā baznīcā kopš 1993. gada, vai arī jautājums, kas iesācies ar sieviešu ordinācijas praktizēšanu 1975. gadā. Jau starpkaru periodā tika izvirzīts jautājums par sievieti mācītājas amatā un luteriskā baznīca nonāca pie atļaujas sievietēm sludināt, lai arī, kā raksta Tēraudkalns: “[..] šo atļauju aizēnoja gadsimtu gaitā veidojusies izpratne par sakrālo telpu un tajā darbojošos personu pozīcijām, kas simboliski parādīja, kas ir “augšā” un kas – “apakšā”. Piemēram, sievietēm bija ļauts runāt nevis no kanceles, bet pulsts” (Tēraudkalns 2006, 30). Lūkojoties uz sieviešu arvien lielāku iesaisti baznīcas dzīvē, Tēraudkalns atgādina, ka izveidojušās kategorijas vai stereotipi “konservatīvs” un “liberāls” nav īsti piemēroti jautājuma skaidrošanai, jo daudzas pirmās sievietes evaņģēlistes, misionāres un mācītājas bija ietekmējis piētisms, kas tiek uzskatīts par protestantisma konservatīvu virzienu. Vēsturiskais pārskats atklāj, ka sievietes darbība baznīcā ir bijusi cieši saistīta ar Latvijas vēsturiskajiem un ideoloģiskajiem attīstības posmiem, sākot no emancipācijas kustības līdz brīdim, kad sievietes emancipācija kļuva par marksisma ideoloģijas daļu. Laiku pēc neatkarības atgūšanas, viņa skatījumā, raksturo divu pretēju viedokļu nesamierinātība sieviešu ordinācijas jautājumā, kur vienīgais risinājums ir [...] gadsimtu gaitā labi pazīstamā shēma – “šķēlties, lai pēc ilgāka vai īsāka laika atkal apvienotos vai vismaz tuvinātos” (Tēraudkalns 2006, 43).

Jura Čāliša raksts “Vispārējā priesterība, ordinācija un Bībele” ir viens no retajiem Latvijas akadēmiskajos izdevumos (ja ne vienīgais), kas iztirzā sieviešu ordinācijas jautājumu, balstoties teoloģiskā argumentācijā.

Pamatojot savu domu ar Mārtiņa Lutera atziņām, Cālītis argumentē par labu klasiskam luteriskās teoloģijas uzskatam – ka baznīcā nav nošķirama kāda īpaša garīdzniecības kārtā jeb, citiem vārdiem, visi kristītie ir vienlīdzīgi Dieva priekšā un mācītāja amats pastāv tikai kārtības pēc (Cālītis 2006, 15–26).³ Teoloģiski interesantas ir viņa Bībeles hermeneitikas atziņas – uz jautājumu par to, vai no sava laikmeta arī Baznīcai būtu jāmācās,⁴ viņš atbild: “Kristīgā Baznīca, kristīgās draudzes arvien ir dzīvojušas *dzīvā* attieksmē pret Svētajiem Rakstiem. Tie veido patiesības normu un saturu. Pēc tiem un tikai pēc tiem esam aicināti dzīvot, vēstīt un mācīt. Bet šajā ticības saskarsmē ar Bībeli visi veidojam savu Rakstu *atstāstījumu*” (Cālītis 2006, 23). Šis naratīvs kā teoloģijas pamats veidojas, attīstās un, protams, var būt kļūdains, taču var tikt apzināti veidots, domājot, piemēram, par dzimtes attiecībām.

Vēl viens raksts, kam vēlamies pievērst uzmanību, ir Agitas Misānes socioloģiski ievirzītais pētījums par vīriešu un sieviešu reliģiozitāti, kas pievērsis uzmanību dzimtes jautājumam reliģijā citā aspektā (Misāne 2006, 45–54). Misāne atklāj, ka Latvijā reliģiozitāte ir galvenokārt sieviešu lieta un vīriešu un sieviešu attiecība iknedēļas dievkalpojumu apmeklējumā ir 1:9. Viņa secina: “Cik iespējams spriest, Latvijā sieviešu ticība ir ortodoksālāka nekā vīriešu. Sievietes biežāk atzīst grēka realitāti, piekrīt apgalvojumam, ka Dievs ir persona (tādi gan ir tikai 8% iedzīvotāju, nedaudz biežāk sievietes nekā vīrieši), un tic paradīzes un elles eksistencei. Tas nav pārsteidzoši – ja sievietes biežāk nāk uz baznīcu, tad viņas tur kaut ko arī iemācās” (Misāne 2006, 48–49).

Vēsturiskā griezumā dzimtes un reliģijas jautājums Latvijas teritorijā ir skatīts arī grāmatā “Sievietes reformācijas ceļā”, kas ielūkojas vēstures norisēs līdz par 18. gadsimtam (Balode, Tēraudkalns 2018). Tās pēdējā

³ Juris Cālītis gan uzsver, ka priesterība, saskaņā ar Mārtiņa Lutera ieskatiem, nav tikai mehāniski saistīta ar kristībām, bet izšķirošais, kas cilvēku padara par priesteri vai priesterieni, ir ticība.

⁴ “[...] vai ir kaut kas, ko varam mācīties no savas apkārtnes, no sava laikmeta, vai mēs visu jau zinām? Vai tiešām domājam, ka ir ļoti labi, ka sabiedrībā sievietēm ir politiska un juridiska vienlīdzība, bet uz mums Baznīcā tas neattiecas?”

daļa veltīta sieviešu ordinācijas vēsturei 20. gadsimtā Latvijas luterānismā. Autori Valdis Tēraudkalns un Dace Balode ieskicē diskusijas Latvijas sekulārajā un baznīcas presē 20. un 30. gados, sieviešu kalpošanu luterāņu draudzēs, sludinot ceļu līdz pirmajām ordinācijām. Autori noraida, ka ordinācijas bija notikušas padomju varas spiediena rezultātā (Balode, Tēraudkalns 2018, 116),⁵ kā arī uzsver, ka, visticamāk, kā to rāda arī dažādu valstu pieredze, galvenais iemesls izšķirties par sieviešu ordināciju ir bijis mācītāju trūkums (Balode, Tēraudkalns 2018, 117). Pētījums atgādina, ka šis jautājums ir bijis maz diskutēts, lai arī 1989. gadā par to izšķiras luteriskās baznīcas sinode. Autori pievēršusi uzmanību pašu sieviešu liecībām par laiku no 20. gadsimta 90. gadu sākuma – kad tika pārtrauktas sieviešu ordinācijas un kā atbilde sekoja Latvijas Luterāņu sieviešu teoģu apvienības nodibināšana. Par datiem pētījumā izmantotas presē publicētās intervijas un intervijas ar luterāņu sievietēm, kuras strādā vai ir strādājušas par mācītājām, evaņģēlistēm vai ar baznīcas atbalstu darbojušās kā kapeļānes. Noslēgumā uzmanība vērsta arī uz to, ko sievietēm ir nozīmējusi 2016. gada luteriskās baznīcas izšķiršanās izmainīt savu satversmi, kurā rezervētas ordinācijas tiesības tikai vīriešiem. Sievietes, vien dažus mēnešus pēc šī notikuma, par to izteicās dažādi: šajā pavērsienā tika saskatīts gan “uzticības Dieva vārdam”, gan arī būtisks sieviešu kalpošanas aicinājuma ierobežojums. Vairākas sievietes izsacījās par nedrošības sajūtas pieaugumu pēc šī lēmuma (Balode, Tēraudkalns 2018, 120–130). Autori izvirza kritisku jautājumu, vai vispār pastāvošā amatu izpratne un nepieciešamība pēc garīdzniecības kā tādas ir attaisnojama un kāda būtu uz nākotni orientēta eklesioloģiska kārtība.

Jāievēro, ka līdzšinējie teoloģiskie un baznīcas vēstures pētījumi ir veidoti galvenokārt apoloģētiskā nolūkā vērst lasītāja uzmanību uz noteikto jautājumu un aizstāvēt sieviešu ordināciju. Arī vēsturiski ievirzītie pētījumi būtībā kalpo galvenokārt šim mērķim un piedāvā lūkoties uz vēsturiskām norisēm, tādējādi paplašinot lasītāja redzesloku, ietverot tajā garāku laika

⁵ Pārrunās par teoloģiskās izglītības iestādes izveidošanu ar arhibīskapu K. Irbi Reliģisko kultu lietu padomes pilnvarotais Latvijas PSR Voldemārs Šeškens bija pret iespēju tur mācīties arī sievietēm, tomēr pirmā sieviete Akadēmiskajos teoloģiskajos kursos tika uzņemta 1959. gadā.

nogriezni un no vēsturiskās teoloģijas perspektīvas pietuvojoties amata jautājumam baznīcā.

Taču jāatzīmē, ka Latvijas akadēmiskajā telpā praktiski nav pētījumu, kas risinātu dzimtes un dzimuma jautājumus teoloģiskā plāksnē, un minētajos pētījumos tie skarti tikai rudimentāri vai arī no reliģijas socioloģijas perspektīvas. Lai arī viena daļa mūsdienu teologu norobežojas no dzimtes un dzimuma jautājumiem, skatot tos kā sekulārus, arvien vairāk teologu norāda uz jaunu pieeju, apzinoties, cik lielā mērā dzimtes “neredzamās lēcas” iespaido un ir iespaidojušas teoloģiju, kā arī saskatot jaunas iespējas kristietības dogmu interpretācijā un to antropoloģiskā, sakramentālā un ētiskā lietojumā, šādi problematizējot dzimtes ietekmi uz teoloģiju (Beat-tie 2017, 32–33). No vienas puses, tādā veidā atklājas dzimtes un dzimuma nozīme teoloģiskā izteikuma veidošanās procesā, bet, no otras, – paveras iespēja interpretēt dzimuma un dzimtes jautājumus teoloģiski.

Teoloģiskais darbs ir neiespējams, ja netiek ņemta vērā konkrētība un reliģiskā pieredze. Tādēļ ir turpināma un attīstāma tā pētniecības līnija, kas pievēršas ticības pieredzei un īpaši sieviešu pieredzei baznīcā. Šajā pētījumā mēs atvirzāmies no fokusa uz sieviešu ordināciju un tās teoloģisku attaisnojumu vai noliegumu, pievēršoties sieviešu pieredzei un izpratnei par sievietes lomu un vietu baznīcas kalpošanā.

Definējot pētniecisko pozīciju

Veicot pētījumu antropoloģijas un teoloģijas perspektīvu krustpunktā, centāmies atrast kopīgu sākuma punktu. Par to kalpo kādas pētījuma daļībnieces stāsts, kas veltīts situācijai, kad nācies vadīt dievkalpojumu nelielā svešā draudzē, aizstājot vietējo mācītāju. Draudze bijusi gana pieklājīga un nav pat izrādījusi pārsteigumu par atsūtīto mācītāju, lai arī sieviete viņu baznīcā kalpojusi pirmo reizi, kamēr kāds mammai līdzī atnācis puisītis situāciju padarījis redzamu, liekot par to runāt skaļi:

Var redzēt, ka līdz galam nesaprot, kāpēc [esmu sieviete], tur tak jābūt vīrietim, kā tu vari būt. (..) Nē, viņš jau arī skaļi neuzprasīja, jo viņam ir mamma, kas nāk biežāk, viņa kaut kā teica laikam. (..)

Viņš bija nedaudz tāds [apmulsis], bet arī priecīgs un pēc tam draudzīgs, bet tas bija viņam tāds notikums, jo līdz tam tur tikai vīrieši vadījuši dievkalpojumus, tas viņam bija, iespējams, notikums, ka arī tā var būt. Ja tu dzīvo kaut kādā mazā miestīnā, tu jau ārpusē nebrauc neko, tas ir tas, ko tu redzi, ir tas, ko tu zini. D4

Notikums ar zēnu un viņa kluso jautājumu mums lika paraudzīties uz sieviešu kalpošanu baznīcā kā parādību, kas prasa gan teoloģiskus, gan plašākus kultūras resursus pašām kalpojošajām sievietēm, kā arī draudzēm un citiem Baznīcas kalpotājiem. Lai runātu par sieviešu lomu kalpošanā un dzimtes attiecību statusu Baznīcā, nav jāskatās tikai uz sieviešu vienotu pozīciju vai iepriekš izteiktu viedokli. Kā raksta Pjērs Burdjē (*Bourdieu*), vīrišķas pasaules kārtības un skatījuma priekšstats neprasa pamatojumu un tas tiek uztverts kā “neitrāls un tam nav vajadzības pašlēģitimāciju izteikt diskursā” (Bourdieu 2002, 9). Tāpēc atbildes meklējām dziļāk sieviešu stāstos par viņu ikdienas kalpošanu un aicinājumu, turklāt uzmanību pievēršot ne tikai stāstītā saturam, bet arī repertuāram un ietvaram, raugoties uz veidu, kā viņas izklāstīja savu pieredzi. Tikai uz sieviešu stāstīto balstīts pētījums ir zināms ierobežojums, kuru noteica pētniecēm galvenokārt pieejamie resursi. Izpēte noteikti turpināma, aptverot draudzes locekļus un vīriešus mācītājus un šajā posmā atklāto ieliekot plašākā kontekstā.

Attiecības baznīcā dzimtes perspektīvā

Dzimte mūsu pētījumā kalpoja par analītisku stratēģiju, raugoties, kā to uztver pētījuma dalībnieces un kā šī uztvere ietekmē viņu attiecības ar Baznīcu. Pētījuma dalībnieču teiktais un darītais nereprezentē attiecību tipu biežumu, bet gan ieskicē to daudzveidīgo repertuāru.

Visas pētījuma dalībnieces bija piedalījušās un dažas turpināja nodarboties ar draudzes dzīves praktisku organizēšanu. Te lielākā daļa intervēto sieviešu norāda uz tradicionālu darba dalīšanu – vīriešiem ūņemoties tehniskākus pienākumus, bet sievietēm rūpējoties par kafijas galdu un tīrību – kā normu. Faktisko situāciju ietekmē nelielais vīriešu īpatsvars Baznīcā,

kas dažviet bija licis sievietēm uzņemties “vīriešu pienākumus”, piemēram, veicot baznīcas atjaunošanas un uzturēšanas darbus, nesot malku vai pļaujot zāli. Tradicionālā darba dalīšana ir ietekmējusi arī pašu kalpojošo sieviešu iespējas – vairākām vecāka gadagājuma evaņģēlistēm nebija auto vadīšanas tiesību un viņu vīri vai kolēģi palīdzēja nokļūt attālākās draudzēs, ja nebija citu transporta iespēju. Vīri arī atbalstīja kalpojošās sievas fiziski smagāku darbu veikšanā. Tikai vienā gadījumā palīdzības avots bija kalpojošās sievietes māte.

Latvijā sieviešu ienākšanu liturģiskajā kalpošanā drīzāk ir ietekmējis vīriešu kandidātu trūkums un draudzes vajadzības, īpaši Atmodas laikā, kad pieprasījums pēc garīgās aprūpes strauji auga un Baznīca to nespēja apmierināt. Arī agrāk sievas bija palīdzējušas saviem vīriem mācītājiem kalpošanā, tādējādi zināmā mērā normalizējot sieviešu lomu Baznīcas kalpošanā. Šis ir būtisks aspekts, lai saprastu diskusijas ietvaru par sieviešu kalpošanu Baznīcā. Kalpošana tika uztverta galvenokārt praktiskā, nevis teoloģiskā līmenī. Tāpēc mācītāju trūkums, nevis dzimtes lomu kritiska pārskatīšana ietekmē turpmāko debašu ietvaru. Situācijas maiņu lieliski raksturo divu pētījuma dalībnieču stāstītais. Viena savu semināra eksāmenu kārtojusi Atmodas laikā, bet otra evaņģēlista eksāmenā piedalījusies salīdzinoši nesen. Pirmā atceras:

Kad es iegāju, tad arhibīskaps Gailītis bija piemidzis pie galda, visi tur kaut ko prasa un beidzot pajautā, kāpēc tu gribi iestāties un tad es teicu, nu, ka es negribu būt par mācītāju. Gailītis tajā brīdī atmodās un tad skatījās uz mani tā ļoti pārsteigti. Ka nekādu tādu nolūku man nav, ka es vienkārši gribētu pastudēt, ja tas nevienu netraucē. D2

Jaunākās paaudzes dalībniece savukārt stāsta:

Tajā eksaminācijā bija jautājums, bet es arī saprotu viņus, tas bija tāds normāls jautājums (...): nākotnē tev varbūt apņiks tas un tad tu gribēsi pilnu [kalpošanas] komplektu un tad tu aiziesi no luteriskās baznīcas, jo tu gribēsi ordinēties vai kaut kā nu... D4

Abos gadījumos dzimtes jautājumi netiek skarti, lai arī baznīcas vadības paustā attieksme ir pretēja. Baznīcas pārvaldībai, kļūstot vairāk orientētai uz tradicionālām dzimumu lomām, tā kļūst arī vīrišķāka vides ziņā, taču dzimte joprojām tiek uztverta kā neitrāla. Baznīcas pārvaldības vīrišķās iezīmes var saskatīt, tikai sensitivizējot dzimti, un sievietes objektīvi biežāk nonāk situācijās, kad piederība dzimumam ietekmē viņu lomu Baznīcas ikdienas dzīvē vai konfliktē ar sievietes aicinājumu, padarot redzamu dzimumu atšķirību lomu baznīcas organizācijā. Tā, viena no intervētajām sievietēm stāsta par kādu mācītāju sanākumi:

Tā sajūta, ka tu esi caurspīdīgs. Nu tie kungi tur visi cirkulē un izskatās, ka tev viss nav labi. D11

Vairākas pētījuma dalībnieces atzīst ignorēšanas pieredzi, kas nereti izpaužas kā subjektīva balss zaudēšanas sajūta. Viņu teikto pārējie neuzklausa vai uzklausa tikai tad, ja teikto vēlreiz atkārtoti vīrietis:

Nu tā, par šīm tēmām baznīcā es nevarēju runāt, jo man, pirmkārt, nedeļa vārdu. Otrkārt, ja es būtu runājusi – visi būtu klusi un nebūtu atbildējuši. Es zinu to situāciju, un tad es gāju publiskajā vidē. D7

Vīrieši pēc noklusējuma paši personiski ar šādu situāciju nesaskaras, taču var to novērot gadījumā, ja nepieņem to par normu vai arī jūtot līdzīgu savu kolēģu piedzīvotajam. Ārpus Baznīcas konteksta sieviešu balss tiek atgūta. Kā norāda viena pētījuma dalībiece (D1), tad tagad, pārstāvēt pozīciju ārpus Baznīcas struktūras, “mēs sēžam pie viena galda un runājam beidzot viens ar otru”. Pētījuma dalībnieces vairākkārt atsaucas uz labu komunikāciju ar savas draudzes mācītājiem, prāvestiem vai Baznīcas vadību, taču tā lielākoties ir privāta un nedarbojas visas Baznīcas kopīgajos ietvaros.

Arī draudzē šī dzimuma atšķirība spēlē būtisku lomu, lai arī draudzes veido lielākoties sievietes. Viena no Atmodas laikā kalpojošām sievietēm atcerējās savas bijušās draudzes pretestību, kad viņa kā sieviete tika nosūtīta mācītāja pienākumu pildīšanai. Tomēr arī tagad daļa draudžu vēlas

vīrieti mācītāju estētisku iemeslu un pieraduma dēļ, piemēram, norādot uz vēlamu vīrišķu balss tembru vai vienkārši paša dzimuma preferenci bez paskaidrojuma:

Es vadīju dievkalpojumus, cilvēki pārsvarā izteicās atzinīgi. Laikam divas reizes, nē, trīs reizes es esmu saskārusies ar to, ka es esmu sieviete, un ir iebildumi pret to. Vienā draudzē bija, ka viens ģimenes tēvs savai ģimenei neļāva nākt uz mani dievkalpojumiem. Vienā citā draudzē bija tā, ka man teica, ka viens [draudzes loceklis] tur būs, kas nenāks pie vakarēdiena – viņš nāca, bet viņš uz mani skatījās caur pieri un nerunāja ar mani. Vēl trešajā draudzē bija, kā man teica, ka es nedrīkstu kāpt kancelē, bet es šo.. Nu tieši tanī brīdī, kad es jau sāku kāpt kancelē, pienāca viens pērminderis klāt un to teica: Mums draudzē ir viena sieviete, kas arī vada dievkalpojumus, un viņa nekad nekāpj kancelē. Es teicu: nu kā, viņa ir gara, es esmu īsa un mani neredzēs, man ir jākāpj kancelē. Un es nesapratu to, kāds tas iemesls bija, ka es kā sieviete nedrīkstu kāpt. D8

Visas intervētās sievietes norāda, ka draudzes iebildumi ir bijuši mazā skaitā un pārsvarā viņas nav uzzinājušas, vai draudzei vispār ir iebildumi, jo par to vienkārši netiek atklāti runāts.

Tomēr draudzes nav tik viendabīga vide, kā tiek intervijās aprakstīta situācija Baznīcas vadībā. Lielākā daļa intervēto sieviešu norāda uz savas draudzes atbalstu viņu kalpošanai, piemēram, ar atbalstošu balsojumu par sieviešu ordināciju draudzes padomē. Sieviešu kalpošanas jautājums draudžu dzīvē rada konfliktu un iezīmē arī pašas draudzes autoritātes mazināšanos. Draudzes aiziešana no Baznīcas un autonomijas iegūšana nav biežs un populārs risinājums, taču pētījuma dalībnieces norāda, ka sieviešu kalpošanas jautājums šķēļ draudzes ikdienas līmenī, nereti liekot draudzes locekļiem atstāt draudzi vai meklēt citu draudzi, kurā ar saviem uzskatiem var justies droši. Līdzīgi arī vairākas intervētās sievietes atstājušas kalpošanu un draudzi, lai izvairītos no situācijas tālākas eskalācijas. Problēmas noklusējums gan ir īstermiņa stratēģija konflikta risināšanai un tā ilgtermiņā varētu vājināt Baznīcas pozīcijas, cilvēkiem zaudējot uzticību

Baznīcai un drošības sajūtu tajā. Uz to norāda arī viena no intervētajām sievietēm, skatot Baznīcas lomas mazināšanos sabiedrībā un nepieciešamību mobilizēt visus Baznīcas rīcībā esošos resursus Eviņģēlija vēsts sludināšanai.

Sieviešu liturģiskā kalpošana

Sieviešu kalpošana baznīcā par mācītājam, mācītāja pienākuma izpildītājam vai evaņģēlistēm kļuva iespējama, dzimti šajā kontekstā neitralizējot. Sieviešu kalpošanas pilnvaras Baznīcā regulāri pārskata un vairākas pētījuma dalībnieces norāda uz nedrošību un pārskatīšanas kritēriju neesamību. Tās, kuras savā pozīcijā jūtas droši, uzsver labu attiecību nozīmi ar sava iecirkņa prāvestu un personisku Baznīcas vadības atbalstu. Sievietes, kuru pilnvaras anulētas, to skaidro ar neviennozīmīgām personīgām attiecībām ar savas draudzes mācītāju vai Baznīcas vadību. Tas ļauj daļai konservatīvāk noskaņotiem sievietēm savu situāciju skatīt kā individuālu gadījumu un nereti arī kā izņēmumu:

Es jau uzskatu, ka tā [altāri kalpošana] nav neitrāla lieta, ka tas ir vīriešu darbs. Tā, kā, pēc visa spriežot, es redzu, kā ir Bībelē rakstīts un kam viņš kādus pienākumus uztic. Tas, ka kaut kādā brīdī ir tur tas caurums jāaizlāpa – tas ir cits kaut kas. Tas ir konkrēts gadījums, konkrēta lieta, bet tā nav norma, kas būtu jādara. D5

Uzskati par dzimtes nozīmi kalpošanā mainās, ja sievietes ieņem atšķirīgu pozīciju – kalpojošas sievietes pieredzi. Viņu skatījumā kalpošana ir autentiska pieredze, kas nav saistīta ar “caurumu lāpīšanu”, bet gan fundamentālām attiecībām ar Dievu un Baznīcu.

Nu, tad man likās loģiski, ka es, protams, būšu mācītāja. Un, kad es uzzināju, ka ir Rakstu vietas, kas to aizliedz.. nu, jā, es sajutos mazvērtīga kā sieviete. Un ilgi man likās, ka man ir tāda iekšēja pretruna. Ka es nedrīkstu būt tas, kas es esmu. D8

Taču arī sievietes ar izteiktu kalpošanas aicinājuma pieredzi biežāk izvēlas dzimtes neitralizācijas stratēģiju, savas kalpošanas tiesības pamatojot ar dzimumneitrālu cilvēka un Dieva attiecību universalismu. Burdjē

(Bourdieu 2002) runā par divām maskulinitātes simbolisko virsvaldību noraidošām stratēģijām. Viena no tām uzsver sieviešu tiesību aizstāvību un šajā kontekstā sievietes tiek skatītas kā īpaša un ievainojama grupa. Otra līdztiesību argumentē ar vienlīdzības principu, proti, gan vīriešiem, gan sievietēm ir vienādas tiesības, neatkarīgi no dzimuma. Šī pieeja dzimumu neitralizē ar universālumu, vājinot iespējas apzināties sieviešu kā grupas solidaritāti. Lielākā daļa pētījuma dalībnieču izvēlējās otro argumentācijas ceļu, sakot, ka dzimumam kalpošanas aicinājumā nav nozīmes. Viena no pētījuma dalībniecēm, skatoties no universālisma pozīcijām, kritizē ordinācijas debašu dzimuma kontekstu:

Es uzskatu, ka jābūt ordinētiem tiem, kam ir izglītība. Respektīvi, kam ir aicinājums, kas ir ieguvuši izglītību un atbilstošās prasmes. Un kurus draudze grib. Pārstāvētus no draudzes padomes vai kā citādi. Pilnīgi pofig, kādā krāsā viņš ir un ar kādu rakstu. Es baidos, šis ir nepopulārs viedoklis, jo principā viss, kā tu saskati to otru. Tu negribi, lai vīriešus ordinē. Tu negribi, lai sievietes ordinē. D9

Attiecībā uz liturģisko kalpošanu vairākums sieviešu norāda, ka tajā nesaskata dzimuma ietekmi, balstoties teoloģiskā argumentā, ka kalpo ne jau mācītājs, bet “kalpo Kristus”. Tā viena no intervētajām sievietēm apraksta mēģinājumu viņu atstādināt no kalpošanas:

Un brāļi [citi mācītāji] bija ļoti naidīgi, bija braukuši uz D [baznīcu] tā kā sargāt to baznīcu apsardzē. Es saku [draudzei]: “Jūs atsakāties no manis, viņa jau jums nekādu sakramentu nedod, tikai maizi un vīnu, un sieviete nevar svētīt sakramentu. Un, kad jūs atteiksies, jūs dabūsi labu vīriešu mācītāju.” Un tā [draudze] bija teikusi: “Mums nevajag nevienu vīrieti. Ko tad jūs domājat, ka vīriešu dzimums var iesvētīt sakramentu? Dieva vārds svētī sakramentu, nevis vīriešu dzimums.”. D11

Šis arguments skar vakarēdiena sakramenta interpretāciju luteriskajā baznīcā, turklāt vairākas evaņģēlistes norādīja uz Baznīcas nekonsekvenci, piemēram, ļaujot izpildīt citu – kristību sakramentu, vienlaikus neļaujot sievietēm veikt iesvētības, bet tikai sagatavot draudzes dalībniekus iesvētībām.

Otra grupa teoloģisko argumentu skar specifisku jautājumu par sieviešu kalpošanu, raugoties uz sievietēm kā atšķirīgu grupu. Kā viena no intervētajām sievietēm norāda, tad te abu pušu argumentiem varot izmantot milzīgas bibliotēkas. Vienlaikus tikai dažas pētījuma dalībnieces intervijās attīstīja teoloģisku argumentu par sieviešu kalpošanu, kas arī saprotams, jo teoloģiskās debates par sievietēm kā atsevišķu kategoriju neļauj atrisināt pretrunu, kas saistīta ar ikdienas kalpošanas pieredzi un aicinājumu:

Bet, bet patiešām, tā ir tāda sajūta, ka tu esi šeit ievesta ne savā spēkā, ne savā varā, un tas, ko tu dari... Jo tu vairāk izkusīsi, jo tev būs lielākas tiesības tajā altārī stāvēt. Jo tu pati vairāk izkusīsi, ja, un tu varēsi sniegt to, kas ir... Kam caur tevi ir jāplūst. Tā ir tāda atbildības un svētības... kombinācija? D6

Personiskā pieredze sievietēm ļauj izvēlēties savu pozīciju debatēs, redzot savas kalpošanas pieredzi kā apliecinājumu Evaņģēlija notikumiem. Tā, piemēram, viena no evaņģēlistēm atrod savas pieredzes atbalsošanos Vecās un Jaunās derības pārējā:

Joēla vārds piepildās Vasarsvētkos. Jēzus, kad augšāmcelās, kāpēc viņš Pēterim neparādījās un Jānim? Tie taču arī pie kapa skrēja! Nē, viņš parādījās sievietēm. Viņš sievas sveicināja un Viņš saka: "Ejiet pie maniem brāļiem!" Tas nebija tajā laikā raksturīgs, ka sievietei var iet pie brāļiem un kaut ko vēstīt (..) Un tie vīri jau neticēja: "Ko tās sievietes mums te stāsta?" Paši skrēja uz tiem kapiem un skatījās – jā, kaps ir tukšs, bet Jēzus viņiem neparādījās. Viņiem bija jāpieņem sievietes liecība, ar ko Jēzus viņas bija sūtījis. Tas ir viens no visspēcīgākajiem argumentiem. D11

Vīriešu gadījumā pozīcijas ieņemšana šajās teoloģiskajās debatēs kļūst dzimtes neitrāla, proti, dzimums kā ticams pozicionēšanās iemesls paliek neredzams, taču pēc sava noklusējuma piešķir autoritāti, īpaši, ja šīs pozīcijas ieņemšana notiek tradicionālu dzimumu lomu kontekstā.

Svētajos Rakstos balstītus argumentus intervijās lieto sievietes, vai nu pamatojot sieviešu pozīciju Baznīcā, vai norādot uz pretējās puses

argumentu nepilnībām. Tikai divas no pētījuma dalībniecēm piekrita sieviešu atšķirīgai lomai kalpošanā, taču to pamatošanai neizmantoja rakstus, bet gan tradicionālās dzimuma lomas. Tā šīs divas pētījuma dalībnieces dzimtes attiecības kalpošanā redz kā komplementāras, atrodot savu kā sievietes īpašo vietu Baznīcā un kalpošanā:

Un mēs abi redzējām to, kādi katram ir savi uzdevumi. Vīrietis ir galva. Un sieviete ir palīgs. Tā ir Dievs veidojis. Ja tās robežas saglabā, tad viss ir pareizi. Tad ir šī Dieva pilnība. Es biju droša, ka C.[vīrsmācītājs] ir stiprs mācītājs, ļoti labi bija. (...) Kur ir tādas sievišķīgas problēmas, kur jāizrunā par bērnu saglabāšanu, vai par vīra... kā tur to piedot, vai kā to darīt, tad cilvēki griežas pie manis. Mēs viens otru papildinājām. Neliecoties pāri noliktam. Un es jutos ļoti labi, ka man ir tāds vīrsmācītājs, kurš ir spēcīgs. Kurš ir vīrietis. Un es daru kādas tādas apdares lietas, ja tā var teikt. Galā draudze ieguva. Un draudze bija priecīga. D3

Vēl viena intervētā sieviete, kas kalpo kā mācītāja ārzemēs, norādīja, ka labprāt kalpo kopā ar vīriešiem, lai Baznīca būtu daudzveidīga. Interesanti, ka šajos gadījumos fokuss novirzās no svētdarbības veikšanas, kuru gandrīz intervētās sievietes pārsvarā skata kā dzimumneitrālu, uz draudzes aprūpi kā dzimumspecifisku nodarbi. Vēl dažas dalībnieces minēja situāciju, kur draudzes mācītājs, principā neatbalstot sieviešu kalpošanu altārī, nav atzinis arī komplementaritāti citās kalpošanas jomās. Lai arī sieviešu un vīriešu komplementāras kalpošanas modelis balstās konservatīvā dzimumu lomu izpratnē, tai ir ļoti ierobežots lietojums, pamatojot sieviešu kalpošanu.

Klusēšana un runāšana: sieviešu balss Baznīcā

Sieviešu kalpošanas jautājums ir cieši saistīts ar dziļāku problēmu, uz kuru norāda teju visas intervētās sievietes, arī tās, kas neatbalsta sieviešu ordināciju, – diskusiju kvalitāti Baznīcā iekšienē. Jau norādījām uz sieviešu pašuztverto marginalizāciju Baznīcas pārvades struktūrās. Šī marginalizācija tiešā veidā ietekmē arī sieviešu balsi Baznīcā:

Tā mēs esam tur, tā kā tās sievietes teoloģes rakstījušas, aicinājušas uz sarunu, vienkārši nekad neviens nav atsaucies. X [Baznīcas vadītājs] neatbildēja vispār pat uz..., es nezinu, kur tas nonāk, nekad nav bijis vispār, pat nerunājot par to, ka viņš kādreiz būtu aicinājis mūs uz sarunu. Šītais iedod baigo bezspēcības sajūtu, ļoti, ļoti lielu nespēcības sajūtu. Vienkārši neesi. Es te tā šis diskriminācijas veids ir tāds, nu, protams, ir vēl briesmīgāk varētu būt, bet tas pilnīgi ir tāds... Atstāj tevi bez vārda, bez balss, nezinu kā.. D1

Diskusija, ieklausoties sieviešu pozīcijā un viedoklī, Baznīcas iekšienē ir izpalikusi. Turklāt sievietes nodarbina ne tikai jautājumi par ordināciju, bet gan plašākiem jautājumiem – par dažādām kalpošanas iespējām, par skaidriem darbības izvērtēšanas kritērijiem, par viņu darba pamanīšanu un atzīšanu:

Es X [Baznīcas vadītājam], jā, es viņam oponentu. Viņš protams mani sakošļāja un izspļāva. Bet viņš patiesībā neatbildēja un domāju, ka tišām nereaģēja uz to. Jo es nerunāju par ordināciju. Es runāju par to, ka, pirmkārt, tas [kalpošanas ierobežojumi] ir pretrunā evaņģēlista amata aprakstam. Evaņģēlists visu laiku, nupat vēl jau joprojām evaņģēlista kārtā sievietes ievada, un tur ir pirmais teikums – ir kalpošana ar vārdu. Un tanī rakstā bija par to, ka, lūk, noliags kalpošanu ar vārdu, bet, ja man ļauj kalpot ar vārdu, man ir vienalga, kā mani sauc. Tas nav svarīgi. D12

Noklusēšanu kā Baznīcas oficiālo pozīciju sievietes min vairākās situācijās – uzzinot par vakarēdiena konsekrēšanas tiesību atcelšanu, evaņģēlista pilnvaru pārskatīšanu vai kalpošanas pilnvaru neatjaunošanu vai pārtraukšanu. Sievietes norāda, ka ziņas par šiem pašām kalpojošām sievietēm būtiskajiem jautājumiem nonāk baumu ceļā vai ar publikāciju “Svētdienas Rītā”:

Pirms es aizsūtīju visus dokumentus, es uzrakstīju vēstuli arhibīskapam, kurā es pamatoju, kāpēc es ordinējos [LELBĀL] un kāpēc man pārlicība vairāk ir par to, ka sieviete var būt mācītājs. Es uzrakstīju tādu ļoti, man liekas, sakarīgu, ļoti pārdomātu vēstuli

arhibīskapam, [iesmejas] uz kuru es atbildu neesmu saņēmusi. Un tad, kad mani ordinēja, tad svētdien – Baznīcas mājaslapā parādījās raksts ar manu bildi, (..) un apakšā bija, nu, tāda ļoti celsmīga mana padzīšana no baznīcas, nu, sakarā ar to, ka D7 ir ordinējusies par mācītāju LELBĀL, viņa izbeidz kalpošanu mūsu baznīcā... Bet tur bija tā uzrakstīts, tā, ka es pati izbeidzu, ja. Nu, apmēram tā, kad, nu tik solidi mani tā, tā no tā visa mani atstādināja, ka tur, tur ne morāli ētiski, ne arī kaut kādā veidā juridiski tur nav kur piesieties. D7

Jāpiebilst, ka te ir zināms lūzums komunikācijas tradīcijā, jo, piemēram, vakarēdiena konsekrācijas tiesības arhibīskaps Gailītis piešķīra personiski un tieši. Sievietes sagaidīja, ka Baznīca izmantos tiešu un argumentētu komunikāciju, kas atzītu, pozitīvā vai negatīvā veidā, viņu kalpošanas pieredzi.

Intervētās sievietes norāda uz diskusijas trūkumu un atklātību arī draudzes līmenī, ironiski, izmantojot ar dzimumu saistītu salīdzinājumu un piedēvējot klusēšanas stratēģiju “nevīrišķīgai” rīcībai:

Tikai izpalika tā daļa, ka vienkārši – pastorāli un vīrišķīgi paskatīties acīs un pateikt: “Nu ir tā, un es nevaru to diemžēl savas pārlicības dēļ vai tādu un tādu teoloģisku argumentu dēļ nevaru jums pagarināt [evanģēlista pilnvaras].” Tas būtu tas normālais veids, un es to arī saprastu un es domāju, ka otra evanģēliste to arī saprastu. (..) Bija draudzes kopsapulce un tad mācītājs, protams, nekādā veidā neatzīstot savu lomu šajā procesā, [klusē] darīja to zināmu draudzei, ka man ir pagarināts un abām pārējām nav. D6

Kritika skar ne tikai ar sieviešu kalpošanu tieši saistītu jautājumu risināšanu individuālos gadījumos, bet diskusiju kvalitāti vispār:

Y [Baznīca] kopumā, man likās, ka nebija šādas cieņpilnas diskusijas, kāda bija manā draudzē, kāda būtu varējusi būt arī citur. Vispār sarunas bija ļoti maz un diezgan agresīvas. Ka sievietes viedokļus bieži vien tā kā izsmēja, apklusināja vairākums. Arī tie, kas tā kā šaubījās, acimredzot nejutās tik droši, lai nepieslietos vairākumam vismaz formāli. D9

Arī viena no konservatīvi noskaņotām kalpojošām sievietēm jutās aizvainota, ka Baznīcas organizētajā diskusijā sieviešu kalpošanas jautājumu saistīja ar viendzimuma laulību atzīšanu, viņasprāt, šādi diskreditējot un padarot negodīgu visu balsošanu par sieviešu ordinācijas jautājumu.

Klusēšana un pēc noklusējuma pasīvas lomas gaidas ietekmē kalpojošo sieviešu pašapziņu. Vien dažas pētījuma dalībnieces, kuras kā sievietes bijušas aktīvas un citu cienītas laicīgajā dzīvē, norāda, ka līdzīgu attieksmi gaidījušas arī Baznīcā. Lielākā daļa pētījuma dalībnieču stāsta par zemu pašapziņu sava dzimuma dēļ vismaz kādā savas dzīves posmā un par pārmaiņām, kuras iedvesmojusi izglītība, autoritāšu atbalsts vai pat pretēji uzskati Baznīcas iekšienē, vai pašu dzīves nozīmīgi pagriezieni, kas likuši izvērtēt savas dzīves trajektoriju. Tā viena no intervētajām sievietēm stāsta:

Pirmais, kas mainīja manu viedokli, bija Aleksandrs Bite. Es izlasīju viņa rakstu, kurā viens no argumentiem, kāpēc sievietes nedrīkst būt par mācītājām, bija, ka sievietei ir XX hromosomas un vīriešiem ir XY. Līdz ar to vīrietis var saprast sievieti, un sieviete nevar vīrieti.⁶ Un tas man likās tik absurdi un tik tāds nu.. nu arī nebībeliski, ka es sāku domāt, vai nav cits variants, kā uz šo jautājumu skatīties. Es gan joprojām sevi uzskatu par konservatīvu. D8

Šī nepilnvērtības sajūta tiek iemiesota ikdienas komunikācijā ar “caurspīdīguma” un balss trūkuma sajūtu. Divas ordinētas mācītājas atzina, ka nevalkā kolārkreklu ārpus baznīcas, no vienas puses, aizbildinoties ar apģērba ērtuma nozīmi, taču, no otras, – jūtoties tajā neērti, nevēloties īpaši pozicionēties vai kādu provocēt.

Trešdaļa intervēto sieviešu atzīst konservatīvismu par savas dzīves pamatu. Līdzīgi kā iepriekš aprakstītajā Polijas gadījumā šī pozīcija neļauj pieņemt feministisku teoloģiju un veidot plašāku kalpojošo sieviešu solidaritātes un atbalsta tīklu. Sieviešu solidaritāti ietekmē gan sieviešu

⁶ Rakstu mums neizdevās identificēt, bet visticamāk pētījuma dalībniece atsaucas uz K. Simanoviča atreferēto un 1994. gadā Latvijas Universitātes teoloģiskā un kultūrvēsturiskā žurnālā “Ceļš” (177. nr., 8. lpp.) publicēto informāciju par teoloģisko semināru un Aleksandra Bites uzstāšanos.

margināla pozīcija Baznīcā, gan tās nonākšana pretrunā ar tradicionālu dzimuma lomu izpratni. Šie abi apstākļi nosaka, ka sievietes individuālas kalpošanas iespējas Baznīcā vājinās, ja tās tiek atklāti saistītas ar dzimumu. Kā norāda viena no pētījuma dalībniecēm:

Šajos Latvijas apstākļos, lai sieviete vispār sāktu kalpot, viņai ir jāizlaužas ārā. Un, lai viņa izlauztos ārā, viņa kļūst par bojeviku, un tad, kad viņa ir kļuvusi par bojeviku, tad visi saskata tikai bojeviku, nevis cilvēku. D9

Ar šo piezīmi vēlamies ievadīt pēdējo šī raksta diskusijas daļu par to, kā Baznīcā tiek uztverta savas pozīcijas paušana un tās saikne ar dzimti.

Baznīcas dzīve kā cīņa

Interesanti, ka, deviņas no intervētajām sievietēm, runājot par Baznīcas dzīvi, pieminēja “cīņu”, visbiežāk to attiecinot uz sieviešu pozīcijas veidošanu pozitīvā vai negatīvā nozīmē:

Es ticu, ka man ir ceļš, kuru es eju, man ir jādara tas, kas man ir uzticēts, un es pilnīgi ticu – ja kādam ir iekšā tā cīņa, ka viņam tas ir jāiet un jārok, tas ir jādara. Bet, ja mani aicina, saka, nāc līdzī vai kaut ko, es teiktu nē, es nejutu, tā nav mana cīņa, vismaz šobrīd ne. Varbūt, ja kādreiz būs, jā, bet [tagad] nē. D4

Cīņas metaforas izmantošana savstarpējo attiecību raksturošanai Baznīcas iekšienē norāda uz Baznīcas kā cīņas lauka uztveri kopumā, sievietēm labprātīgi vai nu atsakoties no “cīņas”, vai kļūstot par tās upurēm:

Tie [ir] vīrieši, kas apkampās pēc šī lēmuma [par sieviešu ordinācijas pārtraukšanu], kas nokrita zemē uz ceļiem un pateicās Dievam par to, ka viņiem ir izdevies sievietēm aizliegt kļūt par mācītājiem. To sajūsmu, eiforiju! Tad viens labs ārpus Latvijas [baznīcas] mācītājs teica, ka šitā sajūta, ka sasītuši tagad tās sievietes un tagad kaifō par to. D1

Līdzīga situācija, kur sievietes ir “piemēroti nepiemērotas” reālajai un neideālajai politikai, aprakstīta senākā pētījumā par sievietēm pārvaldībā (Public Policy Institute 2004). Stereotipiskās sievietes īpašības šķiet piemērotas labas un ideālas politikas veidošanai, taču politika kā vīrišķs lauks ar saviem spēles noteikumiem kļūst šādai stereotipiski ideālai sievietei nepiemērots. Līdzīgu situāciju apraksta arī kāda mūsu pētījuma dalībniece:

Mēs apzināti centāmies izvairīties no konfrontācijas, lai netiktu traumēta draudze. Ja mēs gribētu celt šo diskusiju un tagad taisīt valā... Tajos apstākļos, tajā cilvēku kombinācijā, kāda tur bija, tas būtu emocionāli, garīgi traumējoši, un mūsu pozīcija bija skaidra ar to, ka mēs izkāpām ārā un mēs aizejam – ne ar kādu naidu, ar mieru, mīlestību, sadraudzību, bet mēs vienkārši izkāpjam ārā un aizejam. D6

Būtu pārspilēti apgalvot, ka pētījums liecinātu par varas attiecību nozīmes pieaugumu Baznīcā. Taču varas attiecību klātbūtne ienāk perspektīvā, ar kuru Baznīcas locekļi interpretē apkārt notiekošo un kuru izmanto, veidojot savstarpējās attiecības. Varas attiecību ienākšana Baznīcā nav saistīta ar bioloģiskiem faktoriem vai vīriešu īpatsvara pieaugumu, bet gan ar spēles noteikumu maiņu Baznīcā:

Nu tas ir.. es pateikšu, valda vīrieša prāts, nevis Dieva griba. Un ko mēs varam izdarīt, ja tādi vīrieši ir pie varas? Un daudzas sievietes varbūt ir noraudājušās, ka viņu sapnis nav piepildījies. Un viņas ir mācījušās un smagas studijas, lai jau tev pa evaņģēlistu iesvētītu, tu jau esi daudz ko apguvis un iemācījies. Un man vienkārši sirds sāp par viņām, ka viņas pusceļā ir apstādinātas. D11

Sieviešu ordinācijas jautājums atrodas vien redzamajā aisberga virsotnē un vairākas pētījuma dalībnieces to saistīja ar citām pārmaiņām Baznīcas dzīves organizācijā – draudžu lomas mazināšanu, diskusiju un savstarpēja atbalsta trūkumu. Līdzīgi – dzimums nav garants noteiktas pozīcijas ieņemšanai varas attiecībās. Tā viena no pētījuma dalībniecēm kritiski vērtē arī savu lomu, refleksijā izmantojot varas asi:

Meitenes, es nedomāju, ka viņas ir vienotas. Viņām ir savas varas spēles, kas ir daudz nežēlīgākas par redzamajām. Respektīvi, sievietē, kurai neļauj lidot ar lidmašīnu, iet un sameklēt slotu. Un tas noved pie intrigām, manipulācijām un izdegšanām dažādās proporcijās. Kā arī pie ilglaicīgiem naidiem un visa tā, kas neceļ draudzī. Ja sievietē ir spiesta manipulēt nevis tāpēc, ka viņa būtu manipulatīva, bet lai eventuāli kaut kas tiktu izdarīts. Ja es nevaru tieši pieņemt šo lēmumu vai tieši ietekmēt notiekošo, tad ir jāatrod kāds, kas var, un viņš pie tā ir nevis mierīgā normālā sarunā, nu "varbūt, ka mēs varētu darīt šādi", bet gan ar dažādiem psiholoģiskiem NLP [neirolingvistiskā programmēšana] un citiem [paņēmieniem] piespiežams. Un tas, man liekas, ir absolūti aplami. Es pati redzu, ka man arī ir šī tieksme nerādīties virspusē, bet atrast spēka punktu. Un tas nav labi. Tas nekādā veidā nepalīdz. Tas nav labs piemērs. D9

Līdzīgi cita pētījuma dalībnice viegli ironizē par draudzes mācītāju, kurš kalpojis ar sievieti kā palīdzi, bet nav iesaistījies, atbalstot savas draudzes evaņģēlistes pilnvaru saglabāšanu:

Mani viņš neaizstāvēja, par mani viņš nerunā, kalpo, es viņam netraucēju. Tāds miera mika, viņš dzīvoja savu dzīvi. Viņam neinteresēja vara. Man liekas, tas bija tāds noteicošais, kāpēc viņš necīnījās ne pret mani, ne par mani. Viņš vienkārši dzīvoja savu.. Un galvenais, kalpošanas starplaikos viņam bija business – kaut ko tirgoja (..) Viņš man vienu brīdi piedāvāja: "Vai tu arī negribi patirgot? Tu nopelnīsi!" D7

Sievietes nereti izvēlējās nepalikāt oficiālās attiecībās ar Baznīcu, ja paredzēja, ka attiecības kļūst vardarbīgas un miermīlīgi neatrisināmas. Tas nav tieši saistāms ar dzimumu, bet katras sievietes vērtību sistēmu. Iespējams, līdzīgi kā norādīts par sievietēm pārvaldībā (Public Policy Institute 2004), sievietēm ir vairāk resursu mierīgā situācijas atrisināšanā nevis viņu dzimuma, bet gan iemācītu dzīves prasmju dēļ. Turklāt

sievietēm pēc noklusējuma stāšanās pretim varas attiecībām ir problemātiskāka subordinētas un zemākas sākotnējās pozīcijas dēļ. Vairākas pētījuma dalībnieces runāja par sekām, kuras piedzīvotas, nepieķēpjoties un atstājot sevi “zem sitiena”, piemēram:

*Es baidos, ka es, pateicoties Baznīcai, iedzīvojos PTSD [sic]. (smejas)
Tas nu tā. Vismaz simptomi visi bija. Un tad A [mācītāja vārds un uzvārds] man saka: “Ej meklēt psihiatru vai kaut ko tādu!”, un es viņam saku: “Forša Baznīca man! Kā sistēma uztaisīja šito, un tagad man jāiet meklēt psihiatrs – nu, c'moon!” Ja te nav dziedināšanas, tad kur viņa ir? D9*

Tiesa, dažas pētījuma dalībnieces norāda uz konsultēšanos ar Baznīcas vadību un viņu viedokļa uzklausīšanu un atbalstu, kas dažkārt ļāvusi atrisināt situāciju individuāli, taču ne sistēmiski. Šāds individuāls risinājums rada ilūziju par atbalstu, bet praktiski ar sistēmisku izolāciju un individualizāciju to iznīcina. Kā viena pētījuma dalībiece (D10) saka: “Mēs izvēlējamies tad, kad vienu nomelnoja un novāca, labāk klusēt – ka tikai mani ne.” Sievietes klusu pieņēma savu kalpošanas pienākumu anulēšanu vai turpināšanu ar nosacījumiem vai arī Baznīcu atstāja, savu aicinājumu īstenojot ārpus Baznīcas struktūras Latvijā vai ārpus Latvijas.

Secinājumi

Sieviešu kalpošanas gadījumu individualizācija vai padarīšana par “sieviešu problēmu” dara neiespējamās būtiskas diskusijas par attiecībām Baznīcā kopumā. Tās tiek pamatotas ar “dabiskām dzimuma” lomām, paļaujoties, ka bioloģiskā funkcija regulēs arī attiecības baznīcā. Vienlaikus šī pozīcija stiprina Baznīcas maskulinizāciju tās tradicionālā izpausmē, kāpinot varas attiecību nozīmi un Baznīcu pēc būtības politizējot, un ilgtermiņā tas var novest pie Baznīcas un teoloģisko pozīciju vājināšanās.

Mūsu pētījums parāda nepieciešamību teoloģiski par to runāt, ja mēs pieņemam, ka teoloģija ir instruments, ar ko Baznīca var apzināti reflektēt par savām izpausmēm un to nākotni (Rahner 1968, 49). Teoloģijas

aicinājums, tēlaini runājot, ir pārvērst valodā to, kas nāk no dziļa klusuma (Beattie 2017, 47). No šī klusuma perspektīvas teoloģijai ir bezgalīgs radošuma potenciāls, taču tā vienmēr notiek arī konkrētajā materiālajā un ierobežotajā pasaulē. Tādēļ ir gandrīz neiespējami nereflektēt par konkrētās teoloģijas izpausmes robežām un tās veidošanās perspektīvu, tai skaitā arī dzimtes perspektīvu. Mūsu pētījums parāda dzimumu un dzimti kā “noklusējuma iestatījumu” baznīcas dzīves dažādās izpausmēs, kura neievērošana tikai padara implicēto (dzimtes) teoloģiju vājāku. Savukārt, ņemot to vērā, ir iespējams godprātīgi atklāt teoloģiski radošo konkrētajā pieredzes situācijā. Piemēram, meklējot pēc teoloģiskiem modeļiem Baznīcā, kas samazina dzimtes stigmatizāciju. Pievēršanās dzimtei ved teoloģiju atpakaļ pie tās novārtā atstātajām saknēm.

Atgriežoties pie raksta sākuma daļā pieminēto iespēju ņemt vērā dzimtes perspektīvu, veidojot teoloģisku apgalvojumu, noslēgumā vēlamies piedāvāt piemēru no dogmatiskās teoloģijas. Izejot no tradicionālās inkarnācijas teoloģijas pozīcijām, Dievs ir ārpus un pāri dzimumam, bet Dieva iemiesošanās Kristū pirmajā brīdī varētu šķist ierobežota viena dzimuma, proti, vīrieša, robežās. Tomēr, risinot tālāk šo ierobežojumu no dažādām dzimtes perspektīvām, ir iespējams uzsvērt, ka arī baznīca ir Kristus, t. i., Dieva miesa, kas pārsvarā asociēta ar sievišķību. Citiem vārdiem, sākotnējais ierobežojums un viena dzimuma dominance zūd, kontemplējot par Kristu (Rogers 2017, 58–59). No dogmatikas ejot atpakaļ pie dzimtes un dzimuma praktiskajā teoloģijā jeb pie jautājuma, kā kristīgā ticība tiek komunicēta, šī ir iespēja veidot apzinātu dzimumu un dzimtes percepciju un sava un citu dzimumu pozitīvu pieņemšanu.

Citētie darbi:

1. Balode, D., Tēraudkalns, V. (red.) (2018). *Sievietes reformācijas ceļā*: kolektīvā monogrāfija. Rīga: LU Akadēmiskais apgāds, 107.–134. lpp.
2. Beattie, T. (2017). The Theological Studie of Gender. *The Oxford Handbook of Theology, Sexuality, and Gender*. Oxford: Oxford University Press, pp. 32–33.
3. Bourdieu, P. (2002). *Masculine Domination*. Stanford University Press.
4. Čālitis, J. (2006). Vispārējā priesterība, ordinācija un Bībele. *Ceļš*, 57, 15.–26. lpp.

5. Eiropas dzimumu līdztiesības institūta *Dzimumu līdztiesības indekss*. (2020). Lasīts 2020. gada 5. oktobrī elektroniskā formātā: <https://eige.europa.eu/gender-equality-index/2020/LV>.
6. Feher, S. (1998). *Passing over Easter: Constructing the Boundaries of Messianic Judaism*. AltaMira Press.
7. Kligman, G., Gal S. (2000). Gendering Postsocialism: Reproduction as Politics in East Central Europe. In: *Between past and Future. The Revolutions of 1989 and their Aftermath*. ed. S. Antohi. Budapest: Central European University Press. Lasīts 2020. gada 5. oktobrī elektroniskā formātā: <http://books.openedition.org/ceup/1861>.
8. Leszczynska, K. (2016). The (Self-) Exclusion of Women from the Roman Catholic Church in Poland: Discursive Practices as Mechanisms Reproducing Models of Femininity in Church Organizations. *Polish Sociological Review*, 196, pp. 459–476.
9. Misāne, A. (2006). Vīriešu un sievietes reliģiozitāte reliģijas socioloģijas skatījumā. *Ceļš*, 57, 45.–54. lpp.
10. Public Policy Institute (2004). *Men and Women in Governance*, PPI.
11. Putnina, A. (2005). Vīrieši Latvijā: situācijas ieskicējums. *Demogrāfiskā situācija šodien un rīt*. Rīga: Zinātne, 58.–92. lpp.
12. Rahner K. (1968). Die praktische Theologie im Ganzen der theologischen Disziplinen. *Die Praktische Theologie zwischen Wissenschaft und Praxis*. München: Chr. Kaiser.
13. Rogers, E.F. (2017). Doctrine and Sexuality. *The Oxford Handbook of Theology, Sexuality, and Gender*. Oxford: Oxford University Press, pp. 58–59.
14. Shaw, S.M. (2008). Southern Baptist Fundamentalists and Women. *NWSA Journal*. Spring, 2008, 20, pp. 51–77.
15. Simanovičs, K. (1994). Teoloģiskais seminārs. *Ceļš*, 45, 173.–179. lpp.
16. Tēraudkalns, V. (2006). Ceļš uz luterāņu sievietes ordināciju. *Ceļš*, 57, 27.–44. lpp.

Pateicība Gustava Ādolda fonda Sievietes darba (*Gustaw-Adolf-Werk Frauenarbeit*) finansiālajam atbalstam pētījuma tapšanā.

Sirsnīgs paldies pētījuma dalībniecēm par autorēm atvēlēto laiku un izteiktajām domām.

Aivita Putniņa,
Dace Balode

(In-)Visible Women: Gender and Ministry in Lutheran Church

Summary

The paper addresses the change in the leadership role of women in Latvian Evangelical Lutheran Church (LELC). While being open to the ordination of women, the Church overruled its decision to ordinate women in 2016. We look at the perception of gender and sex in the Lutheran Church in relation to wider societal processes. Latvia occupied the 18th position in the European Gender Equality index in 2020, mostly lagging behind in the areas of power, knowledge and finances. The post-socialist legacy has had its impact on gender regimes, and reproductive policies allow women to be perceived as different political actors. Discussion of women and their role in societal reproduction also serves as a coded debate on national morality and political legitimacy. The LELC, alongside other traditional denominations, also directly participate in gender equality-related politics supporting a conservative position. Simultaneously, the LELC has not openly engaged in discussing gender in its theological teachings.

The paper is based on twelve ethnographic interviews with women serving or having served in a position of ministry in either the LELC or the Latvian Lutheran Evangelical Church Abroad (LELCA). Participants were chosen to reflect on a wider range of experiences and included women who had become pastors or deaconesses during the period of National Awakening in the late 1980s and later. Also included were women who had left their ministry and those who continued to serve, or had left the LELC and had joined the LELCA (which still ordains women). We

look at women's ministry as a phenomenon, which requires not only theological but also wider cultural resources from women themselves, congregations and church leadership. Following Pierre Bourdieu, masculine domination is perceived as neutral and does not require self-legitimization. Therefore, instead of seeking to establish a unified female position, we look at the repertoire, resources and frames which allow women to express their ministry experience.

Our research confirms that the Church mostly maintains a tradition division of labour inside the congregations, and women mostly have entered the ministry due to practical but not theological reasons: a shortage of male pastors and the need for hands to support physical maintenance of the church property. At the same time, the position of women has remained obscure and vulnerable. While women's experience in the ministry allows for the exposition and questioning of the masculine order inside the Church, it mostly becomes silenced as individual and subjective. Objections to women's ministry are not voiced and substantiated openly and include not only theological preferences but sometimes the aesthetic and customary. The authors have also examined the problems in co-working, especially when women are more experienced and better educated. Women themselves often choose a strategy to neutralise their gender identity, claiming its irrelevance to God, or used a gender complementarity argument allowing the ministry to be seen as a continuation of traditional familial gendered division of labour. None of these strategies is able to strengthen the position of women in the Church and create solidarity in resisting the masculine order. Further, an explicit association with gender has endangered individual ministry of women.

A lack of discussions and women's increasing marginalization in the Church have had a broader impact on the life of congregations. Current processes inside the LELC strengthen traditional masculinisation, increasing the significance of power relations and politicising the Church. Our study confirms the necessity to use theology as an instrument with which to reflect upon the Church in a particular material and limited world. Ignoring gender as a 'silent default' weakens both theology and the Church alike.

Keywords: ordination of women, gender, Latvian Evangelical Lutheran Church, masculinity, theology.

Ģirts Rozners

BĪBELES VERBĀLĀ INSPIRĀCIJA, FUNDAMENTĀLISMS UN SIEVIETES LOMA BAZNĪCĀ

Lielākā daļa kristīgās konfesijas Latvijā joprojām neatzīst sieviešu ordinēšanu mācītāja amatā. Rakstā aplūkoti šīs nevienlīdzīgās attieksmes vēsturiskie un teoloģiskie iemesli. Kā galvenie problēmas cēloņi ir nosaukti vairāki – Reformācijas izraisītajai teoloģiskajai krīzei sekojošā 17. gadsimtā luteriskās ortodoksijas doktrīna par verbālo Bībeles inspirāciju, kā arī 19. gadsimta modernā laikmeta teoloģiskās krīzes rezultātā dzimušais kristīgais fundamentālisms. Autors pievērš uzmanību tam, kā šīs parādības atradušas vietu 20. gadsimta teoloģijā un arī Latvijas kristīgo konfesiju ticībā. Atsevišķa loma piešķirta feminisma kustībai, kas cita starpā iestājās arī pret baznīcu dogmatismu. Raksta otrajā daļā izmantoti kvalitatīva pētījuma rezultāti par dažādu kristīgo konfesiju garīdznieku viedokļiem un argumentāciju jautājumā par sieviešu ordināciju.

Atslēgvārdi: Sieviešu ordinācija, Bībeles inspirācija, verbālā inspirācija, kristīgais fundamentālisms, feminisms.

2020. gada sarunu festivāla LAMPA ietvaros viena no tiešsaistes diskusiju tēmām bija “Vai sieviete baznīcā ir cilvēks?” Diemžēl sarunas videoieraksts nav pieejams, tomēr jau pats virsraksts ir vēstījums, kas rada ļoti atšķirīgas reakcijas. Protams, ka tas ir jautājums, kurā ietverts pārspīlēts apgalvojums, jo neviena baznīca nepiekritīs domai, ka sievietes tajā netiek uzskatītas par cilvēku. Taču, ņemot vērā to, ka diskusiju vadīja un tajā piedalījās sievietes, kas baznīcā ieņem garīdznieku amatus, jautājums

noteikti sasaucās ar viņu personīgajām sajūtām un individuālo pieredzi. Sievietei baznīcā nav tās pašas tiesības, kādas ir vīriešiem. No septiņām tradicionālajām konfesijām Latvijā tikai Metodistu baznīca pieļauj sieviešu ordināciju garīdznieka amatā. Lai arī pārējās konfesijās sievietes var darboties kā evaņģelistes, skolotājas vai neordinētas mācītājas – ordinācijas atteikums aizliedz tām veikt visas svētdarbības vai konsekrēt Vakarēdienu. Ziņas par baznīcām, kurām ir līgums ar valsti, šajā ziņā gan nesniedz pilnīgu priekšstatu. Sievietes var saņemt ordināciju Anglikāņu baznīcā un Evaņģēliski luteriskajā baznīcā pasaulē (LELBP). Arī Vasarsvētku un dažādās harismātiskās draudzēs tiek pieļautas sievietes kā mācītājas. Tomēr kopumā Latvijas situācija ir diezgan nelabvēlīga sievietēm, jo atšķirībā no citām Eiropas luterāņu baznīcām Latvijas Evaņģēliski luteriskā baznīca kā lielākā protestantiskā konfesija mūsu valstī vēl pavisam nesen ir atteikusies no sieviešu ordinācijas.¹

Kas Latvijas luterisko baznīcu attur izteikt aicinājumu ordinēties arī sievietēm? Uz kāda pamata tiek uzskatīts, ka sievietes nevar būt saņēmušas šādu aicinājumu no Dieva? Ja Romas Katoļu baznīca šajā jautājumā varētu atsaukties uz baznīcas tradīciju, tad luterticīgās baznīcas vēsturiskais pamatojums ir tikai ar Rakstiem (*sola scriptura*). Tāpēc šajā rakstā autors piedāvā pavisam vienkāršu atbildi – sieviešu tiesību baznīcā ierobežojuma pamatā ir turēšanās pie pirmsapgaismības laikmeta (17. gadsimta) luteriskās ortodoksijas dogmas par Bībeles verbālo inspirāciju.

¹ 2016. gadā notika Latvijas Evaņģēliski luteriskās baznīcas sinodes dalībnieku balsojums par baznīcas satversmes 133. panta papildinājumu, ka “ordināciju garīdznieka amatā var lūgt vīrietis, kurš ir saņēmis Dieva un Baznīcas aicinājumu”. Šādā redakcijā ekskluzīvas ordinācijas tiesības tika piešķirtas vienīgi vīriešiem, pilnībā izslēdzot iespēju, ka mācītāja amatā varētu tikt ordinētas arī sievietes. No 282 sinodes dalībniekiem “par” balsoja 201 (77,3 %), “pret” – 59 (22,7 %). Ņemot vērā faktu, ka agrākā 133. panta redakcija neliedza sievietēm ordinācijas iespēju un vairākas luterticīgās sievietes 70.–90. gados to arī ieguva, ir skaidrs, ka šis Latvijas garīdznieku balsojums bija solis konservatīvā virzienā, ko nekādā veidā neatbalstīja Pasaules Luterāņu federācija. (“Pasaules Luterāņu federācija “dzīli sarūgtināta” par LELB aizliegumu sievietēm kļūt par mācītājām”, <https://www.lsm.lv/raksts/zinas/latvija/pasaules-luteranu-federacija-dzili-sarugtinata-par-lelb-aizliegumu-sievietem-klut-par-macitajam.a188817/> (Skatīts 28.09.2020).)

Verbālā inspirācija kā Bībeles autoritātes garants

16.–17. gadsimtā, pirmajiem Reformācijas teologiem izstrādājot luteriskās baznīcas dogmatiku, tika izveidota arī mācība par Bībeles inspirāciju. Lutera sekotāji saprata, ka pēc 16. gadsimtā pārliecinoši izskanējušā protesta pret katoliskās baznīcas, tās koncilu un garīdznieku un pāvesta autoritātēm bija jāseko fundamentālam teoloģiskajam pamatojumam, kāpēc Bībelei un tikai Bībelei ir jābūt katra ticīgā vienīgajai autoritātei. Lutera savos argumentos vienmēr bija atsaucies uz Svētajiem Rakstiem un savu sirdsapziņu. Taču viņš nebija izstrādājis atsevišķu skaidrojumu par rakstu autoritāti. Nākamās paaudzes luterisms arvien vairāk pozicionējās pret katolicismu un atteicās no katoliskās baznīcas teoloģiskajām autoritātēm. Lutera sekotāji saprata, ka vēl vairāk jānostiprina Rakstu autoritāte, kas ir dievišķi un stāv pāri visam cilvēciskajam. Bībele kā dievišķi iedvesmota (inspirēta)² grāmata ir Dieva balss un vēstījums, kam vienīgajam var uzticēties un droši sekot. Pārdabisks Bībeles autoru inspirācijas notikums kļuva par galveno apstiprinājumu tam, ka tā ir Dieva sarakstīta grāmata. Jo vairāk pirmie teologi tvērās pie šīs argumentācijas, jo pārdabiskāku Bībeles teksta izcelšanos tie iztēlojās.

Luteriskās ticības dogmatiku pārliecība bija, ka Svētie Raksti ir vienīgais drošais pamats, uz kā var balstīties kristīgā ticība. Nekas nevar ieņemt tā vietu un jebkura šī fundamenta nozīmes mazināšana var būt letāla visai kristietībai. Johans Gerhards (*Johann Gerhard*, 1582–1637) rakstīja: “Patiesībā visa kristietība ir atkarīga no šī viena pamata: ka Svētais Gars caur praviešiem un apustuļiem uzrakstīja to, ko mēs lasām Rakstos. Rakstu vārdi ir Svētā Gara vārdi un tāpēc atklāj mums viņa prātu.” (*Loci Theologici*, II, 21–23, citēts pēc: Preus 1970, 265). Tātad uzsvars ir uz Rakstu kā

² Doma par Rakstu inspirāciju ir atrodama Jaunās Derības tulkojuma *Vulgata* tekstā divās vietās: “Visi šie raksti ir Dieva iedvesti (*divinitus inspirata*) un ir noderīgi mācībai, vainas pierādīšanai, labošanai, audzināšanai taisnībā, lai Dieva cilvēks būtu pilnīgs, sagatavots katram labam darbam” (2Tim 3:15-16) un “Pār visām lietām ievērojiet, ka neviens rakstu pravietošanas nav patvaļīgi iztulkojams; jo pravietošana nekad nav cēlusies no cilvēku gribas, bet Dieva cilvēki ir runājuši Svētā Gara spēkā (*Spiritu Sancto inspirati*).” (2Pēt 1:20)

atklāsmes absolūto nozīmi. Jebkurš cits atklāsmes veids, piemēram, vēsture un cilvēku pieredze ir maznozīmīga un sekundāra. Šo absolūtismu nodrošina tas, ka Rakstus ir sarakstījis Svētais Gars, nevis cilvēks.

Nākamās luterisko dogmatiku paaudzes pārstāvis Johans Andreas Kvenštets (*Johann Andrew Quenstedt*, 1617–1688) vēl vairāk nostiprināja ideju par Rakstu absolūti dievišķo izcelsmi, praktiski pilnībā izslēdzot jebkādu cilvēciskās nepilnības elementu tās saturā: “Svētais Gars nevis vienkārši iedvesmoja (inspirēja) praviešiem un apustuļiem Rakstu saturu un vārdu nozīmi, lai tie pēc tam varētu šīs domas ietērt savos vārdos un stilā, bet Svētais Gars burtiski deva, inspirēja un diktēja gan vārdus, gan katru domu atsevišķi.”³ Tādējādi teksts nepakļaujas jebkādai kritikai, tas ir neaizskarams un normatīvs visos laikmetos.

Nav iespējams saprast tik kategoriskus apgalvojumus, ja neņem vērā vēsturisko situāciju, kurā tie izteikti. Pēc būtības tas bija nopietnas teoloģiskās krīzes laiks. Agrākie katoliskās baznīcas autoritātes pamati bija apšaubīti un sašķobīti. Senie priekšstati par baznīcu kā Dieva pārstāvi un viņa gribas īstenotāju gāzās. Taču, lai kaut ko nojauktu, kaut kas bija arī jāuzceļ. Tāpēc uzticēšanos līdzšinējām baznīcas autoritātēm nomainīja uzticība Svētajiem Rakstiem kā verbāli inspirētiem. Bībeles absolūti dievišķā izcelsme kļuva par nesatricināmu fundamentu luteriskās dogmatikas argumentācijā. Tas bija stabils un autoritatīvs pamats luteriskajā polemikā ar katolisko tradīciju nolūkā atteikties no baznīcas tradīcijas, pāvesta un māģistērija autoritātēm. Pret šo radikālo pozīciju, protams, nopietni iebilda gan katoļu teologi, gan arī “liberālāk” domājošie Reformācijas piekritēji, taču teoloģiskās krīzes apstākļos protestantiskā baznīca (luteriskā un arī reformētā) deva priekšroku verbālās inspirācijas dogmai.

Luteriskās ortodoksijas augstais skatījums uz Svētajiem Rakstiem ir atstājis neizdzēšamu iespaidu uz vēlāko protestantisko teoloģiju visā tās daudzveidībā. Kā norāda ievērojamais 20. gadsimta teologs Pauls Tillihs: “Visa mūsdienu teoloģija kaut kādā veidā ir atkarīga no klasiskajām ortodoksijas sistēmām.” (Tillich 1968, 277)

³ *Systema*, P.I, C.4, S.2, q.4, (I, 72), (citēts pēc: Preus 1970, 281).

16.–17. gadsimta teoloģiskās krīzes apstākļos izveidotā ortodoksā protestantisma doktrīna par Rakstu verbālo inspirāciju turpmākajos gadsimtos no jauna aktualizējās, baznīcai piedzīvojot jaunus teoloģiskos izaicinājumus. Autoritāro un sholastisko ortodoksijas laiku nomainīja 17.–18. gadsimta piētisms, kas savā veidā atspoguļoja apgaismības laikmeta brīvības, autonomijas un racionālisma garu. Tas bija protests pret ortodoksijas nedzīvo sholastiku. Gan Eiropā, gan Amerikā sāka attīstīties liberālā teoloģija, kas lika uzsvāru uz pieredzi un ticības praktisko nozīmi.

Kristīgais fundamentālisms kā atbilde teoloģiskai krīzei

19. gadsimtā īstenojās vairāki nosacījumi, kas radīja apstākļus jaunai teoloģiskai krīzei. Šoreiz tā skāra Amerikas kristīgo baznīcu, kas vēsturiski bija veidojusies no Eiropas izceļojušo kristiešu pēcnācējiem. Daudzi no tiem bija Eiropas anabaptisti, menonīti un puritāņi, kas bēga uz jauno pasauli, jo dzimtenē viņus nežēlīgi vajāja gan katoļu, gan protestantu oficiālās baznīcas. Viņu veidotās kopienas un to uzsvārs uz aktīvu misijas darbu piešķīra Amerikas kristietībai jaunu seju. Tagad bija iespējams brīvi runāt un sludināt savu pārliecību, nebaidoties no institucionālo baznīcu vajāšanām un sankcijām. Šo laikmetu raksturoja vairākas spēcīgas garīgās atmodas, plašas evaņģelizācijas kampaņas un telts sanāksmes. Jau kopš Džonatana Edvardsa un Džordža Vaitfilda “Lielās atmodas” (1740) Ziemeļamerikas protestantismā saglabājās entuziasma pilns noskaņojums un nerimstošas ilgas pēc arvien jaunām atmodām. 19. gadsimts sākās ar jaunu atmodas vilni, kuru vadīja Čārlzs Finnejs. Šis Amerikas brīvībā balstītais kristīgās ticības uzsvārs uz misijas darbu un evaņģelizāciju izveidoja jaunu kristietības virzienu, kas sniedzās pāri dažādu protestantisko denomināciju robežām, – evaņģelikālismu.

Pētnieki atzīst, ka viena no evaņģelikālismu spēcīgi raksturojošajām pazīmēm ir biblicisms. Tas ir kontrastā ar citiem kristīgās ticības virzieniem, kuros lielāks uzsvārs ir uz baznīcas tradīciju, ticīgā personisko pieredzi vai analītiskā prāta lomu baznīcas un tās Rakstu interpretācijā

(Bebbington 1993, 219). Biblicisms stingri ievēro Bībeles burtiskās interpretācijas metodes, uztverot tekstu kā vēsturiski un zinātniski nemaldīgu un nekļūdīgu. Mūsdienu biblicisms jebkurā konfliktā starp zinātnes atklājumiem un Bībeles burtisko vēstījumu joprojām priekšroku dos Bībelei kā drošākam izziņas avotam. Spilgts biblicisma piemērs ir ticība, ka pasaule ir radīta sešās dienās un tā ir tikai nedaudz vecāka par sešiem tūkstošiem gadu, jo tā ir rakstīts Bībelē.

19. gadsimtā Amerikas evaņģēliskā ticība piedzīvoja nopietnu teoloģisku krīzi, kurai bija trīs galvenie cēloņi. Pirmkārt, Čārlza Darvina 1859. gadā publicētā grāmata *The Origin of Species*. Tajā aprakstītā evolūcijas teorija bija viens no lielākajiem izaicinājumiem evaņģēliķu ticībai. Teorija piedāvāja no Bībeles radīšanas stāsta atšķirīgu skaidrojumu pasaules izcelsmei un kristietība nonāca pie problēmas – vai turpināt ticēt burtiskam radīšanas stāstam, vai meklēt jaunus interpretācijas veidus, uzdrošinoties šos stāstus nosaukt par mītiem.

Otrs izaicinājums kristietībai bija straujā industrializācija un cilvēku pārvietošanās no laukiem uz pilsētām. Rezultātā vienuviet saplūda visdažādāko ticību un tradīciju cilvēki ne tikai no Amerikas, bet arī ieceļotāji no Eiropas (Vācijas, Norvēģijas un Itālijas). 19. gadsimta beigās urbanizācijas un imigrācijas gaitā attīstījās sociālais plurālisms un tas ietekmēja arī līdz tam ļoti stabilās evaņģēlisko protestantu pozīcijas.

Trešais izaicinājums bija vēsturiski kritiskā Bībeles pētniecības metode (saukta arī par Bībeles augsto kritiku jeb *higher criticism*), kas attīstījās galvenajās Eiropas universitātēs un pamazām tika pieņemta arī Amerikas augstākajā teoloģiskajā izglītībā. Šīs metodes rezultāti lika apšaubīt agrākās dogmas un izkustināja līdz tam stabilos kristīgās ticības pamatus.

Visi trīs izaicinājumi kopā kļuva par cēloni Rietumu kultūras domāšanas un uzvedības pārejai no kristīgās uz sekulāro (Shelley 2013, 407–408; Fraser 2018, 128–134), bet Amerikas evaņģēlisko ticību ievada nopietnā teoloģiskā krīzē. Tāpēc līdzās aicinājumiem uz garīgo atmodu un šķīstu dzīvi atmodas kustību sludinātāji dedzīgi kritizēja apgaismības racionālismu un skepticismu to jaunajās izpausmes formās. Amerikas protestanti bija nonākuši grūtas izvēles priekšā – palikt uzticīgiem viņu tēvu

ticībai vai kristīgo ticību pārdefinēt un saskaņot ar jaunākajiem zinātnes diskursiem. Šeit arī parādījās pirmā būtiskā kristietības dalīšanās liberālajā un konservatīvajā. Tās sekas izpaudās pat kā konservatīvo baznīcu īstenošanās ķeceru prāvas pret tām piederošajiem liberālajiem teologiem. Laika periodā no 1860. līdz 1906. gadam gandrīz katra Amerikas denominācija bija izslēgusi no savām rindām kādu liberālās teoloģijas profesoru, kas deva priekšroku vēsturiski kritiskai Bībeles pētniecības metodei.⁴ Jāņem vērā, ka šie teologi nenoliedza Bībeles inspirāciju, bet gan piedāvāja pārskatīt luteriskās ortodoksijas iedibināto un Amerikas protestantisma pārmentoto verbālās inspirācijas doktrīnu.⁵

Par vienu no ievērojamākajiem mēģinājumiem iziet no šīs teoloģiskās krīzes varētu uzskatīt laika periodā no 1910. līdz 1925. gadam publicētās teoloģiskās esejas ar nosaukumu *The Fundamentals: A Testimony To The Truth*, kuras 1917. gadā Losandželosas Bībeles institūts apkopoja un izdeva četros sējumos ar tādu pašu nosaukumu. Eseju sējumus kopā bija gatavojuši 64 autori no lielākajām Amerikas protestantu konfesijām. Tie tika izsūtīti amerikāņu mācītājiem un misionāriem kā izglītojošs materiāls nolūkā radīt pretspēku pieaugošajai liberālās teoloģijas un Bībeles augstākā kriticisma ietekmei. Tieši pateicoties šī apjomīgā darba nosaukumam, 20. gadsimtā reliģijpētniecībā sāka lietot apzīmējumu kristīgais

⁴ Viens no pirmajiem un spilgtākajiem 19. gadsimta Bībeles kritiskās pētniecības metodes aizstāvjiem Amerikas kontinentā bija Ņujorkas *Union Theological Seminary* profesors Čārlzs Brigs (*Charles Augustus Briggs*, 1841–1913). Ņujorkas prezbiteriāņu baznīca apsūdzēja Brigu ķecerībā un 1893. gadā Vašingtonas pilsētā *The General Assembly of the Presbyterian Church* ekskomunicēja Brigu no baznīcas. Viena no izvirzītajām apsūdzībām profesoram bija Svēto Rakstu verbālās inspirācijas noliegšana. (*The Presbyterian Church in the United States of America Against the Rev. Charles A Briggs*, DD, Washington, DC: Archive, 1893). Savā pētījumā Džordžs Šraivers apraksta arī citu amerikāņu 19. gadsimta “herētiķu” lietas – *Philip Schaff: Heresy at Mercersburg* (German Reformed, 1845), *Crawford Howell Toy: Heresy at Louisville* (Southern Baptist, 1878), *Borden Parker Bowne: Heresy at Boston* (Methodist Episcopal, 1904), *Algernon Sidney Crapsey: Heresy at Rochester* (Prostant Episcopal, 1906). Sk.: Shriver, G. H. (1966). *American Religious Heretics. Formal and Informal Trials*. Nashville, TN: Abingdon Press.

⁵ Sk., piemēram: Rylance, J. H. (1884) *Inspiration and Infallibility. The North American Review*. Vol. 139, No. 334 (Sept. 1884), 227. Briggs, Ch. H. (1891) *Theological Crisis. The North American Review*. Vol. 153, No. 416 (Jul. 1891), pp. 99–114, 108–109.

fundamentālisms. Šis darbs sniedz ļoti skaidru ieskatu teoloģiskās krīzes būtībā, jo viens no galvenajiem *Fundamentals* autoru mērķiem bija piedāvāt ļoti skaidru atbildi augstās kritikas teoloģijai, proti, dot ar Bībeles tekstiem bagātīgi pamatotu mācību par Svēto Rakstu verbālo inspirāciju. Galvenais izdevuma vēstījums bija, ka Bībeles verbālās inspirācijas fakts pierāda, ka Svētie Raksti ir absolūti nemaldīgi un nekļūdīgi (Torrey, Dixon 1988, 11). Tas liecināja par Amerikas evaņģelikāļu noskaņojumu, ka modernā teoloģija un sekulārā sabiedrība ir uzbrukusi ortodoksālajām protestantu pamatvērtībām, kas novedis pie civilizācijas sabrukuma (Fraser 2018, 139).

Ar šo brīdi tiek saistīta kristīgā jeb protestantiskā fundamentālisma rašanās, kas jau 20. gadsimta sākumā iezīmēja divu konfliktējošu pozīciju nostiprināšanos – modernisms pret fundamentālismu. Viens no debatētajiem jautājumiem joprojām bija evolūcijas teorija – vai tā ir pretrunā ar Bībeli kā to argumentēja fundamentālisti, vai tomēr zinātnes jaunāko atklājumu gaismā Bībeles vēstījums par radišanu ir jālasa kā mitoloģiski simbolisks vēstījums. 20. gadsimta otrā pusē iezīmē intensīvu polarizēšanos starp kristīgajām konfesijām, nosliecoties par labu vienai vai otrai pozīcijai. Amerikas evaņģelikāļiem neizdevās noturēt stabilu vienotību, un kustībā iezīmējas izteikti fundamentāliskais spārns un daudz liberālāks neoevaņģelikālais spārns.

Viens no ievērojamākajiem notikumiem jau 20. gadsimta otrajā pusē bija Starptautiskā Bībeles Nekļūdīguma Koncila (*International Council on Biblical Inerrancy*) 1978. gadā organizētā konference Čikāgā, kas pulcināja vairāk nekā divsimt evaņģelikāļu vadītājus. Konferences mērķis bija nostiprināt fundamentālistu mācību par Bībeles nemaldīgumu un nekļūdīgumu. Vienlaicīgi tas bija kā aicinājums pārējai kristīgajai pasaulei atgriezties pie patiesības, no kuras tā ir atkritusi. “Mūsu kristīgo biedru atkrišanas no [Svēto Rakstu] nemaldīguma patiesības un šīs doktrīnas pārpratumu dēļ pasaulē kopumā mēs uzskatām, ka izteikt šo paziņojumu ir mūsu šī laika pienākums.”⁶ Konferencē tika īpaši sagatavots paziņojums,

⁶ Chicago Statement on Biblical Inerrancy. Pieejams <https://defendinginerrancy.com/chicago-statements/> (Skatīts tiešsaistē 05.10.2020.)

kas ietvēra 19 apgalvojumus, kuros stingri aizstāvēts Bībeles nemaldīgums un nekļūdīgums.

Doktrīna par Bībeles verbālo inspirāciju ar tās paziņojumiem par Bībeles nemaldīgumu un nekļūdīgumu ir izteikts krīzes laika teoloģisks konstrukts. Šī mācība ir izstrādāta 17. gadsimtā, nostiprināta 19. gadsimtā un no jauna pārdefinēta 20. gadsimtā ikreiz, kad vēsturiskā situācija radīja sajūtu par nopietnu apdraudējumu ticības nākotnei. Iemesli šai cīņai ir arī psiholoģiski un slēpjas cilvēka bailēs no nezināmā un neparedzamā. Fundamentālisms nespēj tolerēt neskaidrību. Tas vienmēr pieņemas arvien lielākā spēkā, kad tradicionālās sabiedrības normas, vērtības un pārlicības tiek apšaubītas un izaicinātas. Kad pietrūkst viedokļi un atbildes, fundamentālisms tiecas plašajā neskaidrību okeānā veidot drošas noteiktību salas un tās aizsargāt ar visiem spēkiem. Tāpēc fundamentālismu var uzskatīt par veidu, kā tiek pārvarētas grūtības un izturēti nemierīgo sociālo un kultūrālo pārmaiņu viļņi. Pētnieki norāda, ka cilvēku mēģinājumi tiek ties pēc viennozīmīgām atbildēm drīzāk ir saistīti nevis ar vēlmi problēmu atrisināt, bet ar vajadzību kontrolēt situāciju (Davis 2020, 27–44).

Bībeles verbālā inspirācija un sieviešu diskriminācija

Kāpēc doktrīna par Bībeles verbālo inspirāciju ir saistīta ar sieviešu tiesību ierobežošanu baznīcā? Tāpēc, ka Bībelē ir pietiekami daudz sievītes diskriminējoši teksti, kurus lasot ārpus kultūrvēsturiskā konteksta un uztverot kā pārlaicīgus un dievišķus norādījumus, mēs nonākam pie ļoti diskriminējošiem secinājumiem arī šodien. 20. gadsimta feminisma teoloģija ļoti pareizi norādīja uz Bībeles izteikti patriarhālo sociālo sistēmu, kurā sievietes ir subordinētas. Piemēram, atsevišķi teksti Jaunajā Derībā izsaka ļoti tiešu aizliegumu sievietēm kristīgajā kopienā runāt un mācīt.⁷

⁷ “Sievai lai draudzes sapulcēs cieš klusu, kā tas parasts visās ticīgo draudzēs; jo tām nav atļauts runāt, bet jābūt paklausīgām, kā arī bauslība nosaka. Bet, ja tās grib ko zināt, lai prasa mājās saviem vīriem; jo sievai ir par kaunu runāt draudzes sapulcē.” (1Kor 14:34, 35) “Sievai lai klusībā mācās visā padevībā; taču mācīt es sievai nepieļauju, nedz valdīt pār vīru, bet viņai jāturas klusībā. Jo Ādams ir pirmais radīts, pēc tam Ieva. Un Ādams netika pievilts, bet sieva tika pievilta un krita pārkāpumā.” (1Tim 2:11, 12)

Ja šie teksti ir Dieva verbāli inspirēti, tad tie atspoguļo ne tikai kādas antīkās pasaules kultūras iezīmes, bet gan Dieva gribu visos laikos. Paradok sāli, ka jebkura cita sena dokumenta līdzīgs vēstījums tiktu bez iebildumiem aplūkots no kultūrvēsturiskā viedokļa, taču attiecībā pret Biblii šāda pieeja netiek pieļauta, jo tā ir paaugstināta pāri vēsturiska dokumenta pozīcijai un tiek saprasta kā universāls Dieva vēstījums. Paša Dieva sarakstīts, absolūti normatīvs, dzimumu savstarpējo attiecību un sociālo funkciju regulējošs dokuments jebkurā laikmetā un jebkurā sabiedrībā.

Tomēr vēsturiski mēs varam būt liecinieki tam, ka par spīti dažādām teoloģiskām krīzēm, kurās no jauna tika nostiprināta verbālās inspirācijas doktrīna, cīņa par sieviešu tiesībām sabiedrībā un baznīcā arvien pastiprinājās. 19. gadsimta Bībeles kritiskās pētniecības rezultāti šo cīņu tikai atbalstīja un veicināja, bet 20. gadsimta feminisma teoloģija kļuva par ļoti skaļu opozīciju kristīgajam fundamentālismam.

Jautājums par sievietes vienlīdzību kristīgajā kontekstā sāka aktualizēties vienīgi ar Reformācijas atnākšanu. Kopumā 16.–17. gadsimta sabiedrība bija patriarhāla un sievieti uzlūkoja kā pakļautu vīrieša autoritātei, tāpēc jebkurš mēģinājums pievērst uzmanību sieviešu vienlīdzībai ieguva minimālu sabiedrības interesi. Zīmīgi, ka tas nenotika ne luteriskajā, ne reformētajā teoloģijā, bet pēc Reformācijas strauji topošajos protestantisma atzaros – feminisma teoloģijas pētnieki par reālu sākuma punktu cīņai par sieviešu līdztiesību baznīcā uzskata 17. gadsimta Anglijas kvēkeru kustību un tās pārstāvi Margarēti Fellu (*Margareth Fell, 1614–1702*). Viņas eseja “Women’s Preaching Justified according to the Scriptures”, kas sarakstīta 1666. gadā, ir pirmais teoloģiskais mēģinājums interpretēt Biblii atšķirīgi no agrākajiem dogmatiskajiem konstruktiem (Ruether 2004, 5).

Tāpat zināmas priekšrocības baudīja radikālās reformācijas jeb anabaptistu sievietes. Te gan nevar runāt par kādiem teoloģiskiem mēģinājumiem sašūpot patriarhālos pamatus, bet pavisam noteikti – par sieviešu aktīvu iesaistīšanos sabiedrības veidošanā (Haude 2007, 429). Turklāt tas notika veidos, kas nebūtu iespējams oficiālajās tā laika baznīcās (katoļu, luterāņu un reformētajās). Sievietes uzņēmās pravietiskas lomas un pretendēja uz dievišķām atklāsmēm, kas saņemtas tieši no Dieva. Arī tā bija

cīņa par savām tiesībām tikt uzklausītām un respektētām vīriešu kontrolētajā reliģiskajā pasaulē. Tomēr nevar apgalvot, ka šo īpašo atklāsmju dēļ sieviešu tiesības kaut kā mainījās. Reliģiskajā vidē joprojām saimniekoja vīrieši, bet sieviešu ienākšana tajā tika uzverta visaugstākā mērā negatīvi un kritiski. Šāda rīcība apdraudētu agrāko dievišķo un sociālo lietu kārtību (Haude 2007, 438). Lai arī 16.–17. gadsimtā nekāds nozīmīgs pavērsiens sieviešu tiesībās baznīcā nenotika, tomēr pētnieki secina, ka anabaptistu kustībai pievienojās ievērojams skaits sieviešu tieši tādēļ, ka tā piedāvāja sievietēm lielākas iespējas (Haude 2007, 446). Tāpat kā vīrieši viņas tika izglītotas Svēto Rakstu zināšanās, tāpat kā vīrieši viņas kļuva par drosmīgām savas ticības apliecinātājām, tādēļ tāpat kā vīrieši tika pakļautas nežēlīgām vajāšanām un mocekļu nāvei.

Arī 18.–19. gadsimtā sievietes loma sabiedrībā tika saprasta kā pakļauta vīrieša autoritātei. Baznīcas vidē Pāvila izteicieni par sievietēm joprojām tika lasīti kā autoritatīvi un aktuāli (Harris 1998, 284). Sievietes tika uzskatītas par mentāli un emocionāli pārāk trauslām. Tām bija jādzīvo saskaņā ar četriem viktoriāņu laikmeta tikumiem: dievbijība, šķīstība, padevība un saimnieciskums (Johnson 2002, 4–5). Tomēr apgaismības racionālisms un modernās pasaules domas brīvība 19. gadsimtā iedrošināja sievietes protestēt pret viņu tiesību ierobežošanu gan sabiedrībā (tiesības piedalīties vēlēšanās un tiesības uz līdzvērtīgu atalgojumu), gan baznīcā, jo tieši baznīca bija tā, kas šo nevienlīdzību pamatoja ar Bībeles autoritāti. Tāpēc cīņā par sieviešu tiesībām daudz kritikas tika raidīts tieši baznīcas un tās aizstāvētās Bībeles interpretācijas virzienā.

Viena no 19. gadsimta ievērojamākajām balsīm bija Elizabete Stentone (*Elizabeth Cady Stanton*, 1815–1902). 1895. gadā savā grāmatā *The Woman's Bible* viņa rakstīja: “Es nezinu nevienu citu grāmatu, kas tādā mērā mācītu sievietes pakļaušanu un pazemošanu. Kad mūsu bīskapi, arhibīskapi un ordinētie garīdznieki pieceļas kancelēs un ar godbijīgu balsi lasa fragmentus no 5. Mozus grāmatas, viņi liek savas draudzes sievietēm ticēt, ka šai pakļaušanai patiešām ir kāda dievišķa autoritāte.”⁸ Stentones vārdi

⁸ God in America. (2010). *People and Ideas: Confronting Modernity / Progressive Era, Elizabeth Cady Stanton*. Pieejams <https://www.pbs.org/wgbh/americanexperience/features/godinamerica-modernity-progressive/> (Skatīts tiešsaistē 06.10.2020.)

demonstrē šīs drosmīgās sievietes pārliecību, ka nevar likt vienādības zīmi starp Bībeles autoritāti un dievišķo autoritāti, jo pēdējā analizē cilvēka prāts un uztvere nosaka attieksmi pret lasīto.

Cita 19. gadsimta sieviete Lukrēcija Mota (*Lucretia Mott*, 1793–1880) bija piederīga kvēkeru ticībai, kas lielā mērā veidoja viņas uzskatus pret verdzību un par dzimumu līdztiesību. Arī viņa nelika vienādības zīmi starp baznīcas secinājumiem un Dieva gribu, bet uzsvēra katra laikmeta lasītāja prāta nozīmi patiesības meklējumu ceļā: “Likumi Sinaja kalnā tika doti gan vīriešiem, gan sievietēm vienādi. Arī Jēzus savos norādījumos abus nešķiro. Tie, kas lasa Svētos Rakstus un domā paši, nepieņem sagrozīto teksta skaidrojumu un neredz tādu atšķirību abu dzimumu starpā, kādu ir ieviesusi teoloģija un baznīcas autoritāte.”⁹ Kā redzams Mota problēmu saskatīja nevis Bībelē, bet tajā, kā mēs to lasām, uztveram un skaidrojam.

19. gadsimta vidū īpaši populāras kļuva dažādas spiritisma kustības, kurās aktīvi darbojās arī sievietes. Šīs garīgumā orientētās kustības iepretī tradicionālajām baznīcām bija progresīvas un liberālas un faktiski veicināja dažādu feminisma kustību veidošanos. Apzinoties savu tiesību ierobežojumus tradicionālajās baznīcās, sievietes meklēja iespēju izpausties jaunajās spiritisma kustībās, kas savā teoloģijā ļoti kontrastēja ar tradicionālo dogmatismu (Braude 1989, 56–57). Šeit novērojams interesants fenomens, jo, iesaistoties spiritisma seansā un kļūstot par mediju, kas nodod citiem vēstījumus no garīgās pasaules, sievietes, no vienas puses, palika paklausīgas viktoriāniskajam aicinājumam būt pakļāvīgām, bet, no otras puses, ieguva arī tiesības publiski uzstāties un izteikties. Protams, tradicionālās baznīcas spiritisma kustību nosodīja¹⁰ un fakts, ka opozīcija nāk no šādas nebībeliskas un apšaubāmu avotu iedvesmotas kustības, tikai nostiprināja baznīcu

⁹ God in America. (2010). *People and Ideas: Confronting Modernity / Progressive Era, Lucretia Mott*. Pieejams <https://www.pbs.org/wgbh/americanexperience/features/godinamerica-modernity-progressive/> (Skatīts tiešsaistē 06.10.2020.)

¹⁰ Romas Katoļu baznīcas Svētā krēsla dekrēts 1898. gadā nosodīja spiritisko praksi, vienlaicīgi arī apstiprinot šīs parādības zinātnisku izpēti. Gan protestantu, gan katoļu baznīcas izdeva plašu antispiritisma literatūras klāstu. Melton, J. G. (2008). *Spiritualism*. Pieejams <https://www.britannica.com/topic/spiritualism-religion> (Skatīts tiešsaistē 07.10.2020.)

pārliecību, ka sievietes ir mentāli nestabilas, viegli ietekmējamas un tāpēc subordinētas vīriešiem.

Ja spiritisms ir uzskatāms par reliģisku kustību, kas neatzina kristīgo tradīciju un pat atradās tai opozīcijā, tad spiritismam līdzvērtīgs fenomens dažādās kristīgās kopienās 18.–19. gadsimtā bija sieviešu pravietošana. Eiropā un arī koloniālajā Amerikā dievišķas vizionāres darbojās gan kato-liskās tradīcijas ietvaros, gan arī dažādās radikālā protestantisma grupās. Sieviešu pravietiskā darbošanās bija jauns izaicinājums institucionālajām baznīcām. Amerikā šis pravietiskais fenomens veidojās, mijiedarbojoties Eiropas, Āfrikas un Amerikas pamatiedzīvotāju kultūrām. Kā norāda Eli-zabete Boldina, 18. un 19. gadsimta Amerikā, pateicoties plašajam evaņ-gēlikāļu atmodas kustībām, “simtiem sieviešu vietējās draudzēs sludināja un pravietoja vai uzstājās kā ceļojošas evaņģēlistes”.¹¹ Šis fakts liecina par sieviešu vēlēšanos izrauties no tradicionālās baznīcas ierobežojumiem. Aiz tā slēpās ļoti vienkārša loģika: ja Bībele kā verbāli inspirēta grāmata aiz-liedza sievietēm mācīt, tad personīga dievišķa inspirācija šo atļauju no jauna piešķīra. Šī pieredzes likšana augstāk par oficiālo mācību sakņojās 18. un 19. gadsimta piētismā un liberālajā teoloģijā. Par spīti jaunajiem izaicinājumiem, ko radīja sieviešu aktīvā iesaistīšanās draudžu dzīvē, un radikālā feminisma protestiem pret pastāvošo sociālo sistēmu, 20. gad-simta sākumā fundamentālistiem bija pilnīga pārliecība, ka vienīgais dro-šais pamats, uz kura var balstīties sociālā sistēma, ir Bībele. Viss tika vērtēts un salīdzināts ar Rakstu principiem un atkarībā no rezultāta pieņemts vai atmests (Brendroth 1993, 40).

Tomēr šādam redzējumam vairs nesevoja visas baznīcas un arī laicīgā vara sāka ieklausīties acinājumos uz līdztiesību. Ar 1920. gadu, kad Ame-rikā sievietēm tika piešķirtas tiesības iegūt augstāko izglītību, īpašumu tiesības un tiesības piedalīties vēlēšanās, noslēdzās pirmais feminisma vil-nis. Līdztekus politiskajiem procesiem arī baznīcas vidē gan Eiropā, gan Amerikā pakāpeniski sievietēm tika piešķirtas tiesības iegūt augstāko

¹¹ Bouldin, E. (2017). *Women Prophets*. Pieejams [https://www.oxfordbibliographies.com/view/document/ obo-9780199730414/obo-9780199730414-0190.xml](https://www.oxfordbibliographies.com/view/document/obo-9780199730414/obo-9780199730414-0190.xml) (Skatīts tiešsaistē 07.10.2020.) Sk. arī: Hobby (2002), 264–281.

teoloģisko izglītību, kā arī tikt ordinētām kā garīdzniecēm. 20. gadsimta vidū sieviešu ordinācija tika atļauta metodistu un prezbiteriāņu (1956), luterāņu (1965) un episkopāļu (1975) kopienās (Ruether 2004, 7).

20. gadsimta sešdesmitajos gados Amerikā sākās otrais feminisma vilnis, ko iezīmēja arvien lielāka sieviešu interese studēt teoloģiju, iegūt doktora grādu un iesaistīties pētniecībā. Šajā laikā stabilas pozīcijas teoloģijas studiju programmās ieņēma arī feminisma teoloģija. Laika periodā no 1970. līdz 2000. gadam Amerikā teoloģiskajās izglītības iestādēs sieviešu īpatsvars jau bija 40–60% (Ruether 2004, 8). Līdzīgs teoloģiju studējošo sieviešu pieaugums vērojams arī Latvijas Universitātes Teoloģijas fakultātē. Ja periodā no 1919. līdz 1939. gadam studējošo sieviešu skaits bija robežās 14,5%–21%, periodā 1991.–2014. gadā tas ir 38%–73%,¹² bet periodā 2016.–2020. gadā studējošo sieviešu skaits bakalaura programmā ir palielinājies no 56% līdz 68%, maģistra programmā – no 58% līdz 79 procentiem.¹³

Protestantiskā kristietība Latvijā un fundamentālisms

Ja runājam par kristīgo fundamentālismu Latvijā, tad droši vien tā pirmsākumi ir saistāmi ar dažādu jaunu kristīgās ticības virzienu ienākšanu Latvijā 19. gadsimta beigās un 20. gadsimta sākumā. Kopš 18. gadsimta luteriskās baznīcas paspārnē darbojās Brāļu draudzes, kas iemiesoja Eiropas piētisma kustības ideālus un arī ļoti burtisko Bībeles skaidrošanu. Šo draudžu milzīgā popularitāte 18. un 19. gadsimtā liecina par tālaika lielas daļas Latvijas kristīgās sabiedrības atvērtību un vēlmi piedzīvot garīgu atmodu.

19. gadsimta vidū aktīvā brāļu draudžu darbība Latvijā radīja arī labvēlīgus priekšnosacījumus baptistu draudžu ienākšanai, kas lielā mērā iemiesoja Anglijas un Amerikas evaņģelikāļu tradīcijas. 20. gadsimta sākumā baptistu mācītājs Viljams Fetlers bija viens no Vasarsvētku kustības atbalstītājiem Latvijā. Viņu bija iespaidojusi Velsas atmoda (1904) un

¹² Balode, D. (2015). Sievietes LU Teoloģijas fakultātē. *75. gadskārtējās LU konferences referāts*. Rīga.

¹³ Latvijas Universitātes Studentu servisu departamenta dati 2020. gada oktobrī.

interesēja Vasarsvētku kustības izcelsme ASV un viņš to aktīvi popularizēja baptistu draudžu vidē Latvijā (Tēraudkalns 2003, 77). 1912. gadā Fetlers noturēja savus atmodas dievkalpojumus Rīgā, kas pēc labākajām Amerikas evaņģelikāļu tradīcijām bija pilni ar dramatismu un pievilka ļoti daudzus klausītājus. Fetlera sabiedrotie bija Amerikas Dienvidbaptisti, kuri pārstāvēja amerikāņu evaņģelikālisma fundamentālo spārnu. Ar lielām aizdomām viņš izteicās par Latvijas baptistu kontaktiem ar Amerikas Ziemeļbaptistiem, kuri akceptēja no Vācijas nākušo liberālās teoloģijas skolu (Tēraudkalns 2003, 96). Šis fakts ļauj domāt, ka Latvijas jauno reliģisko kustību priekšgalā esošie harismātiskie līderi, kas lielā mērā noteica šo kustību teoloģiskos virzienus, bija samērā konservatīvi kristīgā fundamentālisma virziena pārstāvji.

Latvijā ienākušais evaņģelikālisms turpināja Bībeles kā verbāli inspirētas grāmatas interpretēšanas tradīciju, kas joprojām noliedza sieviešu līdztiesību baznīcas kalpošanā. Tiesa, jaunizveidotās un radikālās kristiešu kopienās attieksme pret sievietēm kalpošanā nebija tik kategoriska kā jau institucionalizējušajās baznīcās, jo jaunās grupas principiāli vērsās pret tradicionāliem priekšrakstiem. Tāpēc agrīnajā Vasarsvētku kustībā Latvijā vadošos amatos iesaistījās arī sievietes (Tēraudkalns 2003, 139). Tomēr šo tendenci asi kritizēja citas konfesijas. Piemēram, kā lasām Latvijas baptistu semināra izdoto traktātu sērijā iekļautajā Ņujorkas Pirmās baptistu draudzes mācītāja J. Haldemana rakstā: “Viens no neapstrīdamiem pierādījumiem, ka šī [Vasarsvētku] kustība nav no Svētā Gara, ir tas, ka darbīgākie runātāji, rakstītāji un strādnieki šai kustībā ir sievietes.”¹⁴

Mēs varam apgalvot, ka 20. gadsimta sākumā Latvijā bija jūtama gan protestantiskās ortodoksijas, gan kristīgā fundamentālisma ietekme uz ticību, kas izpaudās kā Bībeles burtiska interpretācija un no tās izrietošā diskriminējošā attieksme pret sievietēm. Tajā pašā laikā to nevar teikt par luteriskās baznīcas garīdzniecību, ar kuras atbalstu 1920. gadā tika dibināta Latvijas Universitātes Teoloģijas fakultāte, kas iemiesoja akadēmiskās un vēsturiski kritiskās vācu teoloģijas skolas tradīcijas. Tādējādi arī Latvijā

¹⁴ Haldemans, J. M. (1922). Svētā Gara kristība un runāšana valodās. *Semināra traktāts* Nr. 5, 18. lpp. (Citēts pēc: Tēraudkalns 2003, 142).

brīvvalsts laikā iezīmējās plaša starp akadēmisko un evaņģēlisko Bībeles pētniecību, vācu kritisko un anglosakšu evaņģēlisko teoloģiju. Tomēr nevaram runāt par pietiekami spēcīgu akadēmiskās teoloģijas ietekmi uz luteriskās baznīcas tradīciju, kas jūtami būtu ietekmējusi situāciju pēc Latvijas neatkarības atjaunošanas.

Pēc Otrā pasaules kara sekojošie padomju gadi bija izdzīvošanas un *status quo* saglabāšanas laiks gan institucionalizētajām draudzēm, gan jaunajām kustībām, kas neieviesa būtiskas izmaiņas teoloģiskajās pamatnostādņēs. Padomju dzelzs priekškara apstākļos Latvijai secen gāja Rietumu otrā feminisma viļņa diskusijas, tomēr brīvvalsts laika atstātais Teoloģijas fakultātes liberālais mantojums bija vēl saglabājies. Sieviešu līdztiesības jautājumā ievērojams notikums Latvijas Luteriskajā baznīcā notika 1975. gada 23. augustā. Arhibīskaps Jānis Matulis Sv. Jāņa baznīcā pirmo reizi Latvijas vēsturē mācītāja pirmajā pakāpē ordinēja sievietes – Teoloģijas semināra studentes Vairu Bitēnu, Bertu Stroži un Helēnu Valpēteri.¹⁵ Arī vēlākais arhibīskaps Kārlis Gailītis 1989. un 1991. gadā ordinēja divas sievietes par mācītājām. 1989. gadā K. Gailītis ierosināja uz Teoloģijas semināra bāzes atjaunot 1940. gadā slēgto LU Teoloģijas fakultāti. Tajā laikā Teoloģijas seminārā studējošo vidē bijusi zināma nedrošība, vai semināram vajadzētu pārtapt par Latvijas Universitātes Teoloģijas fakultāti, jo šķita, ka ar to zudīs zināma intimitāte un vājināsies saikne ar baznīcu.¹⁶ Pēc arhibīskapa Jāņa Vanaga stāšanās amatā 1993. gadā šīs bažas sāka īstenoties, jo sākās Latvijas Luteriskās baznīcas pagrieziens konservatīvā virzienā. Jau kandidējot uz amatu, J. Vanags puda nostāju pret sieviešu ordināciju.

Kā liecina LU Teoloģijas fakultātē studējošo statistikas dati – 1996. gadā vērojams sieviešu īpatsvara straujš pieaugums, kas varētu būt saistīts ar kraso viedokļu atšķirību starp Luterisko baznīcu un Teoloģijas fakultāti, kur lielu lomu spēlēja arī sieviešu ordinācijas jautājums. Luteriskā baznīca un

¹⁵ Losāne, R. (2015). Sieviešu ordinācijai Latvijā 40. gadadiena. Pieejams <https://www.sieviesuordinacija.lv/tradicija/sievietes-20-21gsad/sieviesu-ordinacijai-latvija-40-gadadiena> (Skatīts tiešsaistē 26.10.2020.)

¹⁶ Balode, D. (2015). Sievietes LU Teoloģijas fakultātē. *Referāts 75. gadskārtējā LU konferencē.*

fakultātes lielākā mācībspēku daļa ieņēma pretējas pozīcijas. Teoloģijas fakultāte vairs nebija vienīgi luterāņu mācītāju izglītošanas vieta, savukārt tie, kas vēlējās kļūt par luterāņu mācītājiem, savu nākotni sāka saistīt ar 1997. gadā dibināto Lutera akadēmiju.

Teoloģisko atšķirību iezīmēja arī 1999. gadā Luterisma mantojuma fonda (kas sadarbojās ar Latvijas Luterisko baznīcu) izdotā mācību literatūra – Džona Teodora Millera 1934. gadā sarakstītās kristīgās dogmatikas tulkojums. Millers tajā uzsver Svēto Rakstu verbālo inspirāciju, “kurā Svētais Gars iedvesa Dieva rakstniekiem burtiski pierakstāmus vārdus” (Millers 1999, 128). Faktiski luteriskās baznīcas atbalstītais teoloģiskais virziens balstījās stingrā ortodoksā luterisma tradīcijā, noraidot mūsdienu kritiskās pētniecības metodes. Tādā veidā arī pašreizējā Latvijas lielāko kristīgo konfesiju teoloģiskajā profilā ir skaidri saņemjami senajai protestantiskajai ortodoksijai un 19. gadsimta evaņģēliķu fundamentālismam raksturīgie uzskati. Kā loģiska konsekvence tam ir diskriminējoša attieksme pret sievietēm baznīcā, kas daudziem garīdzniekiem vīriešiem šķiet attaisnojami un normāli, bet sievietēm, kuras tāpat vēlas sekot savam aicinājumam, – aizvainojoši un pazemojoši.¹⁷

Cita plašāka pētījuma ietvaros 2019.–2020. gadā autors ir veicis intervijas ar deviņiem luterāņu, septiņiem baptistu, vienu reformētās, vienu vasarsvētku un vienu adventistu ticības garīdznieku. Tās bija strukturētas intervijas, sarakstoties pa e-pastu, kurās garīdznieki tika aicināti paust savu viedokli jautājumā par Bībeles verbālo inspirāciju un arī sieviešu ordināciju. Saņemtajās atbildēs iezīmējās skaidra korelācija – jo pārliecinošāk garīdznieks piekrita apgalvojumiem par Bībeles verbālo inspirāciju vai tās nemaldīgumu un nekļūdīgumu, jo pārliecinošāks bija arī noraidījums sieviešu ordinācijai. Tā, piemēram, viens no intervējamiem par Bībeles

¹⁷ “Mēs it kā varam kalpot, bet mēs nevaram darīt visu to, ko dara mācītājs. Mums nav arī tā sociālā atbalsta, kas ir mācītājiem. Mēs tiekam padarītas par otršķirīgiem cilvēkiem,” atzīst Ilguciema sieviešu cietuma kapelāne Rudīte Losāne. Viņasprāt, tā ir diskriminējoša attieksme. LTV raidījums “Kultūršoks” (2016). *Prognozes: Luteriskās baznīcas sinode pārliecinoši aizliedz sieviešu ordināciju*. Pieejams tiešsaistē <https://www.lsm.lv/raksts/zinas/latvija/prognozes-luteriskas-bazniskas-sinode-parliecinosi-aizliedz-sieviesu-ordinaciju.a183847/>. (Skatīts 16.09.2020.)

inspirāciju saka: “Nav šaubu, katrs vārds Bībelē ir no Dieva” un, lūk, viņa atzinums par sieviešu ordināciju:

“Sieviešu ordināciju neatbalsta Svētie Raksti un arī fakts, ka divpadsmit apustuļi bija vīrieši, tomēr ne tikai tas, jo jautājumu nav iespējams izskatīt ārpus baznīcas. Ja baznīcai vēsturiski arī vēlāk nekad nav bijušas sievietes kā draudzes vadītājas (mācītājas) un arī šobrīd katoļu baznīcā un pareizticīgo baznīcā nav, tad ar to arī pilnībā pietiek, lai šodien neko nemainītu. Dzimumu līdztiesības jautājums vēsturiski ir attīstījies, ļaujot sievietēm piedalīties vēlēšanās, darīt lietas, ko agrāk nevarēja, un tas ir labi, tomēr Svētie Raksti ir nofiksējuši robežu, kuru pārkāpt arī šodien nav vajadzīgs – sievietei nav jābūt mācītājai un tā ir Dieva griba.”¹⁸

Līdzīgu nostāju no deviņiem intervētajiem pauda vēl trīs luterāņu garīdznieki, kuru atbildēs ieskanas pārliecība, ka jautājums par sieviešu līdztiesību nav baznīcas, bet gan sekulārās sabiedrības tai uzspiests jautājums:

“Svētajos Rakstos ir izteikta skaidra nostāja un teoloģiskā diskusija par šiem jautājumiem nav radusies bibliskā ietvarā, bet ir saistīta ar spiedienu no ārpuses jeb laikmetīgu idejisku strāvojumu ietekmi, kuru izcelsme nav saistīta ar kristīgo draudzi.”¹⁹

Citas atbildes vairāk pamatojas savdabīgā Bībeles faktu interpretācijā:

“Kristus bija vīrietis, par 12 apustuļiem tika izraudzīti tikai vīrieši. Cienīgākā sieviete kļūt par mācītāju būtu bijusi Kunga Māte. Taču viņa nevēlējās par tādu kļūt.”²⁰

Vai pamatojas mēģinājumā vīrišķīgi aizstāvēt sievietes no tām nepiemērotas profesijas izvēles:

“Sievietēm tik netīru darbu nenovēlu, bet viņas to paveikt var. Sievietēm uzticēts svarīgākais – Dieva bērnu radišana un audzināšana.”²¹

¹⁸ Intervija Nr. 19, autora arhīvā 11.09.2019.

¹⁹ Intervija Nr. 20, autora arhīvā 02.10.2020.

²⁰ Intervija Nr. 12, autora arhīvā 13.10.2020.

²¹ Intervija Nr. 15, autora arhīvā 30.09.2020.

Tie garīdznieki, kuri idejai par Bībeles verbālo inspirāciju pilnā mērā negribēja piekrist, sakot, ka “tiecos saredzēt visu Biblii kā vienotu Dieva vēstījumu cilvēcei un autoritāti, kā Dieva gribētu un iedvesmotu, bet augstāk minētais skaidrojums man šķiet pārāk mehānisks”,²² sliecoties inspirācijas fenomenu paplašināt un attiecināt arī uz Bībeles lasītājiem, ne tikai sarakstītājiem, jautājumā par sieviešu ordināciju izsakās vai nu retoriska pretjautājuma formā: “Vai tā bija Dieva griba toreiz un tagad vairs nav aktuāla, respektīvi, ir novecojusi?”²³, vai, atklājot pavisam cilvēcīgas rūpes par tiem, kuri kaut kādu “sarkano līniju” vārdā tiek noraidīti, “kristīgās denominācijas kontraversālā veidā deklarē savas “sarkanās līnijas”. Bet, šādi aizraujoties ar pozicionēšanos, manuprāt, ir risks nepagūt apzināties ne cilvēciskā likteņa traģismu, ne potenciālu, ne pozitīvos izaicinājumus.”²⁴ Lai arī atbilde nav noraidošā, tomēr tajā trūkst konkrētības un skaidras nostājas, kas liecina par zināmu negatīvību atklāti runāt par šo jautājumu.

No visiem intervētajiem luterāņu mācītājiem tikai viens atbildēja pilnīgi apstiprinoši sieviešu aicinājumam pildīt tos pašus garīdznieka pienākumus, ko vīrieši, uzsverot, ka:

“Bībeles konkrēto vietu izpratne var mainīties atbilstoši jaunām zināšanām, pieredzēm par cilvēku. Ja 5. vai 7. gadsimtā (un jebkurā citā) ir kaut kas interpretēts un atzīts, tad tas nozīmē, ka arī šodien to var interpretēt. Un šodienas interpretācija nav nepareizāka. Jautājums, vai sievietes var būt mācītājas, ir pagājušā gadsimta jautājums, līdzīgs kā – vai sievietes var vadīt auto. Pieredze un zināšanas par cilvēku norāda, jā, var. Man tas vairs nav nopietni uzdodams jautājums (lai arī es saprotu, cik nopietns jautājums tas ir).”²⁵

Mazliet citādāka tendence vērojama baptistu garīdznieku atbildēs. Praktiski neviens nepiekrīt senajiem luteriskās ortodoksijas verbālās inspirācijas formulējumiem un priekšroku dod tā sauktajai domu jeb ideju inspirācijai, kur autora darbu ietekmēja laikmets, kultūrvide, vēsture un

²² Intervija Nr. 14, autora arhīvā 01.10.2020.

²³ *Ibid.*

²⁴ Intervija Nr. 13, autora arhīvā 07.10.2020.

²⁵ Intervija Nr. 11, autora arhīvā 18.10.2020

subjektīvās īpašības. Tajā pašā laikā šis redzējums nemazina pārliecību, ka viss, kas Rakstos ir lasīts un saprasts, ir patiesība. Citiem vārdiem, kaut arī Bībelē ir cilvēciskas kļūdas un nepilnības, tās ir niecīgas un netraucē tai īstenot galveno mērķi:

“Dievs noteikti izdarīja visu, lai mums šodien pieejamais rakstītais vārds būtu pietiekošs, lai caur to nonāktu pie ticības.”²⁶

“Nav jābaidās no cilvēciskajām kļūdām Bībelē, jo to procents varētu būt ļoti mazs un nekādā veidā neizmaina galveno evaņģēlija vēsti.”²⁷

Ja aplūkojam garīdznieku atbildes uz jautājumu par sieviešu ordināciju, tad izrādās, ka salīdzinoši mērenāks skatījums uz Bībeles teksta inspiāciju nekādā veidā neietekmē noraidošu attieksmi pret sieviešu līdztiesību šajā jautājumā. No septiņiem garīdzniekiem četri izsakās noraidoši par sieviešu ordināciju. Divi pieļauj, ka šo jautājumu mums saprast traucē “laikmetu uzslāņojumi”²⁸ un jāņem vērā “kultūrvēsturiskais konteksts un laikmets, kurā tas ir sarakstīts”.²⁹ Tikai viens atzīst, ka saskata šajā jautājumā diskriminējošu attieksmi un dalās novērojumā no savas pieredzes, ka “daža laba sieviete ļoti svētīgi kalpo kā mācītāja un par dažiem vīriešiem mācītājiem vienkārši ir kauns”.³⁰

Interesantas ir atbildes, kas neatbalsta sieviešu līdztiesību draudzes darbā. Viens no intervētajiem uzskata, ka jautājums nav par to, vai sievietes drīkst vai nedrīkst draudzē sludināt. Viņaprāt, “sievietes var mācīt un reizēm pat ietekmīgāk nekā vīrietis”. Bet jautājums ir par draudzes vadīšanu, ko sievietēm nedrīkst uzticēt:

“Sieviete var sludināt, bet ne dominēt. Viņas pašas labā, viņa sludinot var atrasties zem vīra vai mācītāja autoritātes, kurš viņu apstiprina un iedrošina. Sievietes loma nav būt par galvu draudzē.”³¹

²⁶ Intervija Nr. 7, autora arhīvā, 28.01.2020.

²⁷ Intervija Nr. 2, autora arhīvā, 31.01.2020.

²⁸ Intervija Nr. 1, autora arhīvā, 03.02.2020.

²⁹ Intervija Nr. 6, autora arhīvā, 04.02.2020.

³⁰ Intervija Nr. 5, autora arhīvā, 02.03.2020.

³¹ Intervija Nr. 4, autora arhīvā, 27.01.2020.

Šeit faktiski notiek zināma fokusa maiņa, it kā paplašinot sievietes tiesības līdz pat sludināšanai, tomēr atstājot vīrieša kompetencē būt par galveno noteicēju, vadītāju un padomdevēju. Cits intervējamais sieviešu līdztiesībā draudzē saskata apdraudējumu ētikas normām:

“Tiks izjaukta Dieva ielikta kārtība jeb attiecīgās ētikas protonormas, kas sabojās draudzi un dos vietu grēkam un iespēju velnam ietekmēt draudzi.

Veselīgais saprāts, zinātne un loģiska skatīšanās uz lietām, pat neminot reliģiskos argumentus, norāda, ka ir zināmas negatīvas sekas, kad sievietes sāk vadīt vīriešus.”³²

Šeit parādās fundamentālismam raksturīgā tendence, kas vēlas savu pārliecību balstīt veselajā saprātā, loģikā un zinātnē, lai gan patiesībā šis atbalsts nemaz nav pierādāms.

No intervijām izriet, ka, pat ja Bībeles tekstu verbālā inspirācija tiek noraidīta, dodot priekšroku mērenākiem skatījumiem uz inspirāciju, tas joprojām neatrisina teksta burtiskā lasījuma radīto sieviešu diskrimināciju. Neskatoties uz atziņu, ka Bībeles teksts ir arī ļoti cilvēcisks, tas joprojām tiek lasīts un uztverts kā pilnībā autoritatīvs un Dieva gribu atspoguļojošs. Praktiski neviens intervējamais neizteica domu, ka modernajā laikmetā norādījums sievietēm draudzēs klusēt un viņas nemācīt varētu nebūt nemaldīga patiesība. Nākas secināt, ka verbālās inspirācijas radikālais skatījums uz Bībeli joprojām spēcīgi ietekmē to, kā tiek interpretēts teksts, un sekot šiem senākiem protestantiskās ortodoksijas vai 19. gadsimta fundamentālistu argumentiem šķiet drošāk nekā ņemt vērā acīmredzamās izmaiņas dzimumu lomās 20. un 21. gadsimtā.

Noslēgums

Jautājums par sieviešu diskrimināciju un līdztiesību baznīcas kalpošanā nezaudēs savu aktualitāti tik ilgi, kamēr Latvijas kristietībā dominēs fundamentālismam raksturīgais bīblicisms. Lai arī daudzi sieviešu

³² Intervija Nr. 2, autora arhīvā, 31.01.2020.

ordinācijas pretinieki savā argumentācijā atsaucas uz baznīcas tradīciju, tomēr daudz spēcīgāki un izplatītāki ir argumenti, kas pamatoti ar Bībeles tekstiem.³³ Tas izriet no uzskata, ka atšķirībā no baznīcas tradīcijas, Bībeles interpretācijas tradīcija nav pielāgojama vai pārskatāma atbilstoši katram laikmetam. Tas ir jautājums par to, kā uztveram patiesību. Ja patiesība tiek skatīta kā nekad līdz galam neaizsniedzams horizonts, uz kuru cilvēks vienmēr ir tiecies, tad tas ir pastāvīgu meklējumu un jaunu interpretāciju ceļš. Bet, ja patiesība tiek skatīta kā jau sasniegta un tai tiek piešķirts absolūts statuss, ko vairs nekad nav jāapšaubā, tā pārstāj būt patiesība un ir fundamentālisms. Patiesības horizontam ir vienmēr jāpastāv, lai sabiedrības sociālās zinātnes varētu turpināties (Davis 2020, 36).

Fundamentālismam raksturīgais antifeminisms visbiežāk parādās kā aizstāvēšanās un tiekšanās pēc kārtības uzturēšanas (Bendroth 1993, 32). Mazākais, kas var notikt, ir apjukums, kad “vīrieši un sievietes vairs nesarpatīs, kādas ir viņu lomas” (Piper 1991, 10), bet vēl lielāku trauksmi rada bažas par “visu, kas ir unikāli vīrišķīgs noliegums” (Grudem 2006, 223–225). Tas izklausās pēc ciņas ar iedomātu ienaidnieku, modelējot iedomātas sekas, izrādot pārspīlētas bailes no sieviešu ietekmes. Patiesībā tā ir atteikšanās atzīt, ka realitātē notiek tieši pretējais un šāda netaisnība sen jau ir spēkā pret sievietēm. Rūpes par modernā laikmeta pasaules kārtības saglabāšanu ir tikai aizsegs pūliņiem noturēt dominējošo autoritāti. Šajā polemikā ļoti parocīgs aizsegs ir Bībeles autoritāte, kas iemieso Dieva nemainīgo gribu pasaulē – tā nav tikai vīriešu griba, bet paša Dieva griba!

³³ “Lai arī bieži jautājums tiek pamatots ar baznīcas tradīciju, kas gadsimtiem ilgi nekad nav ordinējusi sievietes, tomēr šis arguments neiztur kritiku, jo baznīcas tradīcijas vēstures gaitā tiek pārskatītas un pārinterpretētas, atbilstoši laikmetam. Daudz fundamentālāks pamatojums ir meklējams Svētajos Rakstos, kuri, pildot katra ticīgā un visas kopienas pārliecības etalona lomu, kļūst par augstāko autoritāti līdzās visām citām. No šīs pozīcijas skatoties, būtiski ir tas, ko Bībele saka par vai pret sieviešu ordināciju. Atkarībā no pētnieka interpretācijas lēmums būs par labu vienam vai otram risinājumam. Ja analizējam diskusiju par sieviešu ordināciju saistībā ar 2016. gada LELB sinodes lēmumiem, tad argumentācijā par labu “tikai vīrieši” tiek izmantota Bībele, kā nemaldīgs un nekļūdīgs Dieva gribu atspoguļojošs teksts. Bite, A. (2016). Biblisks pamatojums tikai vīriešu ordinācijai mācītāja amatā. Pieejams tiešsaistē <http://bikerudraudze.lv/biblisks-pamatojums-tikai-viriesu-ordinacijai-macitaja-amata/> (Skatīts 16.09.2020.)

Tāpēc verbālās inspirācijas aizstāvji feminisma teoloģijā neieklausās pēc būtības, jo saklausa tajā kļaju uzbrukumu Svēto Rakstu autoritātei (Grudem 2006, 261). Antifeminisms tiek saprasts kā Bībeles apoloģētikas sastāvdaļa.

Teologs Marks Nolls norāda, ka izšķirošu lomu attieksmē pret sievietes lomu baznīcā spēlē katra ticīgā sākotnējie pieņēmumi un vispārīgais pasaules redzējums. No vienas puses, ir tie, kuri tic, ka Bībele māca par progresīvu Jaunās Radības atklāšanos, ka Bībeles galvenais mērķis ir stāstīt par jaunu dzīvi Garā un ka vispārīgās sabiedrības tendences ir kristiešiem ļoti pamācošas. Šie ticīgie labprāt pieņem pētnieku skaidrojumus, kas baznīcā piešķir sievietēm vienādas kalpošanas tiesības ar vīriešiem. No otras puses, ir tie ticīgie, kuri tic Bībelei kā Dieva pavēļu pierakstam un lasa to kā recepšu grāmatu Dieva gribas īstenošanai ikdienas dzīvē, un Rietumu sabiedrību redz kā nonākušu apokaliptiskā degradācijas procesā. Viņi priekšroku dod stingram sieviešu un vīriešu lomu nodalījumam baznīcas kalpošanā un arī laulības dzīvē (Noll 1991, 207).

Citētie darbi:

1. Bebbington, D.W. (1993). *Evangelicalism in modern Britain*. Michigan: William B. Erdmans.
2. Bendroth, Margaret Lambert. (1993). *Fundamentalism and Gender, 1875 to the Present*. New Haven: Yale University Press.
3. Braude, A. (1989). *Radical spirits; spiritualism and women's rights in the 19th century*. Bloomington, IN: Indiana University Press.
4. Davis, M. (2020). 'Hermeneutics contra fundamentalism: Zygmunt Bauman's method for thinking in dark times'. *Thesis Eleven*, 156 (1), pp. 27–44.
5. Fraser, L. J. (2018). *Atheism, fundamentalism and the protestant Reformation*. Cambridge University Press.
6. Grudem, W. (2006). *Evangelical feminism: A new path to liberalism?* Wheaton, Illinois: Crossway Books.
7. Harris, H. A. (1998). *Fundamentalism and evangelicals*. Oxford University Press.

8. Haude, S. (2007). 'Gender roles and perspectives among, anabaptist and spiritualist groups' in Roth, J. D. and Stayer, J. M. (eds.) *A companion to ana-baptism and spiritualism, 1521–1700*. Leiden: Koninklijke Brill.
9. Hobby, E. (2002). 'Prophecy' in Pacheco, A. (ed.) *A companion to early modern women's writing*. MA: Blackwell.
10. Johnson, N. (2002). *Gender and rhetorical space in American life 1866-1910*. Carbondale: Southern Illinois University Press.
11. Lamberts Bendroth, M. (1993). *Fundamentalism and gender, 1875 to the present*. New Haven and London.
12. Millers, D. T. (1999). *Kristīgā dogmatika*. Rīga: Luterisma mantojuma fonds.
13. Noll, Mark A. (1991). *Between faith and criticism. Evangelicals, scholarship, and the Bible in America*. 2nd edn. Grand Rapids, MI: Baker Book House.
14. Piper, J. Grudem, W. (1991). *Recovering Biblical manhood and womanhood. A response to evangelical feminism*. Wheaton, Illinois: Crossway Books.
15. Preus, R. D. (1970). *The theology of post-Reformation Lutheranism*. Saint Louis: Concordia Pub. House.
16. Ruether, R. R. (2004). 'The emergence of Christian feminist theology' in Parsons S. F. (ed.) *The Cambridge companion to feminist theology*. Cambridge University Press.
17. Shelley, B. L. (2013). *Church history in plain language*. 4th ed. Nashville: Harper Collins Christian Publishing.
18. Shriver, G. H. (1966). *American religious heretics. Formal and informal trials*. Nashville, TN: Abingdon Press.
19. Tēraudkalns, V. (2003). *Jaunā reliģiozitāte 20. gs. Latvijā: Vasarsvētku kustība*. Rīga: N.I.M.S.
20. Tillich, Paul. (1968). *The history of Christian thought*. Braaten C.E. ed. New York: Touchstone Book.
21. Torrey, R.A. Dixon A.C. eds. (1988). *Fundamentals: A testimony to the truth*. Vol. 2. Grand Rapids, MI: Baker Book House.

Verbal Inspiration of the Bible, Fundamentalism and the Role of Women in the Church

Summary

Most Christian denominations in Latvia still do not recognize the ordination of women as pastors. The article discusses the historical and theological reasons for this unequal treatment. Several causes of the problem are mentioned – in the 17th century after the theological crisis caused by the Reformation the doctrine of Lutheran orthodoxy on the verbal inspiration of the Bible appeared; in the 19th century out of the theological crisis of the modern age the Christian fundamentalism was born.

Feminism, which opposed church dogmatism, among other things, played an important role in these discourses. In the 18th and 19th century America, thanks to the widespread evangelical awakening movements, many women in the churches preached and prophesied or acted as traveling evangelists. This shows the desire of women to break free from the boundaries of the traditional church. Behind it was a very simple logic: if the Bible, as a verbally inspired book, forbade women to teach, then personal divine inspiration re-granted this permission. Putting experience above formal teaching was rooted in the 18th and 19th century pietism and liberal theology. In turn, the second wave of Feminism in the 1960s was marked by the growing interest of women in studying theology, obtaining a PhD degree, and engaging in research. At that time, feminist

theology also held stable positions in theology study programs. However, these discourses did not affect Latvia, which was behind the Iron Curtain at that time.

In the second part of the article, the author pays attention to how the considered phenomena have found a place in the Latvian Christian environment. At the beginning of the 20th century, the influence of both Protestant Orthodoxy and Christian fundamentalism was present in Latvia, which manifested itself in a literal interpretation of the Bible and the resulting discrimination of women in the Church. However, that cannot be said about the clergy of the Lutheran Church, with the support of which the Faculty of Theology of the University of Latvia was founded in 1920, which embodied the academic and historical critical traditions of the German school of theology. Consequently, also in Latvia during the period of independence, a gap was marked between academic and evangelical biblical research, German critical and Anglo-Saxon evangelical theology. Until 1991, 5 women teachers were even ordained in Latvia. And yet, after 1993, the situation changed.

At present, we cannot talk about a sufficiently strong influence of academic theology on the tradition of the Lutheran Church or other Christian traditions, which would permanently influence the situation after the restoration of Latvia's independence. At the end of the article this is evidenced by the results of a qualitative study where the views and arguments of clergy of various Christian denominations on the issue of women's ordination are analysed. This leads to the conclusion that in Latvian Christian faith, the high view of verbal inspiration on the Bible still strongly influences the interpretation of the text. Apparently, it seems safer to follow these ancient arguments of Protestant Orthodoxy and 19th-century fundamentalists than to follow the apparent changes in gender roles in the 20th and 21st centuries.

Keywords: Women's ordination, Bible inspiration, verbal inspiration, Christian fundamentalism, Feminism.

PERSONU RĀDĪTĀJS

A

Akvīnas Toms 67, 78

Alesa Bello, Andžela (*Angela Ales Bello*) 66, 76, 77, 80, 88, 97, 98

Aristotelis 78, 113, 117, 121, 123, 131, 133

Ārente, Hanna (*Hannah Arendt*) 5, 7, 35, 36, 38, 59, 157–167, 170, 172–175

B

Bahtins, Mihails (*Михаил Бахтин*) 139, 153

Bergsons, Anrī (*Henry Bergson*) 19, 79, 94

Berkmans, Džoiiss Avreks (*Joyce Avrech Berkman*) 70, 71, 76, 98

Bovuāra, Simona de (*Simone de Beauvoir*) 5–9, 12–14, 16, 18–22, 24–28, 32, 36,
46–49, 51, 52, 54–58, 60, 61, 63, 103–107, 109, 111, 113–116

Britena, Vera (*Vera Brittain*) 70, 98

Burdjē, Pjērs (*Pierre Bourdieu*) 184, 188, 189, 202

C

Cālītis, Juris 180, 181, 200

Celms, Teodors 64, 78, 90–93, 98–100, 102

Cimdiņa, Ausma 76, 98, 100, 110

E

Eihmans, Ādolfs (*Adolf Eichmann*) 157–166, 171–174

F

Fella, Margarēte (*Margareth Fell*) 212

G

Giligena, Karola (*Carol Gilligan*) 67

H

Heidegers, Martins (*Martin Heidegger*) 10, 11, 18–20, 27, 33, 34, 41, 52, 55, 56, 74,
99, 157

Helda, Virdžīnija (Virginia Held) 67
 Hērings, Žans (Jean Hering) 77
 Huserls, Edmunds (Edmund Husserl) 19, 20, 30, 54, 62, 64, 67, 69, 71, 74–80,
 83–86, 88, 91–95, 97–101

I

Irigaraja, Lisa (Luce Irigaray) 9, 13, 14, 20, 22, 25–29, 32, 33, 37, 40, 43, 50, 59, 61,
 63, 109

J

Jaspers, Karls (Karl Jaspers) 79
 Jānis no Krusta 72
 Jung, Karls Gustavs (Carl Gustav Jung) 79

K

Kafka, Francs (Franz Kafka) 40, 53, 103, 111, 113
 Kants, Imanuels (Immanuel Kant) 9, 10, 18, 25, 28, 32, 34, 35, 37–39, 41, 42, 57–60,
 63, 78, 130, 157, 158, 160, 162–175
 Kofmane, Sāra (Sarah Kofman) 9, 14, 17, 25, 30, 42–45, 56, 59, 63
 Koire, Aleksandrs (Alexandre Koyré) 77
 Konrad-Martiusa, Hedviga (Hedwig Conrad-Martius) 64, 65, 68, 77–80, 84, 98,
 102
 Kristeva, Jūlija (Julia Kristeva) 5, 7, 9, 13, 14, 20, 30, 34–41, 43–45, 55, 58–61, 63,
 111, 136–141, 151, 153–155
 Ksiksū, Helēna (*Hélène Cixous*) 9, 13, 14, 20, 35, 43, 50–56, 60, 63
 Kvenštets, Johans Andreas (Johann Andrew Quenstedt) 206

L

Ledefa, Mišela (Michel Le Doeuff) 9, 11, 14, 32, 46–50, 60, 63
 Lēgstrups, Knuts (Knut Løgstrup) 127, 133
 Ladusāns, Staņislavs 65, 66
 Levins, Emanuēls (Emmanuel Levinas) 36, 91, 103, 108–111, 113
 Lipss, Teodors (Theodor Lipps) 74, 86, 87, 89, 94
 Lotmans, Jurijs (Юрий Лотман) 142, 153

M

Mauriņa, Zenta 74–76, 99, 100
Misāne, Agīta 181, 200

N

Nusbauma, Marta (Martha Nussbaum) 5, 7, 17, 56, 117–135

R

Rainis 5, 7
Reiners, Ēriks (Erik Reiner) 145, 148, 153
Rolss, Džons (John Rawls) 117, 122, 130, 134, 135
Rubene, Māra 2, 5, 7
Rudika, Zāra (Sara Ruddick) 67

S

Simpsons, Džo (Joe Simpson) 5, 7
Stentone, Elizabete (Elizabeth Cady Stanton) 213

Š

Šēlers, Makss (Max Scheler) 71, 73, 75, 79, 85–90, 92, 95
Šteina, Edīte (Edith Stein) 5, 7, 64–102

T

Tēraudkalns, Valdis 180–182, 199, 200, 217, 226
Tičeners, Edvards B. (Edward B. Titchener) 81–83, 100

V

Valtere, Gerda (Gerda Walter, Walther) 64, 65, 80, 84, 96–98, 101, 102
Vērdiņš, Kārlis 103, 111, 112
Vuds, Alens (Allen Wood) 171, 173

Izdevējs **LU Filozofijas un socioloģijas institūts**

Kalpaka bulvāris 4, Rīga, LV-1940

Tālr. 67034861, e-pasts fsi@lza.lv

www.fsi.lv

Iespiests **Europrint**, SIA

Reģ. nr. 40003954874

Artilērijas iela 40/10, Rīga, LV-1009