

Latvijas Universitāte

Iveta Nātriņa

**UTOPISKĀ DISKURSA MAINĪBA JAUNO LAIKU  
KULTŪRAS KONTEKSTĀ**

**Promocijas darbs doktora grāda iegūšanai filozofijas zinātnes nozarē  
kultūras filozofijas apakšnozarē**

Promocijas darba vadītājs profesors *Dr. phil.* Rihards Kūlis

Rīga, 2011

## Satura rādītājs

Ievads.....	4
1. Metodoloģiskās pieejas kultūras diskursīvās mainības un utopijas izpratnei....	16
1.1. Annāļu skola jeb mentalitātes vēsture, tās <i>kritiskais pavērsiens</i> un „klusējošā vairākuma” viedokļa artikulācija.....	16
1.2. M. Fuko diskursīvās analīzes teorija un tās izmantošanas iespējas kultūras vēsturiskajos pētījumos.....	25
1.3. Kultūras vēsturiskās semantikas metodoloģiskās pieejas.....	31
1.3.1. Kembridžas intelektuālās vēstures skola, konvencijas un kontekstualitātes pētījumi.....	31
1.3.2. Jēdzienu vēsture ( <i>Begriffsgeschichte</i> ) un hermeneitika.....	34
1.3.3. <i>Begriffsgeschichte</i> metodoloģiskās pieejas.....	52
1.3.4. Avotu problēma <i>Begriffsgeschichte</i> pētījumos.....	61
2. Jauno laiku semantiskās izmaiņas un lingvistiskā nepieciešamība tās izteikt....	66
2.1. T. Mora semantiskā jaunrade.....	66
2.2. Utopijas jēdziena adaptācijas process. T. Mora <i>Utopijas</i> diskursīvās implikācijas. F. Rablē .....	86
3. Jauno laiku telpas utopijas. F. Bēkona <i>Jaunā Atlantīda</i> .....	101
4. Jauno laiku pamatjēdzieni un to savstarpējā konverģence jauno laiku kultūras semantiskajā laukā.....	110
4.1. <i>Jauno laiku</i> koncepts un <i>jaunā pasaule</i> kā utopiskais projekts.....	110
4.1.1. Jauno laiku pieredzes telpas un gaidu horizonta diskursīvi semantiskās izmaiņas.....	110
4.1.2. Jēdziena <i>jaunie laiki</i> semantiskā analīze un orientācija uz <i>jauno</i> .....	117
4.2. <i>Jaunās pasaules</i> utopiskais diskurss.....	124
4.2.1. Amerika kā telpas utopija.....	124
4.2.2. Utopiskais diskurss kā faktors un indikators jauno laiku Latīņamerikas kultūrā.....	134
4.2.3. <i>Debesu Jeruzaleme</i> kā agrīno jauno laiku utopiskā diskursa semantiskā lauka pamatjēdziens.....	155
4.2.4. Utopiskais diskurss jauno laiku Ziemeļamerikas kultūrā: <i>Jaunā Jeruzaleme un Pilsēta kalnā (City upon a Hill)</i> .....	167

4.3. <i>Nākotnes</i> tapšana par vispārīgu jēdzienu. <i>Laika</i> utopijas un <i>nākotnes</i> utopijas.....	184
4.4. <i>Progress</i> un <i>utopija</i> .....	198
5. Apgaismības laikmeta utopiskās konstrukcijas. Š. Furjē logotētiskā nozīme apgaismības kultūras diskursā. <i>Utopijas</i> pārtapšana par <i>vispārīgu jēdzienu</i> .....	212
Noslēgums.....	230
Bibliogrāfija.....	242

## Ievads.

„Stat nominis umbra”.<sup>1</sup> Pārfrāzējot šo latīņu teicienu, mēs varam pamatoti apgalvot, ka jēdziens *utopija* „met garu ēnu”. Kopš jaunajiem laikiem jēdziens *utopija* neapšaubāmi ir kļuvis gan par būtisku aktuālā filosofiskā diskursa, gan ikdienas domāšanas elementu. Šī diskursa ietvaros utopija visbiežāk saistīta ar mēģinājumiem pārveidot pasauli – gan sociālās un varas attiecības, gan apkārtējo vidi. Mūsdienās utopijas izpratnes spektrs izpaužas visai plašā amplitūdā – no apvainojumiem nesaraucamā saiknē ar totalitārismu līdz utopijas heuristikās nozīmes akcentēšanai.

Promocijas darba tēma *Utopiskā diskursa mainība jauno laiku kultūras kontekstā* risina utopiskā diskursa mainības problēmu, kas vienlaicīgi ir tverama gan kā indikators,<sup>2</sup> kas izsaka noteikta kultūras laikmeta, šajā gadījumā – jauno laiku (15. gs. beigas – 18. gs. beigas, 19. gs. sākums), kultūras specifiku, gan arī kā faktors, kas pats ietekmē konkrēto kultūras laikmetu.

*Utopija* (no sengrieķu val. *οὐ* – *ne*, *nē* un *τόπος* – *vieta*; tātad – *vieta*, kuras nav; vai arī sengrieķu val. *εὖ* – *labi* un *εὐτόπος* – *labā* jeb *labklājības vieta*) ir jēdziens, kas radies jaunajos laikos – 16. gadsimtā kā pazīstamākais T. Mora jaunrades rezultāts. Jauno laiku kultūras ietvaros utopija no konkrētas T. Mora iztēlē radītās salas apzīmējuma pārtapa par vispārīgu jēdzienu, kas aptvēra noteiktu nozīmju kopumu par iedomātu ideālu sabiedrību vai vietu un reprezentējās noteiktā diskursīvo izteikumu laukā. Jāuzsver, ka šīs jauno laiku kultūras kontekstā iezīmējušās diskursīvās pārmaiņas turpinās arī mūsdienu kultūrā.

Vienlaicīgi jākonstatē, ka teorētiskā interese par utopiju kā fenomenu un īpašu filosofiskās izpētes objektu radās relatīvi nesen – tikai 19. gadsimta beigās un 20. gadsimta sākumā (G. Landauers<sup>3</sup> (*G. Landauer*), K. Manheims<sup>4</sup> (*K. Mannheim*), E. Blohs<sup>5</sup> (*E. Bloch*) u. c). Mūsdienās utopijas jēdzienam ir pievērsta noturīga uzmanība – tas joprojām ir teorētisko diskusiju priekšmets un vienlaicīgi arī publiskās telpas elements. Tas ir saistīts ar identitātes meklējumiem mūsdienu mainīgajā

---

<sup>1</sup> Tulkojumā no latīņu valodas - „vārds met ēnu”.

<sup>2</sup> *Indikators* un *faktors* ir koncepti, kas plaši izmantoti *Begriffsgeschichte* un P. Rikēra kultūras filosofijā, lai akcentētu konkrētas parādības lomu un nozīmi attiecīgā laikmeta kultūras kontekstā.

<sup>3</sup> Landauer G. *Die Revolution, Essay, Literarische Anstalt Rütten und Loening*. Frankfurt am Main, 1907.

<sup>4</sup> Mannheim K. *Ideologie und Utopie*. Bonn, 1929.

<sup>5</sup> Bloch E. *Geist der Utopie*. München, 1918; un E. Bloha galvenais darbs, kas izdots trīs sējumos, – *Das Prinzip Hoffnung*. Leipzig, 1954–1959.

Rietumeiropas kultūras situācijā, ko bieži raksturo kā „utopiskās enerģijas izsīkumu”.<sup>6</sup> 20. gadsimta traģiskā pieredze, kas saistīta ar lielo sociālo utopiju krahu un tā radītajām sekām, ir aktualizējusi negatīvu dilemmu – no vienas puses, kritiska un pat nosodoša attieksme pret jebkuru utopisku projektu (ja vien tas nav saistīts ar māksliniecisko jaunradi), bet, no otras puses, nožēla par kopīgu iedvesmojošu vīziju trūkumu mūsdienu pasaulē. Tomēr, skrupulozi iedziļinoties mūsdienu kultūras procesos, neraugoties uz minēto dilemmu, utopiskā enerģija kultūrā joprojām atklājas dažāda mēroga un dažādas nozīmes diskursīvajās un nediskursīvajās praksēs (M. Fuko (*M. Foucault*)), reizē iezīmējoties utopiskā diskursa „izšķīšanas” procesam. Iespējams, ka tieši tas pamato arvien pieaugošo pētniecisko interesi par utopiskā diskursa metamorfozēm mūsdienu kultūrā, kā arī interesi par utopiskā diskursa un tā mainības būtību.

Promocijas darba **mērķis** ir atklāt un izpētīt utopiskā diskursa mainību jauno laiku kultūrā, tā modifikācijas vienotā semantiskā lauka<sup>7</sup> ietvaros, kur utopiskajam diskursam un tieši utopijas jēdzienam ir gan indikatora, gan faktora loma kultūras kontekstā. Pētot utopiskā diskursa mainības imanentās sakarības jauno laiku kultūras kontekstā, ir nepieciešams veidot metodoloģisko ietvaru utopiskā diskursa analīzei, ko varētu izmantot arī plašākai šī un citu kultūras fenomenu analīzei un izpratnei, tostarp arī citu kultūras laikmetu kontekstā, kas arī ir īstenots promocijas darbā. Promocijas darbā nav izvirzīts uzdevums aprakstīt utopisko diskursu visās tā daudzveidīgajās izpausmēs, bet pievērsties tikai tām, kuras atklāj utopiskā diskursa semantiskā lauku mainību jauno laiku kultūras kontekstā un *utopijas* jēdziena korelācijas un mijiedarbības aspektus ar citiem jauno laiku kultūras pamatjēdzieniem, proti, *nākotni*, *progresu* un *jauno* jeb *moderno*, kas, manuprāt, vispilnīgāk palīdz atklāt utopiskā diskursa mainību šajā kultūras laikmetā.

Utopijas jēdziena ģenēze jauno laiku kultūrā sniedz iespēju precīzāk konstatēt utopiskā diskursa mainības raksturīgākās iezīmes un noteikt tā būtiskās izpausmes. Turklāt ne mazāk svarīgi ir akcentēt arī to, ka utopiskais diskurss ir jāskata kultūras kontekstā, jo tikai tā ir iespējams atklāt šī jēdziena semantisko lauku un tā mainību,

---

<sup>6</sup> Habermas J. *Die Krise des Wohlfahrtsstaates und die Erschöpfung utopischer Energien.* // Habermas J. *Die Neue Unübersichtlichkeit. Kleine Politische Schriften*, V. Frankfurt am Main, 1985.

<sup>7</sup> Jēdzienam *semantiskais lauks* pirmo reizi ir lietojis G. Ipsens 1924. gadā darbā *Stand und Aufgaben der Sprachwissenschaft*, ar to apzīmējot valodas vienību kopumu, ko apvieno kāda integrāla semantiskā pazīme, kam piemīt kāds kopīgs netriviāls nozīmes komponents. Semantiskā lauka elementus saista regulāras un sistēmiskas attiecības.

respektīvi, tās organiskās saiknes, kas ir izveidojušās starp jēdzieniem konkrētā vietā un laikā.

Pētījuma gaitā ir fiksēti nozīmīgi jēdziena *utopija* jēgas „aizēnojumi”, kas ir radušies pēdējā gadsimta laikā un kavē saskatīt būtiskus šī jēdziena aspektus, ko savukārt palīdz izgaismot šī jēdziena analīze jauno laiku kultūras kontekstā.

Formulējot pētījuma **objektu**, respektīvi, utopisko diskursu (un tā mainību), par izejas punktu ņemta M. Fuko diskursīvā pieeja, kur diskurss ir saprasts ne tiešā – lingvistiskā nozīmē, bet kā kultūru konstituējošs faktors: „diskurss – un to mums nepārstāj mācīt vēsture, nav vienkārši tas, caur ko pasaulei sevi atklāj cīņas un pakļaušanas sistēmas, bet arī tas, kā dēļ cīnās, tas, ar ko cīnās, vara, kuru tiecas iegūt.”<sup>8</sup> Sekojot M. Fuko un citu diskursa teoriju pārstāvju nostādņām, *utopiskais diskurss* būtu definējams kā specifisks *komunikatīvs notikums*<sup>9</sup> – izteikumu kopums par hipotētiski aksioloģisku realitāti, kas ir orientēts galvenokārt uz noteikta sociālā ideāla aprakstīšanu vai izstrādi.

Pētījuma **uzdevumi** ir:

- Izmantojot mūsdienu kultūras filosofijas un kultūras vēstures metodes (*Begriffsgeschichte*, Kembridžas Intelektuālās vēstures skolas, *Annāļu* skolas un M. Fuko diskursa teorijas metodoloģiskās nostādnes) un dažādu humanitāro un sociālo zinātņu disciplīnu, kā, piemēram, vēstures, lingvistikas, literatūrzinātnes, teoloģijas u. c. pētnieciskos rezultātus (interdisciplinārā pieeja) un ieturot konsekventu hermeneitisko pozīciju, atklāt utopiskā diskursa kā indikatora un faktora un tā mainības lomu jauno laiku kultūras kontekstā;
- atklāt utopiskā diskursa semantisko mainību, sasaistot to ar jauno laiku kultūras semantiskā lauka izmaiņām, šī uzdevuma ietvaros analizējot utopisko diskursu nevis kā singulāru parādību, bet gan kā daļu no kopīgā jauno laiku semantiskā lauka un veicot utopijas blakusjēdzienu – *jaunais jeb modernais, nākotne* un *progress* analīzi, kas palīdz akcentēt būtiskus jauno laiku utopiskā diskursa mainības aspektus;
- lai pilnīgāk atklātu jauno laiku utopiskā diskursa mainības konkrētās formas, veikt uzskatāmu, interdisciplinārajos pētījumos balstītu *jaunās pasaules* utopiskā diskursa atšķirīgo konfigurāciju (Ziemeļamerikas un

<sup>8</sup> М. Фуко. *Порядок дискурса*. Москва, 1999, с. 52.

<sup>9</sup> Van Dyn T.A. *Ideology: A Multidisciplinary Approach*. London, 1998.

Centrālās un Dienvidamerikas agrīno jauno laiku koloniju) salīdzinošo analīzi;

- atklāt *utopijas* semantiskās mainības procesu, kura rezultātā notiek tās pārtapšana par vispārīgu jēdzienu.

Promocijas darba tēma ir oriģināli formulēta un risināta, izmantojot plašu kultūras filosofijas pētniecisko pieeju spektru un avotus.

Utopisko pētījumu masīvs, kas ir izveidojies pēdējā gadsimta laikā Eiropas un Amerikas kultūras filosofijas un citu ar to saistīto disciplīnu ietvaros, ir radījis labvēlīgu augsni daudzpusīgai problēmas analīzei. Lai arī 20. gadsimtā pastāv humanitāro un sociālo zinātņu interesi par utopiju, tās jēdziena nozīme un novērtējums joprojām ir visai diskutabls un neviennozīmīgs. Utopijas interpretācijas laukā ir saskatāma plaša un izvērsta tematizācija, kas svārstās no utopijas kā vispārīga esamības principa apzīmējuma (E. Blohs, Ž. Dirāns (*G. Durand*), H. Ortega i Gaset (J. Ortega i Gasset)) līdz akadēmiskam pārspriedumam (Ž. Sorels (*G.E. Sorel*)), no sapņojuma par neiespējamo (Ž. Divo (*G. Deveau*)) līdz vēstures virzītājspēkam (K. Manheims, Dž. M. Laski (*J. M. Lasky*), A. Negri (*A. Negri*)), no šizoīdā sindroma (Ž. Kamps (*G. Kamp*), R. Truso (*R. Trousseau*)) līdz zinātniskās domāšanas metodei (M. Švonke (*M. Schwonke*), H. Krismanskis (*H. Krismansky*), R. Rijē (*R. Rye*)), no „humānistiskās reliģijas” jeb sekularizētās eshatoloģijas (M. Bubers (*M. Buber*), R. Bultmans (*R. Bultmann*), P. Tilihs (*P. Tillich*)) līdz viltus vērtībai, kas nes sev līdzi cilvēces postu un bojāeju (N. Berdjajevs (*H. Бердяев*), K. Popers (*K. Popper*)).

Šo uzskaitījumu varētu papildināt ar tematizāciju, kas, novietojot utopiju vienotā semantiskajā laukā ar citiem diskursīvi semantiskajiem jēdzieniem, palīdz atklāt utopijas būtiskos aspektus. Tā 20. gadsimta teorētiskajā domā utopija tika konfrontēta ar ideoloģiju (G. Landauers, K. Manheims, R. Rortijs (*R. Rorty*)), ar mītu (Ž. Sorels, F. Ainsa (*F. Ainsa*), R. Rijē), ar reliģiju (T. Molnārs (*T. Molnar*), P. Tilihs), ar politiku (R. H. Dārendorfs (*R. H. Dahrendorf*), Dž. M. Laski, K. Popers, K. Offe (*C. Offe*), H. Markūze (*H. Marcuse*)), ar mākslu (H. Ginters (*H. Günter*), B. Groiss (*B. Гроисс*)), ar kultūras filosofiju un vēsturi (R. Kozeleks (*R. Koselleck*), J. Hābermāss (*J. Habermas*), P. Rikērs (*P. Ricoeur*), M. Fuko, R. Zāge (*R. Saage*)).

Lai gan utopiskais diskurss kultūras filosofijā Latvijā līdz šim nav bijis speciālas izpētes objekts, tomēr ir jāatzīmē lielais ieguldījums, ko utopiskā diskursa mainības izpētei ir devusi kultūras filosofijas tradīcija Latvijā, ko veido tādu filosofu kā R. Bičevska, E. Freibergas, M. Kūles, R. Kūļa, A. Priedītes-Kleinhofas, M.

Rubenes, A. Rubeņa, I. Šuvajeva, A. Zundes u. c. darbi. Jāatzīmē arī tas apstāklis, ka Latvijas zinātniskās pētniecības vidē, manuprāt, veidojas priekšnoteikumi interdisciplināro pētījumu veikšanai Latvijas utopiskā diskursa semantiskās mainības izpētei. Virkne nozīmīgu pētījumu ir īstenoti humanitārajās un sociālajās zinātnēs, kuru rezultāti ir izmantojami, lai atklātu utopiskā diskursa specifiskās iezīmes Latvijas kultūras kontekstā. Kā piemēru var minēt Latvijas vēsturnieku G. Straubes un G. Ceipes pētījumus par hernhūtiešu kustību Latvijā.

Promocijas darba tēmas **aktualitāti** nosaka nepieciešamība veidot metodoloģisku ietvaru utopiskā diskursa un tā mainības pētniecībai, ņemot vērā iepriekš minēto jēdziena *utopija* jēgas „aizēnojumu”, kas lielā mērā ir saistīts ar tā politisko angažētību pēdējo divu gadsimtu laikā, kā arī ar tradicionālā skatījuma uz utopiju zināmu fragmentārismu. No tā izriet prasība pēc sintētiskas un interdisciplināras pieejas tik sarežģīta un daudzpusīga fenomena kā utopiskais diskurss analīzē.

Analizējot utopisko diskursu kultūras kontekstā, mūsdienu kultūras filosofijas vēsturisko pētījumu metodoloģijas sniedz plašu iespēju spektru. Tomēr jāatzīmē, ka mūsdienu kultūras pētījumu metodoloģiskajā laukā joprojām eksistē zināma nacionālā un pat ģeogrāfiskā lokalizācija, kuras apgrūtināšo ietekmi kultūras pētnieki mēģina pārvarēt pēdējo desmitgadu laikā. Nacionālās kultūras teorijas, kas ilgu gadu ir darbojušās relatīvi noslēgtā vidē, mūsdienās pakāpeniski veido kopīgu Eiropas un Amerikas kultūras pētījumu lauku.

Promocijas darba izstrādē ir izmantotas dažādas pētnieciskās **metodes**, kas izriet no *Begriffsgeschichte* (Jēdzienu semantiskā vēsture), Kembridžas Intelektuālās vēstures skolas (*Cambridge School of Intellectual History*), Annāļu skolas un M. Fuko izstrādātās diskursīvās analīzes metodoloģiskās ievirzes. Katrai metodei ir savas priekšrocības un vājās vietas, kas lielā mērā ir atkarīgas no katras konkrētās metodes izraudzītajām teorētiskajām pieejām, no izpratnes par avotiem, par valodas un notikuma attiecībām, par vārda un jēdziena attiecībām kultūrā.

Promocijas darba tēmas uzstādījums paredz selektīvu dažādu metodoloģiski savietojamu metožu izmantošanu. Piemēram, *Begriffsgeschichte* sniedz iespēju veikt dziļu jēdziena *utopija* semantiskā lauka pētījumu jaunajos laikos, turpretim, Annāļu skolas pievēršanās „klusējošā vairākuma” viedoklim, kura izpēte ir balstīta pārsvarā uz nelingvistiskajiem avotiem, savu uzmanību koncentrē galvenokārt uz viduslaiku kultūru un agrīno jauno laiku kultūru (it īpaši uz ikdienas kultūras segmentu), kur



dominē nediskursīvās utopiskā redzējuma izpausmes, savukārt kultūras kontekstualitātes pētījumos īpaši produktīvas šķiet M. Fuko metodoloģiskā ievirze un Kembridžas Intelektuālās vēstures skolas izstrādātās metodoloģiskās pieejas.

Interdisciplinārā pieeja, kas pēdējos gadu desmitos ir dziļi iesakņojusies kultūras vēsturiskajos pētījumos, veicinājusi nu jau labi saskatāmu metodoloģiskā tuvinājuma tendenci, kas rāda orientāciju un gatavību dažādu pieeju komparatīvismam, kas katrā teorētiski pamatotā kritiskajā pieejā saskata nevis draudus, bet auglīgu augsni (tas attiecas arī uz t. s. postmodernisma kritiku). Tiklīdz kultūras filosofija un vēsture sāk pievērsties konceptuālo kategoriju kontekstuālajai analīzei, bet intelektuālā vēsture pārstāj nošķirt idejas no to pastāvēšanas, cirkulācijas un recepcijas vēstures, veidojas kopēja pētījumu telpa. Tāpēc gribētu izteikt cerību, ka promocijas darba pētījums varētu iekļauties šajā kopējā pētījumu telpā un plūsmā, kur dažādas metodes nevis apstrīd, bet papildina cita citu, atklājot jaunas iespējas.

Un tomēr, īpaša vieta promocijas daba tēmas metodoloģiskajā pamatojumā ir ierādīta *Begriffsgeschichte* divu iemeslu dēļ, pirmkārt, promocijas daba tēma ir saistīta ar utopiskā diskursa semantiskās attīstības vēsturiskajiem aspektiem, kas ir *Begriffsgeschichte* metodoloģiskās specializācijas lauks, otrkārt, *Begriffsgeschichte* kā fundamentāls kultūras vēstures pētniecības projekts, kas, lai gan ir dziļi iesakņojies Rietumeiropas teorētiskajā laukā, tomēr Latvijas kultūras filosofijas pētniecības vidē ir maz pazīstams un nav aprobēts. Šis metodoloģiskās tradīcijas aktualizēšana varētu izrādīties nozīmīga un auglīga gan kultūras vēsturiskās pētniecības ietvaros, gan interdisciplināro pētījumu laukā, veicinot jēdzienu vēstures pētnieciskās bāzes izstrādi.

Promocijas darba pētījuma ietvaros īpaša uzmanība ir veltīta apgaismības laikmeta kultūras semantiskajam laukam, kura ietvaros utopijas jēdziens kļuva par vispārīgu jēdzienu. Šis process nav skatāms singulāri. Nav iespējams uzrakstīt viena jēdziena vēsturi. 18. gadsimta beigās, 19. gadsimta sākums ir uzskatāms par īpašas semantiskās aktivitātes laiku, kurā top jaunu jēdzienu plejāde, kas utopiskā diskursa ietvaros akcentē būtiskus utopijas jēgas aspektus. Tādēļ promocijas darba atsevišķas nodaļas ir veltītas utopijas blakusjēdzieniem – *jaunajam* jeb *modernajam*, *nākotnei* un *progresam*.

#### **Promocijas darba novitāte:**

- interdisciplinārās pieejas izmantošana, kur, liekot uzsvāru uz konsekvētu hermeneitiskās metodes lietojumu, īpaša uzmanība ir

pievērsta jēdzienu vēsturei jeb *Begriffsgeschichte*, atklājot tās heuristisko nozīmi utopiskā diskursa mainības izpētē. Jēdzienu vēstures metodes aprobācija tēmas atklāšanā un tās izmantošana ir uzskatāma par novitāti kultūras filosofijas pētniecībā Latvijā. Ir iezīmēta platforma Latvijas pētnieku starpdisciplinārajai sadarbībai (starp filosofiju, vēsturi, filoloģiju, teoloģiju, tiesību zinātņi);

- pirmoreiz Latvijas filosofiskajā domā (kopš tās pirmsākumiem) ir pievērsta uzmanība kompleksai utopiskā diskursa un tā mainības analīzei plašā kultūras kontekstā;
- lai atklātu utopiskā diskursa mainības formas agrīno jauno laiku kultūrā, ir veikta oriģināla konkrētu utopiskā diskursa formu salīdzinošā analīze Ziemeļamerikas un Latīņamerikas kultūras kontekstā, parādot to saikni ar *vecās* Eiropas dažādo kultūras kontekstu specifiku;
- ir veikta komplimentāra jauno laiku kultūras semantiskā lauka mainības analīze, kur līdzās *utopijas* jēdzienam apskatīti tā izpratnei nozīmīgākie blakusjēdzieni – *jaunais* jeb *modernais*, *nākotne* un *progress*, ņemot vērā to, ka kultūras diskursā tie konstituējas dažādos teorētiskos, ikdienas, institucionālos utt. kontekstos (diskursīvajās praksēs un formācijās).

Promocijas darbā ir izmantots plašs avotu klāsts, kas nosacīti ir iedalāms četrās grupās: Pirmavoti (I), Sekundārliteratūra (II), Papildliteratūra (III), Interneta resursi (IV).

**Pirmavoti.** Promocijas darba pirmavoti ir dalāmi divās grupās: pirmkārt, darbi, kas klasificējami kā jauno laiku utopijas: T. Mora *Utopija* (galvenokārt ir izmantoti T. Mora kopotie raksti angļu valodā: More T. *Complete Works, vol. 4. Utopia.*, ed. by E. Surtz, I. H. Hexter. London, 1965; Sir Thomas More. *Utopia*. Ed. R. M. Adams. New York, 1975; un *Utopijas* tulkojums krievu valodā, kas izdots 1987. gadā), F. Bēkona *Jaunā Atlantīda*, Š. Furjē *Četru kustību un vispārīgo mērķu teorija*, F. Rablē *Gargantija un Pantagriels*, L. S. Mersjē *2440. gads* u. c. Otrkārt, darbi, kas konstituē utopisko diskursu un tā mainību, kā arī reprezentē utopiskā diskursa semantisko lauku jauno laiku kultūrā, kā, piemēram, Dž. Vintropa *Kristīgās žēlsirdības modelis*, M. Viglsvorta *Poēmas*, B. Las Kasas *Indiāņu aizstāvībai* u. c., kā arī leksikoni un

dokumentu krājumi, kuros atklājas utopiskā diskursa semantiskā mainība, piemēram, J. H. Cedlera *Lielais pilna izdevuma universālleksikons* (1747) u. c.

**Sekundārliteratūrā** ir ietverti darbi, kas nosacīti iedalāmi divās grupās, pirmkārt, metodoloģisko problēmu risinājumam veltītie darbi, vispirms H. G. Gadamera, R. Kozeleka, P. Rikēra, K. Skinera, Dž. Pokoka, Ž. Delimo, Ž. Le Gofa, D. Buses, M. Fuko u. c. monogrāfijas un raksti zinātniskajos žurnālos un krājumos, kā arī *Begriffsgeschichte* izstrādātās enciklopēdiskās vārdnīcas un tekstu krājumi, piemēram, E. Rothakera aizsāktais *Begriffsgeschichte arhīvs* (no 1955. līdz 2009. gadam, 51 sējumu apjomā), *Vēsturiskie pamatjēdzieni. Vācijas politiski sociālās valodas vēsturiskais leksikons* u. c.

Sekundārliteratūras otrajai grupai atbilst darbi, kas apraksta utopiskā diskursa mainības izpausmes. Kā īpaši nozīmīgi autori tēmas atklāšanā, līdzās jau iepriekš minētajiem, ir K. Manheims, E. Blohs, R. Barts, Ž. Bodrijārs, N. Eliass, M. Vēbers, M. Eliade, K. Šmits, R. Nisbets, M. Bahtins, A. Dorens, R. Zāge, F. Ainsa, D. Vilsons, K. H. Kols, L. Holšers, B. Faringtons, H. G. Funke, R. Konetke, T. Niperdejs, U. Brunote, L. Joņins, D. Martinovs, T. Paniotova, S. Berkovičs, K. Bernets, M. d'Idlers, K. Palonena, E. L. Tuvesons u. c.

Šajā grupā ir uzsverami to autoru darbi, kuri ir radījuši Latvijā kultūrfilosofisko diskusiju lauku un kas ir ietekmējuši utopiskā diskursa mainības izpratnes pētniecisko vidi: M. Kūle, R. Kūlis, A. Rubenis un I. Šuvajevs.

**Papildliteratūras** sarakstā ir iekļauti autoru darbi, kas kopumā raksturo kultūras konteksta izmaiņas un ir būtiski ietekmējuši jauno laiku sapratnes horizontu. Te, pirmkārt, minami antīkie autori, kā, piemēram, Aristotelis, Seneka, Plutarhs un jauno laiku domātāji, kā, piemēram, P. Laslets, Roterdamas Erasms, M. Montēns, Dž. Loks, Voltērs, I. Kants, G. V. F. Hēgelis u. c. Otrkārt, mūsdienu autori, kuru darbi atrodas vienotā interdisciplinārā telpā ar utopiskā diskursa pētniecības lauku, piemēram, filologu darbi, kuros ir pētīti jauno laiku literatūrā sastopamie utopiskie motīvi (E. Freucels, E. G. Lobo u. c.), zinātniskie pētījumi, kas ir veltīti jauno laiku priekšstatiem par pasauli un dabu (R. un D. Gro, J. Kālmeijers, A. Koire u. c.), teologu darbi par Debesu Jeruzalemes tēmu (G. Krečmars, B. Kuehnels, P. Kurmans, P. Lī u. c.).

**Interneta resursu** sarakstā ir norādītas piecas vietnes, kur savukārt ir atrodamas vēl citas saites.

Promocijas darba **struktūru** veido *Ievads*, 5 nodaļas, *Nobeigums* un *Bibliogrāfija*. **Pirmajā nodaļā** *Metodoloģiskās pieejas kultūras diskursīvās mainības*

*un utopijas izpratnei* ir veikta Annāļu skolas jeb mentalitātes vēstures, M. Fuko diskursīvās analīzes un kultūras vēsturiskās semantikas metožu (*Begriffsgeschichte* un Kembridžas Intelektuālās vēstures skolas *the History of Concepts*) analīze, kuras mērķis ir izvērtēt šo metožu produktivitāti tik komplicētas parādības kā utopiskais diskurss pētīšanā.

Katrai no analizētajām metodoloģiskajām pieejām ir sava lietojamības sfēra, konkrēti iezīmēts savs pētījumu lauks, kas ir atkarīgs no šīs teorijas izvēlētās metodoloģiskās pieejas un pētāmā objekta artikulācijas specifikas. Tomēr īpaša uzmanība šajā nodaļā ir veltīta hermeneitiskajai jēdzienu vēsturei, ko īpaši aktualizē divi apstākļi: pirmkārt, tās heuristiskās iespējas utopiskā diskursa mainības pētīšanā un, otrkārt, tās novitāte Latvijas kultūras pētniecības jomā.

**Otrajā nodaļā** *Jauno laiku semantiskās izmaiņas un lingvistiskā nepieciešamība tās izteikt* ir divas apakšnodaļas. Pirmajā apakšnodaļā *T. Mora semantiskā jaunrade* ir analizēta T. Mora kā kristīgā humānista darbība un iesaiste sava laikmeta Ziemeļu humānistu diskursīvajā laukā; veikta T. Mora oriģinālā jēdziena *utopija* semantiskā analīze, norādot, ka neoloģismam *utopija* jau sākotnēji bija raksturīga vesela konotāciju virkne. Šeit parādīts, ka šāda semantiskā daudznozīmība uzrāda *utopijas* kā pamatjēdziena īpašu jūtīgumu un spēju pielāgoties kultūras konteksta diskursīvajām izmaiņām.

Otrajā apakšnodaļā *Utopijas jēdziena adaptācijas process. T. Mora Utopijas diskursīvās implikācijas. F. Rablē aplūkotas Eiropas humānistu aprindās izvērstās aktīvās diskusijas par ideālās valsts pastāvēšanas nosacījumiem, kas aizsākās pēc Utopijas publicēšanas 1516. gadā, uzsverot, ka ar jēdzienu utopija vēl ilgu laiku saprata tikai T. Mora konkrēti aprakstīto salu vai arī T. Mora darba nosaukuma saīsināto versiju. Kā šādas diskursīvās situācijas spilgts paraugs analizēts F. Rablē romāns Gargantija un Pantagriels, kur pirmo reizi franču valodā lietots jēdziens utopija, tomēr nevis kā vispārīgs jēdziens, bet gan kā vietas apzīmējums.*

F. Rablē jēdziena lietojums rada interesi no utopiskā diskursa iedibināšanās un funkcionēšanas kultūrā viedokļa, jo tas parāda visai specifisku jēdziena konotāciju, kad jēdziena lietojums demonstrē ar tā sākotnējo saturu nesaistītas pastāvēšanas iespējas.

**Trešajā nodaļā** *Jauno laiku telpas utopijas. F. Bēkona Jaunajā Atlantīdā* raksturots jauno laiku kultūrā plaši izplatītais *telpas* jeb *ģeogrāfiskās* utopijas žanrs kā

literāri filosofisko utopiju veids, kas pievēršas ideālās valsts aprakstam kādā tālā, nerasniedzamā, tomēr eventuāli reālā zemē.

Analizējot *telpas* utopijas semantisko lauku, īpaša uzmanība pievērsta vienai no visietekmīgākajām 17. gadsimta utopijām – F. Bēkona *Jaunajai Atlantīdai*, kas izceļ zinātnes un zināšanu pārveidojošo nozīmi un tiek raksturota gan kā sava laikmeta kultūras indikators, gan kā to aktīvi ietekmējošais faktors.

Šajā nodaļā pētītas *telpas* utopijas raksturīgās pazīmes un semantiskās figūras.

**Ceturrtā nodaļa** *Jauno laiku pamatjēdzieni un to savstarpējā konverģence jauno laiku kultūras semantiskajā laukā* ir veltīta *utopijas* novietojumam jauno laiku kultūras semantiskajā laukā un ar to saistīto jēdzienu analīzei. Šis apstāklis rada nepieciešamību pēc izvērstas klasifikācijas, kas atspoguļojas komplicētajā nodaļas struktūrā. Šai nodaļai ir četras apakšnodaļas.

Pirmajā apakšnodaļā *Jauno laiku koncepts un jaunā pasaule kā utopiskais projekts* ir analizēta agrīno jauno laiku Eiropas kultūrai raksturīgā orientācija uz *jauno*, kas konstituēja jauna semantiskā lauka veidošanos, kurā vienu no nozīmīgajām pozīcijām ieņēma *utopijas* jēdziens. Tādēļ uzmanība ir pievērsta diviem būtiskiem aspektiem – jauno laiku kā kultūras konteksta diskursīvās prakses izmaiņām un tām semantiski diskursīvajām regularitātēm, kas izsaka šīs kultūras orientāciju uz jaunās, utopiskās pasaules radīšanas iespējamību.

Apakšnodaļā ir analizēts jaunais gaidu horizonts, kas jauno laiku diskursīvajā laukā ieguva citu novietojumu – jauno pasauli, kas tika uztverta kā otrā iespēja. Ir pētīta koncepta *jaunie laiki* semantiskā attīstība un tā saikne ar jaunajiem laikiem raksturīgo orientāciju uz *nākotni*.

Otrajā apakšnodaļā *Jaunās pasaules utopiskais diskurss* ir apskatītas jaunās pasaules atklāšanas radītās diskursīvās izmaiņas jauno laiku kultūrā. Raksturojot utopisko diskursu, ir akcentēta tā saikne ar jauno laiku telpas izpratni, *telpas revolūciju*, kur īpaša vieta ir ierādāma Amerikai, kuru vienīgo no jaunatklātajām zemēm nodēvēja par *Jauno pasauli* jeb *Novus orbis*. Šādai semantiskajai jaunradei ir rodams pamatojums kultūras kontekstā.

Šajā apakšnodaļā ir pētīta spāņu kristīgo humānistu diskursīvā lauka ietekme jauno laiku Latīņamerikas kultūrā, kur aktivizējās utopiskā eksperimentālisma tendence. Analizēta divu nozīmīgu spāņu kristīgo humānistu V. de Kirogas un B. Las Kasas darbība un tās teorētiskais pamatojums, kas ir tieši saistīts ar T. Mora *Utopiju*. Analizēta arī *dižciltīgā mežona* koncepta nozīme.

Šīs apakšnodaļas ietvaros *Debesu Jeruzalemes* jēdziens ir aplūkots caur utopiskā diskursa prizmu no kultūras filosofijas pozīcijām. Analizēts jēdziens *Debesu Jeruzaleme* kā utopiskā diskursa pamatjēdziens, sasaistot to ar apokaliptisko gaidu pastiprināšanos un millenārisma ideju aktualizēšanos agrīno jauno laiku kultūrā. Tādējādi tiek inspirēts utopiskā diskursa praktiskais aspekts – vēlme radīt *Debesu* jeb *Jauno Jeruzalemi* zemes virsū.

Tālāk uzmanība ir pievērsta vienai no spilgtākajām utopiskā diskursa izpausmes formām jauno laiku kultūrā – Ziemeļamerikas Jaunanglijas puritāņu *Jaunās Jeruzalemes* un *Pilsētas kalnā* (*City upon a hill*) telpiskajai utopijai, kas, balstoties millenārisma tradīcijā, rāda arī ievirzi uz *progresu*, vienlaicīgi iezīmējot laika dimensijas aktualizāciju utopiskajā diskursā.

Jaunanglijas puritāņu utopiskā diskursa atklāšanā ārkārtīgi nozīmīga ir piligrimu transgresīvā pieredze, kas ir saistīta ar okeāna briesmu pārvarēšanu, saskatot līdzību ar Vecajā Derībā aprakstītajiem notikumiem, un *pirmatnības* (*Wilderness*) konceptuālās izpratnes mainība.

Apakšnodaļā ir analizēta reliģiskā un sociālā saplūšanas tendence, kas spilgti iezīmējās puritāņu teologu un sludinātāju tekstos bieži sastopamajos reliģiski utopiskajos konceptos *Jaunā Jeruzaleme* un *Pilsēta kalnā*. Dž. Vintropa sprediķī izraudzītais koncepts *Pilsēta kalnā*, tāpat kā *Jaunā Jeruzaleme* semantiski ir balstīts eshatoloģiskā millenārisma tradīcijā.

Trešajā apakšnodaļā *Nākotnes tapšana par vispārīgu jēdzienu. Laika utopijas un nākotnes utopijas* veikta jēdziena *nākotne* semantiskās mainības analīze. Analizējot jauno laiku kultūras kontekstu, ir konstatēts, ka tieši jauno laiku empīriskās zinātnes un filosofiskās diskusijas deva izšķirošu ieguldījumu pasaules temporālo robežu izmaiņas procesā un jauno laiku homogēnās nākotnes izpratnes tapšanā. Apakšnodaļā analizētas pirmās nākotnes utopijas, īpašu uzmanību pievēršot L. S. Mersjē darbam *2440. gads*.

Ceturtajā apakšnodaļā *Progress un utopija* analizētas jēdziena *progress* dažādās kultūrizpratnes un tā tapšana par vispārīgo jēdzienu apgaismības kultūras ietvaros, šīs mainības ciešā korelācija ar *utopijas* semantisko mainību. Ir apskatīta apgaismības kultūrā iezīmējušās nākotnes dominantes nozīmes pieauguma tendence, kas ļauj izdarīt pieņēmumu par būtiskām izmaiņām utopijas paradigmā. Paradigmatiskās izmaiņas utopiskajā diskursā ir aprakstītas, veicot utopijas

blakusjēdzienu semantisko izmaiņu izpēti, kas ļauj konstatēt šo izmaiņu dziļumu un konsekvenci.

**5. nodaļā** *Apgaismības laikmeta utopiskās konstrukcijas. Š. Furjē logotētiskā nozīme apgaismības kultūras diskursā. Utopijas tapšana par vispārīgu jēdzienu* ir analizētas 18. gadsimtā notiekošās diskursīvās izmaiņas, kur nozīmīga vieta ir ierādāma semantiskā lauka sekularizācijas procesam un jaunam sociālās nākotnes redzējumam. Analizējot utopiskā diskursa mainību kultūras kontekstā, par heirstiski produktīvu ir atzīstams R. Barta izstrādātais *logotētisma* koncepts un Š. Furjē kā *logotēta* loma 18. gadsimta utopiskā diskursa konstituēšanās procesā.

Kultūras konteksta analīze ļauj konstatēt *Sattelzeit* jeb diskursīvo lūzumu kultūrā 18. gadsimta septiņdesmitajos gados, kad radās daudz jaunu nozīmju veciem, tradicionāliem vārdiem un virkne leksisko jaunieviesumu, veidojās jaunu *vispārīgo* jēdzienu lauks. Tā rezultātā mainījās ne tikai vārdu lietojums, bet arī pieredzes telpa, kurā tika uztvertas kultūras reālijas un pavērās jauns semantiskais horizonts. Nodaļā ir aprakstīts process, kas raksturo *utopijas* tapšanu par vispārīgu jēdzienu.

Promocijas darba kopsavilkums un secinājumi ir iekļauti **Noslēgumā**. Darbā izmantoto avotu saraksts ir apkopots **Bibliogrāfijā**.

## 1. Metodoloģiskās pieejas kultūras diskursīvās mainības un utopijas izpratnei

20. un 21. gadsimta dažādās pieejas kultūras pētījumos ir radījušas auglīgu augsni utopiskā diskursa analīzei kultūras kontekstā. Tomēr, ņemot vērā pētāmā objekta un, proti, utopiskā diskursa komplicēto iedabu, nav iedomājama tikai vienas konkrētas metodoloģiskās pieejas izmantošana. Uz šo problēmu norādīja jau K. Manheims, rakstot par jauno laiku millenārisma utopiskā diskursa rašanos un kritizējot ideju vēstures monopola situāciju 20. gadsimta kultūras pētniecībā: „Nav lielāku maldu kā censties izskaidrot to, kas šeit notika, „ideju vēstures” gaismā: ne jau idejas liek šiem cilvēkiem veikt revolucionāras darbības. [...] Esamībai transcendentī apziņas elementi, kas šeit modās darbībai un pildīja aktīvo utopijas funkciju, nebija „idejas”. [...] Ideju vēsture ir ideju valdīšanas laikmeta veidojums, kas netīši ir pārveidojis pagātni savas garīgās pieredzes gaismā.”<sup>10</sup> Izmantojot tikai ideju vēstures metodi, pastāv nopietns apdraudējums pāriet no substances pētījumiem pie to tukšajām formām. Tādēļ, sākot jau no 20. gadsimta trīsdesmitajiem gadiem līdz pat mūsdienām, kultūras pētniecībā ir vērojama noturīga interese par metodoloģisko risinājumu meklējumiem un to interdisciplināro ievirzi.

Promocijas darba tēmas pētījumu ietvaros ir nepieciešams novērtēt dažādo metodoloģisko pieeju produktivitāti. Kā jau iezīmēts ievadā, manuprāt, nozīmīgākās kultūras pētījumu metodes, kas izmantojamas utopiskā diskursa analīzei, ir Annāļu skola, M. Fuko un citu poststrukturālistu teorijā balstītā diskursīvā analīze un hermeneitiskā jēdzienu vēsture (ietverot Kembridžas intelektuālās vēstures skolas izstrādāto jēdzienu vēsturi).

### 1.1. *Annāļu skola jeb mentalitātes vēsture, tās kritiskais pavērsiens un „klusējošā vairākuma” viedokļa artikulācija*

*Annāļu skola*,<sup>11</sup> kura uzsāk savu darbību 20. gadsimta trīsdesmitajos gados, aizsāk vienu no autoritatīvākajām, ietekmīgākajām un produktīvākajām kultūras vēstures pētījumu tradīcijām, kas cauri gadu desmitiem saglabā metodoloģiskās pieejas pārmantojamību (lai arī ne bez grūtībām) un demonstrē elastību dažādu teorētisko problēmu risināšanā. Nepretendējot uz *Annāļu skolas* vēsturiskās attīstības

<sup>10</sup> Manheim K. *Ideologie und Utopie*. Frankfurt am Main, 1985// citēts no: К. Мангейм. *Идеология и утопия*. Москва, 1994, с. 182.

<sup>11</sup> Lietojot šo apzīmējumu, manuprāt, ir vērā ņemams I. Šuvajeva viedoklis jautājumā, vai *Annāļu skolu* var uzskatīt par vienotu skolu: „Taču būtībā šāda skola nemaz nepastāv – nepastāv kā programmatiskas pašnoteiksmes rezultāts ar skolai raksturīgu disciplīnu un funkcijām, vienotu metodoloģiju vai paradigmu. Drīzāk var runāt par historiogrāfijas kustību vai virzienu, kas mūsdienās kļuvis pazīstams visā pasaulē.” (Sk.: Šuvajevs I. *Prelūcijas*. Rīga, 1998. 169. lpp).



visaptverošu analīzi, kas būtu atsevišķa pētījuma vērtā, pievērsīsimies tiem metodoloģiskajiem meklējumiem un tradīcijām, kas varētu būt nozīmīgi šīs disertācijas tēmas izstrādei.

Runājot par tik plašu parādību kā Annāļu skola, 1991. gadā Žans Le Gofs,<sup>12</sup> viens no *Annāļu* redaktoriem, norādīja, ka atjaunotās vēstures metodoloģija kā veselums nerodas tukšā vietā: tā konstituējas, reflektējot ideju un sociālo vēsturi. Vēršoties pret ideju vēsturi kā mūsdienu problēmu loka pētīšanai nepietiekamu metodoloģisko pieeju, Ž. Le Gofs piedāvā t. s. *jaunās vēstures* klasifikācijas modeli, kura mērķis ir demonstrēt trīs galvenās pētnieku pieejas kultūras vēsturei Annāļu skolas ietvaros 20. gadsimta beigās<sup>13</sup>:

- intelektuālās dzīves vēsture, kas pēta domāšanas sociālās izmaiņas vēstures gaitā;
- mentalitātes vēsture, t. i., kolektīvo automātisko darbību vēsture mentālajā sfērā;
- vērtību orientāciju vēsture.

Tieši vērtību orientāciju vēsturei Ž. Le Gofs pievērs uzmanību, parādot, ka pašā vēstures struktūrā ir klātesoša ne tikai pagātnes, bet arī nākotnes komponente. „Ir zināms, ka sabiedrība nevar eksistēt bez mērķa orientācijas, bez sapņojumiem un vīzijām.”<sup>14</sup> Šajā augsnē ir meklējamas arī utopiskā diskursa saknes, arī tad, ja tas netiek tieši konceptualizēts. Pēc viņa domām, „šo sapņojumu vēsture ir iztēles pasaules vēsture. Sabiedrības sev izvīzīto mērķu vēsture, – tā ir sabiedrības atzīto vērtību, gan individuālās, gan sabiedrības kopumā darbības paraugu vēsture.”<sup>15</sup> Ir būtiski akcentēt, ka tā var izpausties ne tikai rakstītā tekstā.

Šīs metodoloģiskās pieejas ietvaros *vērtību orientācijas* koncepts aizstāj *idejas* konceptu, kas tika atzīts par vēstures virzītājspēku 19. gadsimta filosofijā. Tāpēc mūsdienu kultūras vēstures pētnieka uzdevums, atbilstoši *Annāļu* skolas uzstādījumam, ir atklāt un izpētīt svarīgākos vērtību orientācijas maiņu periodus, kas savukārt nosaka šīs skolas sakāpināto uzmanību pret vēstures periodizācijas problēmām, to lūzumu momentiem. Saglabājot vēsturiskās nepārtrauktības principu (atšķirībā no M. Fuko, bet solidāri ar Kembridžas intelektuālās vēstures skolu un

---

<sup>12</sup> Jacques Le Goff (dzimis 1924. gadā), franču kultūras vēsturnieks, specializējies viduslaiku vēsturē, viens no spilgtākajiem trešās *Annāļu* skolas paaudzes pārstāvjiem.

<sup>13</sup> Одиссей. *Человек в истории*. Ле Гофф Ж. *С небес на землю*. Москва, 1991, с. 26.

<sup>14</sup> Ibid.

<sup>15</sup> Ibid.

*Begriffsgeschichte*), tiek izvirzīta prasība pēc pārliedzinošas periodizācijas shēmas, kur vispārīgāko un lielāko sistēmu ietvaros tiktu izstrādātas dažādas apakšsistēmas.

Šāda strukturāla pieeja saglabājas arī *Annāļu* vēsturiskā laika izpratnē, kas tradicionāli balstās uz Fernāna Brodēla<sup>16</sup> izstrādāto vēsturiskā laika nolasīšanas shēmu, kuras pamatā ir atšķirīgi sociālā laika ritmi:

- laiks ar struktūru garu ilgstamību (*la longue duree*);
- laiks ar struktūru (vai konjunktūru) vidēju ilgstamību;
- laiks ar īsiem notikumu „soļiem”.

Šāda laika atšķirīgo ritmu klasifikācija balstās uz empīrisku vēsturisko procesu vērojumu un skaidro to norišu specifisko temporalitāti, kas raksturīga katram konkrētajam kultūras laikmetam, un nevis šīs temporalitātes būtību. Šīs pētnieciskās pieejas ietvaros netiek runāts par vēsturiskā laika ontoloģiju. Tā tikai apraksta, kādam mainības tempam ir pakļautas kultūras norises. Piemēram, kādēļ ir laikmeti, kad starp jaunu kultūras tehniku ieviešanu paiet gadu tūkstoši, un ir laiks, kad tādas novitātes tiek atklātas katru dienu. Jāatzīmē, ka šim aspektam ir būtiska nozīme disertācijas tēmas analīzē, un, proti, jauno laiku kultūras specifikas izpratnei.

Pēdējos gadu desmitos *Annāļu* skolas pētnieki ir apzinājušies šīs laika shēmas nepietiekamību un no tās izrietošo nepieciešamību saprātīgās robežās diferencēt pētnieku laika un hronoloģiju arsenālu. Iespējams, ka zināmas teorētiskas problēmas, ar kurām saskaras jaunākās paaudzes *Annāļu* skolas pārstāvji, izriet no pārliedzīgas paļaušanās uz empīrisku vēsturisko pētījumu rezultātiem un diezgan rezervētām attiecībām ar vēstures filosofiju. Kā izņēmums būtu minama P. Rikēra pētnieciskā darbība, kuru augstu novērtēja Ž. I. Grenjē<sup>17</sup> un kuru viņš atzīst par labāko 20. gadsimta vēstures epistemologu. P. Rikēra darbi, kuros viņš formulēja savu izpratni par vēstures galveno uzdevumu – radīt stāstījumu un neaprobežoties tikai ar vēstures modeļu izstrādi, publicēti arī *Annālēs*.<sup>18</sup> Un tomēr zīmīgi, ka Ž. I. Grenjē nesaskata kaut cik būtisku Rikēra teorētisko ietekmi uz vēstures pētnieku darbību – pat tajos gadījumos, kad vēsturnieki savu darbu ir izklāstījuši stāstījuma formā.<sup>19</sup>

<sup>16</sup> Fernand Braudel (1902–1985) otrā *Annāļu* skolas attīstības posma līderis.

<sup>17</sup> Jean Yves Grenier (dzimis 1958. g.), viens no pēdējā laika *Annāļu* redaktoriem.

<sup>18</sup> Ricoeur P. *L'écriture de l'histoire et la représentation du passé*// *Annales H.S.S.* Paris, 2000, N 4, p. 731–747.

<sup>19</sup> Skat.: Grenier J. Y. „*Ce qu'est le „Tournant critique”?*” *Odyseus/ Одиссей. Человек в Истории.* Москва, 2005, c. 138–151.

*Annāļu* pozīcija, neraugoties uz postulēto interdisciplināritāti, vai arī, iespējams, tieši tāpēc (kā sistēmas paš aizsardzība daudzu citu zinātnisko ietekmju situācijā) vienmēr ir bijusi visai piesardzīga pret jaunajiem „intelektuālās modes” virzieniem, tomēr tā atzīst strukturālisma ietekmi uz visu humanitāro un sociālo zinātņu sistēmu Francijā 20. gadsimta otrajā pusē – it īpaši strukturālisma ietekmi uz antropoloģiju, lingvistiku, semiotiku un vēsturi. Piemēram, ir zināms fakts, ka šajā darbā jau pieminētais koncepts *longue duree*, ko Fernāns Brodēls izstrādāja 1958. gadā, zināmā mērā ir atzīstams par Kloda Levī-Strosa *Strukturālajā antropoloģijā* (kuras izdošanas gads arī ir 1958.) izvirzītā *struktūras* jēdziena referenci. Invariantā *struktūra*, kas ir nejūtīga pret laika plūsmu, Brodēlam nelikās pietiekami vēsturiska un tādējādi tika uzlūkota par metodoloģiski mazāk piemērotu nekā *longue duree*, kas atzīst un fiksē izmaiņas, lai arī visai ilglaicīgas, un kas domājamas tikai dziļākas refleksijas par visas vēsturiskās temporalitātes sistēmu ietvaros.

*Annāļu* skolas metodoloģiskā ievirze ir saistīta arī ar relatīvu, taču ilgstošu šīs skolas nacionālo ierobežotību, kas noteica tās pētījumu lauku: padziļinātu interesi par viduslaiku un agrīno jauno laiku kultūru Francijā, no vienas puses, un vāji izteiktu interesi par ārzemju kolēģu kultūras vēsturisko pētījumu sasniegumiem, no otras puses. Tas radīja zināmus metodoloģiskās „izolācijas” draudus, kas tiek apzināti un pārvarēti jaunākās *Annāļu* skolas pētnieku zinātniskajā darbībā, it īpaši sadarbībā ar ASV kultūras vēstures pētniekiem.

Iespējams, ka šie procesi ir ietekmējuši to, kādēļ pēc gandrīz astoņdesmit gadu pastāvēšanas *Annāļu* skolas metodoloģiskajā ievirzē ir vērojama retrospektīva tendence laika problēmas skatījumā. Jau pagājušā gadsimta deviņdesmitajos gados Ž. Le Gofs aicināja atgriezties pie M. Bloka<sup>20</sup> pieejas vēsturiskā laika izpratnei: „Cilvēka laiks vienmēr pretosies stingrai vienveidībai un dzelzainam dalījumam nogriežņos, kas raksturīgs pulkstenim. Tam ir nepieciešamas mērvienības, kas saskan ar cilvēka personisko ritmu un nosaka tādas robežas, kas bieži (jo to pieprasa realitāte) pārstāv robežzonas. Tikai iegūstot šādu elastību, vēsture var cerēt uz savas klasifikācijas pielāgošanu „pašas realitātes kontūrām”, kā izteicās Bergsons, bet tas savukārt ir katras zinātnes mērķis”.<sup>21</sup>

---

<sup>20</sup> Marc Leopold Benjamin Block (1886–1944), viens no *Annāļu* skolas dibinātājiem

<sup>21</sup> Блок М. *Апология истории, или Ремесло историка*. Москва, 1973, с. 101

Metodoloģiski interesants ir sociālās nevienmērības koncepts, ko izstrādāja Anrī Fosiļjons,<sup>22</sup> norādot, ka politika, ekonomika un māksla nekad neatrodas vienā trajektorijas līknes punktā. Tomēr tieši šādas temporālās neatbilstības dēļ tiek radīts „sociālās dzīves ritms, kas gandrīz vienmēr ir nevienmērīgs”.<sup>23</sup> Neskatoties uz šo attīstības nevienmērību, vēsturē ir iespējami mirklī, kad visi šie sociālie ritmi nonāk unisonā un notiek domāšanas veida maiņa, īpašs *lūzuma* moments vēsturē. Tādēļ hronoloģijas jautājumi nav skatāmi kā secīgu notikumu virkne, bet gan caur vērtību orientācijas, domāšanas modeļa maiņas prizmu.

Promocijas darba pētījuma ietvaros sociālās nevienmērības princips varētu būt interesants, lai palīdzētu rast atbildi uz jautājumu: kādēļ noteiktos kultūras attīstības laikmetos, mainoties sociālās dzīves ritmam, mainās arī kultūras formu dominantes? Piemēram, kādēļ 18. gadsimta beigās notiek būtiskas izmaiņas kultūras semantiskajā laukā un rodas virkne jaunu vispārīgu jēdzienu?

Ļoti nozīmīgs aspekts *Annāļu* skolas metodoloģiskajā pieejā ir sadarbības meklējumi starp dažādām humanitāro zināšanu nozarēm. Jau kopš *Annāļu* skolas dibināšanas laika interdisciplināritāte bija viena no galvenajām tās prioritātēm. Savas teorētiskās uzmanības centrā novietojot cilvēku, gan Marks Bloks, gan Lisjēns Fevrs<sup>24</sup> sprieda par nepieciešamību apvienot humanitāro zinātņu pētnieku sasniegumus un metodes, lai izveidotu vispārīgu konkrētajā vēsturiskajā laikmetā dzīvojošā cilvēka pasaules skatījuma modeli. Dažus gadu desmitus vēlāk F. Brodēls pat sastādīja zinātņu sarakstu, kuru datus un metodes būtu jāizmanto kultūras vēsturei. Šajā sarakstā bija iekļautas ģeogrāfija, antropoloģija, etnoloģija, demogrāfija, politiskā ekonomija, socioloģija. Ž. I. Grenjē papildināja to ar politiskajām zinātnēm un varas diskursa pētījumiem, kas jau no 20. gadsimta otrās puses kļūst par kopīgo kultūras interesi Rietumeiropā un vieno M. Fuko, Kembridžas intelektuālās vēstures skolas, *Begriffsgeschichte* u. c. metodoloģiskās pieejas.

21. gadsimta interdisciplināritātes izpratne *Annāļu* skolā vairs nav saprotama kā vienotas integrējošas zinātnes par cilvēku izveidošana, par ko bija sapņojuši daudzi zinātnieki un filosofi gan pirms *Annāļu* klasiķiem, gan arī *Annāļu* skolas dibinātāji. 20. gadsimta septiņdesmitajos gados Plozevas ciematā Bretaņā notika mēģinājums praktiski realizēt šādu utopisku pētniecisko projektu. Tas bija interesants starptautisks

<sup>22</sup> Henri Focillon (1881–1943), ievērojams franču mākslas vēsturnieks.

<sup>23</sup> Блок М. *Апология истории, или Ремесло историка*. Москва. 1973, с. 84.

<sup>24</sup> Lucien Febvre (1878–1956), viens no *Annāļu* skolas dibinātājiem.

projekts, kura autori mēģināja veikt nepazīstama ciemata totālu analīzi, izmantojot dažādas metodoloģiskās pieejas, kas raksturīgas atšķirīgām humanitārajām zinātnēm.<sup>25</sup> Šī pētnieciskā projekta neveiksme lika izdarīt secinājumus, ka zinātnēm par cilvēku nav vienotas metodoloģiskās valodas un to vienkāršai sakrustošanai nav jēgas un ka interdisciplinārās pieejas ir efektīvas tikai tad, kad tās ir precīzas un tiek grupētas ap vienu konkrētu disciplīnu. Ž. I. Grenjē 21. gadsimtā par šādu „kododisciplīnu”, ap kuru varētu grupēties visas pārējās humanitārās zinātnes, sauc vēsturi (par spīti postmodernisma teoriju mēģinājumiem apstrīdēt vēstures pretenziju uz precīzas disciplīnas statusu), neatzīstot filosofijas vadošo lomu.

1972. gadā klajā nāca Ž. Le Gofa darbs *Vēsturnieks un ikdienas cilvēks*,<sup>26</sup> kurā viņš pamatoja antropoloģisko ievirzi metodoloģijā, balstoties uz interdisciplināro sintēzi. Īpaša vieta šajā pētījumā bija ierādīta etnoloģijai un tās nozīmei jaunas kultūras vēstures jeb mentalitātes vēstures veidošanā. Šajā kontekstā īpaša uzmanība bija pievērsta „materiālās civilizācijas jeb kultūras statusa palielināšanai” pētījumu avotu skalā, kas pavēra ceļu ikdienas kultūras pētījumiem, veicināja komparatīvisma un retrospektīvās metodes ieviešanu, kuras mērķis bija atbrīvoties no eiropocentrisma.

Šo tēmu turpināja arī Le Gofs ievērojamajā darbā *Citi viduslaiki*.<sup>27</sup> Ideju vēstures kā dominējošās pētniecības metodes vietā viņš pozicionē kultūras vēsturi, kurai būtu jābalstās uz „leģitīmā komparatīvisma” metodi, kas, rakstot „totālo vēsturi”, savienotu precizitāti un iztēli. Le Gofs par metodoloģiski mērķtiecīgu atzīst reversu darbību: no priekšmeta un metodes uz objektu. „Ja mēs vēlamies no vēsturiskajiem dokumentiem iegūt visu iespējamo, vēsturē būtu jāiekļauj arī tas, ko nevar saskaitīt, bet kas bieži vien ir galvenais.”<sup>28</sup>

Jautājums par pētījumu avotiem ir viens no stūrakmeņiem *Annāļu* skolas metodoloģijā, kas vispilnīgāk izsaka tās savdabību. Visai skaidri to formulēja L. Fevrs 1934. gadā savā ievadlekcijā *College de France*, kur viņš izvirzīja nedaudz retorisku formulējumu: „Teksti – jā, bet visi teksti”, tātad ne tikai galveno tekstu izlase, un turpināja: „teksti, taču ne tikai teksti”. Šis uzstādījums ir kļuvis par pamatu, kas savā laikā apvienoja pētniekus ap žurnālu *Ekonomiskās un sociālās vēstures annāles*.<sup>29</sup>

<sup>25</sup> Burguiere A. *Bretons de Plozevet*. Paris, 1975.

<sup>26</sup> Darbs ir sarakstīts un izdots 1972. gadā, no jauna izdots krājumā Le Goff J. *Pour un autre Moyen Age*. Paris, 1977.

<sup>27</sup> Le Goff J. *Pour un autre Moyen Age*. Paris, 1977// citēts no: Ле Гофф Ж. *Другое средневековье: Время, труд и культура Запада*. Екатеринбург, 2002, с. 200–211.

<sup>28</sup> Ibid., с. 7.

<sup>29</sup> *Annales d'histoire economique et sociale* (1929–1939).

Turpinot tradīciju, Le Gofa pozīcija šajā jautājuma ir diezgan radikāla: aicinot iedziļināties ikdienas dzīves aspektu pētījumos, viņš iesaka pat atteikties no rakstītajiem avotiem vispār. Par aforismu jau ir kļuvusi Le Gofa frāze: „Feodālisms – tā ir žestu pasaule, nevis rakstītā vārda pasaule”. Rakstītie teksti nesniedz pilnu priekšstatu par viduslaikiem, līdz ar to ir jāļauj kultūrai izteikties pastarpināti – ar mākslas darbiem, arhitektūras elementiem, tautas ticējumiem, parašām, rituāliem utt. Tas ļautu noskaidrot „klusējošā vairākuma” priekšstatus, ļautu saskatīt kontekstu, kurā notiek pētāmo fenomenu vēsturiskās izmaiņas.

No promocijas darba tēmas izpētes viedokļa ir būtiski konstatēt, ka šī pieeja ir izrādījusies ļoti produktīva: ir tapis nozīmīgs pētījumu masīvs, kas pats jau var kalpot par kultūras konteksta pētīšanas arhīvu. Ja pieņem, ka kultūras konteksts vēsturiski var manifestēties ne tikai kā rakstītais teksts, tad rodas jautājums, vai utopiskā diskursa klātesamība (apzinoties, ka *utopija* ne pavisam nav viduslaiku koncepts) ir rodama ārpus rakstītajiem tekstiem? Kā var atklāties nepieciešamība konstruēt sabiedrības nākotnes modeļus, apzinoties, ka, piemēram, viduslaikos un agrīnajos jaunajos laikos utopiskais diskurss var izpausties plašākā avotu spektrā, respektīvi, ne tikai klerikāļu atstātajos tekstos, bet arī, piemēram, pastarās tiesas vīzijās vai sapnī par Debesu valstību un Svēto dzīves aprakstos? Promocijas darba pētījumā šī pieeja ir produktīva no utopiskā diskursa izpratnes paplašinājuma viedokļa – tā autorei sniedz iespēju identificēt tādu netipisku utopiskā diskursa fenomenu kā *profānais utopisms*.

Tāpat *Annāļu* skolas pētījumu klāsts ir devis nopietnu ieguldījumu arī būtiska jautājuma izvērtējumam šī promocijas darba ietvaros - par sakrālā un laicīgā attiecībām kultūrā, kas vienlaicīgi skatāmas arī kā runātā un rakstītā teksta attiecības. Šīs skolas metodoloģiskā nozīme atklājas ne tikai jaunu pētījuma avotu meklēšanā, bet arī jaunā pieejā tekstam: no vienas puses, tiek pievērsta uzmanība jaunām pētījuma sfērām, no otras puses, tiek izmantotas citu zinātņu metodes. Piemēram, pētot viduslaiku pasakas, tiek izmantota antropoloģiskā pieeja, ar kuras palīdzību atklāj veselu simbolisko formu sēriju, kas sniedz priekšstatu par līdz šim nezināmiem ticējumiem un parašām.<sup>30</sup> Bet, izmantojot no psihoanalīzes aizgūtās metodes, *Annāļu* skolas pētnieki analizē viduslaiku eiropiešu priekšstatus par Indijas okeānu, izdara

---

<sup>30</sup> Le Goff J. *Pour un autre Moyen Age*. Paris, 1977// citēts no: Ле Гофф Ж. *Другое средневековье: Время, труд и культура Запада*. Екатеринбург, 2002, с.142–169.

secinājumus par sapņiem, izstumtajām vēlmēm un viduslaiku Eiropas iedzīvotāju psiholoģiskajiem kompleksiem.<sup>31</sup>

Ievēribas cienīgs ir Morisa Emāra<sup>32</sup> izteiktais metodoloģiskais iebildums pret pārlieko interpretācijas brīvību jeb patvaļību, kas reizēm saskatāma *Annāļu* skolas pētījumos, uz ko viņš norāda savā rakstā „*Annāles*” – *XXI gadsimts*.<sup>33</sup> Runājot par šīs metodoloģiskās pieejas trūkumiem, kas, pēc viņa domām, ir saistāmi galvenokārt ar avotu interpretācijas jautājumiem, viņš atsaucas uz tā saucamo arheoloģisko revolūciju, kuras gaitā arheoloģijas sasniegumi ir atklājuši visai plašu un daudzveidīgu avotu spektru, kurus izmanto seno, rakstību nepazīnušo. sabiedrību pētīšanai. Šāda pieeja iezīmēja ceļu, kā pārvarēt vienu no sarežģītākajām kultūras vēstures problēmām – stingro saikni starp rakstību un vēsturi. Tādējādi vēsturiskais laiks tiek datēts ar periodu, kas sākas vismaz desmit tūkstoš gadus agrāk, nekā bija pieņemts domāt 20. gadsimta vidū.

Arheoloģijas sniegtās korekcijas faktu analizē norāda uz zināmām subjektivitāti un patvaļīgās interpretācijas draudiem, ar kurām saskārās *Annāļu* skola. Piemēram, arheologi ir atklājuši, ka viduslaiku kultūras vēstures pētnieku vispāratzītais priekšstats par to, ka cūkas gaļa ir uzskatāma par zemnieku saimniecības pamatu, jo rituālās „cūku bēres” ir sastopamas daudzos viduslaiku kapiteļu rotājumos, kas veltīti decembrim, nav nekas cits kā patvaļīgs pieņēmums. Arheoloģiskie pētījumi, kas veikti, analizējot miljoniem kaulu atlieku, atklāja, ka zemnieku saimniecībā ir atrodamī pārsvarā vecu govju kauli, bet cūku kaulu īpatsvars ir visai niecīgs. Cūku kauli, turpretim, pārsvarā atrodamī senjoru pilīs. Šis piemērs norāda, ka pētījumu avotu analīze nedrīkstētu balstīties tikai uz pētnieka iztēli un interpretācijas spējām. Manuprāt, šādos gadījumos *Annāļu* mentalitātes vēsturi varētu būt lietderīgi papildināt ar hermeneitiskās sapratnes metodi, kas nav principiāli sveša arī spilgtākajiem *Annāļu* skolas pētniekiem.

Tā Ž. Le Gofs, demonstrējot hermeneitisko pieeju, konstatē, ka „viduslaiku literatūra ar tai raksturīgo stingro pakļaušanos pieņemto žanru iedibinātajiem likumiem, autoritāšu spiedienam, štampiem, uzmācīgajiem tēliem un simboliem [...],

---

<sup>31</sup> Ibid, c. 175–178.

<sup>32</sup> Aymard Maurice (dzimis 1936. g.), franču vēsturnieks, pēc F. Brodēla ierosinājuma izveidotās Zinātņu par cilvēku mājas direktors (*Historian Administrator Maison des Sciences de l'Homme*).

<sup>33</sup> Одиссей. *Человек в Историю*. 1989–2005. Москва, 2005, с. 137.

piedāvā daudz interesantāku materiālu tiem, kas tiecas atklāt apslēpto saturu”,<sup>34</sup> un vienlaicīgi paver plašu lauku konteksta izpētei un pētnieka iztēlei.

Pētījumu rezultātu metodoloģiskās verifikācijas funkciju pilda arī prasība veikt pētījumus ilgstošā laika periodā, kas ļauj atklāt visu komponentu kompleksu, vērot pētāmā objekta evolūciju, radot iespēju saprast kultūru. Šai ziņā līdzīga pozīcija, tikai tekstu analīzes ietvaros, ir raksturīga arī *Begriffsgeschichte*.

*Annāļu* skolas kultūrfilosofiski orientētos pētniekus, tāpat kā lielu daļu citu kultūras vēstures metodoloģisko pieeju pārstāvjus, pēc *lingvistiskā pavērsiena* 20. gadsimta sešdesmitajos gados nodarbina principiālas attiecības starp notikumu un valodu. *Annāļu* skolas pozīcija šajā jautājumā, šķiet, ieņem veselīgi konservatīvu nostāju - atsakoties no ekstrēmākajiem „lingvistiskā absolūtisma” uzstādījumiem, proti, no apgalvojuma, ka eksistē radikāls pārrāvums starp valodu un sociālo pieredzi, ka valoda nereprezentē sociālo realitāti un ka tā lielā mērā ir autonoma, *Annāļu* skolas pārstāvji atzīst notikuma nozīmi vēsturiskajā procesā (šī pozīcija ir reprezentēta arī hrestomātiskajā spilgtākā *Begriffsgeschichte* pārstāvja R. Kozeleka izteikumā: „Karš, tas nav tikai jēdziens”). Tajā pašā laikā *Annāļu* skolas metodoloģiskās pieejas elastība, kā norāda Ž. I. Grenjē, reprezentējas uzstādījumā, ka „ir jāgūst labums no postmodernistiskās refleksijas, kas atklāj mijiedarbību starp kultūru un politiku un izpaužas nepieciešamībā atteikties no automātiskās saiknes principa starp indivīdu materiālās dzīves apstākļiem un viņu priekšstatiem”.<sup>35</sup> Otrs postmodernistu apgalvojums, ko Ž. I. Grenjē pakļauj kritikai, ir, ka identitāte ir tikai diskursīvās prakses rezultāts. Tomēr netiek noliegta diskursīvās prakses ietekme uz identitātes konstruēšanu, tai skaitā rases un seksuālās identitātes konstruēšanu.

Izvirzot prasību apzināti izvairīties no radikālā patosa, mūsdienu *Annāļu* skola spēj saskatīt postmodernistiskās kritikas pozitīvās sekas, kas paver iespēju kultūras vēstures pētniekam izmantot daudz konstruktīvāku un kritiskāku pieeju tekstu analīzei nekā līdz šim. Tā, piemēram, Grenjē atzīst, ka „tekstam var būt visdažādākie epistemoloģiskie statusi un ka ir jāņem vērā – es saku to ļoti uzmanīgi – arī zināma lingvistiskā autonomija”.<sup>36</sup> Šāds uzstādījums apliecina *Annāļu* skolas spēju un gatavību interdisciplināritātes principu attiecināt ne tikai uz „horizontālo virsmu”, bet piešķirt tam arī iekšējās metodoloģiskās atvērtības modu.

---

<sup>34</sup> Ibid.

<sup>35</sup> Ibid, c. 147.

<sup>36</sup> Ibid.



## 1.2. M. Fuko<sup>37</sup> diskursīvās analīzes teorija un tās izmantošanas iespējas kultūras vēsturiskajos pētījumos

Uzsverot Mišela Fuko ieguldījumu mūsdienu kultūras metodoloģijas attīstībā, būtu jāsāk ar paša M. Fuko daudzkārt izteikto atgādinājumu, ka viņš nekad nav pretendējis uz stingras kultūras metodoloģijas izstrādi. Tomēr šajā apgalvojumā un visā viņa filosofiskajā darbībā ir apslēpta zināma divdomība: pēc *Zināšanu arheoloģijas*<sup>38</sup> veiktie dažādi kultūrvēsturiski orientētie pētījumi ir demonstrējuši viņa teorētisko pieeju praktiskās realizācijas iespējamību, kas kļuva par izejas punktu un metodoloģisko pamatu daudziem kultūras pētniekiem (kā viens no spilgtākajiem M. Fuko metodoloģiskās pieejas piekritējiem kultūras vēstures jomā būtu minami Karlo Ginzburgs,<sup>39</sup> daļēji Pols Veins<sup>40</sup> un Pīters Sloterdeiks<sup>41</sup> u. c.). Varētu piekrist, ka runa nav par stingru metodi, jo tā paredzētu lielu teorētisku atbildību, konsekvenci un izstrādes pakāpi, bet drīzāk – par īpašu pētniecisku optiku, kas ļauj uztvert vēl nesaredzētus, nesaklausītus un neizrunātus aspektus un turklāt bieži vien izrādās pat negaidīti auglīga. Tas, manuprāt, sniedz iespēju izteikt pieņēmumu, ka mūsdienu kultūras metodoloģija ir kļuvusi daudz elastīgāka, atvērtāka un interdisciplinārāka nekā līdz šim. Tā ir novietota uz dažādu zināšanu lauku robežas un nevairās ik pa brīdim ielauzties kādā blakusesošajā zināšanu jomā.

Šai ziņā zīmīga ir 20. gadsimta beigu *Annāļu* skolas pārstāvju attieksme pret ievērojamo M. Fuko kultūras vēsturisko pētījumu popularitāti. Ž. I. Grenjē, izsakoties par M. Fuko spēju radīt interesi par savu darbību, vērtē to piesardzīgi no kultūras vēstures pētīšanas metodoloģijas un faktoloģiskās precizitātes viedokļa: „Viņš ir filozofs, kurš nodarbojas ar vēsturi un viņa vēstures rakstīšanas maniere ir viņa epistemoloģiskās refleksijas noteikta. Es nedomāju, ka viņš varētu kļūt par tādu vēsturnieku, kāds viņš bija, ja viņš vienlaicīgi nebūtu bijis filozofs. Fuko darbu zināšana, neraugoties ne uz ko, lielā mērā ietekmēja vēsturnieku pētījumus. Reizēm viņa ideju ietekme bija pat pārlietu liela, jo viņa idejas bieži izmantoja ideoloģiskiem mērķiem, tomēr viņa ietekme uz vēsturisko refleksiju ir visai būtiska.”<sup>42</sup>

<sup>37</sup> Michel Foucault (1926–1984).

<sup>38</sup> Foucault M. *L'Archeologie du savoir*. Paris, 1969.

<sup>39</sup> Carlo Ginzburg (dz. 1939. g.), mikrovēstures pamatlicējs.

<sup>40</sup> Paul Veyne (dz. 1930. g.), vēsturnieks (specializējies Senās Romas vēsturē), arheologs, *Colloge de France* profesors.

<sup>41</sup> Peter Sloterdijk (dz. 1947. g.), filozofs, kultūras teorētiķis, Karlsrūes Mākslas un dizaina universitātes profesors.

<sup>42</sup> Skat.: Grenier J. Y. „Ce qu'est le „Tournant critique”?” *Odyssus*// citēts no Одиссей. *Человек в Историю*. Москва, 2005, с. 145.

Lai arī starp abu šo atšķirīgo metodoloģisko pieeju piekritējiem reizēm vērojama savstarpēja pētnieciska ieinteresētība, tomēr starp viņiem saglabājas arī nemainīgas principiālas teorētiskas domstarpības: *Annāļu* skolas metodoloģiskās uzmanības centrā ir un paliek cilvēks, tā pasaules redzējums dažādos kultūras vēsturiskajos laikmetos, turpretim M. Fuko „cilvēks” jeb indivīds, kā to saprot mūsdienu Rietumu teorētiskajā tradīcijā, ir pārejoša parādība, „pēdas jūras krasta malā, ko aizskalo ūdens”. No šīs pozīcijas lielā mērā ir atkarīga arī kultūras vēsturisko avotu izpratnes atšķirības: *Annāļu* skolā attieksme pret avotiem ir kā pret *monumentu* – tie jāsaprot kā zīme kaut kam citam, kam piemīt apslēptās nozīmes, patiesības un izteiksmes, kas pētniekam būtu jāatklāj un jāinterpretē, lai „atdzīvinātu tūkstošgadīgās kolektīvās domas kontinuitāti”, lai ļautu izteikties daudzus gadsimtus klusējošajam vairākumam.

Turpretim M. Fuko kultūras vēsturisko avotu izpratnes pamatā ir avots kā *dokuments*. Viņš pasludina nepieciešamību atteikties no jebkādas patvaļīgas poētiskas avotu interpretācijas, nemeklē zem manifestu virsmas latentos diskursus, aprobežojoties ar to imanento aprakstu. Kā norāda U. Šneiders, M. Fuko kritizē „interpretatīvos jēdzienus” kultūras vēsturē un visus „hēgeliskos kontinuitātes priekšstatus gara vēsturē”.<sup>43</sup> Turpinot „negatīvo darbu”, M. Fuko veic kategoriju kompleksa kritiku. Viens no viņa kritikas objektiem, kas nozīmīgs disertācijas tēmas izstrādei, ir *tradīcijas* jēdziena kritika, kurā, manuprāt, visspilgtāk izpaužas H. G. Gadamera un M. Fuko teorētiskā konfrontācija. Noliedzot tradīcijas nepārtrauktību, saplūstošo horizontu (*Horizontverschmelzung*), kura pamatā ir H.G. Gadamera pieņēmums par visaptveroša un pastarpināta tradīcijas kopsakara eksistenci, kurā saprotošais subjekts ir iesaistīts kā sapratnes objekts, M. Fuko izvirza hipotēzi par diskursīvo notikumu sērijām, kas pakļaujas diskursīvās kārtības principiem, kuri kļūst leģitīmi noteiktā vēsturiskajā diskursīvajā formācijā. Apšaubot tradīcijas diskursīvo vienību, M. Fuko pieeja paredz prasību pēc visu efektīvo izteikumu vienības lauka atbrīvošanas no jebkādas kontinuitīvās pārmantojamības.

Šajā „kaujā par tradīciju”, kas ir principiāla mūsdienu kultūras vēstures metodoloģiskajā konfrontācijā, manuprāt, nozīmīgs ir Pola Rikēra arguments, ko viņš izmanto, aizstāvot hermeneitiskās tradīcijas izpratnes pozīcijas: lai konsekventi runātu par pilnīgu tradīcijas un pārmantojamības pārrāvumu, mums būtu jāspēj iedomāties

---

<sup>43</sup> Schneider U.J. *Michael Foucault*. Darmstadt, 2004. S. 186.

konkrētu situāciju, kad starp paaudzēm neveidojas nekādas tiešās saiknes, proti, kad iepriekšējo paaudzi pilnīgi un absolūti nenomaina nākamā paaudze. Tik grandiozas demogrāfiskas katastrofas (vismaz Eiropā) nav piedzīvotas pat ne vislielāko epidēmiju un visasiņaināko karu gadījumos. P. Rikēra arguments, kas izteikts no vēsturiskās pieredzes un veselā saprāta pozīcijām, manuprāt, uzskatāmi parāda, ka M. Fuko veiktā tradīcijas apstrīdēšanas operācija pēc savas dabas ir vairāk metodoloģiska konstrukcija, kas saistīta ar viņa kultūras vēsturiskās mainības izpratni un diskursīvās formācijas koncepta pamatojuma nepieciešamību.

M. Fuko *College de France* inaugurācijas lekcijā *Diskursa kārtība*,<sup>44</sup> raksturojot savu kultūras vēsturiskā diskursa pētījumu metodoloģisko pieeju, izvirzīja hipotēzi: katrā sabiedrībā diskursa radīšana vienlaicīgi tiek kontrolēta, pakļauta selekcijai, tiek organizēta un pārdalīta ar noteiktu procedūru skaitu, kuru funkcija ir neitralizēt diskursa varas pilnvaras un ar to saistītās briesmas, savaldīt tā notikuma neprognozējamību. Jau šajā hipotētiskajā uzstādījumā diskurss tiek saprasts kā realitāti nosakošs, konstruējošs instruments, tiek uzsvērta valodas prioritārā pozīcija.

Katrā sabiedrībā, pēc M. Fuko domām, eksistē zināmas izslēgšanas procedūras. Visizplatītākā un acīmredzamākā izslēgšanas procedūra ir aizliegums. „Mēs labi zinām, ka runāt nevar visu, runāt nevar par visu un ne visās situācijās un, visbeidzot, ne katram var teikt visu.”<sup>45</sup> Var runāt par triju veidu aizliegumiem:

- objekta tabu,
- apstākļu rituāls,
- runājošā privileģētās jeb ārkārtējās tiesības.

Aizliegumi savstarpēji krustojas, pastiprina vai kompensē cits citu, veidojot sarežģītu un mainīgu aizliegumu tīklu. Šo diskursīvo tīklu M. Fuko saista ar vēlmēm un varu, kas piesātina šo tīklu, padarot to blīvāku politikas un seksualitātes posmos. Pēc M. Fuko domām, diskurss, kā to nodemonstrēja psihoanalīze, ir ne tikai vēlmju piesātināts, bet pats ir arī vēlmju objekts.

Šī pieeja kultūras vēsturē ir veiksmīgi realizējusies tā saucamajā mikrovēstures metodoloģijā. Spilgtākais piemērs šādu aizliegumu mehānismu varas principu analīzē agrīnajos jaunajos laikos ir slavenais Karlo Ginzburga darbs *Siers un*

<sup>44</sup> Foucault M. *L'Ordre du discours*. Paris, 1971.

<sup>45</sup> Foucault M. *L'Ordre du discours*. Paris, 1971 // citēts no Фуко М. *Воля к истине: по ту сторону знания, власти и сексуальности. Работы разных лет*. Москва, 1996, с. 51.

*tārpi*,<sup>46</sup> kurā analizēts kādas Svētās inkvizīcijas protokolos saglabāties tiesas prāvas apraksts par kādu itāļu meldera izteiktu ķecerību, ka pasaule ir liels siera ritulis, bet zvaigznes ir kā tārpi, kas izēduši caurumus siera ritulī. Meldera izteiktā naivā un pat klajā muļķība, protams, nevarēja reāli nopietni apdraudēt katoļu baznīcas privileģēto pozīciju teorētiski skaidrot pasaules kosmoģenēzi un antropoģenēzi. Pēc būtības tā ir principiāli atšķirīgu diskursīvo līmeņu sadursme, kurai nemaz nebūtu jānotiek un kura nav iedomājama, piemēram, antīkajā kultūrā vai 20. gadsimta kultūrā. Šo diskursīvo sadursmi izraisīja nevis tas, kas tiek teikts, bet tas, kurš drīkst to teikt. Katrai vēsturiskajai diskursīvajai formācijai ir raksturīgs specifisks aizliegumu tīkls, kas nosaka, kāpēc tā vai cita diskursīvā izteikuma loma var rasties, mainīties vai vispār izzust. Šī metodoloģiskā pieeja sniedz iespēju veikt norobežošanas operāciju, kas ir svarīga pētījuma apgabala konfigurācijas noteikšanai arī šīs disertācijas tēmas izstrādē.

Otrais izslēgšanas paņēmiens, kas nosaka diskursa kārtību, pēc M. Fuko domām, ir *nošķiršana* un *atmešana*. Šis paņēmiens demonstrē varas attiecības diskursā. Ko nozīmē būt sadzirdētam? Kādēļ izteikumam ir pamatota vieta un pozīcija katrā konkrētajā diskursīvajā kārtībā? Piemēram, ir laikmeti, kad sludināt nākotni ir vājprāta prerogatīva: par nākotni runājot, tiek izmantots vārds, kas citādāk „nebūtu varējis cirkulēt kā vien citu diskursus”.<sup>47</sup> Šim vārdam ir no normālā līmeņa leksikas ticamības pavisam atšķirīga pakāpe – tas nevar liecināt tiesā, apliecināt kādu dokumentu utt. Tomēr īpašos gadījumos tam tiek piešķirta specifiska funkcija – paust apslēpto patiesību, jo tam nepiemīt viltus, tas ir naivs un brīvs no savtības. Šī izslēgšanas procedūra palīdz meklēt skaidrojumu, kādēļ, piemēram, viduslaikos ideālais sabiedrības modelis visbiežāk bija aprakstīts un sadzirdēts dažādās svēto vīzijās un tika saistīts ar sakrālo nākotni, kas iestāsies pēc pasaules gala utt.

Trešais izslēgšanas paņēmiens ir opozīcija starp patieso un maldīgo. Te tomēr nevajadzētu rasties pārpratumiem – šī opozīcija nav skatāma tikai tīri loģiskā aspektā. Ja pētījums paliek izteikuma līmenī kāda konkrēta diskursa ietvaros, tad dalījums patiess/ maldīgs nebūs ne nejaušs, ne mainīgs. Bet M. Fuko piedāvā mainīt atskaites punktu - uzdot jautājumus: kāda bija, cauraužot visus diskursus, un kāda ir patiesības griba, kas caurvij tik daudzus vēstures gadsimtus; kāds ir vispārīgākais zināšanu

<sup>46</sup> Ginzburg C. *Il fromaggio e i vermi*. Roma, 1976.

<sup>47</sup> Foucault M. *L'Ordre du discours*. Paris, 1971// Citēts no Фуко М. *Воля к истине: по ту сторону знания, власти и сексуальности. Работы разных лет*. Москва, 1996, с. 52.

dalījuma veids, kas pārvalda zināšanu gribu? Meklējot atbildi uz šiem jautājumiem, M. Fuko nonāk pie „kaut kā līdzīga izslēgšanas sistēmai”. Tā ir vēsturiska, mainīga un institucionāli vardarbīga.

Šī nošķiruma pamatā nav vis loģiska pretruna, bet gan diskursa dziļāko racionalitātes slāņu pastāvēšanas un funkcionēšanas nosacījumu analīze, ja ar racionalitāti saprot visu izteikuma lauku tā, kā tas dzīvo katrā konkrētajā kultūrā. Raksturīgākā šī nošķiruma pazīme ir tā vēsturiskums. Patiesais diskurss aksioloģiskā nozīmē ir diskurss, pret kuru noteiktā kultūrā jūt cieņu vai šausmas, bet bieži vien abus kopā. Piemēram, Antīkajā kultūrā šāds diskurss vispirms bija izteikts atbilstoši noteiktam rituālam, kas sprieda tiesu, pareģoja nākotni, ne tikai to pasludinot, bet arī veicinot tālāko notikumu attīstību un tās īstenošanu. Taču, notiekot diskursīvajām izmaiņām, augstākā patiesība slēpjas vairs ne tajā, kas *bija* diskurss, nedz arī tajā, *ko tas dara*, bet tajā, *ko tas patiesībā saka*, patiesība pārvietojas no ritualizēta, iedarbīga un taisnīga izteikuma akta uz izteikuma saturu: uz tā jēgu un formu, uz tā objektu, uz tā attieksmi pret savu referentu.

Opozīcija starp patieso un maldīgo kultūras vēstures procesā nemitīgi pārvietojas diskursīvajā laukā. Acīmredzot, ietekmējoties no M. Heidegera,<sup>48</sup> M. Fuko runā par „teorētiskā horizonta tipu”, kas nosaka kāda izteikuma piederību noteiktai disciplīnai, t.i., principam, kas rada kontroli pār diskursu. Savukārt „diskurss ir jāskata kā pārtrauktas prakses, kas krustojas, reizēm veido „kaimiņattiecības”, bet reizēm arī ignorē vai arī izslēdz cita citu”.<sup>49</sup>

16. un 17. gadsimta Rietumu kultūrā radās tāda zināšanu griba, kas, apsteidzot to aktuālo saturu, it kā iezīmēja iespējamo objektu plānus – objektus, kas ir novērojami, mērāmi, klasificējami; tāda zināšanu griba, kas izzinošajam subjektam uzspieda noteiktu pozīciju, noteiktu skatījumu un noteiktu funkciju, dodot priekšroku redzēšanai un nevis lasīšanai, pārbaudei, nevis eksegētiskam komentāram.

M. Fuko izteiktais pieņēmums, ka patiesības griba ir apveltīta pati ar savu vēsturi, kļūst par pamatu jaunam skatījumam uz kultūras vēsturi, kas sakņojas ideju vēstures kritikā. Patiesības griba ir institucionāli atbalsfīta, sadalīta un tendēta izdarīt spiedienu uz citiem diskursiem. Tā ir „apbrīnojama mašīna, kas ir domāta, lai

---

<sup>48</sup> Martin Heidegger (1889–1976).

<sup>49</sup> Foucault M. *L'Ordre du discours*. Paris, 1971// citēts no Фуко М. *Воля к истине: по ту сторону знания, власти и сексуальности. Работы разных лет*. Москва, 1996, с. 79.

izslēgtu”,<sup>50</sup> un par kuras darbību mēs zinām ārkārtīgi maz. Tā atklājas dažādās diskursīvajās un nediskursīvajās praksēs, tiklīdz pētniekam izdodas atbrīvoties no *patiesā* diskursa uzspiestās optikas. Tāpēc tiek izvirzīts jauns metodoloģiskais noteikums – ārējā noteikums – pētniecības procesā virzīties nevis no diskursa uz tā iekšējo, apslēpto kodolu (kā to, piemēram, postulē *Annāļu* skola), bet, ņemot par pētnieciskā procesa izejas punktu pašu diskursu, tā rašanos un tā regularitāti, virzīties uz šī diskursa iespējamības ārējiem nosacījumiem, pie tā, kas dod vietu šo notikumu nejaušām sērijām un fiksē to robežas.

Salīdzinot ar ideju vēstures metodoloģiskajiem analīzi regulējošiem principiem, diskursīvā analīze balstās nevis uz radošo principu, bet uz notikuma jēdzienu, nevis uz vienības principu, bet uz serialitāti, nevis uz oriģinalitātes principu, bet uz regularitāti, nevis uz nozīmes principu, bet uz iespējamību. Turpinot polemiku ar eksistenciālismu un fenomenoloģiju (it īpaši ar Morisu Merlo-Pontī,<sup>51</sup> kura uzskatiem bija liela ietekme uz M. Fuko), Fuko šo principiālo metodoloģisko shēmu papildina ar specifiskuma principu: nesadalīt diskursu iepriekš dotu nozīmju spēlē; nepieņemt, ka „pasaule pavērš pret mums savu viegli nolasāmo seju, kas it kā esot tikai jāatšifrē: pasaule – tā nav mūsu izziņas līdzzinātāja un neeksistē nekāda pirmsdiskursīvā providence, kas padarītu to mums labvēlīgu.”<sup>52</sup>

No metodoloģiskā viedokļa ļoti nozīmīga ir M. Fuko diskusija ar Žanu Polu Sartru.<sup>53</sup> Atbildot uz Sartra pārmetumiem par to, ka *Vārdos un lietās*<sup>54</sup> M. Fuko iznīcina vēsturi, veicot nevis zināšanu arheoloģiju, bet gan ģeoloģiju – „...viņš aizstāj kino ar burvju lukturi, kustību – ar nekustīgu stāvokļu secību”,<sup>55</sup> M. Fuko apliecina savas pētnieciskās pieejas principiālo interdisciplināritāti un asi kritizē tā saucamo *vēsturi filosofiem*. Konstatējot faktu, ka daļa filosofu ir visai nekompetenti citās zinātnēs, tostarp filosofu vidē eksistē noturīgs mīts par vēsturi kā plašu, milzīgu nepārtrauktību, kur sajaucas indivīdu brīvība un ekonomiskās vai sociālās determinantes, un kritizējot kādu no šī mīta sastāvdaļām, pētnieks neizbēgami saņem pārmetumus par vēstures nogalināšanu.

Apstrīdot šo nekompetences izpausmi, M. Fuko norāda, ka pašā vēstures zinātnē jau sen, no *Annāļu* skolas sākumiem Francijā, situācija ir būtiski mainījies

---

<sup>50</sup> Ibid. c. 59.

<sup>51</sup> Maurice Merleau-Ponty (1908 – 1961).

<sup>52</sup> Ibid., c. 80.

<sup>53</sup> Jean Paul Sartre (1905 – 1980).

<sup>54</sup> Foucault M. *Les Mots et les choses. Une archeologie des sciences humaines*. Paris, 1966.

<sup>55</sup> Sartre J.P. *Repond*. Paris, 1966.

un ir notikusi atteikšanās no šī mīta. Prasība sadarboties ar dažādu nozaru speciālistiem tika konsekventi īstenota arī M. Fuko dzīves laikā, piemēram, ir zināms, ka būtisku ietekmi uz viņa interesi par antīkās racionalitātes diskursīvajām formām ir atstājis viens no ievērojamākajiem franču antīkās vēstures pētniekiem Pjērs Ado.<sup>56</sup>

Šajā diskusijā iesaistījās arī M. Fuko skolotājs un Ž. P. Sartra skolabiedrs Žoržs Kangilems,<sup>57</sup> kas, atbalstot M. Fuko pozīciju, visai precīzi definēja zināšanu arheoloģijas konceptu - „termins „arheoloģija” nozīmē to, ko tas patiesībā apzīmē. Tas ir *citās vēstures iespējamības nosacījums* – tādas vēstures nosacījums, kurā saglabājas *notikuma jēdziens*, bet kur notikumi neattiecas vairs uz cilvēkiem, bet uz *jēdzieniem*”.<sup>58</sup> Jāpiebilst, ka M. Fuko pēdējā, diemžēl nerealizētā projekta tēma, bija veltīta vēsturei, tās iecerētais nosaukums esot bijis *Pagātne un tagadne. Cita humanitāro zinātņu arheoloģija*.

### 1.3. Kultūras vēsturiskās semantikas metodoloģiskās pieejas

#### 1.3.1. Kembridžas Intelektuālās vēstures skola<sup>59</sup>, konvencijas un kontekstualitātes pētījumi

Kembridžas Intelektuālās vēstures skola radās 20. gadsimta astoņdesmitajos gados. Tās uzmanības centrā ir interese par jēdzienu vēsturisko kontekstualitāti (K. Skiners) un to lietojuma tradīciju (Dž. G. A. Pokoks). Šīs metodoloģiskās pieejas ietvaros dominē analītiskās filosofijas, it īpaši L. Vitgenšteina un Dž. Ostina, ietekmes.

Kventins Skiners<sup>60</sup> savā kultūras vēsturiskajā analīzē ir ietekmējies no R. Dž. Kolingvuda klasiskajiem tekstiem un P. Lasleta<sup>61</sup> monogrāfijas *Divi Dž. Loka traktāti par pārvaldījumu*,<sup>62</sup> kurā īpaša uzmanība pievērsta konteksta ietekmei uz teksta novērtējumu. P. Lasleta monogrāfija būtiski mainīja tradicionālo Loka uzskatu interpretāciju. Laslets sniedza pierādījumus, ka abi Loka traktāti nav vis uzrakstīti tūlīt pēc 1688. gada revolūcijas, bet gan desmit gadus pirms tās. Tādējādi tie bija saistīti

<sup>56</sup> Pierre Hadot (1922–2010), izcils franču antīkās kultūras pētnieks.

<sup>57</sup> Georges Canguilhem (1904–1995), franču zinātnes filosofs, epistemologs.

<sup>58</sup> Canguilhem G. *Etudes d'histoire et de philosophie des sciences*. Paris, 1968. (Citēts pēc: Canguilhem G. *Die Rolle der Epistemologie in der heutigen Historiographie der Wissenschaft*. // In: Lepenies W. (Hg.) *Georges Canguilhem. Wissenschaftsgeschichte und Epistemologie. Gesammelte Aufsätze*. Frankfurt am Main, 1979, S. 36.

<sup>59</sup> *Cambridge School of Intellectual History*.

<sup>60</sup> Quentin Skinner (dz. 1940. g.), filosofs, vēsturnieks, viens no vadošajiem Kembridžas jēdzienu vēstures teorētiķiem, humanitāro zinātņu profesors Londonas Universitātes Karalienes Marijas koledžā.

<sup>61</sup> Peter Laslett (1915–2001), britu vēsturnieks.

<sup>62</sup> Locke J. *Two Treatises of Government*. Cambridge, 1988.

nevis ar šīs revolūcijas leģitimizācijas nepieciešamību vai tapuši polemikas ietvaros ar galveno Loka oponentu – Hobsu, bet gan apstrīdot toriju uzskatus un pēdējo Stjuartu karaliskās dzimtas pārstāvju absolūtisma pretenzijas, kas balstījās uz Roberta Filmersa darbiem par patriarhālo varu.<sup>63</sup> Tieši šī vēsturiskā kontekstualizācija, ideju un tekstu piesaistīšana konkrētajam kontekstam, kas bijis raksturīgs tā tapšanas laikā, kā arī teksta uzdevumiem un pat tapšanas mērķiem, kļuva par paraugu K. Skinera metodoloģiskajai darbībai, kas vērsta uz agrīno jauno laiku politisko un sociālo ideju vēstures rekonstrukciju un ir nozīmīga jauno laiku kultūras konteksta izpratnei.

Kembridžas skolas metodoloģiskais pamatojums ir īpašs K. Skinera uzmanības fokuss, kam viņš ir veltījis lielu savu teorētisko tekstu klāstu. Darbā *Nozīme un sapratne ideju vēsturē*,<sup>64</sup> kam par pamatu ir referāts ar zīmīgu nosaukumu *Par diženo tekstu mazsvarīgumu*, K. Skiners oponē 20. gadsimta vidū valdošajai ideju vēsturei, viņš apstrīd amerikāņu politiskās filosofijas pamatlicēja Leo Štrausa metodoloģisko pieeju, kas balstās uz „kanonizēto,” diženo, galveno tekstu analīzi – kā mūžīgo problēmu risinājuma piemēriem.

K. Skiners norāda uz trim lamatām, kas apdraud kultūras vēstures pētījumus:

- pirmās lamatas ir „doktrīnas mitoloģija”, kad, piemēram, viduslaiku teorētiķiem Marsālijam no Padujas piedēvē mūsdienīgu tēzi par varas dalīšanu, bet Ruso un Platonu atzīst par totalitārisma doktrīnas pamatlicējiem;
- otrās lamatas nosauktas par „demonoloģisko” izlasīšanas procedūru, kad klasiku tekstos tiek saskatītas tiem neraksturīgas idejas;
- trešās lamatas jeb „koherences mitoloģija”, kad pētnieks teksta autora vietā uzņemas risināt tās problēmas, ko atradis pētāmajā tekstā.

Viņš kritizē arī A. O. Lavdžoja<sup>65</sup> metodi, kas balstās uz noteikta diženo ideju krājuma kā ārpus konteksta esošu mūžīgu patiesību pētīšanu līdzīgi „diženajai esamības ķēdei”.<sup>66</sup> K. Skinera uzmanības centrā ir kontekstualitātes pētījumi, bez kuriem nevar izprats konceptu vēsturisko būtību, un tādējādi rodas nepieciešamība

---

<sup>63</sup> Laslett P. *Introduction* // Locke J. *Two Treatises of Government*. Cambridge, 1988. (1 ed. — 1960). P. 3–122.

<sup>64</sup> Skinner Q. *Meaning and Understanding in the history of ideas*. // In: *History and Theory*. Vol. 8 (1969). № 1

<sup>65</sup> Lovejoy Arthur Oncken (1873–1962), amerikāņu filozofs, ideju vēsturnieks

<sup>66</sup> Šī ideja ir raksturīga anglo-amerikāņu ideju vēstures skolai; skat.: *The Dictionary of the History of Ideas: Studies of Selected Pivotal Ideas*. Ed. by Wiener P. P. Vol. 1–5. New York. 1973–1974 un *The History of Ideas: Canon and Variations*. Ed. by Kelley D. R. Rochester, 1990



definēt *kontekstu*: „Kontekstu bieži traktē kļūdaini kā determinanti tam, par ko ir runa. Drīzāk tas ir jāskata kā galējais jeb robežietvars (*ultimate framework*), lai palīdzētu mums noteikt, kādas konkrētā sabiedrībā pieņemtās konvencionālās nozīmes principā var būt pieejamas tam, kurš grasās šajā sabiedrībā īstenot komunikāciju ar citiem.”<sup>67</sup>

Lai izprastu, kas ir konteksts, pēc K. Skinera domām, ir jāpēta jēdzienu lietošanas pragmatika, kas būtu nepieciešama, lai noskaidrotu autora intences un konceptuālo inovāciju. Pat ļoti uzmanīgi izvēlētu izcilo autoru diženo tekstu lasīšana ir nepietiekama šī uzdevuma veikšanai, tāpēc būtu radikāli jāpaplašina pētāmo tekstu un autoru klāsts, jāļauj runāt arī tiem, kas līdz šim nav sadzirdēti. Šāds uzstādījums konceptuāli ir tuvs gan *Annāļu* skolai, gan *Begriffsgeschichte*, gan arī M. Fuko diskursīvajai analīzei. Viņa interešu lokā nonāk vārdnīcas, skaidrojošās vārdnīcas, instrukcijas, palīglīdzekļi utt., kas raksturīgi konkrētajam pētāmajam laikmetam.

Atbildot uz kritiķu pārmetumiem par šīs pieejas relatīvismu, Skiners norādīja, ka mūsu domāšanas ietvaru samērošana ar aizgājušo laikmetu pasaules uzskatu nepadara šo pieeju par relatīvu, bet, tieši otrādi, vairo tās reflektīvo un, viņa izpratnē, arī racionālo raksturu.

Kontekstuālā konceptu vēsture, ko izstrādā Kembridžas skola, ir izteikti pragmatiski orientēta, kas to principiāli atšķir no R. Kozeleka *Begriffsgeschichte*. Šīs atšķirības atklājas vēl skaidrāk, ja iedziļināmies K. Skinera *jēdziena* izpratnē. Tās pamatā ir L. Vitgenšteina pieeja – jēdziens kā izziņas instruments. „Lai noskaidrotu jēdzienus, ir jātver ne tikai izmantojamo terminu nozīme, bet arī virkne lietu, ko ar to palīdzību var izdarīt. Tāpēc, pretstatā ilgām kontinuitātēm, kas raksturīgas mūsu mantotajām domāšanas shēmām (patterns of thought), es neatsakos no savas pārliecības, ka nav iespējama jēdzienu kā tādu vēsture, bet var pastāvēt tikai diskusijas vēsture par to lietošanu.”<sup>68</sup>

Skinera līdzgaitnieks Džons G. A. Pokoks<sup>69</sup> par centrālo metodoloģisko problēmu atzīst konceptu konvencionālā, tradicionālā lietojuma pētīšanu. Visai interesants ir viņa darbs *Makjavelli nozīme. Florences politiskā doma un atlantiskā republikāniskā tradīcija*.<sup>70</sup> Izmantojot plašu pētniecisko materiālu, Pokokam izdevās

---

<sup>67</sup> Skinner Q. *Meaning and Understanding in the history of ideas*. // *History and Theory*. Vol. 8. 1969. № 1. P. 49

<sup>68</sup> Витгенштейн Л. *Философские исследования* // Витгенштейн Л. *Философские работы*. Ч. 1. Москва, 1994. С. 84–85, 90 (§ 11, 23)

<sup>69</sup> John Greville Agard Pocock ( dz. 1924. g.)

<sup>70</sup> *The Machiavellian Moment: Florentine Political Thought and the Atlantic Republican Tradition*. Princeton, 1975

demonstrēt agrīno jauno laiku divu konceptuālo valodu atšķirības un neviendabību: pilsoniskās vīrišķības (virtus) ideju un itāļu humānistu republikāniskās tikumības tradīciju un individuālo tiesību valodu, brīvās uzņēmējdarbības valodu un privātīpašuma garantiju valodu angļu sakšu tradīcijā un to atšķirības.

1978. gadā iznāca viņa apkopojošais divu sējumu darbs *Mūsdienu politiskās domas pamatojums*, kas nu jau ir kļuvis par bāzes pētījumu jauno laiku politiskajā filosofijā. Šajā darbā ir izvēsta tradīcijas lomas tēma: no pilsoniskās tikumu tradīcijas un reformācijas principiem uz absolūtisma un „dabisko tiesību” idejas leģitimāciju.<sup>71</sup>

Jāpiebilst, ka gan K. Skinneram, gan Dž. Pokokam nav gājusi secen interese par M. Fuko kultūras diskursīvo lauku teoriju. K. Skinera gadījumā šī ietekme izpaužas kā interese par autora intencēm jēdzieniskās valodas kontekstā jeb noteiktā laikmeta „ideoloģiju”. Savukārt Dž. Pokoks pētāmo ideju lauku apzīmē kā „diskursīvo formāciju” jeb „diskursu”.<sup>72</sup> Tomēr M. Fuko metodoloģisko konceptu izmantošana neliedz Kembridžas skolas pārstāvjiem saglabāt vēsturiskās attīstības kontinuitātes principu, kas izpaužas kā konceptu vēsturiskās kontekstualitātes un tradīcijas nepārtrauktības akceptēšana, kas savukārt to tuvina *Begriffsgeschichte*. Tā koncentrējas uz atsevišķu tekstu vai domāšanas sistēmu analīzi, izslēdzot no pētījuma loka intelektuālās vēstures institucionālos raksturojumus. Idejas pastāv un realizējas ne tikai lingvistiskajos kontekstos, bet arī sociāli piesātinātā daudzveidīgā vidē, kur tās tiek iekļautas kultūras pastarpinājumā un pakļautas vulgarizācijas spiedienam.

### 1.3.2. Jēdzienu vēsture (*Begriffsgeschichte*) un hermeneitika

Jēdzienu vēstures jeb *Begriffsgeschichte* metodoloģiskais pamats ir cieši saistīts ar hermeneitisko tradīciju, un H. G. Gadamera un M. Heidegera filosofijas ietekmi. Lielā mērā tas ir *Begriffsgeschichte* spilgtākā teorētiķa Reinharta Kozeleka<sup>73</sup> nopelns, kura teorētisko interešu lauks bija abu šo izcilo filosofu, viņa skolotāju, iedibināts. R. Kozeleku ar H. G. Gadameru saistīja intelektuāla draudzība, kas balstījās uz savstarpējo cieņu un „intelektuālo ziņkārību”. Gadamera un Heidegera

---

<sup>71</sup> Pocock J.G.A. *The Foundations of Modern Political Thought*. Vol. 1–2. Cambridge: Cambridge University Press, 1978

<sup>72</sup> Skat.: Pocock J.G.A. *Virtue, Commerce, and History: Essays on Political Thought and History, Chiefly in the Eighteenth Century*. New York, 1985. P. 1–34 (Ievads); *Idem. Texts as Events: Reflections on the History of Political Thought // Politics of Discourse: the Literature and History of Seventeenth-Century England* /Ed. by Sharp K., Zwicker S.N. Berkeley, 1987; *Idem. Concepts and Discourses: A Difference in Culture? // The Meaning of Historical Terms and Concepts. New Studies on Begriffsgeschichte*. Washington, 1996, pp. 47–58

<sup>73</sup> Reinhart Koselleck (1923–2006), izcils vācu vēstures filosofs, vēsturnieks.

filosofiskās mācības jēdzienu vēsturē rod savu apjēgumu konkrētā kultūras vēstures teorētiskajā un empīriskajā jomā, pārvēršot tās par inspirējošu un vienlaicīgi produktīvu metodoloģisko bāzi.

Šīs metodes izteikto hermeneitisko orientāciju un sadarbību ar hermeneitisko filosofiju pārlicinoši apliecina H. G. Gadamera dalība *Begriffsgeschichte* projektā *Jēdzienu vēstures arhīvs (Archiv für Begriffsgeschichte)*. Savā darbā *Jēdzienu vēsture kā filosofija*<sup>74</sup> H. G. Gadamer izvirzīja hipotēzi – jēdzienu vēsture ir filosofija un, iespējams, filosofijai ir jābūt jēdzienu vēsturei. Pie šīs tēmas H. G. Gadamer atgriežas 1971. gadā, publicējot darbu *Begriffsgeschichte und Philosophie*.<sup>75</sup> Tajā viņš norāda, ka filosofiskie jēdzieni pēc savas dabas atšķiras no eksakto zinātņu jēdzieniem, kuri darbojas kā izziņas instrumenti un vienlaicīgi kā zināšanu pieauguma rādītāji. Filosofijas problēma, pēc Gadamera domām, ir tas apstāklis, ka filosofiskās zināšanas nepieaug likumsakarīgi un prognozējami, turklāt jēdzieni paši mainās, atkarībā no attiecīgā kultūras konteksta. Jāpiebilst, ka arī ikdienas domāšana izdara uz filosofiju spiedienu – tiek izvirzīta prasība pēc stingriem, viennozīmīgiem un precīziem jēdzieniem.

Šajā situācijā hermeneitiski uzstādītais jautājums par filosofijas priekšmetu vienlaicīgi nozīmē jautājumu par jēdzienu lietojuma pamatotību. Tādēļ likumsakarīgs ir šīs tēmas izvērsums: „Kā mēs varam zināt, cik šis lietojums ir pamatots, ja mēs pat nezinām, ko mērīt?”<sup>76</sup>

Vēsturisko atbildi uz šo jautājumu var sniegt tikai Rietumu filosofiskā tradīcija. Tikai tai ir leģitīmi uzdot šo jautājumu, kaut vai tādēļ, ka *zinātniskums*, pēc kura tiek taujāts, pats ir „Rietumu izgudrojums”, kas skatāms noteiktās kultūras jēdzieniskajā laukā un kontekstā. Attīstot šo hipotēzi, Gadamer virzās vēl vienu soli tālāk: „Ja filosofijai nav sava priekšmeta, ar ko sevi mērīt un samērot ar saviem jēdzieniskajiem un filosofiskajiem līdzekļiem, vai tad tas nenozīmē, ka filosofijas priekšmets pats par sevi ir jēdziens? Jēdziens tā ir patiesā esamība. [...] Jēdziens, tā teikt, – domas pašizvērsums tās pašnoskaidrojošā un izzinošā attieksmē pret to, kas ir.”<sup>77</sup>

---

<sup>74</sup> Gadamer H. G. *Begriffsgeschichte als Philosophie*. Stuttgart, 1970.

<sup>75</sup> Gadamer H.G. *Die Begriffsgeschichte und die Sprache der Philosophie*. / *Veröffentlichungen der Arbeitsgemeinschaft für Forschung des Landes Nordrhein-Westfalen*. Geisteswiss. Heft. 1970. Opladen, 1971.

<sup>76</sup> *Ibid.*, S. 26.

<sup>77</sup> *Ibid.*, S. 27.

Pēc Gadamera domām, problēmu vēsture, kas principiāli nespēj attēlot filosofijas vēsturi kā pārliecinošu zināšanu progresu un augšupeju, kā tas ir iespējams, piemēram, matemātikā vai fizikā, nav spējīga pamatot paradoksālo situāciju, kas liek filosofijai meklēt atbildes uz it kā vieniem un tiem pašiem jautājumiem, kas katru reizi rodas no jauna.

Gadamers kritizē N. Hartmaņa uzstādījumu, ka filosofijas progress izpaužas kā patiess jēgas un problēmiskās domāšanas saasinājums (un nemitīga precizēšana), nosaucot šo pieeju par dogmatisku. Galvenais kontrarguments izteikts jautājuma formā – vai par problēmu, kas apzīmēta ar vienu konceptu, visos laikos jautā vienādi? Un vai pats koncepts, par kuru tiek jautāts, visos laikmetos ir identisks tā saturiskajai izpratnei mūsdienās? Piemēram, brīvības problēma. Vai eksistē vienota brīvības problēma? Ja Platona *Valstī* brīvība tiek saprasta kā dvēseles izvēles brīvība, par kuru tai pašai jāuzņemas atbildība, tad, jau dažus gadsimtus vēlāk, stoīķi brīvību saista ar prasību neatzīt, nesaistīt savu sirdi ne pie kā, kas nav atkarīgs no mūsu brīvības. Vai tā ir viena un tā pati problēma? Līdzīgi mēs varam jautāt, vai Š. Furjē *Heidemonijā* un K. Marksa *Kapitālā* apskatītās utopiskās nākotnes vīzijas ir viena un tā pati problēma un kāda ir šīs nākotnes ticamības pakāpe 18. gadsimtā, kad Š. Furjē sludināja dabiskās evolūcijas neizmērojamos labumus, vai arī 20. gadsimta ticība Marksa doktrīnai kā zinātniski formulētam un argumentētam pasauli pārveidojošam projektam? Vai mēs joprojām runājam par vienu un to pašu? Gan jā, gan nē.

Jāatzīst, ka Gadamera skatījumā sākotnējais jēdziena normatīvais elements nekad neizzūd pavisam, lai arī kādas vēsturiskās transformācijas to piemeklētu. Te jāfiksē izcelšanās un nozīmes identitāte, kas tvērta kā pašsaprotamība. Tomēr šķiet, ka situācija ir pietiekami problemātiska. Iespējams, ka var runāt pat par jautājumu sēriju – jēdziens (kategorija) tiek lietots noteiktā kultūras kontekstā, novietots noteiktu kategoriju, izteikumu un vērtību diskursīvajā laukā. Tādējādi rodas jautājums, vai, mainoties kultūras diskursam, nemainās arī jēdziena semantiskā nozīme? Un vai šī problēma ir attiecināma uz visiem jēdzieniem, vai būtu metodoloģiski pamatoti veikt jēdzienu klasifikāciju, norādot uz īpašām invariantām formām, *logotēmām* (R. Barts), kas saglabā savu semantisko jēgu un kontinuitāti.

Krievu filosofs Valērijs Podoroga<sup>78</sup> darbā *Analītiskās antropoloģijas vārdnīca* filosofisko diskursu definē kā „domas formālu organizāciju, kurā ir iekļauti virsjēdzieni – *logotēmas*, termini, izteikumu kārtība un stils”. Šī diskursa ietvaros terminiem nav savas filosofiskās domas, tie tikai norāda uz robežām starp jēdzieniem. „Termini – tie ir termināļi, kas savāc jēdzienu darbības lokālos fragmentus un sniedz pieeju jēdzienu bāzei.”<sup>79</sup> Virsjēdzieni jeb *jēdzienu jēdzieni*, tādi kā *notikums, cits, mimēze, vēsture, utopija, brīvība* u. tml., ir meklējami uz dažādu analītisko prakšu robežām, uz diskursīvā lauka lūzumu robežām (M. Fuko). V. Podoroga tos nosauc par analītiskās kontroles instancēm, kas ir vienlaicīgi gan nemitīgas un nepārtrauktas, gan „miera ostas”. Jēdzieni pārklāj zināmu domas pieredzes apgabalu un šī pieredze sniedzas tik tālu, cik tas ir nepieciešams, lai aptvertu visus pieredzes saturiskos momentus. *Logotēmas* „pārklāj” noteiktu citu jēdzienu sfēru, taču nepakļauj sev tos, nesakārto tos, drīzāk „izšķīdina” tos savā kustībā. Līdzīgu pozīciju *logotēmas* koncepta analīzē un tā interpretācijā pārstāv Rolāns Barts<sup>80</sup> darbā *Sads, Furjē, Loijola*, kur tiek iestrādāta *logotēta* figūra kultūras diskursīvajā laukā, atklājot utopijas kā *logotēmas* un Furjē kā *logotēta* nozīmi utopijas tapšanā par vispārīgu jēdzienu, kas apskatīts šī darba piektajā nodaļā.

Filosofiskais diskurss rodas virsjēdzienu esamības sfēras ierobežojumu rezultātā, tie šķiet kā mūžīgi domas objekti. Un tomēr – jēdzieniskā sfēra eksistē ierobežotā domas laikā, tās mūžīgums ir tikai fikcija, kuru vēlas uzturēt noteikts valdošais filosofiskais diskurss. Katrā konkrētajā kultūras diskursā pastāv izteikumu vienība, kas ļauj izteikt apgalvojumu, ka starp visiem diskursā ietilpstošajiem jēdzieniem pastāv sākotnējā saikne – tie papildina un skaidro cits citu vienotā pieredzes lauka saturisko aspektu ietvaros.<sup>81</sup>

Pirms filosofiskās refleksijas pasaule mums jau ir dota kā valodā izskaidrota pasaule. Mācoties dzimto valodu, pasaule iegūst „sakarīgumu”. To Gadamers nosauc par pirmo atklāšanos – tas nozīmē, ka jēdzienu radīšanas process, kas sākas šajā valodiskajā izskaidrotībā, nosacītībā, nekad nesākas pilnīgi no jauna. Pat tad, kad rodas it kā absolūti jauni jēdzieni, kā, piemēram, *utopija*, tas pēc būtības vienmēr ir domāšanas turpinājums valodā, kurā mēs jau runājam, un tā ietvaros notikušajā

<sup>78</sup> Валерий Подорога (1946), krievu filosofs, Krievijas Zinātņu akadēmijas Filozofijas institūta Analītiskās antropoloģijas sektora vadītājs, specializējas 20. gadsimta filozofijā.

<sup>79</sup> Подорога В.А. *Словарь аналитической антропологии*. Москва, 1999, №2. С. 2.

<sup>80</sup> Roland Barthes (1915–1980), franču filosofs, semiotiķis, literatūras kritiķis.

<sup>81</sup> Подорога В.А. *Словарь аналитической антропологии*. Москва, 1999, №2. С. 28.

pasaules izskaidrojamībā. Valoda, kurā tiek aprakstīta pasaule, neapšaubāmi ir pieredzes rezultāts. Taču ar pieredzi šeit nebūtu jāsaprot dogmatisks tiešais dotums, pieredze nav vispirms *sensation* (pieredze, kas balstās uz sajūtām). Hermeneitiskā pieredzes izpratne ir īpašs *Begriffsgeschichte* uzmanības objekts, tā tiek padziļināti izstrādāta kā R. Kozeleka metakategorija *pieredzes lauks* (*Erfahrungsraum*).

Jēdzienu radīšana tās hermeneitiskajā izpratnē vienmēr ir nosacīta, un tā notiek ar jau pastāvošo vārdu lietojumu. Tāpēc hermeneitiskais skatījums – apzināt vārda un jēdziena attiecības kā noteicošas mūsu domāšanā – kļūst par vienu no būtiskajām jēdzienu vēstures metodoloģiskajām problēmām. Gan vārdam, gan jēdzienam ir raksturīga iekšēja vienība. Attiecībās, uz kurām norāda H. G. Gadamer, nav atsevišķu vārdu, nav arī valodas tajā neproblematizētajā nozīmē, kādā to saprot mūsdienu teorētiski lingvistiskajos pētījumos. Katra valoda, kas realizējas runā, vienmēr ir novietota kā vārds, kas kādam ir pateikts, kā vienots runas veselums, kas uztur cilvēku savstarpējo komunikāciju. Vārda vienība, šādā nozīmē, ir primāra attiecībā pret vārdu un valodu kvantitāti. Šī vienība implicēti ietver sevī visu, kas vispār ir vārdiskā formulējuma vērts. „Problēma, kas izteikta vispārīgi, ir jautājums, kas ne reizi nav uzdots pa īstam,”<sup>82</sup> rakstīja Gadamer. Katrs patiesi uzdots jautājums ir motivēts. Mēs zinām, kāpēc mēs kaut ko jautājam, tāpat kā mums ir jāsaprot, kādēļ mums kaut ko jautā. Citādi jautājumu nevar saprast un pilnvērtīgi atbildēt uz to. Katrs jautājums ir motivēts, tas iegūst savu jēgu no motivācijas veida.

Kad mēs sākam saprast, ka filosofijas jautājumi ir vērsti uz veselumu, mums ir jājautā par veidu, kādā šie jautājumi uzdoti, tas nozīmē – jautāt, kādā jēdzieniskā vidē tie darbojas, un plašākā nozīmē – kādā kultūras kontekstā tie pastāv?

To apliecina arī šīs problēmas metodoloģiskajā risinājumā jaušamā H. G. Gadamera darbā *Jēdzienu vēsture kā filozofija* izstrādātās pieejas akceptēšana. Jau šī darba sākumā izskan bažas, kuras kā metodoloģisku uzdevumu pārņem arī *Begriffsgeschichte*: „Vai nerodas iespajds, ka filosofiskās domas palīgdisciplīna pašpārlicināti pretendē uz tai neatbilstošu universālismu? Patiešām, tēma ietver sevī apgalvojumu, ka jēdzienu vēsture ir filosofija vai, iespējams, filosofijai būtu jāklūst par jēdzienu vēsturi.”<sup>83</sup> Šīs tēmas iztirzājuma pamatā ir jebkuras filosofiskās domas postulāts, filosofijas „sagrālais jautājums”: kas ir filosofija? Gadamera atbilde ir

---

<sup>82</sup>Gadamer H.G. *Begriffsgeschichte als Philosophie in Archiv für Begriffsgeschichte*. 1970.// citēts no Гадамер Г.Г. *Актуальность прекрасного*. Перевод В. В. Бибихина. Москва, 1991. С. 26.

<sup>83</sup> Ibid.

šķietami vienkārša: „filosofijas būtību veido tās jēdzieniskums”.<sup>84</sup> Tas dara saprotamu, kādēļ hermeneitiskajā tradīcijā tik liela uzmanība pievērsta jautājumam par jēdzienu, kas tiek pozicionēts kā Rietumu filosofijas savdabības spilgtākā izpausme. Tātad jautājums par filosofijas būtību vienlaicīgi ir jautājums par jēdzienu. Tāds ir filosofiskās tradīcijas no Aristoteļa līdz Hēgelim skatījums – jēdziens atklāj patieso esamību.

Tomēr ir iespējams arī cits ceļš, apskatot kultūras diskursīvo mainību – atvērto, nenoslēgto un līdz galam nepiepildāmo attēlojumu ceļš, kas tiek saprasts kā savstarpēji komunicējošu, mijiedarbībā esošu perspektīvu lauks starp nākotnes gaidām, pagātnes recepciju un tagadnes pārdzīvojumu, nepaceļot to totalitātes statusā, kur vēstures prāts un realitāte saplūstu vienā veselumā. Pols Rikērs uzskata: „Būtu kļūdaini uzskatīt, ka spekulatīvās vēstures filosofijas trūkumu var aizpildīt tikai ar vēsturiskās operācijas epistemoloģiju. Vēl saglabājas jēgas telpa metavēsturiskajiem jēdzieniem, kas attiecas uz filosofisko kritiku, radniecīgu tai, ko I. Kants veica *Spriestspējas kritikā* un kas būtu pelnījusi nosaukumu *Vēsturiskā sprieduma kritika*.”<sup>85</sup> P. Rikērs norāda uz nepieciešamību veikt skaidru laika kategorijas iespējamības nosacījumu analīzi, ko varētu artikulēt vēsturiskā laika jēdzienos. Modelēšanas vārdnīca – kultūras vēstures „laika modeļi”, ar kuriem strādā slavenā *Annāļu* skola, nespēj pilnībā atrisināt šo fundamentālo uzdevumu.

Uzrādīt plaisu starp laika modeļiem, ko izmanto konkrētajās vēsturisko pētījumu operācijās, un vēstures laika kategorijām ir viena no centrālajām *Begriffsgeschichte* metodoloģiskajām problēmām.

Ievērojamais *Begriffsgeschichte* skolas pārstāvis R. Kozeleks, realizējot hermeneitisko skatījumu uz kultūras diskursa vēsturisko attīstību, definē kategorijas, kas nosaka laika vēsturisko traktējumu, vispārīgo zināšanu „historizāciju”, kas attiecināmas uz visu praktisko kultūras lauku. Tas sniedz iespēju veikt vēsturiskā stāvokļa ontoloģiski hermeneitisko analīzi, jo šāda „historizācija” ir saistīta ar pieredzi vārda vistiešākajā nozīmē jeb „vēstures pieredzi”.

Kritiskās hermeneitikas pozīcijas priekšrocība ir, ka tā netiek izsmelta ar dažādu atklātu vai slēptu formu noliegumu, kurās manifestējas vēstures pašizziņas pretenzijas uz totālo refleksiju. Tai raksturīga īpaša uzmanība pret spriedzi, kuras izpausmē šīs zināšanas pozitīvi nosaka savu ierobežotību. Vēsturiskajai refleksijai tiek

<sup>84</sup> Ibid. C. 27.

<sup>85</sup> Ricoeur P. *La mémoire, l'histoire, l'oubli*. Paris, 2000, p. 413.

uzlikts iekšējais ierobežojums, kas vairs nav meklējams sfērā starp vēsturi un tās citādo, tas ir novietots pašā historiogrāfiskās operācijas kodolā – korelācijas tipos starp patiesības meklējumu projektu un pašas historiogrāfiskās operācijas interpretējošo komponenti. Runa nav tikai par kultūras vēstures pētnieka subjektīvo iekļautību vēsturiskās objektivitātes veidošanā, bet gan par daudz būtiskāku iesaistītības veidu – par iespēju mijiedarbību, kas sadala darbības un koordinē visas operācijas gaitu.

Pazīstamākais ir R. Kozeleka darbs *Pieredzes lauks un gaidu horizonts: divas vēsturiskās kategorijas*,<sup>86</sup> kas atklāj zināmu plaisu starp laika modeļiem un vēstures laika kategorijām. Abas šīs vēstures kategorijas – *pieredzes lauks* un *nākotnes horizonts*, kā norāda R. Kozeleks, „ir izziņas kategorijas, kuru uzdevums ir palīdzēt pamatot vēstures iespējamību”.<sup>87</sup> Fundamentālā līmenī runa ir par „vēstures laika” noteikšanu, kas šī darba ievadā raksturots kā viens no „sarežģītākajiem jautājumiem, ko izvirzījusi vēstures zinātne”.<sup>88</sup> R. Kozeleks *pieredzes lauku* un *nākotnes horizontu* nosauc par metavēsturiskajām kategorijām, kas veido kultūras vēstures semantisko lauku. Manuprāt, *pieredzes lauks* un *gaidu horizonts* ir veiksmīgi izvēlētas kategorijas, kas izmantotas *Begriffsgeschichte* jeb jēdzienu semantikā, kura pēta kultūras centrālos jēdzienus, to nozīmi katrā atšķirīgajā kultūras vēstures kontekstā, kur jēdzieni tiek saprasti ne tikai kā pārmaiņu indikatori, bet vienlaicīgi arī kā šo pārmaiņu faktori un var izrādīties metodoloģiski produktīvi arī izstrādājot šī promocijas darba tēmu.

Pamatojot šo kategoriju metavēsturisko statusu, R. Kozeleks norāda uz zināmu konstituitīvo homogenitāti, kas saskatāma starp viņa izvirzītajām vēsturiskā laika kategorijām un Augustīna iekšējā laika kategoriju, norāda uz paralēlismu starp pāriem *gaidu horizonts / pieredzes telpa* un *nākotnes tagadne / pagātnes tagadne*. Abi šie kategoriju pāri ir attiecināmi uz vienotu diskursa līmeni, tie paver iespēju ne tikai plašākam mnemoniskā laika struktūras tvērumam, bet arī atsedz kritisko telpu, kur vēsture var pildīt savu korektīvo atmiņas funkciju.

*Pieredzes telpa* R. Kozeleka darbā *Pagājusī nākotne* tiek skaidrota kā tagadnes pagātne, kuras notikumi savienojas ar tagadni caur atmiņām un naratīviem. Pateicoties tiem, paaudžu atmiņā tiek saglabāta svešā *pieredze* un šajā nozīmē vēsture tiek

---

<sup>86</sup> „Erfahrungsraum” und „Erwartungshorizont” – zwei historische Kategorien.// In: Koselleck R. *Vergangene Zukunft. Zur Semantik geschichtlicher Zeiten*. Frankfurt am Main, 1979 – darbs, uz kuru atsaucas daudzi Eiropas filosofi, piemēram, G. H. Gadamer, J. Häbermäss, P. Rikērs, O. Markvards.

<sup>87</sup> Koselleck R. *Vergangene Zukunft. Zur Semantik geschichtlicher Zeiten*. Frankfurt am Main. 1989, S. 351.

<sup>88</sup> *Ibid.*, S. 349.



saprasta kā informācija par svešo pieredzi. Šis jēdziens, kā norāda P. Rikērs, ir visai veiksmīgi izvēlēts no vēsturiskā laika hermeneitikas viedokļa. Savā fundamentālajā darbā *Laiks un vēstījums*, atsaucoties uz R. Kozeleka izvirzītajām vēstures metakategorijām, viņš formulē jautājumu: „Kādas priekšrocības mēs gūstam, aizstājot *pagātnes tālāko turpināšanos tagadnē* ar *pieredzes telpu*, lai arī tie ir radniecīgi jēdzieni?”<sup>89</sup> No vienas puses, vācu valodā jēdziens *pieredze* (*die Erfahrung*) ir krietni apjomīgs – vienalga, vai tas attiecināms uz kādu privāto pieredzi, vai arī uz pieredzi, kas nāk no iepriekšējām paaudzēm vai mūsdienu institūcijām, vienmēr ir runa par atsvešinātības pārvarēšanu. No otras puses, jēdziens *telpa* atgādina, ka pagātne var paiet dažādos veidos, „jo tā rada vienotu veselumu, kurā tiek reprezentēti iepriekšējo laiku dažādie slāņi”.<sup>90</sup> Tādā veidā akumulētā pagātne tiek atrauta no vienkāršās hronoloģiskās sakārtas un iegūst apjomu.

R. Kozeleks *pieredzes* interpretācijā balstās uz viņa skolotāja H. G. Gadamera pieeju, kas darbā *Patiesība un metode* postulē, ka vēsturiskās apziņas analīzes pamatā ir tās *pieredzes* struktūra. Viņš uzskata *pieredzi* par vienu no visneskaidrākajiem jēdzieniem. Šāds jēgas „aizēnojums” ir radies dabaszinātniskās pieredzes metodoloģiskā skatījuma vienpusības dēļ. „Patiesais līdzšinējās pieredzes teorijas trūkums [...] ir tās pilnīga orientācija uz zinātņi un tādēļ tā ignorē pieredzes iekšējo vēsturiskumu.”<sup>91</sup> Šai problēmai ir objektīvs pamats – zinātnes mērķis ir tādas pieredzes objektivācija, kurā principiāli tiktu izslēgti jebkādi vēsturiskie, t. i., „neobjektīvie” momenti. Tieši tāds ir zinātniskās metodoloģijas mērķis. Tomēr līdzīgi uz problēmu raugās arī gara zinātnes, kurās dominē vēsturiski kritiskā metode. Abos gadījumos par objektivitātes kritēriju kalpo nosacījums, ka zinātniskās izziņas pamatā esošo pieredzi ir jāspēj jebkurā brīdī un jebkuram pētniekam vienādos nosacījumos iegūt vienādus rezultātus un to atkārtot. Dabaszinātnēs principiāli tiek pieļauta atkārtotās pārbaudes iespējamība, un līdzīga situācija ir arī gara zinātnēs – tur visām darbībām ir jābūt kontrolējamām, novērojamām un aprakstāmām. Tāpēc H. G. Gadamer nonāk pie secinājuma, ka zinātnēs nav vietas vēsturiskajai pieredzei.

Tajā pašā laikā zinātne tikai attīsta savā īpašajā metodoloģiskajā manierē to, pēc kā tieksme ir ielikta jebkurā pieredzē, jo katra pieredze ir nozīmīga tikai tik lielā

---

<sup>89</sup> Ricœur P. *Temps et récit. Le temps raconte*. Paris, 1985.//citēts no Ricœur P. *Zeit und Erzählung*. Bd. III: *Die erzählte Zeit*. München, 2007. S. 336.

<sup>90</sup> Koselleck R. *Vergangene Zukunft – Zur Semantik geschichtlicher Zeiten*. Frankfurt am Main, 1979. S. 356.

<sup>91</sup> Gadamer H. G. *Wahrheit und Methode. Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik*. Tübingen, 1960. Unveränd. Nachdr. d. 3. erw. Aufl. Tübingen, 1975. S. 355.

mērā, cik to ir iespējams apstiprināt, cik tā ir principiāli atkārtojama. Tomēr apskatīt pieredzi tikai no tās rezultāta redzesleņķa nozīmētu ignorēt pašu pieredzes procesu. Šis process pēc būtības ir negatīvs process. To nevar aprakstīt tikai kā nepārtrauktu vispārīgo tipisko formu izstrādi. Drīzāk pati pieredze nemitīgi noliedz kļūdainos vispārinājumus, un tas, kas tika uzskatīts par tipisku, it kā zaudē savu pašsaprotamību. Hermeneitiskā pieredzes izpratne norāda uz to, kā šis process izpaužas pašā valodā: pirmkārt, mēs runājam par tādu pieredzi, kas atbilst mūsu gaidām un apstiprina tās; otrkārt, mēs izmantojam runas figūru „pārlicināties uz savas pieredzes”. Šī „personiskā pieredze”, kā konstatē H. G. Gadamer, vienmēr ir negatīva. „Ja mēs par kaut ko pārlicināmies savā pieredzē, tas nozīmē, ka agrāk šis „kaut kas” ir redzēts viltus gaismā, bet tagad mēs zinām labāk, kā ir patiesībā.”<sup>92</sup> Negatīvajai pieredzei piemīt neapstrīdama produktīva vērtība.

Šī tēma H. G. Gadamera filosofijā ienāk no Hēgeļa un ir atzīta par īpaši nozīmīgu, iegūstot pastiprinājumu dialogā ar M. Heidegeru,<sup>93</sup> vienlaicīgi pieņemot un atgrūžoties no šīs tēmas hēgeliskā uzstādījuma. *Gara fenomenoloģijā* Hēgelis konstatē, ka apziņa, kas tiecas iegūt pārlicību par savu drošticamību, veic savus eksperimentus. Apziņai tās priekšmets ir „sevī”, bet tas nozīmē, ka tas, kas ir „sevī”, var tikt apzināts tikai tādā veidā, kā tas atklāj sevi eksperimentējošajai apziņai. Tā pētošā apziņa iegūst pieredzi, ka priekšmeta „sevī” ir kaut kāds „sevī – priekšmums”.<sup>94</sup> G.V. F. Hēgelis raksta: „Šī dialektiskā kustība, ko sevī pašā veic apziņa kā attiecībā pret savām zināšanām, tā arī pret savu priekšmetu – *jo apziņai no tā rodas jauns īstens priekšmets*, tad arī ir tas, ko sauc par pieredzi.”<sup>95</sup> M. Heidegera un H. G. Gadamera viedokļi sakrīt pieņēmumā, ka šāda Hēgeļa pieredzes definīcija nebūtu tradicionāli traktējama ciešā kopsakarā ar dialektisko skatījumu - nevis definīcija ir dialektiska, bet gan pieredzes būtība tiek tvēta kā dialektiska. Analizējot pieredzes struktūru, Hēgelis nonāk pie apgalvojuma, ka tā ir apziņas pavērsiens, un tādējādi pati pieredze ir dialektiska kustība.

Gadameram „atgrūšanās punkts” no Hēgeļa pieredzes izpratnes ir gnozeoloģiskā vektora maiņa – Hēgelis norāda, ka tas, ko mēs parasti saprotam ar vārdu *pieredze*, ir kaut kas atšķirīgs, jo mums šķiet, ka mēs izjūtam pirmās pieredzes

<sup>92</sup> Gadamer H.G. *Wahrheit und Methode. Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik*. Tübingen, 1975. S. 356.

<sup>93</sup> Heidegger M. *Hegels Begriff der Erfahrung*. Holzwege.// in Heidegger M. *Gesamtausgabe*. Bd. 5. Frankfurt am Main, 1977. 2. Auflage 2003. S.105–192.

<sup>94</sup> Гегель Г.В.Ф. Соч. Т. IV. *Феноменология духа. Введение*. Москва, 1959. С. 48.

<sup>95</sup> Ibid. 48., 49.

maldīgumu par uztveramo priekšmetu un nevis mainās pats priekšmets. Gadamera pozīcija šajā jautājumā šķiet konsekventāka: „... filosofiskā izziņa atklāj to, ko patiesībā dara pētošā apziņa, pārejot no viena pie otra: tā pavērš. [...] Patiesībā, [...] pieredze vienmēr ir nerealitātes pieredze: viss izrādās ne gluži tā kā mēs domājam. Ja mēs „iegūstam pieredzi citā priekšmetā”, mainās viss – gan mūsu zināšanas, gan to priekšmets. Mēs zinām tagad kaut ko citu un zinām labāk, t. i., pats priekšmets „nav izturējies pārbaudi”. Jaunajā priekšmetā ir iekļauta patiesība par veco.”<sup>96</sup> Hēgelim pieredze ir galīgs jēdziens, kurā realizējas tādas *sevis-zināšanas*, ārpus kurām vairs nepaliek nekā cita. Šīs pieredzes dialektikas augstākais papildījums ir jebkuras pieredzes pārvarēšana, absolūto zināšanu iegūšana, kas atklājas kā pilnīga apziņas un priekšmeta identitāte.

Lielākais hermeneitiskais iebildums pret Hēgeļa vēstures izpratni balstās uz pieredzes un zināšanu interpretācijas neatbilstību. Piederības būtība ir tās pārvaramībā, jo pati pieredze nevar būt zinātne. Hēgeļa teorijā pastāv nepārvaramas pretrunas starp pieredzi un zināšanām. Piederības patiesība vienmēr ir saistīta ar jaunu pieredzi. Pieredzējis cilvēks ir ne tikai apveltīts ar kādu noteiktu pieredzes apjomu, bet arī atvērts jaunai pieredzei, tas ir adogmatisks cilvēks, kurš tieši tādēļ, ka ir daudz pieredzējis un tik daudz ir iemācījies, ir ieguvis īpašu spēju apgūt jaunu pieredzi un mācīties no tās. No hermeneitiskā viedokļa cilvēka pieredze savu galīgo papildījumu gūst nevis kādās apkopojošās zināšanās, bet gan atvērtībā pieredzei, kas paveras, pateicoties pieredzes skolai.

Šī ir principiāli jauna pieredzes izpratne, ko papildina būtisks kvalitatīvs moments, kas paver iespēju skatīt pieredzes kategoriju tās veselumā. „Tā ir pieredze, kas iegūstama nemitīgi un no kuras neviens nevar būt brīvs. Piederība šeit nozīmē kaut ko tādu, kas attiecas uz cilvēka vēsturisko būtību.”<sup>97</sup> Un lai gan konkrētās audzināšanas mērķis var būt vēlme atbrīvoties no kādas negatīvas, nepieņemamas ietekmes, tomēr kopumā pieredze nav nekas tāds, no kā cilvēks var tikt atbrīvots. Jebkura pieredze neatbilst mūsu gaidām. Šī ir principiāla neatbilstība, uz ko norāda arī R. Kozeleks. Gadamera secinājums ir visai nozīmīgs atspēriena punkts, ko izmanto *Begriffsgeschichte*: „Cilvēka vēsturiskā esamība ietver sevī kā vienu no būtiskākajiem

---

<sup>96</sup> Gadamer H.G. *Wahrheit und Methode. Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik*. Tübingen, 1960, unveränd. Nachdr. d. 3. erw. Aufl. Tübingen, 1975. S. 418.

<sup>97</sup> *Ibid.*, S. 419.

momentiem principiālu negatīvismu, kas izpaužas tajā būtiskajā saiknē, kura rod vietu starp pieredzi un saprašanu.”<sup>98</sup>

Ieviešot jēdzienu *sapratne*, Gadamers norāda uz situāciju, kurā vēl var saskatīt mūsu agrāko maldu pēdas. Sapratne iekļauj sevī pašizziņas momentu un ir neatņemama pieredzes sastāvdaļa. Sapratne nav bezkaislīgs process, tā nav neieinteresēts vērojums, kas rada objektīvas zināšanas. Sapratne ir saistīta ar to pieredzes aspektu, kas ļauj izzināt cilvēciskās eksistences galējo robežu, tās galīgumu. Līdz ar to pieriedzējis cilvēks vēl arī apzinās jebkuras prognozēšanas iespēju ierobežotību un cilvēka nākotnes plānošanas maldīgumu. Šeit atklājas pieredzes telpas principiālā neatbilstība gaidu horizontam, papildina Kozeleks.

Ja katra pieredzes iegūšanas stadija ir raksturīga ar to, ka, iegūstot pieredzi, tiek iegūta arī jauna atvērtība citai pieredzei, tad vispirms tas attiecas uz absolūtās pieredzes ideju, kurai Hēgeļa pieredzes teorijā ierādīta centrālā vieta. Gadamers, oponējot Hēgelim, izslēdz pieredzes galīgumu un tās pāriešanu augstākajā zināšanu stadijā, tieši šeit pieredze iegūst savu patieso klātesamību. Pieredze liedz ignorēt realitāti un neļauj nodoties vēlmju patvaļai. Kā ir patiesībā? – tāds ir jautājums, kas raksturo patiesās pieredzes rezultātu, kas šajā modulī vienlaicīgi atbilst arī vispārējai izziņas virzībai.

Cilvēks atklājas kā būtne, kas izjūt savas ideālās plānošanas visvarenību un pašpārliecinātību, ticību tam, ka visu var pārveidot, piemērot viņa vajadzībām un ka visam vēl ir pietiekami daudz laika, prot, cilvēks tiek saprasts kā neierobežotu resursu pārvaldnieks un ka viss tā vai citādāk atkārtojas (nav grūti pamanīt, ka runa ir par jauno laiku kultūras producēto un producējošo cilvēku). Tieši šāds cilvēka pašizpratnes modelis ir pārtapis par fikciju 20. gadsimta kultūras kontekstā, sastopoties ar patiesās pieredzes noteiktajiem ierobežojumiem. Gadamers norādīja, ka „vēsturē dzīvojošais un darbību veicošais cilvēks nemitīgi savā pieredzē pārliecinās par to, ka nekas neatkārtojas. Tā, kas ir atzīšana, nenozīmē tagad atzīšanu, bet gan to robežu atzīšanu, kuru ietvaros nākotne vēl ir atklāta gaidām un plānošanai – vai vēl vispārīgākā formā: visa tā apzināšanās, ka visi galīgo būtņu plāni un gaidas paši ir galīgi un ierobežoti.”<sup>99</sup> Tātad patiesā pieredze ir cilvēka paša individuālā vēsturiskuma pieredze.

---

<sup>98</sup> Ibid.

<sup>99</sup> Gadamer H.G. *Wahrheit und Methode. Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik*. Tübingen, 1975. S. 421

Hermeneitiskās pieredzes laukā noteicošā nozīme ir vēstījumam, kas tiek pārdzīvots šajā pieredzē. Tas nav vienkārši veikums, ko mēs mācāmies apgūt pieredzes ceļā, pār kuru mēs mācāmies valdīt. Vēstījums „ir valoda, t. i., tas pats mūs uzrunā, līdzīgi kā „Tu”. „Tu” nav priekšmets, tas pats stājas ar mums attiecībās (*verhält sich zu einem*).”<sup>100</sup> Tomēr tas netiek uztverts kā cita viedoklis, kā no subjektivitātes brīvs viedoklis, kam ir saturs, bet nav runātāja. Vēstījums uzstājas kā īstens komunikācijas partneris, ar kuru mēs neizbēgami esam vienoti – kā „Es” vienots ar „Tu”.

„Tu” pieredze ir visai specifiska, jo tā nav pasīva, tā komunicē ar mums, uzrunā mūs. Tas rada izmaiņas pieredzes struktūrā, jo pats pieredzes objekts iegūst personiskus raksturojumus, pat morālā fenomena pazīmes, piešķirot iegūstamajām zināšanām morālu un bieži arī emocionālu attieksmi.

Kādas izmaiņas notiek hermeneitiskās pieredzes struktūrā? Šīs analīzes pamatā Gadamers norāda uz briesmām, kas sagaida katru, kurš mēģinās hermeneitisko pieredzi saprast kā „cilvēku pazīšanu”, proti, meklējot tipisko citu cilvēku uzvedībā, ņemot par pamatu iepriekšējo pieredzi jeb precedentu, rodas ilūzija, ka cilvēku rīcību ir iespējams prognozēt. Šādā pieredzes izpratnē ir jaušama amorāla attieksme pret cilvēku, kas tiek saprasts nevis kā mērķis, bet gan kā līdzeklis. Metodoloģiskajā līmenī šī problēma izvēršas naivā ticībā iegūt objektīvas zināšanas par cilvēku uzvedības modeļiem un viņu darbības prognozēm. Vēstījums tādā gadījumā pārvēršas par priekšmetu, bet vēsture – par didaktiku un prognožu mākslu. Vēstījums tiek distancēts no adresāta, kas pats paliek vēstījuma neskarts. Tādējādi vēstījums tiek atrauts no tās tradīcijas, kas ir viņa personiskā vēsturiskā realitāte. Tāda ir sociālo zinātņu metodoloģijas problēmu diagnoze D. Hjūma programmatiskajā formulējumā. Tā šobrīd vairs ir tikai klišeja, kas izveidota pēc dabaszinātņu metodoloģiskā parauga. Hermeneitiskās pieredzes būtība tiek patvaļīgi vienkāršota.

Tādēļ viens no galvenajiem Gadamera metodoloģiskā uzstādījuma uzdevumiem ir tādu sociālo zinātņu radīšana, kur īpaša vieta, kā to vairākkārt norādīja viņš pats, ir ierādāma Begriffsgeschichte kā vēstures hermeneitiskai semantikai, ar kuras spilgtāko pārstāvi R. Kozeleku viņam bija ne tikai cieņpilnas un draudzīgas attiecības, bet arī saspringts teorētisks dialogs daudzu gadu desmitu garumā.

---

<sup>100</sup> Ibid.

Otrais „Tu” pieredzes veids atzīst „Tu” kā personību, iesaistot personisko pieredzes procesā, tomēr „Tu” pieredze tiek saprasta kā noteikta korelācija ar „Es”. Šāda attiecināšanas forma rodas no dialektiskā šķītuma, kas seko „Es – Tu” attiecībām, kuras pēc savas būtības ir netiešas un reflektīvas. Tām raksturīgas abpusīgas ambīcijas, kas atrodas nepārtrauktas konkurences situācijā, kurā kāds no partneriem var izrādīties ietekmīgāks: viņš pretendē uz to, ka jau ir informēts par partnera pretenzijām un saprot viņu pat labāk nekā tas saprot pats sevi. Tāpēc zūd partnera pretenziju tiešums, tās ir tveramas vairs tikai pastarpināti. Šajā diskursīvajā līmenī dominējošas ir varas un pakļautības attiecības, kuru struktūru savā laikā kā dialektiskas attiecības ir veiksmīgi aprakstījis Hēgelis. Pretendējot uz to, ka mēs saprotam citu cilvēku labāk nekā viņš pats sevi, mēs atņemam leģitimitāti viņa pretenzijām uz patstāvīgu viedokli. Varas attiecības kā dialektiskās rūpes par kādu citu (*Fürsorge*), kas izpaužas šādā veidā, caurauž visas cilvēciskās komunikācijas formas.

Hermeneitiskajā tradīcijā šādai „Tu” pieredzei atbilst tas, ko parasti dēvē par *vēsturisko apziņu*. Tā zina par pagātņi kā par citādo tikpat labi kā „Tu” sapratne zina par „Tu” kā par personību. Vēsturiskā apziņa pagātnē saskata šo citādo un nemeklē vispārīgo likumsakarību konkrētās izpausmes, bet vēsturiski neatkārtojamo. Vienlaikus šīs neatkārtojamības atzīšana atklājas kā pretenzija uz pacelšanos pāri savai nosacītībai, tādējādi vēsturiskā apziņa kļūst par dialektiskās šķietamības upuri, jo patiesībā tā tiecas kļūt par pagātnes valdnieci. „Tas, kurš reflektējot izslēdz sevi no saiknes ar vēstījumu, izjauc šī vēstījuma īsteno jēgu.”<sup>101</sup> Vēsturiskā apziņa, kas tiecas saprast vēstījumu, nedrīkstētu paļauties uz tām metodiski kritiskajām pieejām saviem pētījumu avotiem tā, it kā tie spētu nodrošināt aizsardzību no pētnieka personisko spriedumu un aizspriedumu iejaukšanās. Ir jāņem vērā sava personiskā vēsturiskā iesaistītība, tikai tā, iespējams atbrīvoties no vēsturiskuma ilūzijas un reabilitēt hermeneitisko vēsturiskuma izpratni.

Vēsturiskajai apziņai, kas tiecas saprast vēstījumu, būtu jāņem vērā gan savs metodoloģisko paņēmienu subjektīvisms, gan arī paša vēsturiskums. Iesakņotība vēstījumā neierobežo izziņas brīvību, bet, tieši otrādi, padara to patiesi iespējamu. Šādu, vēstījumam atvērtu hermeneitisko pieredzi, Gadamers dēvē par trešā, augstākā līmeņa vēsturisko pieredzi jeb *darbīgi vēsturisko apziņu*. Tai arī ir precīza atbilstība

---

<sup>101</sup> Ibid., S. 424.

„Tu” pieredzē un atvērtība ne tikai pret to, kam mēs atļaujam sev kaut ko pateikt, bet gan principiāla gatavība atļaut sev kaut ko pateikt. Ir nepieciešams atzīt vēsturiskā vēstījuma pretenzijas tikt saklausītam un atzīt to ne tikai kā pagātnes citādību, bet tai nozīmē, ka tam patiešām ir kas sakāms. No šāda redzespunkta ir labi saskatāms, ka vēsturiskā apziņa patiesībā nav atvērta: lasot savus tekstus *vēsturiski*, tā jau iepriekš ir nonivelējusi vēstījumu tā, ka tās pašas zināšanu mērogs vairs nevar tikt kritizēts un apšaubīts mijiedarbībā ar vēstījumu. Pretstatā tam, darbīgi vēsturiskā apziņa paceļas pāri vēsturisko salīdzinājumu banalitātei un ļauj pašam vēstījumam pārtapt par pieredzi, saglabājot pretenziju uz patiesību, kas paveras šajā vēstījumā. „Hermeneitiskā apziņa gūst papildījumu nevis metodoloģiskā pašpārlicinātībā, bet gatavībā uz pieredzi, kura ir līdzīga tai, kas atšķir pieredzējušu cilvēku no dogmatiski aizspriedumaina cilvēka.”<sup>102</sup>

Hermeneitiskās pieredzes teorijas metodoloģisko nozīmi ir iespējams atklāt, analizējot dažādas vēsturiskās apziņas kritikas. Šim nolūkam, piemēram, var kalpot F. Nīčes<sup>103</sup> *II Nesavlaicīgajās piezīmēs* veiktās kritikas kritika. F. Nīče rakstīja: „Vēsturiskie prāti tic, ka esamības jēga eksistences procesa plūdamā atklāsies arvien vairāk, tie atskatās atpakaļ tikai tāpēc, lai, izpētot iepriekšējās procesa stadijas, saprastu tagadni un iemācītos vēl enerģiskāk vēlēties nākotni; viņi nemaz nezina, cik nevēsturiski viņi domā un darbojas, neskatoties uz visu savu vēsturiskumu, un cik lielā mērā viņu nodarbošanās ar vēsturi kalpo nevis tīrai izziņai, bet dzīvei.”<sup>104</sup>

Ja mēs no hermeneitiskās pozīcijas paskatāmies uz Nīčes veikto vēstures izpratnes klasifikāciju, tad *monumentālajā vēsturē*, – kas vēsturiskajā procesā izceļ atdarināšanas vērtos modeļus un balstās uz pieeju – diženais saglabājams mūžīgi jeb vēsture kā kanonizētu būtisko notikumu un autoru kopums, kur, – pēc Nīčes domām, nav grūti aiz dižgaru nemitīgas slavināšanas saskatīt gan nozīmīgu vēstures momentu nepamatotu aizmiršanu, kur daudz kas paliek nepamanīts un nesaprasts, gan arī apslēptu naidu pret sava laikmeta procesiem un radošajām personībām, tad monumentālā vēsture pavērsies arī kā hermeneitiskā vēstures skatījuma pārkāpums. *Monumentālā vēsture*, absolutizējot vai kritizējot sava pētījuma objektus, padziļina svešā klātbūtni vēsturiskajā pieredzē, neveidojot uz sapratni balstītu dialogu. Tas

---

<sup>102</sup> Gadamer H.G. *Wahrheit und Methode. Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik*. Tübingen, 1960. Unveränd. Nachdr. d. 3. erw. Aufl. Tübingen, 1975. S. 426.

<sup>103</sup> Friedrich Nietzsche (1844–1900), vācu filosofis, klasiskais filologs.

<sup>104</sup> Nietzsche F. *Unzeitgemässe Betrachtungen. II. Vom Nutzen und Nachteil der Historie für das Leben*. 1874. // citēts no [http:// www/amazon.de/Nutzen-Nachteil-Historie-Friedrich-Nietzsche/dp/3150071348-](http://www.amazon.de/Nutzen-Nachteil-Historie-Friedrich-Nietzsche/dp/3150071348-)

apliecina hermeneitiskās pieredzes metodoloģisko nozīmi dažādu konceptuālo pieeju kritiskajā analīzē.

R. Kozeleks, specializējot vēsturiskā laika pieredzi un attīstot H.G. Gadamera hermeneitiskās pieredzes teoriju, izstrādāja vēsturiskās pieredzes klasifikāciju atbilstoši tās temporālajiem modiem:

1. Notikumu neatgriezeniskums, „pirms” un „pēc” klātbūtne dažādās to norises mijiedarbībās.
2. Notikumu atkārtotāšanās: ar to saprot notikumu atkārtotāšanos to identitātē, konstilējošo struktūru atkārtotāšanos vai arī figurālās vai tipoloģiskās notikumu piederības atkārtotāšanos.
3. Nevienlaicīgā vienlaicīgums. Homogēnas dabiskās hronoloģijas ietvaros pastāv dažādas vēsturisko secību gradācijas. Šajā laika rakursā tiek atsegti dažādi laika slāņi, kam raksturīga atšķirīga ilgstamība, kas atkarīga no attiecīgiem darbības nesējiem vai stāvokļiem un kuri var tikt cits ar citu samēroti. Turklāt nevienlaicīgā vienlaicīgumā tiek runāts par dažādām laika ilgstamībām. Tā ir norāde uz vēsturiskā laika prognostisko struktūru, jo katra prognoze paredz noteiktus notikumus, kuru pamati, lai arī tie ir tagadnē likti (šai nozīmē, eksistē jau tagad), tomēr vēl nav iestājušies.

No dažādām šo triju modu kombinācijām var atvasināt tādas jēdzienus kā „progress” un „dekadence”, „paātrinājums” un „palēninājums”, „vēl ne” un „vairs ne”, „ātrāk nekā” un „vēlāk nekā”, „pārāk ātri” un „pārāk vēlu”, „situācija” un „ilgstamība”: tie ir diferencējoši jēdzieni, bez kuriem nav iespējams konkrētas vēsturiskās kustības tvērums. Tās ir diferences, kas nepieciešamas, lai varētu veidot jebkuru izteikumu, ja tas novietots kultūras kontekstā.

Līdzīgu analogiju var saskatīt arī *gaidu horizontā*, kas savieno personisko ar nepersonisko. Realizējoties šodien, *gaidas* vienlaicīgi ir arī iztēlojamā nākotne. „*Gaidas* ir vērstas uz vēl nenotikušo un vēl par *pieredzi* nekļuvušo.”<sup>105</sup>

Sv. Augustīna trejādās tagadnes dialektika aktualizē vēstures pagātņi tagadnes iniciatīvā un nākotnes priekšnojautās. Tomēr, kā pamatoti, norādot uz R. Kozeleka izteikumu, uzsvēra P. Rikērs – „ne Svētais Augustīns, ne Heidegers savu jautājuma nostādni neattiecinā uz vēstures laiku. Paliek atklāts jautājums, vai būtu pietiekami neapstrīdami intersubjektīvās vēstures laika struktūras reducēt tikai uz esamības

<sup>105</sup> Ricoeur P. *La mémoire, l'histoire, l'oubli*. Paris. 2000.// citēts no Ricœur P. *Zeit und Erzählung*. Bd. III: *Die erzählte Zeit*. München, 2007. S. 354



analīzi. [...] Jebkuras pieredzes vēsturisko implikāciju *Patiesībā un metodē* ir sniedzis H. G. Gadamers.”<sup>106</sup> Ar šo citātu man gribētos vērst uzmanību uz iespējamu pārpratumu, kas, šķiet, ir radies P. Rikēra veiktajā interpretācijā par R. Kozeleka attieksmi pret H. G. Gadamera ieguldījumu problēmas uzstādījumā. P. Rikērs piekrīt Kozeleka viedoklim par Svētā Augustīna un M. Heidegera laika izpratnes interpretāciju, taču atzīst, ka „tas ir mazāk pareizi attiecībā pret Gadameru, kā es uz to norādīju *Laika un vēstījuma* trešajā sējumā”. Un tālāk Rikērs turpina: „Kozeleku [...] es novietuju starp Hēgeli, no kura es atkāpjos, un Gadameru, kuram es pievienojos.”<sup>107</sup> Šāds uzstādījums rada netiešas aizdomas, ka R. Kozeleka vēstures filosofiskā interpretācija ir nošķirta no Gadamera hermeneitiskās tradīcijas. Tomēr jāatzīst, ka pats R. Kozeleks nekad nav noliedzis savu „ģenētisko” saikni ar Gadamera hermeneitisko filosofiju un, kā to atzīst arī pats Rikērs, viņš ir aktīvi piedalījies pētnieku grupas darbā, kas publicēja rakstu krājumu *Poētika un hermeneitika*.<sup>108</sup> Šīs sērijas 5. sējumā *Vēsture, notikums un vēstījums* publicēti divi R. Kozeleka raksti – *Vēsture, vēstures un formālās laika struktūras* un *Reprezentācija, notikums un struktūra*.

Tomēr jāatzīst, ka P. Rikērs atklāj R. Kozeleka „vājo vietu”: „Šai perspektīvai pietrūkst atziņas, ka metavēsturiskajām kategorijām piemīt transcendentālā dimensija. Tāda atziņa kļūva iespējama, tikai tuvojoties noslēgumam rūpīgi veiktajai historiogrāfiskās operācijas rekonstrukcijai, kas izslēgta no dominējošajām naratīvajām interesēm. Kozeleka apskatāmo kategoriju statuss tiek noteikts attiecībā uz historiogrāfisko operāciju modeļiem.”<sup>109</sup> Tik tiešām, iepazīstoties ar R. Kozeleka darbību kopumā, nevar noliegt, ka viņa vēstures filosofiskā izpratne, saskaroties ar viņa plašo un ekselento vēsturnieka praktisko pieredzi, nosveras par labu pēdējai. Taču vienlaicīgi tā ir arī R. Kozeleka stiprā puse – viņš savā zinātniskajā darbā uzskatāmi demonstrē jēdzienu vēstures metodes praktisko pielietojamību un paver plašu darbības lauku interdisciplinārajiem pētījumiem.

---

<sup>106</sup> Ibid., S. 355.

<sup>107</sup> Ibid., S. 416.

<sup>108</sup> *Poetik und Hermeneutik* – projekts, kura ietvaros no 1963. g. līdz 1994. g. iznāca septiņpadsmit sējumi. R. Kozeleka līdzdalība: 5. sēj. *Geschichte- Ereignis und Erzählung*.// hrsg. Von R. Koselleck und W.D. Stempel un 12. sēj. Bad Homburg: Epochenschwelle und Epochenbewusstsein. hrsg. von R. Herzog und R. Koselleck.

<sup>109</sup> Ricoeur P. *La mémoire, l'histoire, l'oubli*. Paris, 2000.// citēts no Ricoeur P. *Zeit und Erzählung*. Bd. III: *Die erzählte Zeit*. München, 2007. S. 416.

No kultūras vēstures viedokļa metavēsturisko kategoriju vērtība – ir īpaša pētnieciskā optika, kas ļauj saprast šīs kategorijas kā nosacījumus, kuri dod iespēju atklāt pašu vēsturisko laiku skarošās izmaiņas. Un, pirmkārt, saprast tās vēsturiskās mainības sapratnes īpatnības, kas piemīt modernitātes laikmeta cilvēkam (interese par jaunajiem laikiem, no vienas puses, ir viņa vēsturiskās pētniecības un arī 20. gadsimta beigu kultūras filosofijas kopīgās intereses noteikta, bet, no otras puses, jaunie laiki tiek saprasti kā kultūras vēstures lūzuma moments jeb *Sattelzeit*, kas sniedz bagātu metodoloģisku materiālu). Šī laikmeta kā globāla vēsturiskā fenomena fundamentālā atšķirība ir jauno laiku kā *jauno laiku* apzināšanās. Principiālais laikmeta jaunums ir saprotams, tikai palielinoties plaisai starp *gaidām* un visu iepriekšējo līdz šim eksistējošo *pieredzi*, kur principiāli tiek apšaubīta jebkuras pieredzes leģitimitāte. Salīdzinājumam var minēt viduslaiku kultūrai raksturīgo eshatoloģisko gaidu situāciju: ņemot vērā šo gaidu pārpasaulīgo statusu, tās nebija samērojamas ar vispārīgo pieredzi vienotā vēstures procesa ietvaros.

Metavēsturiskās kategorijas pastāv ciešā ontoloģiskā kopsakarā ar laika un telpas kategorijām. Tās atklāj vispārcilvēcisko situāciju un kā antropoloģiskie priekšnosacījumi kļūst par citu iespēju ģenerēšanas nosacījumiem. R. Kozeleks norāda, ka „nav gaidu bez pieredzes un otrādi”.<sup>110</sup> *Cerības* un *atmiņas* jeb precīzāk *gaidas* un *pieredze* ir apveltītas ar divām sistēmiskām īpašībām – ar spēju *konstituēt* vēsturi un vienlaicīgi ar spēju *ierobežot* tās attīstību. Konstituēt nozīmē iezīmēt un noteikt iekšējo, ontoloģisko saikni starp pagātņi un nākotni, „tematizēt” laiku. Meklējot metavēsturisko kategoriju antropoloģisko dimensiju *gaidu* un *pieredzes* kategorijas, to spēju „tematizēt” laiku, R. Kozeleks vēršas pie šo spēju empīriskā pamatojuma – saturiski bagātinoties, metavēsturiskās kategorijas veic vēsturiskā laika „monitoringu” un sakārto darbību noteiktā sociālajā un politiskajā virzienā, tām piemīt spējas mainīt vēsturi.

*Pieredze* un *gaidas* savukārt atrodas nemitīgā temporālo nobīžu un mainības laukā. Starp tām pastāvošā spriedze „provocē” dažādu jaunu risinājumu un darbības modeļu rašanos, veidojot un konstituējot vēsturiskā laika ietvarus. Jebkurš mēģinājums veikt temporālo transgresiju, pārvarēt savas tagadnes eksistences robežas nevar tikt precīzi realizēts, jo nav iespējama absolūta sakritība starp pieredzes telpu un gaidu horizontu. To uzskatāmi raksturo situācija ar prognozi (kā šis jēdziens tiek

---

<sup>110</sup> Koselleck R. *Vergangene Zukunft. Zur Semantik geschichtlicher Zeiten*. Frankfurt am Main, 1979. S. 352.

kontekstualizēts mūsdienu kultūras pieredzē – visai ierobežotā, zinātniskā skatījumā). Prognozes satura realitātes iespējamība balstās nevis uz kādām privātām gaidām, bet tiek izsecināta no pagātnes priekšnosacījumiem, kas bagātināti ar pieredzi. Prognoze satur sevī šo pieredzi, kuras *telpu* veido noteikts *gaidu horizonts*. Ja prognoze ir noteiktu *gaidu* vadīta, tad rīcības plānošana ir jāveic *gaidām*, kurās vienmēr ir klātesoši tādi eksistenciāli faktori kā bailes un cerības. Tomēr prognoze tikai paver *gaidu* iespējamību, kas tiek atvasināta ne tikai no pieredzes. „Ja tiek izdarīta prognoze, tas nozīmē, ka situācija, kurā tā radās, jau ir mainījusies. Iepriekšējās *pieredzes telpas* nekad nepietiek, lai precīzi noteiktu *gaidu horizontu*,”<sup>111</sup> konstatē R. Kozeleks. Šis metodoloģiskais uzstādījums, piemēram, varētu pavērt iespēju skaidrot utopijas praktiskās realizācijas neiespējamības problēmu.

R. Kozeleks uzsver, ka laiks pārvieto *pieredzi* uz *gaidu horizontu* un nevis otrādi. Pagātnes klātbūtne izpaužas citādāk nekā nākotnes klātbūtne. Lai no pagātnes dzimusī pieredze atklātos telpiski, tā jāsaista ar kādu racionālu veselumu, kur reprezentēti arī citi anonīmi laika „slāņi”. Veselumam ir liela nozīme tad, kad pētījuma uzdevums ir sintētisku zināšanu iegūšana gadījumos, kad pētījuma objekts ir sarežģīts vai tiek apskatīts kā process. Pieredze nav kontinuitīva.

*Gaidu horizonta* situācija ir atšķirīga. Gaidas manifestējas caur cerībām un bailēm, vēlmēm un gribu, rūpēm un racionālu analīzi. *Gaidu horizonts* ietver eventuālu līniju, aiz kuras nākotnē paveras jauna *pieredzes telpa*, kura pagaidām vēl nav saskatāma. Te nākotnes kvalitāte, pretēji prognozei, atduras pret absolūtu robežu, jo tā vēl nav pazīstama. Nākamās *gaidas* ir ierobežotas pavisam citādāk nekā pagātne - no sagatavotās *pieredzes*. *Pieredzi* var sagaidīt jau šodien, lai gan tā var izpausties dažādos veidos, atkārtoties vai apstiprināties nākotnē.

Metavēsturiskās kategorijas nosaka laika diferenci *tagadnē*, norobežojot to no pagātnes un nākotnes. Apzināti vai neapzināti veidojas noteikta saikne, kas nosaka un prognozē diahronisko laika struktūru, kas ir pamatā vēsturiskā laika konceptam un vienlaicīgi norāda uz tā iekšējo mainību.<sup>112</sup> Tāpēc, pretstatā klasiskajai vēsturiskuma skolai, vēsture hermeneitiskajā *Begriffsgeschichte* skatījumā netiek uztverta kā neizsmeļams pamācību un paraugu kopums, ko pagātne piedāvā jaunajai pētnieku paaudzei, ietverot pretenziju uz absolūto, nemainīgo patiesību klātesamību vēstures procesā. *Begriffsgeschichte* skatījumā vēsture norāda tikai uz iespējamo nākotni, kuru

---

<sup>111</sup> Ibid., S. 359.

<sup>112</sup> Ibid.

nevar izsecināt no atsevišķu notikumu kopuma. Iespējamība apzīmē notikuma attīstības iekšējās tendences un tā realizēšanās nosacījumus, kurus konstituē struktūra. No vienas puses, šī vēsturiskā laika struktūra nosaka, bet, no otras puses, – ierobežo nākotnes darbības. Tā formē „iespējamās vēstures”, neizslēdzot notikumu atkārtojamību. Tāpēc, kā norāda R. Kozeleks, „secinājumus ir jāizdara nevis no pašas vēstures, bet gan no tās struktūras attīstības”.<sup>113</sup>

Runājot par dažādām tradīcijām, kas izveidojušās valodas un jēdzienu interpretācijā, Kozeleks savā apsveikuma runā Heidelbergas Zinātņu akadēmijā par godu Gadamera 85. dzimšanas dienai norādīja, ka „saprātne bez laika indeksa ir mēma”,<sup>114</sup> tas nosaka hermeneitiskās filosofijas un kultūras vēstures pētniecisko lauku pārklāšanos – iespējamās vēstures nosacījumu tematizēšana, to skaitā – cilvēka apriora galīguma atskārsme.

### 1. 3. 3. *Begriffsgeschichte* metodoloģiskās pieejas

*Begriffsgeschichte* ir viena no retajām mūsdienu kultūras pētīšanas metodēm, kura milzīgo uzkrāto kultūras tekstu apjomu neuzskata par nopietnu metodoloģisku apgrūtinājumu, kas aptumšo jēgas horizontu un traucē pētnieka jaunradei. Tā uzsver savu saikni ar Rietumu kultūras pētījumu metodoloģisko tradīciju, norādot uz tās trūkumiem un jaunas pētnieciskās optikas nepieciešamību. *Begriffsgeschichte* vienmēr taujā pēc izaicinājumiem, uz kuriem konkrētā vārdu lietojumā kondensējas jēdzieniskā atbilde. R. Kozeleks norāda: „*Begriffsgeschichte* – kā izvēlētu terminu nozīmju vēsture – jautā par jēdzienu iedarbības rādiusu konkrētajā pašreizējā vēsturiskajā kontekstā, tā tematizē saistošo, radošo jēdzienu iedarbības spēku uz politiskajām un sociālajām grupām un analizē sociālās, laikmetīgās un politiskās struktūras izmaiņas, kas atklājas kā pieredzes, gaidu un teorētiskās mainības izpausmes.”<sup>115</sup> Tās uzmanības centrā ir jēdzienu nozīmes un to vēsturiskās mainības sinhronais un diahronais aspekts.

Viens no būtiskiem momentiem valodas izpratnes uzstādījumā atklājas jau slavenajā Epiktēta izteikumā: „Cilvēkos saviļņošu pārsteigumu rada nevis darbi, bet

---

<sup>113</sup> Ibid., S. 364.

<sup>114</sup> Koselleck R. *Historik und Hermeneutik*. (In: Koselleck R. & Gadamer H.G. *Hermeneutik und Historik*. Heidelberg, 1987. S. 16.

<sup>115</sup> Brunner O., Conze W., Koselleck R., Ders. *Einleitung, in Geschichtliche Grundbegriffe. Historisches Lexikon zur politisch-sozialen Sprache in Deutschland*, Bd. I. Stuttgart, 1972. S. XXI.

gan stāsti par tiem.”<sup>116</sup> Respektējot autora stoisko pieeju problēmai, proti, prasību neļauties vārdu mulsinājumam, R. Kozeleks tajā saskata atsauci uz senu filosofisko tradīciju, kur nemitīgi aktualizēts jautājums par vārdu un darbu, gara un dzīves, apziņas un esamības, valodas un pasaules atbilstību. Tajā pašā laikā „bez vārdu lietošanas, kam piemīt savs spēks, mūsu cilvēciskā rīcība un ciešanas nez vai varētu kļūt par pieredzes saturu, katrā gadījumā tās nav tālāk translējamas”.<sup>117</sup>

*Begriffsgeschichte* nav uzskatāma par „revolucionāru” metodi, kas būtu orientēta uz visas iepriekšējās pieredzes noliegumu. Šāda klaji nehermeneitiska pieeja tai nav raksturīga nevienā jautājumā. Tieši otrādi, kā vairākkārt ir norādījis R. Kozeleks, tai ir komparatīvas, papildinošas funkcijas attiecībā pret citām gara un sociālajām zinātnēm un šai nozīmē jēdzienu vēsture ir interdisciplināra pēc savas būtības (vārda labākajā nozīmē). Šajā attiecību spektrā īpaša vieta ierādīta sociālās vēstures kritikai, es gan gribētu uzsvērt, ļoti korektai kritikai.

Kā darba *Pagājusī nākotne* otrajā nodaļā *Vēsturiskā laika noteikšanas teorija un metode*<sup>118</sup> norādījis R. Kozeleks, attiecības starp *Begriffsgeschichte* un *sociālo vēsturi* izskatās visai nenoteiktas. *Begriffsgeschichte* pēta avotus, tekstus un vārdus, bet sociālā vēsture izmanto tekstus, lai izdarītu secinājumus par faktiem un procesiem, kas šajā tekstā paši nav klātesoši. Šis arguments ir nozīmīgs kopīgais kritikas objekts gan *Annāļu* skolas, gan diskursīvās analīzes teorētiķu darbos. Tātad sociālā vēsture pēta sabiedriskās formācijas, valsts iekārtu formas, attiecības starp sociālajiem slāņiem, grupām un šķirām, turklāt pētnieciskā uzmanība tiek vērsta uz jautājumiem, kas iziet ārpus atsevišķu notikumu saiknēm, jo ir orientēta uz tādu struktūru pētīšanu, kuru esamība raksturota ar lielāku vai vidēju ilgstamību un tajās notiekošajām izmaiņām. Otrs tipisks variants – tā izmanto ekonomiskās teorēmas, lai noskaidrotu atsevišķu notikumu vai politiskās darbības cēloņsakarības.

*Begriffsgeschichte* metode ir attiecināma uz filosofiskās terminoloģijas vēstures sfēru, vēsturisko filoloģiju, semasioloģiju un onomasioloģiju, tās rezultāti vienmēr tiek pārbaudīti tekstu skaidrošanas praksē un tā vai citādāk var tikt reducēti uz šo skaidrojumu. Šī pieeja balstās uz postulātu, ka bez koplietojuma jēdzieniem

---

<sup>116</sup> Epiktet *.Encheuridon*, c.v.// citēts no hg.v. Brunner O., Conze W., Koselleck R., Ders., *Einleitung, in Geschichtliche Grundbegriffe. Historisches Lexikon zur politisch-sozialen Sprache in Deutschland*, Bd. I. Stuttgart, 1972, S. XXI.

<sup>117</sup> Koselleck R. *Vergangene Zukunft - Zur Semantik geschichtlicher Zeiten*. Frankfurt am Main. 1979. S. 107.

<sup>118</sup> Koselleck R. *Begriffsgeschichte und Sozialgeschichte*.// In: Koselleck R. *Vergangene Zukunft - Zur Semantik geschichtlicher Zeiten*. Frankfurt am Main, 1979.

nevar pastāvēt neviena sabiedrība, neviena kultūra nevar pastāvēt ārpus valodas, un otrādi, jēdzieni sakņojas noteiktās sabiedrības dzīvē, tās kultūrā. „Sabiedrība un tās pamatjēdzieni atrodas noteiktās spriedzes attiecībās, kas uzliek savu zīmogu arī uz tām attiecināmām zinātniski vēsturiskajām disciplīnām.”<sup>119</sup>

Svarīgi ir veikt metodoloģisku norobežojumu, proti, noteikt, kas *nav Begriffsgeschichte*. Tā nav ne valodas vēsture, ne arī sociālās vēstures daļa. Tās teorētiskā interese ir vērsta uz sociāli politisko un kultūras terminoloģiju, kas relevanta *sociālās vēstures (Sozialgeschichte)* saturam.

Tomēr jāatzīmē, ka *Begriffsgeschichte* kā metodoloģija pretendē uz savu pētījumu apgabalu, kas ir atšķirīgs no klasiskajām vēstures teorijām. Galvenie iebildumi pret klasiskās historiogrāfijas pieeju kultūras problēmu pētījumos, pirmkārt, ir pret mūsdienu izteikumu un jēdzienu nozīmes izpratnes nepārdomātu attiecināšanu uz pagātni sociālajā vēsturē un, otrkārt, ir vērsti pret ideju vēsturi, kur idejas tiek saprastas kā konstantes, kas sevi artikulē dažādās vēstures formās, saglabājot savu nemainīgo „kodolu”.

*Begriffsgeschichte* prasība ir, lai, pētot kāda jēdziena vēsturi, tiktu pētīta pieredzes telpa un attiecīgajam kultūras laikmetam raksturīgais gaidu horizonts, šī jēdziena sociālās un politiskās funkcijas, kā arī dažādiem sociālajiem slāņiem raksturīgais jēdziena lietojums, proti, lai sinhroniskā analīze tiktu attiecināta ne tikai uz pētāmo situāciju kā tādu, bet arī uz tās temporālo novietojumu.

Turklāt no šīs terminoloģijas ir izceļami tie jēdzieni, kuru semantiskais apjoms ir būtiski plašāks nekā „tukšajiem” vārdiem, kurus nereti lieto sabiedriski politiskajā un kultūras sfērā. No šī norobežojuma izriet jautājums, *ko konkrēti pēta Begriffsgeschichte?* Lai noskaidrotu, kādā veidā tekstā lietotie jēdzieni „ierakstās” sava laika noteiktajā vēsturiskajā kultūras kontekstā, jānoskaidro, kādi tā laikmeta kultūras empīriskie slāņi ir to ietekmējuši, kādi jēdzieni ir vērsti uz nākotni, kādi ir aktualizēti, kā jēdziena saturu nosaka saikne ar citiem jēdzieniem, kādu jēdzienu lauku tie veido, kādu pozīciju jēdziens ieņem semantiskajā laukā.

Jēdzieni satur daudzas jēgas nokrāsas, kas var būt savstarpēji polemiskas un var piesātināt jēdziena nozīmju telpu. Tas nosaka nepieciešamību pēc hermeneitiskās ekseģēzes, kas palīdz noskaidrot jēdzienu nozīmes un veikt speciālu to lietojumu analīzi. „Katrā konkrētajā politiskajā situācijā klātesošie ilgstamības momenti un

---

<sup>119</sup> Koselleck R. *Vergangene Zukunft. Zur Semantik geschichtlicher Zeiten*. Frankfurt am Main, 1989. S. 108.

izmaiņas tiek tvertas valodas apgūstošajā un reproducējošā aktā (*in sprachlichen Nachvollzug*), tematizējot konkrētos sociālos stāvokļus un to izmaiņas.”<sup>120</sup>

Gan *Begriffsgeschichte*, gan sociālajai vēsturei relevants ir jautājums - no kura brīža ir iespējams runāt par jēdzienu lietošanu kā sociāli politisko izmaiņu un to vēsturiskā dziļuma indikatoru? Šo procesu var saistīt ar varas diskursu un klasificēt kā *cīņu par pareizajiem jēdzieniem*. Diskursīvo lūzumu laikmetos notiek būtiskas izmaiņas jēdzienu laukos. Situācijā, kad rodas novatoriskas valodas figūras, jauni koncepti, kas būtiski ietekmē visu laikmeta garu. *Begriffsgeschichte* komparatīvisms – domāšana vienā virzienā ar noteicošajām 20. gadsimta kultūras teorijām, tā pēc būtības ir atvērta, elastīga metode, kas spēj produktīvi sadarboties ar citām kultūras pētniecības metodēm.

Viens no svarīgākajiem *Begriffsgeschichte* metodes konceptiem, kā jau minējām, ir *Sattelzeit* jeb diskursīvā lūzuma moments 18. gadsimta septiņdesmitajos gados, kad radās daudz jaunu nozīmju veciem, tradicionāliem vārdiem un virkne leksisko jaunievedumu, veidojās jaunu *vispārīgo* jēdzienu lauks. Tā rezultātā mainījās ne tikai vārdu lietojums, bet arī tā pieredzes telpa, kurā tika uztvertas kultūras reālijas un paveras jauns semantiskais horizonts.

*Semantiskā cīņa* ir raksturīga visiem krīzes laikmetiem, par kuriem mums ir tapis zināms no rakstītiem avotiem, tā balstās uz nepieciešamību noteikt jaunās politiskās vai sociālās pozīcijas. Sākot ar Lielo franču revolūciju, semantiskā cīņa saasinās un kultūras diskursā notiek būtiskas izmaiņas: jēdzienus sāk izmantot ne tikai, lai raksturotu esošo stāvokli, bet arī lai ielauztos nākotnē. Arvien lielāku vietu diskursīvajā laukā sāk ieņemt jēdzieni, kas orientēti uz nākotni; pozīcijas, kuru sasniegšana bija vēl tikai nākotnes jautājums, vispirms bija nepieciešams jēdzienisks noformējums kā nosacījums šo pozīciju iekarošanai. „Līdz ar to daudzu jēdzienu saturs, kas tika iegūts no klātesošās pieredzes, samazinājās, toties proporcionāli pieauga tajos pārstāvētās pretenzijas uz nākotnes realizāciju. Pieredzes telpa un gaidu telpa krustojās arvien mazāk un mazāk.”<sup>121</sup> Viens no visspilgtākajiem uz nākotni vēršiem jauno laiku jēdzieniem, kur specifiski mijiedarbojas pieredzes telpa un nākotnes horizonts, ir utopija. Šāda pieeja utopijas skatījumam ļauj analizēt tās mainību kultūras kontekstā, uzsverot gan tās indikatīvo, gan faktorālu funkciju, un

---

<sup>120</sup> Ibid., S. 112.

<sup>121</sup> Koselleck R. *Vergangene Zukunft. Zur Semantik geschichtlicher Zeiten*. Frankfurt am Main, 1979. S. 113.

vienlaicīgi ļauj strukturēt to jēdzienu lauku, kurā jauno laiku utopija ieņem savu nozīmīgo vietu.

Runājot par *Begriffsgeschichte* kā par metodi, jāņem vērā ne tikai valodas vēstures dati, bet arī sociālās vēstures argumenti, jo vēsturiskai semantikai ir nozīmīgi arī nelingvistiskie parametri, ārpusvalodiskais saturs. Tas rada „kutelīgu situāciju” *Begriffsgeschichte* – kā ar valodas analīzi saistītai metodei, bet padara to vērtīgu kultūras un vēstures pētījumiem.<sup>122</sup> Jāatzīst, ka R. Kozelekam nav līdz galam izdevies atrisināt metodoloģiskās pārejas problēmu no valodas uz notikumu. Šo metodoloģisko problēmu tālāk risina R. Kozeleka skolnieks Dītrihs Buse.<sup>123</sup> Viņš šeit saskata nepieciešamību problēmas risinājumam izmantot diskursīvās analīzes metodi.

*Begriffsgeschichte* metode preventīvi pieprasa translēt pagātnes lingvistiskās nozīmes mūsdienu sapratnes kontekstā. Katra jēdzieniskā pieredze virzās no to pagātnes nozīmēm uz nozīmes „priekš mums” noteikšanu. Kā norādījis R. Kozeleks, „ja šis process jēdzienu vēstures izstrādāšanas gaitā kļūst par metodoloģiskās refleksijas priekšmetu, tad tas norāda uz to, ka pagātnes sinhronā analīze tiek papildināta ar diahronisko aspektu.”<sup>124</sup> Diahronijas metodiskā prasība ir – lai pagātnes vārdisko nozīmju reģistrs tiktu zinātniski pārstrādāts un pārtulkots mūsdienu definīciju valodā. Šāda metodoloģiskā nostādne, ja to konsekventi attiecina uz konkrēto saturu, prasa pētāmā objekta izstrādi, kas iziet ārpus atsevišķu kultūras laikmetu ietvariem.

Nākamajā pētījuma stadijā, kad jēdziens tiek atbrīvots no sava situatīvi nosacītā konteksta un tiek veikts tā nozīmju vēsturiskās mainības monitorings, ir jāveic šo nozīmju sistemātiska konfrontācija. Tad parādās nākamais analīzes līmenis, kad atsevišķi vēsturiski analītiskie jēdziena pētījumi summējas un top par vēsturi. Tikai šajā analīzes līmenī vēsturiski filoloģiskā metode pāraug jēdzienu vēsturiskajā metodē un tikai šajā līmenī *Begriffsgeschichte* nav skatāma kā sociālās vēstures palīgdisciplīna. Tomēr neapšaubāms ir fakts, ka tās sasniegumi veicina arī sociālās vēstures pētījumu relevanto rezultātu kvalitatīvo pieaugumu.

„Tikai diahroniskais pētījums ļauj atklāt jēdziena darbības spēku un ilgumu kultūras vēsturē un diagnosticēt tam atbilstošās struktūras. Pats fakts, ka noteiktā laika periodā saglabājas noteikti vārdi pats par sevi vēl neliecina par lietu stāvokļa

---

<sup>122</sup> Chomsky N. *Aspekte der Syntax- Theorie*. Frankfurt am Main, 1965.

<sup>123</sup> Dietrich Busse, lingvistiskās diskursanalīzes teorētiķis.

<sup>124</sup> Koselleck R. *Vergangene Zukunft .Zur Semantik geschichtlicher Zeiten*. Frankfurt am Main, 1989. S. 115.



nemainīgumu.”<sup>125</sup> R. Kozeleks ilustrē šo apgalvojumu, par piemēru ņemot jēdzienu *Bürger* (pilsonis), kura jēdzieniskais apvalks ir palicis nemainīgs, taču vēsturiski ir mainījušās tā nozīmes – laikā ap 1700. gadu ar šo jēdzienu pārsvarā saprata *pilsētnieks*, ap 1800. gadu – *pilsonis*, ap 1900. gadu – *buržuā* (pretstatā proletārietim). Šāda jēdzienu nozīmes mainība ir īpaši raksturīga jēdzieniem ar ilgu lietojuma periodu. Taču arī jaunāku jēdzienu semantisko izmaiņu pētīšanā *Begriffsgeschichte* var sniegt interesantas pieejas iespējas. *Utopija* kā viens no jaunajiem jauno laiku jēdzieniem nonāk īpašas uzmanības laukā, no vienas puses, kā jaunu procesu indikators un, no otras puses, kā faktors, kam ir bijusi būtiska ietekme uz jauno laiku kultūru un mūsdienu kultūras situācijas izmaiņām.

Šīs situācijas dziļākai analīzei R. Kozeleks piedāvā iedalīt sociāli politiskos jēdzienus no laika aspekta trijās grupās:

- tradicionālie jēdzieni, kuriem ir raksturīga visai pasīva mainība, kas ilgstoši saglabā savu saturisko kontinuitāti, tiem ir plašs sapratnes spektrs un tie ir vāji strukturēti;
- jēdzieni, kas ir modificējušies līdz nepazīšanai un varētu radīt neatgriezenisku jēgas zudumu, ja mūsdienās tos lietotu to sākotnējā nozīmē, piemēram, romiešu *clasis*;
- neoloģismi, kas rodas vai nu kā reakcija uz noteiktām sociāli politiskajām situācijām un kultūras izmaiņām, vai reģistrē situācijas izmaiņas kā kaut ko jaunu, tomēr jau eksistējošu, vai inspirē jaunās situācijas rašanos, piemēram, *fašisms*, *komunisms*.

Šai shēmai ir heuristiska nozīme - tā ir derīga, lai varētu atklāt „pārkāpumus” un krustojumus laika struktūrā. Piemēram, jēdziens *demokrātija* var tikt izskatīts visos trijos līmeņos, bet, jēdzienu *utopija* produktīvāk ir skatīt divu pēdējo līmeņu kontekstā. Par *utopiju* mūsdienās runāt tikai kā par *Nekurzemi* nozīmētu apzināti noplicināt šī jēdziena konceptuālo nozīmi. Jēdziena *utopija* saturiskā lauka paplašinājums kultūrā no 16. gadsimta sākuma ir noticis visos virzienos - gan kā izmaiņas paša jēdziena struktūrā (kā laika un telpas dimensijas aktualizācija), gan kā izmaiņas sabiedriski politiskajā un kultūras dzīvē, kuras šis jēdziens ir inspirējis un apzīmējis.

---

<sup>125</sup> Ibid., S. 116

No metodoloģiskā viedokļa nozīmīgs ir arī nošķīrums vārds/jēdziens. No sava otrā dižā skolotāja M. Heidegera Kozeleks mantoja interesi par jēdzienu un vēstures ontoloģijas identificēšanu ar tās temporālo uzbūvi, liekot uzsvāru uz nepieciešamību jēdzienu analīzi saistīt ar vēsturisko temporalitāti.

Vārdu kristalizācija jēdzienos ir skatāma kā process, kas atkarīgs no konkrētajā avotā pieņemtā noteikta vārda lietojuma un kas var būt „slīdošs”. Vārds savā lietojumā var kļūt viennozīmīgs, turpretim jēdzieni savu daudznozīmību saglabā. Vārds kļūst par jēdzienu tajā gadījumā, ja tajā ietilpst viss noteiktās kultūras jomas jēgas un empīriskais konteksts, kurā un kura dēļ šis vārds tiek lietots. Tātad kontekstualitāte ir tverama ne tikai kā jēdziena ārējais faktors, bet arī tā imanentās būtības izpausme. Piemēram, jēdziens *valsts* ietver sevī veselu komponentu kompleksu - *varu, teritoriju, armiju, policiju, pilsonību, likumdošanu, administrāciju* utt. Vārds *valsts* norāda uz faktiskā lietu stāvokļa daudzu aspektu kopumu, kam ir ne tikai sava terminoloģiskā izpausme, bet arī sava jēdzieniskā puse un kas reducē šo kopumu uz vienotu jēdzienu.

„Vārdu nozīmes un apzīmējamo var domāt atsevišķi, tomēr jēdzienā apzīmētais un nozīme sakrīt tik lielā mērā, cik vēsturiskās realitātes un vēsturiskās pieredzes daudzveidība ietilpst viena vārda daudznozīmībā, turklāt tā, lai šī daudzveidība iegūtu savu jēgu, tā tiek apgūta vienā vārdā. Jēdzienu saturs ir koncentrāts, kas radies no daudzām dažādām nozīmēm.”<sup>126</sup>

Vārds iekļauj zināmu dažādu nozīmju iespējamības spektru, bet jēdziens apvieno sevī nozīmju kopumu. Jēdziens var būt skaidrs, bet tam vienmēr ir jābūt daudznozīmīgam. Kā norādīja F. Nīče: „Visi jēdzieni, kuros semiotiski apkopots kāds process tā veselumā, „izslīd” no definīcijas; definēt var tikai to, kam nav vēstures.”<sup>127</sup>

Jēdziens savieno vēsturiskās pieredzes daudzveidību un praktisko un teorētisko atbilstību summu vienotā kontekstā, kas kā tāds atklājas un tiek apgūts tikai ar šī jēdziena starpniecību. Līdz ar to kļūst skaidrs, ka jēdziens, lai arī tas ietver sevī noteiktu vēsturisko un sociālo saturu, tomēr tā semantisko funkciju nenosaka tikai šīs premisas. Jēdziens nav tikai tajā rezumēto kopsakarību indikators, tas ir arī šo kopsakarību faktors. Katrā jēdzienā iedibināti noteikti nākotnes horizonti, taču vienlaicīgi noteiktas arī iespējamās empīriskās un teorētiskās robežas.

<sup>126</sup> Koselleck R. *Vergangene Zukunft. Zur Semantik geschichtlicher Zeiten*. Frankfurt am Main, 1979. S. 120.

<sup>127</sup> Ницше Ф. *Собрание сочинений в 2 томах*. Том 2. Москва, 1990. С. 457.

Tomēr *Begriffsgeschichte* kā metodes pētījuma objekts ir tikai tie notikumi un situācijas, kas jēdzieniski un artikulēti ir tverti pirmavotu valodā. Tāpēc te veidojas problēma, kas liedz *Begriffsgeschichte* uzskatīt par visaptverošu un universālu metodi, kas pakļautu analīzei visu kultūras vēsturisko mainību lauku. Manuprāt, to nevar uzskatīt tikai par *Begriffsgeschichte* problēmu – vienas metodoloģiskās pieejas izvēles grūtības ir vispārīga metodoloģiska problēma, kas saistīta ar dažādu laikmetu kultūras atšķirīgajām artikulācijas pakāpēm.

Vēl viena *Begriffsgeschichte* metodoloģiskā problēma, uz kuru norādīja R. Kozeleks, ir tā, ka starp jēdzienu un lietu faktisko stāvokli pastāv īpaša spriedze, kas ik pa brīdim it kā tiek atrisināta un tad rodas atkal no jauna, bet reizēm šķiet neatrisināma. Problēmas būtība – vārda nozīmes izmaiņas un lietu stāvokļa faktiskās izmaiņas, situācijas maiņa un nepieciešamība pēc jauna apzīmējuma korespondē savā starpā katru reizi atšķirīgā veidā. Tas rada metodoloģiskas grūtības - pētījuma gaitā nedrīkst aprobežoties tikai ar vārda nozīmju un to mainības analīzi, visu laiku ir jāņem vērā arī citu teorētisko pētījumu rezultāti, kas attiecas uz garīgo vēsturi vai atsevišķu empīrisku jomu vēsturi, ir jāreģistrē daudzie nosaukumi, kas apzīmē pēc būtības identiskus faktus, lai rastu atbildi uz jautājumu, kā kaut kas ir nonācis līdz savam jēdzienam? Būtībā, lai izvairītos no šīm grūtībām, *Begriffsgeschichte* bija jāklūst interdisciplinārai un tas būtiski palielināja tās kapacitāti.

Runājot par šīs metodes stiprajām pusēm, jāatzīst, ka tai raksturīgais sinhrono un diahronisko aspektu savienojums palīdz noteikt iepriekšējās pieredzes satura laika parametrus un veikt veco teoriju produktivitātes verifikāciju. Perspektīvas maiņa ļauj saskatīt atšķirības starp iepriekšējo jēdziena nozīmi, kas attiecās uz kādu zūdošu vai jau pavisam izzudušu faktu, un šī vārda jauno, topošo vai jau iestrādāto nozīmi.

Mēs varam secināt, ka *Begriffsgeschichte* pēta daudzslāņainu struktūru, ko veido viena un tā paša jēdziena atšķirīgas nozīmes, kas radušās dažādos vēsturiskajos periodos. Ar to tiek atcelta binārā opozīcija *diahronija/sinhronija* - te drīzāk atklājas vienlaicīgā nevienlaicīgums, kas slēpjas vienā un tai pašā jēdzienā. Šāds uzstādījums balstās uz R. Kozeleka izvirzīto pieredzes modu temporālo klasifikāciju:

- notikumu neatgriezeniskums, „pirms” un „pēc” klātbūtne dažādās to norises mijiedarbībās;
- notikumu atkārtotāšanās to identitātē, konstelējošo struktūru atkārtotāšanās, kā arī figurālās vai tipoloģiskās notikumu piederības atkārtotāšanās;

- nevienlaicīgā vienlaicīgums: vienādas dabiskās hronoloģijas ietvaros ir runa par dažādām vēsturisko secību gradācijām. Šādā laika lūzumā atklājas laika slāņi, kuriem raksturīga atšķirīga ilgstamība atkarībā no attiecīgajiem darbības subjektiem vai stāvokļiem un kuri savā starpā ir samērojami. Turklāt vienlaicīgā nevienlaicīgums uzrāda dažādas laika ilgstamības, tas norāda uz vēsturiskā laika prognozēšanas struktūru, jo katra prognoze paredz noteiktus notikumus, kuru pamati, lai arī ir likti tagadnē (šajā nozīmē tie eksistē jau tagad), tomēr vēl nav iestājušies. Viens no spilgtākajiem piemēriem ir utopijas jēdziens.

Citiem vārdiem sakot, *Begriffsgeschichte*, samērojot dažādu vēstures periodu ilgstamību, padara par pētījuma objektu to, kas sociālajā vēsturē tiek saprasts kā teorētiskais avots. Tāds faktors kā pētāmā jēdziena vēsturiskās iesakņotības dziļums, kas nebūt nav identisks tā nozīmju hronoloģiskajai secībai, gūst sistemātisku nozīmi un ir izmantojams arī citu kultūrvēsturisku un sociāli vēsturisku pētījumu vajadzībām.

Lingvistiskās realitātes kopīgais fakts ir tas apstāklis, ka katra vārda nozīme iziet ārpus tām unikalitātes robežām, uz kurām var pretendēt vēsturiskie notikumi. *Begriffsgeschichte* aptver to konverģences zonu, kurā pagātne ar saviem jēdzieniem ienāk mūsdienu kultūrā un mūsdienu jēdzienos.

„Ir grūti vai pat neiespējami uzrakstīt viena izolēta jēdziena vēsturi.”<sup>128</sup> Tā ir tēze, pie kuras R. Kozeleks savos metodoloģiskajos meklējumos atgriežas nepārtraukti, it īpaši viņa teorētiskās darbības noslēguma posmā. Viņa piedāvātais pētījuma maršruts ir pētāmā objekta daudzveidības nosacīts - tiklīdz sāk aprakstīt kontekstu, kurā atklājas analizējamā jēdziena nozīme, pētījums nonāk neierobežotā laukā. Sāk ar paragrāfiem, kuros šis jēdziens ir atrodams; no šiem paragrāfiem virzās uz visu tekstu; no konkrētā teksta ir vairs tikai viens loģisks solis līdz pētāmā vēsturiskā perioda sociālajām un politiskajām diskusijām, jo visi jēdzieni dažādos veidos ir savstarpēji saistīti un cits cita nosacīti, piemēram, kā *pretjēdzieni*. Taču vienlaicīgi nebūtu pareizi ierobežot pētījumu tikai ar zinātnisko valodu, sava nozīmīga loma būtu jāierāda arī ikdienas valodas konvencijām. Visbeidzot, veicot visu lingvistisko aspektu analīzi, būtu jānonāk pie konkrēta laika punkta vēsturiskajā procesā.

<sup>128</sup> Koselleck R. *Hinweise auf die temporalen Strukruen.// Begriffsgeschichte, Diskursgeschichte, Metapherngeschichte*. Goettingen, 2002. S. 32.

Šis plāns, būdams visai konkrēts, pārsteidz ar mūsdienu kultūras teorijām neraksturīgu plašu vērienu. To kā pieredzējis pētnieks labi apzinājās arī R. Kozeleks, kad norādīja, ka „tomēr nav iespējams visas šīs lietas darīt vienlaicīgi, un tas, ar ko nodarbosies pētnieks, ir atkarīgs no viņa paša zinātniskajām prioritātēm un jautājumu uzdošanas veida. Pētījums zināmā nozīmē ir kā skatījums caur kameras aci.”<sup>129</sup>

Jēdzienu nozīmes veidojas noteiktai kultūrai raksturīgajā vēsturiskajā semantiskajā laukā, kur jēdziens nekad nav vientuļš un nekad nav homogēns citiem jēdzieniem. Katras kultūras jēdzienu semantiskajam laukam ir raksturīga sava noteikta jēdzienu hierarhija, kas veido šīs kultūras kontekstualitāti.

Metodoloģiskas diskusijas bieži izraisījis nošķīrums starp vārdu un jēdzienu. Vēsturiskās semantikas galvenais pētījumu objekts ir zināšanu mainība kultūras vēstures kontekstā, kas fiksēta šīs kultūras pamatjēdzienu semantiskajās izmaiņās. Tātad tā ir modificēta filosofiskā jēdzienu vēsture, kas padziļināti pēta nevis atsevišķus jēdzienus to nozīmju vēsturiskajā mainībā, bet veiksmīgi savieno *Begriffsgeschichte* idejas ar diskursa teorijas fundamentālajām nostādņām, par sava pētījuma objektu izvirza jēdzienu darbību semantiskajā laukā, kurā atklājas atsevišķu jēdzienu aspektu nozīmju kopums.

#### 1.3.4. Avotu problēma *Begriffsgeschichte* pētījumos

*Begriffsgeschichte* kā metode lielu uzmanību veltījusi pētījuma avotu problēmai. Tai ir divi aspekti: no vienas puses, jautājums par pētījuma avotu izvēli, kas ir atkarīga no jautājuma uzdošanas un pētījuma fokusa, šī izvēle var tikt uzskatīta par *Begriffsgeschichte* metodes empīrisku pamatu. Avotiem, tāpat kā jēdzieniem, kad tie vienreiz kā tādi tiek konstituēti, ir raksturīga pašiem sava imanenta laika struktūra (*Binnenstruktur*), tāpēc ir iespējams veikt šo avotu sakārtošanu atbilstoši attiecīgai mērījumu skalai: no to vienreizības līdz biežai atkārtojamībai. Atbilstoši šiem kritērijiem, kā norāda R. Kozeleks,<sup>130</sup> avotu materiālus pēc to iekšējās temporālās struktūras un pielietojuma var iedalīt trijos dažādos veidos:

- temporāli vienreizēji lietojami avoti, piemēram, avīzes. Tie ir vienreizēji *ad hoc* teksti, kas rakstīti tiešai lietošanai un ar zemu teorētisku izteikumu novērtējumu. Vēstules, memorandi, priekšlasījumi – tas, kas rakstīts

<sup>129</sup> Ibid., S. 33.

<sup>130</sup> Koselleck R. *Begriffsgeschichten*. Frankfurt am Main, 2006. S. 97.

vienreizējam tiešam lietojumam. Tie pārstāv tikai vienu temporālo līmeni: tagadni un pragmatismu;

- leksikoni un vārdnīcas. Šie avoti ietver vairākus laika slāņus; tie ir normatīvi, tajos ir ilglaicīga informācija. Šie avoti ir īpaši interesanti ar to, ka tiem piemīt spējas atsevišķos gadījumos aizsākt lēni attīstošās sērijas. Katrs jaunais leksikons kopē iepriekšējo leksikonu izteikumus un vienlaicīgi ievieš nozīmīgas izmaiņas. Šajos avotos atklājas jaunu nozīmju slāņi. Leksiskais diahroniskais salīdzinājums paver iespēju empīriski atklāt semantisko atkārtojumu vai inovācijas;
- klasiskie teksti. Pret šiem tekstiem *Begriffsgeschichte* izvirza īpašas metodoloģiskas prasības: respektēt autentiskumu un nemodernizēt to nozīmi, uzspiežot tiem mūsdienu izpratnes. Klasisko tekstu vēstījums ir mērķēts uz kādas augstākas, panvēsturiskas patiesības apliecinājumu un tādējādi arī uz nebeidzamu potenciālu atkārtojumu.

Kopumā ir klasificējami trīs avotu tekstu tipi, kam piemīt atšķirīgas temporālās struktūras: pirmkārt, vienreizējie teksti, kas nav domāti atkārtotai lasīšanai, otrkārt, teksti, kas pārveidojas lēni, pielāgojoties mainīgajai realitātei, treškārt, teksti, kas pretendē uz nemainīgas nozīmes atklāšanu un saglabāšanu – sākotnēji inovatīvas, tad, iespējams, pārejošas, tad pārļaicīgas nozīmes nesēji oriģinālā, nepārveidotā formā.

Rezumējot mēs nonākam pie slēdziena, ka klasiskie ideju vēstures teksti šīs pieejas ietvaros no patiesības pirmavota kļūst par vienu no hermeneitiskās vēsturiskās semantikas pētījumu objektiem.

Taču *Begriffsgeschichte* kā pētnieciska projekta ietvaros ir izveidojies vēl viens būtisks darba ar avotiem aspekts, un proti, *Begriffsgeschichte* pieeja balstās uz nepieciešamību radīt nemitīgi papildināmu jēdzienu bāzi, kas nodrošinātu esošajām un nākamajām pētnieku paaudzēm daudz produktīvākus darba apstākļus, veicot jēdzienu vēsturiskās semantikas pētījumus. Jo vairāk ir šādu kvalificētu pētījumu datu, jo dziļāki jēdzienu slāņi tiek analizēti, jo pilnīgāka veidojas jēdzienu vēsturiskās iesakņotības aina. Tur, kur daudzas postmodernisma skartās teorētiskās skolas saskata neatrisināmu problēmu darbā ar avotiem un to analīzi, kas izriet no nepārvaramas vēlmes radīt kaut ko jaunu, vēl nebijušu, *Begriffsgeschichte* balstās uz hermeneitisko izpratni par tradīciju kā kultūras pētījumu pamatu un valodas vēsturiskās iesakņotības

postulātu. Plašais teorētiskās darbības rezultātu kopums tādā gadījumā nav vis ierobežojošs faktors, bet gan drīzāk - inspirējošs jaunrades pamats.

Pētījumu avotu kompilācija, to konstituēšanas projekts, ko izvērš *Begriffsgeschichte*, nav uzskatāms par analogu viduslaiku mūku ekseģēzei. Tas ir jautājums par avotu precizitāti un pieejamību. Ar to ir saistīts *Begriffsgeschichte* kā pētījumu programmas uzdevums – veidot jēdzienu filosofiskās vārdnīcas un leksikonus, lai maksimāli precīzi fiksētu jēdzienu nozīmju attīstības slāņus.

Šī pieeja izrādījās visai produktīva, – piemēram, *Begriffsgeschichte* ietvaros Vācijā vairāku gadu desmitu garumā ir attīstījušies trīs ietekmīgi intelektuāli projekti:

- 1955. gadā sociologs Ērihs Rothakers<sup>131</sup> nodibināja *Jēdzienu vēstures arhīvu*.<sup>132</sup> To pēc viņa nāves līdz mūsdienām turpināja izdot Kristiāns Berms, Mihaels Ērlers un Ulrihs Dīrse.
- Par vācu akadēmiskās filosofijas dižprojektu dēvētā *Filozofijas vēsturiskā vārdnīca*,<sup>133</sup> ko 1971. gadā dibināja Joahims Ritters,<sup>134</sup> papildina Ē. Rothakera aizsākto darbu interdisciplināro pētījumu laukā, īpašu uzmanību pievēršot valodas mainības teorētiskajiem un praktiskajiem aspektiem, tās nozīmju mainībai zinātniskajos risinājumos. *Vārdnīcā* publicēti raksti par filosofijas un zinātņu jēdzienu vēsturi, par Rietumeiropas kultūras tradīciju, par mitoloģiskiem un reliģiskiem jēdzieniem, par vispārīgiem jēdzieniem, kuru nozīmes maiņa ir atkarīga no konkrētā kultūras konteksta, par jēdzienu tulkojuma semantiskajām problēmām, par *Begriffsgeschichte* metodes un tās kritikas jautājumiem. Šobrīd projekta mītnes vieta jeb centrs ir Trīras Universitāte.

Kopumā no 1971. līdz 2007. gadam ir iznākuši trīspadsmit šī izdevuma sējumi Švābes izdevniecībā Bāzelē (Schwabe Verlag Basel). To pamatā ir pārstrādātā Rūdolfa Eislera<sup>135</sup> trīssējumu vārdnīca. Par projekta vērienu liecina plašais autoru klāsts – tajā piedalījās vairāk nekā 1500 speciālistu. Gotfrīds Gabriēls,<sup>136</sup> kad kāds žurnālists viņam lūdza komentēt šī projekta nozīmi, apzīmējot to kā Gūtenberga

---

<sup>131</sup> *Erich Rothaker* (1888 – 1965), vācu filozofs, sociologs, kultūrantropologs.

<sup>132</sup> *Archiv der Begriffsgeschichte. Bausteine zu einem historischen Wörterbuch der Philosophie.* Begründet von Erich Rothacker. Herausgegeben von Christian Bermes, Ulrich Dierse und Michael Erler. Bd. 1–51, 1955–2009.

<sup>133</sup> *Historisches Wörterbuch der Philosophie.* Bd. 1–12. Basel, 1977– 2005.

<sup>134</sup> *Joachim Ritter* (1903–1974), vācu filozofs.

<sup>135</sup> *Rudolf Eisler* (1873–1926), austriešu filozofs, neokantietis.

<sup>136</sup> *Gotfried Gabriel*, Jēnas Frīdriha Šillera universitātes profesors, pildīja šī projekta 13. sējuma redaktora funkcijas.

galaktikas pēdējo nozīmīgo sniegumu, norādīja uz šāda apzīmējuma pārlieto vieglprātību un uzsvēra, ka „Jēdzienu vēsturiskajai vārdnīcai” ir savs nozīmīgs uzdevums – tā palīdz kopt akadēmisko tradīciju. Projekta ietvaros jēdzieni papildināti ar jaunām nozīmēm, meklēti kopsakarības gan starp komplimentārajiem, gan šķietami nesaistītiem jēdzieniem un analizēta šo jēdzienisko kopsakarību mainība.

- Trešais projekts – *Vēsturiskie pamatjēdzieni – sociāli politiskās valodas leksikons*.<sup>137</sup> Interdisciplināra rokasgrāmata astoņos sējumos. Tās redaktori bija Otto Bruners,<sup>138</sup> Verners Konce<sup>139</sup> un Reinharts Kozeleks. Tas ietver vairāk nekā 100 jēdzienus (piemēram, vara, demokrātija, politika, vēsture, utopija u. c.), kas apskatīti vēsturiskās semantikas kontekstā. Šajā krājumā analizētas ne tikai vēsturisko jēdzienu, bet arī filosofisko, juridisko, ekonomisko un politisko jēdzienu semantiskās modifikācijas.
- Francijas sociāli politisko pamatjēdzienu no 1680. līdz 1820. gadam rokasgrāmata,<sup>140</sup> kuras redaktors ir Rolfs E. Raihards.<sup>141</sup> Kopš 1985. gada ir iznākuši 20 almanahi jeb burtnīcas.

Jāatzīmē, ka šāds pētnieciskā darba formāts - leksikoni un vārdnīcas ir izraisījis arī virkni metodoloģisku pārmetumu. Pats izplatītākais iebildums, kas visbiežāk izskan no diskursīvās analīzes teorijas puses (piemēram, D. Busse), ir pārmetums *Begriffsgeschichte*, ka tajā jēdzieni ir aplūkoti kā „patstāvīgi kompilēti valodas kondensāti”, kuri ir skatīti zināmā kontekstuālā izolācijā.<sup>142</sup>

Atbildot uz šiem diskursa analīzes piekritēju izteiktajiem pārmetumiem, R. Kozeleks atgādina, ka jēdzienu vēsture izvirza stingras prasības pētīt jēdziena iesaistīšanu kultūras kontekstā, tā pret-, virs-, blakusjēdzienu, kas veido tā jēdzienisko lauku. Lai izvairītos no pārlietas singularitātes jēdziena analīzē, ir nepieciešama plašāka avotu spektra pētīšana. R. Kozeleks iesaka pievērsties ne tikai tiem tekstiem, kuros konkrēti minēts pētāmais jēdziens, bet arī tiem tekstiem un notikumiem, kurus

---

<sup>137</sup> *Geschichtliche Grundbegriffe. Historisches Lexikon zur Politische-sozialen Sprache in Deutschland*. Bd. 1–8, Stuttgart, 1978 (no 1972. līdz 1997. g.).

<sup>138</sup> *Otto Brunner* (1898–1982.), austriešu vēsturnieks, kura interešu lokā bija viduslaiku un jauno laiku vēsture.

<sup>139</sup> *Werner Conze* (1910–1982.), vācu vēsturnieks.

<sup>140</sup> *Handbuch politisch-sozialer Grundbegriffe in Frankreich 1680–1820*. Hefte 1–20. München, 1985–2000.

<sup>141</sup> *Rolf E. Reinhardt*, jēdzienu vēstures speciālists.

<sup>142</sup> *Busse D. Historische Semantik*. Stuttgart, 1987; *Lehmann H., Richter M. The Meaning of Historical Terms and Concepts*. Washington, 1996; *Palonen K. Die Entzauberung der Begriffe. Das Umschreiben der politische Begriffe bei Quentin Skinner und Reinhart Koselleck*. Münster, 2004.



var traktēt kā šī jēdziena ietekmētus, kur jēdziens kā faktors ir iekļāvijs kopējā kultūras ainā, manuprāt, tādējādi principiāli paverot iespēju paplašināt jēdzieniskās analīzes robežas līdz diskursa analīzei.

vēsturisko un kultūras jēdzienu vēstures leksikonu veidošanas projekts tiek īstenots dažādās pasaules valstīs. Prioritāti šajā darbā joprojām saglabā Vācija, taču pētnieciskās aktivitātes šajā virzienā notiek arī ASV, Anglijā, Francijā, Itālijā, pēdējā laikā arī Krievijā un Bulgārijā. Diemžēl Latvijā *Begriffsgeschichte* metodoloģiskā tradīcija vēl nav iedibinājusies, lai gan tās attīstība varētu pavērt plašas pētnieciskās perspektīves produktīviem kultūras un kultūrvēsturiskajiem pētījumiem.

## 2. Jauno laiku semantiskās izmaiņas un lingvistiskā nepieciešamība tās izteikt

### 2.1. T. Mora semantiskā jaunrade

Tomasa Mora<sup>143</sup> darbs *Utopija* iezīmēja ne vien jauna literārā žanra sākumu, bet arī jaunu domāšanas tradīciju. Nešaubīgi var apgalvot, ka arī pirms T. Mora jau antīkajā kultūrā ir sastopami teksti, kurus ir iespējams klasificēt kā *utopiskus*, teksti, kas kritizē pastāvošo sociālo kārtību un apraksta alternatīvas sabiedrības pastāvēšanas iespējamās formas<sup>144</sup>. Tomēr tieši T. Mora romānam *Utopija* bija lemts aizsākt veselu diskursīvo izmaiņu sēriju, kas būtiski ietekmēja Rietumeiropas (un ne tikai) kultūru.

Tostarp T. Mora *Utopija* un pārspriedumi par tās vietu Eiropas kultūrā ir kļuvuši par nozīmīgu diskusiju priekšmetu, kas turpina piesaistīt arī mūsdienu pētnieku uzmanību.

Tā 1987. gadā Rihards Mariuss rakstīja par T. Mora *Utopiju*: „*Utopijas* idejai, kas moderni attīstīja Platona *Valsti*, vajadzēja parādīt eiropiešiem, cik ļoti prāts ir pārāks par sliktiem ieradumiem, kurus tie ir pieņēmuši.”<sup>145</sup> Šī tēze izraisīja polemiku par *utopijas* izpratnes diapazonu, kuras ietvaros Gerhards Eksle<sup>146</sup> saskatīja konfrontāciju starp tās plaši universālo tvērumu un šauro, uz Tomasa Mora *utopijas* jēdziena – kā konkrētas ideālās vietas, vērsto izpratni, ko jau 20. gadsimta trīsdesmitajos gados aizsāka Alfrēds Dorens.<sup>147</sup> Šīs diskusijas ietvaros dominējošo pozīciju ieguva Tomasa Nipperdeja,<sup>148</sup> Norberta Eliasa<sup>149</sup> u. c. pārstāvētā pieeja problēmas risinājumam: virzīties ad absurdum, kur Mora *Utopija* ir tverta kā parādība,

---

<sup>143</sup> Thomas More (1478 – 1535).

<sup>144</sup> Skat., piemēram, Bichler R. *Von der Insel der Seligen zu Platons Staat Geschichte der antiken Utopien.* // in *Geschichte der antiken utopie*. Bd. 1. Böchlau, Wien u.a., 1995; Rigobert G., Müller R. *Das goldene Zeitalter. Utopien der hellenisch – römischen Antike*. Stuttgart, Berlin, Köln, Mainz, 1988; *Hellenismus: Beiträge zur Erforschung von Akkulturation und politischer Ordnung in den Staaten des hellenistischen Zeitalters*; Kolloquium. 9 – 15 März 1994 in Berlin. Funck B. (Hgs.). Tübingen, 1996.

<sup>145</sup> Marius R. *Tomas Morus. Eine Biographie*. Zürich, 1987. S. 46. Šī monogrāfija līdz ar J. H. Hekstera darbu *More's Utopia: The Biography of an Idea* promocijas darbā ir izmantota kā galvenais uzziņas avots par T. Mora biogrāfijas faktiem.

<sup>146</sup> Oexle G. *Wunschräume und Wunschzeiten. Entstehung und Funktionen des utopischen Denken im Mittelalter, Früher Neuzeit und Moderne*. In: Calliess J. (Hgs.) *Die Wahrheit des Nirgendwo. Zur Geschichte und Zukunft des utopischen Denkens*. Rehberg-Loccum, 1994. S. 33–83.

<sup>147</sup> Doren A. *Wunschräume und Wunschzeiten.* //in: *Vorträge der Bibliothek Warburg 1924/25*. Berlin, 1927. S. 158–205.

<sup>148</sup> Nipperdey T. *Die Funktion der Utopie im politischen Denken der Neuzeit*. In: *Archiv für Kulturgeschichte*. Bd. 44. 1962. S. 357–378; Nipperdey T. *Die Utopie des Thomas Morus und der Beginn der Neuzeit*. In: *Reformation, Revolution, Utopie*. Goettingen, 1975. S. 119–146.

<sup>149</sup> Elias N. *Thomas Morus' Staatskritik. Mit Überlegungen zur Bestimmung des Begriffs Utopie*. In: *Utopieforschung. Interdisziplinäre Studien zur neuzeitlichen Utopie*. W.Voskamp.(Hgs.). Bd. 2. Frankfurt am Main, 1985. S. 101–150.

kas signalizē par jauna domāšanas modeļa aizsākumu jaunajos laikos un nav skatāma tikai kā atsevišķs, lai arī veiksmīgs un populārs, sava laika vizionārs romāns.

Pievēršoties šīs jaunās domāšanas tradīcijas analīzei, ko aizsāk T. Mora *Utopija*, būtu lietderīgi apskatīt gan paša autora intelektuālās un semantiskās attīstības gaitu, gan agrīno jauno laiku Eiropas kultūras diskursīvā lauka izmaiņas, kuras ietekmēja un savukārt ietekmējās no T. Mora semantiskās jaunrades. Tomasa Mora intelektuālā pieredze ir attīstījusies sava laika garīgās tradīcijas ietvaros un ir būtiski ietekmējusi sava laika diskursīvās nobīdes. T. Mors bija aktīvi iesaistīts Ziemeļu renesanses procesos, kas viņa dzīves laikā bija sasnieguši savas sarežģītās attīstības kulmināciju. Varētu teikt, ka viņš atradās renesanses humānisma ideju epicentrā.

Tam bija vairāki priekšnoteikumi. T. Mors ieguva labu izglītību: sākumskolas izglītību viņš ieguva Gramatikas skolā Svētā Antonija hospitāļa paspārnē, kur pastiprināti mācīja latīņu valodu un retorikas elementus. Atbilstoši tā laika tradīcijai, kas lika bērņus no labām ģimenēm vecumā no 12 līdz 14 gadiem sūtīt mācībā pie ietekmīgiem aizbildņiem, Tomass Mors kļuva par pāžu Kenterberijas arhibīskapa pilī. Kenterberijas arhibīskaps tajā laikā bija Džons Mortons – cilvēks ar plašu interešu loku un lielisku izglītību, kas jaunajā pāžā saskatīja ievērojamas intelektuālās attīstības potences. Pēc viņa ierosinājuma T. Mors 1492. gadā uzsāka teoloģijas studijas Kembridžas Universitātē.

Pirmajos divos gados T. Mors, tāpat kā citi studenti, studēja klasisko triumvirātu - loģiku, gramatiku un retoriku. Tajā laikā Kembridžas Universitāte sāka iekarot Anglijas un visai drīz arī visas Eiropas renesanses centra statusu, kļūstot par universitāti, kur attīstījās antīkās kultūras pētniecība un tika izkopti humānisma ideāli.

Apmēram vienā un tajā pašā laikā par otru nozīmīgu Ziemeļu renesanses centru Anglijā kļuva Oksfordas Universitāte. To veicināja izcilu humānistu darbība, kas pārvērta Oksfordu un līdz ar to arī Londonu par vienu no nozīmīgākajiem Eiropas diskursīvās jaunrades centriem. To noteica vairāku izcilu domātāju komplimentārā darbība, kopīgā interese, domu un vēstuļu apmaiņa, kopīgais sarunu tēmu lauks, kurā īpaša vieta bija iedalīta Itālijā gūtajai pieredzei un antīko tekstu studijām. Tieši Oksfordas humānistu loks veidoja to kopīgās intelektuālās pieredzes un diskursīvās jaunrades lauku, kurā attīstījās T. Mora teorētiskā darbība.<sup>150</sup>

---

<sup>150</sup> Starp tiem, kuri atradās vienotajā Anglijas humānistu kultūras diskursā un būtiski ietekmēja T. Mora uzskatu veidošanos un attīstību, bija **Viljams Grocins** (*William Grocyn*) (1446–1519),

Šo domātāju kopdarbība veicināja jaunas diskursīvās situācijas rašanos – līdz tam Anglijā grieķu valodu neatzina un neuzskatīja par nepieciešamu izglītības sastāvdaļu. Konservatīvākie sholastiķi to dēvēja pat par ķecerību. Jaunā domātāju paaudze, kas bija iepazinusies un daļēji pārņēmusi Itālijas renesanses pasaules izjūtu, Anglijā saviem klausītājiem atklāja ne tikai antīkās kultūras vērtību, bet arī brīvdomības un intelektuālās vienības garu un nostājās līdzvērtīga dialoga pozīcijās ar klasiskajām autoritātēm. Lielā mērā to noteica tas apstāklis, ka Itālijā renesanses idejas jau bija sasniegušas brieduma stadiju – 16. gadsimtā renesanses humānisti attieksmē pret antīkajiem autoriem vairs nejutās kā „punduri, kas pakāpušies uz milžu pleciem”, bet bija nonākuši jaunas intelektuālās brīvības pakāpē, kas ļāva traktēt gan antīkās, gan baznīcas autoritāšu teorētiskās pozīcijas kā vienota diskursīvā lauka

---

Oksfordas audzēknis, izcils zinātnieks, kas no 1448. gada līdz 1490. gadam ceļoja pa Itāliju, mācījās grieķu valodu un Florencē pie Policiāno iepazinās ar antīko kultūru. Atgriezies Anglijā, viņš sāka lasīt lekcijas Oksfordā, bet no 1496. gada kļuva par mācītāju Londonā, kur lasīja lekcijas par Dionīsijam Areopagītam piedēvēto *De Ecclesiastica Hierarchie (Par baznīcas hierarhiju)*, kurā pārliecinoši apstrīdēja šādas autorības iespējamību. Pastāv visai ticama versija, ka tieši viņš uzaicināja T. Moru nolasīt lekcijas par Augustīna „Par Debesu valstību” Svētā Laurensa baznīcā Londonā.

**Tomass Linakrs** (*Thomas Linacre*) (1460?–1524) bija viens no vadošajiem Oksfordas Universitātes pasniedzējiem. Arī viņš laika posmā no 1485. gada līdz 1486. gadam ceļoja pa Itāliju, Florencē, Lorenco Mediči pilī, kopā ar Policiāno pilnveidoja grieķu valodas zināšanas. Tad Ferārā studēja medicīnu, daudz lasīja Hipokrāta un Galēna darbus grieķu valodā. 1496. gadā Padujā aizstāvēja medicīnas doktora grādu. Venēcijā kopā ar Al da Manūciju sagatavoja izdošanai Aristoteļa darbus. Atgriezies Londonā 1499. gadā, viņš kļuva par vienu no Karaliskās medicīnu kolēģijas dibinātājiem.

**Džons Kolets** (*John Colet*) (1466–1519) nāca no bagātas tirgotāju ģimenes (viņa tēvs bija Londonas mērs); laika posmā no 1493. līdz 1495. gadam ceļoja pa Itāliju un Franciju, kur studēja teoloģiju, iepazinās ar neoplatonisma idejām. Vēlāk, atgriezies Anglijā, no neoplatonisma pozīcijām uzsāka aktīvu polemiku ar teologiem sholastiķiem, aicinot atjaunot seno jeb sākotnējo skatījumu uz teoloģiju. Īpašu sašutumu kolēģos izraisīja viņa pamudinājumi studentiem pašiem pētīt Svēto rakstu tekstus, atmetot sholastiķu komentārus. T. Mors dēvējis Dž. Koletu par savu garīgo tēvu, kas sniedzis viņam atbalstu vissmagākajos intelektuālo un morālo pārbaudījumu brīžos.

**Viljams Lili** (*William Lilye*) (1468–1522) ieguvis teoloģijas doktora grādu Oksfordā, devās ceļojumā uz Jeruzalemi. Šī ceļojuma laikā piestāja Rodas salā, kur sāka mācīties grieķu valodu, vēlāk to turpināja arī Itālijā. Izstrādāja vienu no 16. gadsimtā populārākajām latīņu valodas gramatikām. Lili esot bijis uzticams T. Mora draugs un līdzgaitnieks, ar kuru kopā viņi studējuši grieķu tekstus.

sastāvdaļas, kurā nav absolūti privileģētu viedokļu un kur nekas principiāli neierobežo domātāja tiesības uz savu pozīciju.

Iespējams, ka iepazīšanās ar Itālijas renesanses teorētisko pieeju gan antīko autoritāšu tekstiem, gan viņu viedokļu analīzei ir veicinājusi Anglijas humānistu īpašās intelektuālās brīvdomības attīstību, kas ne tikai neaizliedza, neizslēdza, nepasludināja par vājprātīgu tādu autora teorētisko darbību, kuras auglis ir jaunas, racionālas pasaules radīšana, bet, tieši otrādi, nodrošināja plašu domubiedru grupas garīgo atbalstu un vienotu diskursīvo lauku, kurā bija iespējama utopiska pasaules modeļa izstrāde.

1494. gadā pēc tēva uzstājīga lūguma T. Mors atstāja Oksfordu un devās uz Londonu, kur uzsāka studijas juridiskajās skolās. Tieši šajā laikā viņš aktīvi iesaistījās humānistu kopā, studēja Aristoteļa, Lukiāna un baznīcas tēvu darbus. Tas bija vissmagāko intelektuālo šaubu periods T. Mora dzīvē. Viņu piemeklēja garīgā krīze, kuras pamatā bija ētiskās pārdomas: jaunajam domātājam satriecošs un nepieņemams šķita pretstats starp humānistu racionāli tvertās antīkās pasaules garīguma ideāliem un skarbo dzīves realitāti. 1504. gada 23. oktobrī vēstulē Koletam Mors rakstīja: „Visur naida žvadzoņa, visur ļaunuma un skaudības čuksti, visur cilvēki kalpo savam vēderam, – pār laicīgo dzīvi valda pats sātans.”<sup>151</sup> Tas acīmredzot bija kritisks brīdis Mora dzīvē, kad izšķīrās viņa teorētiskās un garīgās attīstības ceļš. Laicīgā pasaule, kurā valdīja sātans, Morā izraisīja šausmas un viņš sāka apsvērt klostera dzīves priekšrocības. Tomēr arī Anglijas baznīcas garīgā dzīve T. Moram nelikās atbilstoša nepieciešamajam tīrības un skaidrības imperatīvam un kristīgās ētikas normām.

Šajā emocionāli kritiskajā un teorētiski grūti atrisināmajā situācijā T. Moram atbalstu sniedza *Koleta grupa*, kuras interešu centrā bija sociāli politisko problēmu kristīgi ētiskās interpretācijas jautājumi, kādēļ vēlāk viņus nodēvēja par *kristīgajiem humānistiem*. Pulciņa biedri asi kritizēja tā laika Anglijas baznīcas vīru tikumus un pašas baznīcas hierarhiskās problēmas, aicinot atgriezties pie baznīcas apustuliskās tradīcijas un agrīnās kristietības morālās skaidrības; viņi runāja par nepieciešamību veikt radikālus uzlabojumus Romas Katoļu baznīcā.

Šajā laikā arī veidojas T. Mora draudzība un intelektuālā sadarbība ar Roterdamas Erasmu.<sup>152</sup> Viņu draudzība aizsākās 1499. gadā, kad Roterdamas Erasms

<sup>151</sup> *The Correspondence of sir Thomas More*. Ed. By E. F. Rogers. Princeton, 1947, p. 34.

<sup>152</sup> *Erasmus (Desiderius) Rotterdamus* (1466. vai 1469. g.– 1536. g.), kristīgais humānists, teologs, filozofs, filologs.

viesojās Anglijā. Sākotnēji viņus vienoja interese par grieķu valodu un antīko literatūru, kā arī jūsmīga attieksme pret Lukiāna tekstiem. Lukiāna darbu tulkošana un komentāru gatavošana bija nozīmīga divos aspektos.

No vienas puses, grieķu un latīņu valodas prakse veidoja pamatu T. Mora īpašam skatījumam, kam raksturīga iedziļināšanās valodas semantiskajās niansēs, dziļa valodas izjūta. Tas vēlāk atspoguļosies arī *Utopijas* semantiskajā jaunradē. Roterdamas Erasma un T. Mora kopdarbībā 1506. gadā Parīzē, slavenajā Bādija Ascenzija tipogrāfijā, nāca klajā Lukiāna darbu tulkojums no grieķu valodas latīņu valodā. Šajā izdevumā bija iekļauti 28 Roterdamas Erasma tulkoti Lukiāna dialogi un četri T. Mora tulkotie dialogi – *Kiniķis*, *Menips*, *Melu mīlētājs* un *Tirāna slepkava*. Tulkojumam bija pievienoti arī abu tulkotāju komentāri – atbildes, kas apjoma ziņā bija daudz plašākas par pašu Lukiāna tekstu. Jāpiebilst, ka šīs sadarbības ietvaros veidojās dziļas un noturīgas intelektuālās saiknes starp abiem autoriem. 1506. gadā vēstulē Ričardam Vitfordam Roterdamas Erasms rakstīja: „Ar mūsu (Erasma un Mora) prāta, rakstura un izglītības pieredzi mēs esam tik līdzīgi, ka tas var šķist neiespējami.”<sup>153</sup> Šī garīgā tuvība un intelektuālā sadarbība saglabājās visu atlikušo mūžu, idejas tika savstarpēji apspriestas, tika domāts arī par savstarpējo darbu un uzskatu promociju. Jāpiebilst, ka acīmredzot T. Mora raksturs bija vērsts uz sadarbību; daudzi laikabiedri norādīja uz viņa spēju būt uzticīgam draugam. Viņš bija radis darboties humānistu kopienas ietvaros un, iespējams, tas bija viens no fona argumentiem, kas netieši ietekmēja T. Mora gatavību *Utopijā* kolektīvo pozīciju vērtēt daudz augstāk nekā individuālo.

No otras puses, rakstot komentārus Lukiāna tekstiem, T. Mors un Roterdamas Erasms vislielāko uzmanību veltīja dialogam *Tirāna slepkava*. Tas it kā kļuva par ieganstu sarunai par tirāniju, iespējai izteikt humānistu kopīgo nostāju – pretošanās tirāniem ir nepieciešama sabiedrības labākas dzīves vārdā. Zīmīgs ir fakts, ka viela pārspriedumiem par slikto valdnieku jeb tirānu tika aizgūta nevis no viduslaiku autoritātēm, kas savā laikā arī izteica nosodījumu tirāniem (piemēram, Akvīnas Toms, Džons Vitklifs u.c., kas it kā tīši netika pamanīti), bet gan humānisma labākajās tradīcijās pievērsoties antīkajiem tekstiem. Turklāt lietderīgi būtu pieminēt, ka Lukiāns nebija visai labi ieredzēts autors katoļu teologu aprindās un viņa tekstu popularizēšana pati par sevi bija uzskatāma par brīvdomības aktu.

---

<sup>153</sup> *Opus Epistolarum Des. Erasmi Roterdami*, rec. Per S.S. et H.M. Allen. 12 vols. Oxford, 1906–1958. p. 423.

Antīko autoru teksti kļuva pat humānistu garīgās brīvības un uzdrīkstēšanās paraugiem. Par to liecina T. Mora vēstule Retgolam, kuras lielākā daļa bija veltīta Lukiāna uzskatu attaisnojumam kristiešu acīs. Viņš izsaka apbrīnu ne tikai par Lukiāna stilu, bet arī par viņa attieksmi pret maģiju un dažādām māņticībām, kas bija visai populāras humānistu (un ne tikai itāļu humānistu) aprindās, jo māņticība pazemo cilvēka gara diženumu, cilvēka cieņu un traucē iegūt pilnīgu gara brīvību. Cita starpā topošā *Utopijas* autora vēstījumā Retgolam izskan zīmīgi vārdi par autoriem, kas stingri ievēro viduslaiku literāros paņēmienus: „Par ko gan brīnīties, ka nevēlams uzskata, ka veic lielu darbu un ka Kristus mūžam būs ar viņiem, ja viņu fabula par kādu svēto vai tragēdija par elles mokām radīs žēlumu vai nobiedēs kādu večiņu (...) viņi baidās, ka patiesībai nenoticēs un tā ir jānostiprina ar *izdomājumiem*.”<sup>154</sup> Par kādiem izdomājumiem tik nicīgi izsakās T. Mors? Par tiem literārajiem izdomājumiem, kuru uzdevums ir apelēt pie cilvēku emocijām – bailēm vai žēluma. *Utopijā* „izdomājumiem” ir atšķirīgas funkcijas – tie ir racionālas konstrukcijas, kas, līdzīgi antīko autoru tekstiem (it īpaši Platona dialogam *Valsts*), ir vērstas uz prāta imagināro iespēju izkopšanu.

16. gadsimta trīsdesmitajos gados, līdz ar protestantisma attīstību Eiropā, kad T. Mors nostājās dedzīga katolicisma aizstāvja pozīcijās, viņš, saskatot katoļu baznīcas apdraudējumu, bija gatavs sadedzināt pašus brīvdomīgākos no saviem tekstiem, „lai neveicinātu tautas maldināšanu”.<sup>155</sup> Tomēr, kā atzīst angļu utopiju vēstures pētnieks R. Čembers, ar brīvdomīgajiem tekstiem bija domāta nevis *Utopija*, bet atsevišķas epigrammas un Lukiāna darbu tulkojumi, kā arī minētā vēstule Retgolam.<sup>156</sup>

Runājot par antīko autoru ietekmēm uz T. Mora *Utopiju*, īpaša vieta ierādāma Platona dialogam *Valsts*, kur konceptuāli iezīmētas galvenās utopiskās shēmas, izveidots utopiskā vēstījuma modelis. Jau Platons *Valstī* norādīja, ka īpašums sadala cilvēkus, nošķirot tos ar barjeru „tavs” un „mans”, vienlaikus īpašuma kopība, pēc viņa domām, atjauno cilvēku kopību. Kur nav īpašuma, tur nav „mana” un „tava”, bet viss ir „mūsu”. T. Mors pārņēma šo Platona ideju par kopīpašuma kā taisnīgas sabiedrības pamata nepieciešamību. Tomēr pastāv būtiska atšķirība starp Platona *Valstī* un T. Mora *Utopijā* formulēto ideālās valsts telosu – Platons rāda ideālo valsti

<sup>154</sup> *The Complete Works of St. Thomas More in sixteen volumes*. Yale University Press. 3, pt I, p. 2.

<sup>155</sup> *Ibid.*, p. 179.

<sup>156</sup> Chambers R.W. *The Place of St. Thomas More in English Literature and History*. New York, 1964, p. 49–50.

kā ideālās taisnības paraugu, savukārt T. Mora ideālā sala ir vieta, kur radīta sabiedrība, kurā cilvēki var dzīvot laimīgi, atbilstoši saprātīguma un kristīgās taisnības principiem.

Antīko autoru ietekme uz Ziemeļu humānistiem (un T. Mors nav izņēmums) bieži ir bijusi saistīta ar šo autoru darbu kritisku lasījumu. Šī pieeja ir labi saskatāma attieksmē pret stoīķu un Epikūra filosofiju, kurām bieži tiek piedēvēta ietekme uz T. Mora *Utopiju*. Tomēr T. Mora oriģinālā pieeja ētikas un reliģijas jautājumiem bieži vien aizvirzījās visai tālu no sākotnējā apskatāmā teksta. Piemēram, T. Moram bija absolūti nepieņemama stoīķu vērojošā attieksme pret dzīvi un vienaldzīgā attieksme pret sabiedriskās dzīves kolīzijām, kā arī nesaprotama šķita viņu interese par tīri metafiziskām problēmām. Līdzīgu pieeju var saskatīt ne tikai T. Mora *Utopijā*, bet arī Roterdamas Erasma *Muļķības slavinājumā*. Erasmus par prioritāru uzskatīja aktīvu sabiedrisko dzīvi, pilsonisko pozīciju konfrontējot ar mūka vientuļnieka ideālu. Gudrība pati par sevi, kas nesniedz nekādu praktisku labumu sabiedrībai, no humānistu viedokļa ir līdzīga muļķībai.<sup>157</sup>

No senatnes mantojuma kristīgie humānisti izvēlējās pārņemt tikai to, kas viņiem šķita konceptuāli lietderīgi un varēja kalpot sabiedrības kristīgai reformēšanai, kas nebūtu pielīdzināma Reformācijai. Tāpēc arī prasība pēc kristīgās taisnības principa reanimācijas sabiedrībā un pamudinājumi dzīvot atbilstoši evaņģēlijiem ietvēra īpašu nozīmi, kas pieļāva atkāpšanos no viduslaiku kristīgās tradīcijas, sankcionēja sociālās kārtības nemainību un ideālās dzīves meklējumus, aizejot no laicīgās dzīves mūku vientuļnieku kristīgajā apcerē. Kā sludināja Svētais Hieronīms, šajā netikumīgajā pasaulē cilvēks var dzīvot cienīgu kristieša dzīvi, tikai kļūstot par mūku. Tomēr, pat neraugoties uz Sv. Hieronīma lielo autoritāti kristīgo humānistu aprindās, viņiem bija nepieņemama doma par aiziešanu no laicīgās dzīves un atteikšanos no kritiskās pozīcijas sociālo procesu novērtējumā.

1515. gadā Anglijas karaliskās tirdzniecības misijas sastāvā T. Mors apceļoja Flandriju un nonāca Brigē, Briselē, Antverpenē, Lēvenā, kas tajā laikā pamatoti tika uzskatītas par Ziemeļu humānistu centriem. T. Mors, kas atšķirībā no daudziem Oksfordas humānistiem, nekad nebija apmeklējis Itāliju, Flandrijā guva jaunus intelektuālus iespaidus, paplašināja domubiedru loku. Ierodoties Flandrijā, Mors jau bija dziļi iesaistīts Anglijas humānistu garīgajā kopienā, tādēļ un, protams, arī

---

<sup>157</sup> Sk.: Roterdamas Erasms. *Muļķības slavinājums*. Rīga, 2008.



novērtējot viņa spīdošo erudīciju un grieķu valodas zināšanas, viņš tika labvēlīgi pieņemts Flandrijas humānistu aprindās. Izveidojās jauns nozīmīgu teorētisko un garīgo saikņu tīkls: Brigē – Roterdamas Erasms, Antverpenē – Pēters Gilis,<sup>158</sup> Malinā – Džeroms Busleidens.<sup>159</sup> Starp šiem domātājiem notikušās diskusijas bija visai nozīmīgas T. Mora *Utopijas* otrās daļas tapšanā, tās pamattektu viņš rakstīja 1515. gadā laikā no 7. maija līdz 22. oktobrim, bet pabeidza Londonā 1516. gada sākumā. T. Mors bija iesaistījies savam laikmetam būtiskajā diskursīvajā laukā, kļuvis par nozīmīgu Ziemeļu humānistu sabiedrības locekli, kuru R. Tarnass raksturo kā Ziemeļu renesanses kultūrtelpas visspilgtāko parādību: „Renesansei raksturīgā pretrunu kompetēnciju, kuru fiksēja jau Petrarkas ideāls „docta pietas”, īstenoja tādi reliģiozie domātāji, humānisti kā Roterdamas Erasms un viņa draugs Tomass Mors. Renesanses laikmeta kristīgie humānisti lika ironijai un atturībai, laicīgajai darbībai un klasiskajai erudīcijai kalpot kristīgajam ideālam, darot to ar tādu meistarību, kas pat sapņos nerādījās viduslaiku gudrajiem. Dogmatiskās tikumības vietā nāca apgaismotais ekumeniskais evaņģēlisms. Naivos reliģiskos aizspriedumus izstūma kritiski noskaņots reliģiskais racionālisms. Tika savienots filozofs Platons un apustulis Pāvils, lai mūsdienīgu pūliņu rezultātā radītu jaunu „Kristus filosofiju” (philosophia Christi)”.<sup>160</sup>

1516. gadā Lēvenā latīņu valodā nāca klajā T. Mora *Visai derīga, kā arī izklaidējoša patiesi zelta grāmatiņa par vislabāko valsts iekārtu un jauno salu Utopiju*.<sup>161</sup> Grāmatas izdošanas procesā aktīvi piedalījās Pēters Gilis, kas tajā laikā bija Antverpenes pilsētas rātes sekretārs. P. Gilis bija viens no Flandrijas humānistu sabiedrības ietekmīgākajiem locekļiem, izcils grieķu valodas un literatūras pazinējs, spoži tulkojis Ēzopa fabulas no grieķu valodas latīņu valodā. Pildot Roterdamas Erasma lūgumu, kūrēja *Utopijas* izdošanu Lēvenā.

Šīs grāmatas izdošana radīja lielu satraukumu gan pašam autoram, gan viņa līdzgaitniekiem. Tā T. Mors, izjūtot bažas par grāmatas likteni un domājot par to, kā to uzņems lasītāji, it īpaši galvenais adresāts – ar varu apveltītie, izteica pārliecību, ka labākajiem no viņiem, „kas pazīstami ar savu izglītību un tikumību, būtu bijis cienījamāk dzīvot valstī, kas līdzīga Utopijai, jo daudz godājamāk ir valdīt pār

<sup>158</sup> *Peter Gillis* (Peter Giles), latīņu versijā *Petrus Aegidius* (Egidejs) (1486–1533), kristīgais humānists, grāmatu izdevējs.

<sup>159</sup> *Jeroen van Busleyden* (1470–1517), kristīgais humānists un mecenāts.

<sup>160</sup> Тарнас Р. *История западного мышления*. Москва, 1995, с. 192.

<sup>161</sup> „Libellus vere aureus nee minus, salutaris quam festivus de optimo reipublicae statu doque nova insula Vtopia”.

brīviem cilvēkiem”.<sup>162</sup> Šobrīd jau ir grūti pateikt, vai nu aiz patiesas pārliecības, vai paļaujoties T. Mora glaimiem, taču daži varasvīri patiešām bija izteikuši atbalstu „Zelta grāmatiņai”. Par to T. Mors speciālā vēstījumā izsaka viņiem pateicību.<sup>163</sup>

Arī Roterdamas Erasms izteica satraukumu par *Utopijas* likteni. 1517. gada 25. augustā vēstulē Bāzeles izdevējam Johanam Frobēnam Erasms rakstīja: „Lai gan viss, ko līdz šim rakstījis mans mīļais Mors, man vienmēr ir ļoti patīcis, es tomēr neuzticējos savam spriedumam, jo mēs esam pārāk labi draugi. Kad tagad es redzu, ka visi zinātnieki vienbalsīgi parakstās zem mana viedokļa un pat vairāk nekā es ir sajūsmināti par viņa apdāvinātību ne tāpēc, ka viņu mīl, bet tāpēc, ka vairāk saprot, viņiem līdzī es piekritīšu savam spriedumam un nebaidīšos pēc tam atklāti izteikt to, ko es jūtu...”<sup>164</sup>

*Utopijas* popularitāte bija tik liela, ka izraisījusi patiesu ažiotažu gan *vecajā*, gan *jaunajā* pasaulē. Ir saglabājušās liecības par to, ka daži censoņi, kas, neuztvēruši T. Mora asprātīgo mistifikāciju, devās meklēt laimīgo Utopijas salu, lai varētu dzīvot taisnīgā un laimīgā sabiedrībā. Taču, iespējams, ka šie gadījumi nav saistīti tikai ar atsevišķu indivīdu humora izjūtas trūkumu, bet liecina par agrīno jauno laiku kultūras diskursā izteikto orientāciju uz pasaules telpas paplašinājumu, *jaunās* pasaules meklējumu nepieciešamību.

*Vecās* un *jaunās* pasaules pretnostatījums T. Mora *Utopijā* lielā mērā bija arī lielo ģeogrāfisko atklājumu inspirēts. To nav grūti saskatīt, jo galvenais varonis, ar kuru Mors risina literāro dialogu, nosaukts par Rafaēlu Hitlodeusu un tiek stādīts priekšā kā Amerigo Vespuči pavadonis, kurš tikko atgriezies no tāla ceļojuma, un stāsta Moram, un tādējādi arī lasītājam, par tur pieredzēto. Par to netieši liecina arī apstākļi, ka T. Mora *Utopija* laikabiedru komentāros nereti salīdzināta ar *jaunās* pasaules atklāšanu. Tā Peters Gilis, raksturojot to, konstatēja: „Mors demonstrē tādu erudīciju, prātu un tik bagātu pieredzi, ka tam nevar līdzināties pat slavenais Uliss, bet kas attiecas uz Amerigo Vespuči, tad, salīdzinot viņu ar Moru, varam teikt, ka viņš nav redzējis pilnīgi neko.”<sup>165</sup> Protams, Edigejs vispirms vēlējās uzsvērt Mora intelektuāli radītās jaunās, racionālās pasaules pārākumu pār jebkuras reāli eksistējošās pasaules brīnumiem, tomēr semantiskās analīzes vērts šķiet arī Edigeja

<sup>162</sup> *Opus Epistolarum Des. Erasmi Roterodami*. Vol. 2. Oxford, 1906–1958. p. 339.

<sup>163</sup> *The Correspondence of Sir Thomas More*. Edited by Elisabeth Rogers. New York, 1970, p.84-85; *Opus Epistolarum Des. Erasmi Roterodami*. rec.Vol. 2. Oxford, 1906–1958, p. 430.

<sup>164</sup> *Opus Epistolarum Des. Erasmi Roterodami*. Vol. 3. Oxford. 1906–1958. P. N635; *The Complete Works of St. Thomas More in sixteen volumes*. Yale University Press, p. 2.

<sup>165</sup> *Ibid.*, p. 20–21.

izvēlētais salīdzinājums ar slavenajiem jūras braucējiem, kas raksturo sava laikmeta kultūras kontekstu - tas ir laiks, kad tiek apgūts pasaules okeāns (Karls Smits).

Jāatzīst, ka T. Mora un viņa draugu humānistu satraukumam par *Utopijas* likteni nebija pamata. Grāmatas popularitāte Eiropā bija visai iespaidīga. Tā piedzīvoja vairākus izdevumus (latīņu valodā) pēc kārtas – 1517. gadā Parīzē un 1518. gadā divus izdevumus Bāzelē, slavenajā J. Frobēna izdevēju namā. Sekojot laikmeta garam, jau 16. gadsimtā *Utopija* tulkota daudzās Eiropas nacionālajās valodās – 1524. gadā vācu valodā, 1548. gadā itāļu valodā, 1550. gadā franču valodā, 1551. gadā angļu valodā un 1562. gadā holandiešu valodā.<sup>166</sup>

No kultūras semantiskās analīzes viedokļa ir būtiski uzsvērt *Utopijas* lingvistiskās preferences – tā atrodas uz robežas starp latīņu un grieķu valodu. Latīņu valoda agro jauno laiku kultūrā joprojām ieņēma dominējošo kultūrvalodas statusu. Tāpēc nav nejaušība, ka grāmata rakstīta latīņu valodā, taču, akcentējot īpašus semantiskā tīkla „mezglus”, uz grieķu valodas pamata tika radīti neoloģismi. Veiksmīgākais T. Mora semantiskās jaunrades sniegums, kas ieguvis plašu lietojumu spektru, to skaitā arī ikdienas lietojumu, ir *utopija*. *Vtopia*, kā rakstīja grāmatas iznākšanas laikā, pēc izcelsmes ir grieķu vārds, kas aizstāja sākotnēji lietoto latīņu terminu *Nusquam*.<sup>167</sup> Latīņu *Nusquam* nozīmē „nekur, ne no kurienes, nekam, nekā”, tas ietver kategorisku noliegumu un izrādījās mazāk piemērots darba semantiskajiem meklējumiem nekā grieķiskā *utopija*. Grieķu vārda etimoloģija ir sarežģītāka. Tam ir priedēklis *oú* („nekur”), kas norāda uz fakta noliegumu, nevis uz fakta iespējamības noliegumu un vārda sakne *τόπος* („vieta”, „zeme”). Turklāt angļu nolasījumā veidojas homofons *eutopia* no priedēkļa *eu*, kas ienāk angļu valodā no sengrieķu valodas un ko lieto kā *labuma* apzīmējumu. Tātad *eutopija* nozīmē *laba vieta*. Līdz ar to var teikt, ka jau „no dzimšanas” šim jēdzienam ir raksturīgas divas nozīmes – „neesošā vieta” un vienlaicīgi „labā vieta”.

Neoloģismam *Utopija* jau sākotnēji bija raksturīga vesela konotāciju (jēdzieniskā satura uzslāņojumu) virkne – Utopijas salas ne-reālitate, šīs vietas unikalitāte, atdarināšanas paraugs, laimes zeme, vislabākā valsts iekārta, daļēji normatīvs paraugs un vienlaicīgi paraugs eksistējošās kārtības kritikai. Šāda

<sup>166</sup> Sk. *Dictionary of National Biography*. Vol.38. London, 1894. p. 441- 445.

<sup>167</sup> *Vēstulē Roterdamas Erasmus. Opus Epistolarum Des.Erasmi Roterdami*. Rec. S. S. Per et H. H. Allen. 12 V. Oxford, p. 293

semantiskā daudznozīmība rāda *utopijas* kā pamatjēdziena īpašu jūtīgumu un spēju pielāgoties kultūras konteksta diskursīvajām izmaiņām.

T. Mors „Utopijas” ne-realitāti pastiprina ar virkni no grieķu valodas darinātu semantisko neoloģismu – Utopijas galvaspilsēta tiek nosaukta *Amauroto* (grieķu *αμαυρός* nozīmē neskaidrs); Utopijas upe *Ahidra* (no grieķu priedēkļa – *α*, „bez” un *ὕδωρ* „ūdens”) – nevis ūdens upe, bet upe bez ūdens; šis valsts vēlēto valdnieku sauc Adems (vārds no divām daļām *α* un *δῆμος*, kas nozīmē „valdnieks bez tautas”). Autors plaši izmanto lingvistisko spēli, lai intensificētu spriedzi starp reālo un ireālo, radot tīšu jēgas sajaukumu.

Viens no T. Mora *Utopijas* pamatjēdzieniem ir *kopības* jēdziens (*community*), kas neapšaubāmi ir pārņemts no Erasma un Koleta humānistu diskursīvās prakses. Kopības ideja, kas guvusi visai oriģinālu izpausmi T. Mora *Utopijā*, bija vairākkārt apspriesta šajā humānistu lokā. Šīs diskusijas atskaņas mēs varam saskatīt Roterdamas Erasma, Koleta un Bidē darbos. Piemēram, savā sacerējumā Roterdamas Erasms, komentējot seno parunu *Amicorum comunia omnia*, nonāk pie secinājuma, ka Platonam, Aristotelim (šeit ir norāde uz Aristoteļa *Ētiku*) un Kristum ir kopīga izpratne par to, ka ideāla valsts ir tāda, kurā nav ne mana, ne tava, bet tur viss ir kopīgs.<sup>168</sup> Līdzīgi izteikumi ir sastopami Džona Koleta tekstos, kur viņš identificē tiesības uz privātīpašumu ar cilvēku dabas samaitātību un pretstatīja tai visu labumu kopību kā labā un žēlsirdības likumu.<sup>169</sup>

Par šī jēdziena nozīmi liecina arī tas fakts, ka T. Mora vēlīnajos uzskatos tam ir ierādīta liela semantiska nozīme. Jau pēc *Utopijas* publicēšanas 1519.–1520. gadā viņš atkal pievēršas kopības problēmai. Vēstulē savam draugam mūkam Batmansonam viņš atkārtoti uzsver savu pozīciju – kopība ir pretstats augstprātībai un lepnībai, kas ir vieni no lielākajiem kristiešu grēkiem. Tieši lepnības izpausme ir privātīpašums, kas izraisa nevienprātību un strīdus starp draugiem, ģimenē, baznīcā un sabiedrībā. Privātā ieinteresētība, pēc Mora domām, ir pretrunā ar labo un ir šķērslis vienotībai sabiedrībā; neviena cita kaislība bez lepnības un privātās intereses nerada lielākas nelaimes cilvēku dzīvē.<sup>170</sup> Viņš argumentē: „Daudz ko ir paredzējis Tas Kungs, kad viņš radīja visu kopīgu, un daudz ko paredzēja Kristus, kad no jauna mēģināja mirstīgos novērst no privātās intereses uz kopīgo. Viņš, protams, saprata, ka

<sup>168</sup> *Erasmii opera omnia. Leyden. 1703, v. II, cols. 13–17.*

<sup>169</sup> Lupton J.H. *A Life of John Clet.* London, 1909. p. 134.

<sup>170</sup> *The Correspondence of Sir Thomas More.* New York, 1970. p. 204.

mūsu grēkā kritusī cilvēka daba bezgalīgi mīl savējo, nerūpējoties par kopīgo. Par to Viņš vienmēr runāja. Problēmu nerada tas, ka katrs mīl to, kas viņam pieder (savu muižu, savu nekustamo īpašumu, savu naudu), ka viņš ir pievērsies savai ģimenei, savai korporācijai; pati par sevi ir svarīga tieksme pēc tā, ko mēs saucam par savu, novērš mūsu uzmanību no kopīgām lietām.”<sup>171</sup>

Kopības ideja ir plaši izvērsta arī Eiropas kristīgo humānistu diskusijās, kur tā balstījās uz tuvību Svētajiem rakstiem, kuriem bija jāklūst par pamatu sabiedrības pārveidošanai atbilstoši taisnības principam. Būtisks moments, kas norāda uz diskursīvā lauka izmaiņām jauno laiku kultūrā un liecina par sekularizācijas tendences attīstību, ir taisnības principa attiecināšana nevis uz klostera dzīves (tātad, „pārilaicīgās” dzīves) askētiskajiem principiem, kā tas bija viduslaiku kultūrā, bet gan uz laicīgās sabiedriskās dzīves fenomeniem. Piemēram, Svētais Hieronīms principu „draugiem viss kopīgs” pamatoja ar pitagoriešu mācību un askētiskās kopienas ideju, kas pilnīgi nošķirta no pasaulīgās dzīves. Tā nav nejaušība, ka viduslaikos šis minētais izteikums asociējās ar klosteru dzīvi. Tieši kristīgie humānisti jauno laiku kultūrā piešķīra taisnības principam laicīgu dimensiju.<sup>172</sup>

Un tomēr, vai mums ir pamats apgalvot, ka T. Mora *Utopijā* ir attēlots komunistiskās sabiedrības ideālais modelis, kuras pamatā ir kopīpašuma forma? Šādam apgalvojumam ir būtiski pretargumenti. Pirmkārt, T. Mora *Utopijā* nav atrodamā *progresā* ideja, Utopijas sabiedrība un tās kopdzīves nosacījumi nav tēloti kā vēsturiskās attīstības produkts, bet gan kā *citāda* sabiedrība, kas radusies pareizi pieņemtu lēmumu rezultātā. Otrkārt, kā norāda J.H. Heksters, T. Mora ir ticējis privātīpašuma lietderībai un no privātā īpašuma iegūto ienākumu taisnīgumam, un to apliecina daudzi sekundārie teksti.<sup>173</sup> Tas ļauj izdarīt secinājumus par to, ka *Utopijā* attēlotā ideālā dzīve nav vis paša T. Mora izpratnes par ideālo sabiedrisko esamību inspirēta, bet gan drīzāk angļu aristokrātijai raksturīgās lepnības, alkatības un skopuma noliegums, kas konstituējās kristīgo humānistu kopējā semantiskajā laukā. J.H. Heksters savā ievērojamajā kritiskajā esejā veiksmīgi atklāja kristīgo humānistu

---

<sup>171</sup> Ibid., p. 195.

<sup>172</sup> Šim jautājumam ir veltīta vesela pētījumu sērija, piemēram, Seebom F. *Oxford reformers. Colet, Erasmus and More*. London, 1887; Adams R.T. *The better part of Vlor. More. Erasmus. Colet and Vives on Humanism, War and Pease*. Washington, 1962; Surtz E. *The Praise of Pleasure. Education and Communism in More's Utopia*. Harvard University Press. Cambridge, Massachusetts, 1957; Fleisher M. *Radical Reform and Persuasion in the Life and Writings of Thomas More*. Geneve, 1973 u. c.

<sup>173</sup> *Utopia and Its Historical Milieu in The Complete Works of St. Thomas More*. Vol. 4. Edit by Surtz E. and Hexter J. H. Yale, 1965, p. XXIII–CXXIV.

ietekmi uz T. Mora *Utopiju* – pēc viņa domām, T. Mora mērķis bija parādīt tādu sabiedrību, kas vislabāk ierobežotu angļu aristokrātijai raksturīgo lepnību. Proti, *Utopija* nebija iecerēta kā ideālas kārtības paraugs, bet drīzāk gan kā „pamācošs pārmetums”.

Atšķirībā no Platona, kas darbā *Valsts* par netaisnības galveno pamatu atzina privāto īpašumu, T. Mors, atbilstoši tām izmaiņām, kas bija notikušas Ziemeļeiropas ekonomiskajā dzīvē un priekšplānā izvirzīja fiskālās problēmas, ļaunuma un netaisnības producēšanā centrālo vietu ierādīja naudai un, kā norādīja Dž. Reale un D. Antiseri, „te slēpjas interesants paradokss: vai gan būtu viegli nodrošināt eksistenci, ja pastāvētu naudas aizliegums, kas pati ir radīta, lai atvieglotu cilvēku pastāvēšanu”.<sup>174</sup> Šķiet, šajā jautājumā T. Mora spriedums paliek pašsaprotamības līmenī - visās pasaules nelaimēs viņš vispirms vaino tieši naudu: „Un šie ļoti sliktie cilvēki ar savu nepiesātināmo alkatību sadalīja savā starpā visu to, kas būtu pieticis visiem! Cik gan tālu viņiem līdz Utopijas iedzīvotāju laimei! Pilnīgi iznīcinājuši pašu naudas lietojumu, utopieši ir atbrīvojušies no alkatības. Kādu vairumu nelaimju tie ir izslēguši, kādu noziegumu ražu viņi ir iznīcinājuši līdz saknei! Jo, kurš gan nezina, ka līdz ar naudas iznīcināšanu atmirs krāpšana, zagšana, laupīšana, ķildas, sašutums, strīdi, slepkavības, nodevība, indēšanas, ikdienas sodi, cilvēki drīzāk atriebjas par tiem nekā sevi savalda; turklāt vienlaicīgi ar naudu ies bojā bailes, satraukums, rūpes, grūtības un bezmiega naktis. Pat pati nabadzība, kurai vienai, kā liktos, patiesībā ir vajadzīga nauda, pēc pilnīgas naudas iznīcināšanas pati tūlīt pat izzudīs.”<sup>175</sup>

Drīz pēc tam, kad nāca klajā *Utopija*, T. Mora teorētiskajā uzstādījumā notiek kultūras konteksta izraisītas izmaiņas. Vēl *Utopijas* tekstā – *taisnība* kā kopības pamats ir pamatjēdziens un laimīgas sabiedriskās dzīves nosacījums, bet, kā liecina kultūras konteksta analīze, jau pēc neilga laika ir vērojama būtiska pārorientācija: uz anarhijas draudu fona īpašu nozīmi iegūst *kārtības* jēdziens. Šīs paradigmatiskās izmaiņas T. Mora teorētiskajā skatījumā tiek saistītas ar *Evil May Day*.<sup>176</sup>

Otrs būtisks impulss, kas ietekmēja šīs izmaiņas, nāca no Anglijā strauju popularitāti iekarojošā protestantisma. T. Moru satrauca tās briesmas, kas draudēja sabiedrībai un humānisma ideāliem no vardarbības un anarhijas invāzijas. Arī vēlāk,

<sup>174</sup> Реале Д. и Антисери Д. *Западная философия от истоков до наших дней*. Том 2. *Средневековье*. Москва. 1995, с. 319.

<sup>175</sup> Мор Т. *Утопия*. Перевод с латинского Ю.М. Каган. Москва, 1978. с. 276–277.

<sup>176</sup> 1517. gada 1. maijā notika Londonas iedzīvotāju nemieri, kas bija vērsti pret ārzemniekiem piešķirtajām privilēģijām un kuru iznākumā karalis izsludināja ārkārtas stāvokli.

oponējot M. Luteram un viņa līdzgaitniekiem, kā vienu no galvenajiem kontrargumentiem T. Mors min to, ka šādi nemieri sadala sabiedrību naidīgās nometnēs un tā zaudē līdzsvaru. Jāatzīst, ka šāda prasība pēc kārtības un līdzsvara T. Moram ir saskatāma arī *Utopijā*, kur par laimīgas un harmoniskas dzīves paraugu izmatots viduslaiku klostera dzīvesveida līdzsvarotības princips, ko regulē stingri dienas kārtības noteikumi un antiindividuālisms, kura pamatā ir kopīgais īpašums.<sup>177</sup>

Tāpēc šāds prasības pamatojums pēc taisnīguma un privātā īpašuma likvidācijas, manuprāt, nebūtu atzīstams par korektu pamatu, lai attiecinātu uz T. Mora *Utopiju* apzīmējumu *komunistiskā utopija*, kā tas nereti tiek darīts filosofiskajos un sociālo zinātņu pētījumos. To varētu minēt kā piemēru K. Skinera norādītajām metodoloģiskajām lamatām,<sup>178</sup> tā saucamajam demonoloģiskajam lasījumam, kad autoram tiek piedēvēta tam neraksturīga jēdziena izpratne, proti, *komunistiskā* izpratne. Tiek aktualizēti tikai atsevišķi šī koncepta elementi – privātīpašuma likvidācija, vispārīga vienlīdzība un *Utopijas* laicīgā ievirze. Tomēr izpratne par komunismu kā vēsturiskās attīstības rezultātu, kā sabiedrību, kas balstās uz taisnību un vienlīdzību, kā to saprata 19. un 20. gadsimtā, ir atšķirīga un nav saistāma ar kristīgā humānista T. Mora ideālās sabiedrības semantisko nozīmi. No jēdzienu vēstures viedokļa tā ir nekorekta attieksme pret jēdziena vēsturiskās mainības izpratni. Jāpiebilst, ka jēdziens *komunisms* pirmo reizi vārdnīcā pieminēts tikai 1842. gadā un lietots tikai nedaudz agrāk.

Nav iespējama korekta autora viena teksta analīze (piemēram, *Utopijas* analīze), ja nav izpētīti viņa teorētiskās darbības sasniegumi, vismaz to raksturīgākās formas. No šī viedokļa ir svarīgi norādīt uz T. Mora plašās literārās darbības daudzveidību, kas var sniegt būtisku papildinājumu konkrētā teksta semantiskajai analīzei. Jaunās diskursīvās pieejas lauka radīšana ir saskatāma, piemēram, T. Mora epigrammās, kas uzrakstītas latīņu valodā. Tās nav abstraktas, kā bija pieņemts klasiskajā antīkajā tradīcijā, par kuras paraugu atdarināšanu tik daudz runāja humānistu aprindās, bet ir veltītas konkrētu laikabiedru un sabiedriskās sistēmas trūkumu kritikai. Piemēram, epigrama par stulbo un neizglītoto bīskapu vārdā Postums,<sup>179</sup> kas, pēc T. Mora domām, tika īpaši rūpīgi izvēlēts, „jo sliktāku un

---

<sup>177</sup> Jāpiebilst, ka klostera dzīvi T. Mors labi pārzināja, jo laika posmā no 1499. gada līdz 1503. gadam viņš bija biežs viesis kartēziešu klosterī Londonā, kur dziļās pārdomās pavadīja ilgu laiku, nopietni apsverot iespēju kļūt par mūku.

<sup>178</sup> Skat. nodaļu 1.4.1.

<sup>179</sup> In: *Postum Episcopum. In Episcopum Illiteratum.*

dumjāku būtu grūti izvēlēties”, ir veltīta konkrētam viņa laikabiedram Džeimsam Stenlijam, kurš kļuva par bīskapu 1506. gadā un bija plaši pazīstams ar savu aprobežotību. Epigrammas nobeigumā T. Mors ne bez rūgtuma konstatē – gribi būt par bīskapu, vairies no zināšanām. Tas ir tikai viens piemērs, kas apliecina, ka jauno laiku kultūras diskursīvajā laukā bija notikusi semantiskā nobīde, kuras sekas bija katoļu baznīcas garīdzniecības profesionālisma jautājumu aktualizācija diskursīvajā laukā.

Tomēr Ziemeļu renesanses situācijā 16. gadsimtā joprojām nevar runāt par visaptverošu desakralizācijas procesu – precīzāk būtu teikt, ka palielinās interese par sabiedriskās koeksistences nosacījumiem un iespējamajām formām un nevis par sakrālo aspektu noliegumu. Jauno laiku kultūras diskursā laicīgo izteikumu lauks joprojām tiek piesātināts ar formām, kas nāk no sakrālās sfēras. Šai ziņā izņēmums nav arī T. Mora *Utopija*, kurā ideālās sabiedrības modelis stipri atgādina agrīno klosteru brālību harmonisko kārtību vienlīdzības un taisnības idejas, kas veido šī darba humānistisko patosu, balstās uz evaņģēliju sludināto tuvākā mīlestības, taisnības un vienlīdzības Dieva priekšā principiem. Šajā darbā ir daudz runāts par taisnīgu un saprātīgu Dieva kalpu pārvaldīto kristīgo baznīcu.

Ziemeļu renesanses kultūras kontekstā, runājot par laicīgā diskursa ietekmes palielināšanos, būtu jāanalizē, kā mainās attieksme pret konkrēto lingvistisko praksi un valodu kopumā. Lielā mērā humānisti izmantoja jau esošo valodas kā varas mehānisma funkciju (viduslaikos latīņu valoda kļuva par klerikāļu specifiskas norobežošanās formu – tā vairs nebija universāli lietojama visās dzīves sfērās, bet koncentrējās specifiskās, ar baznīcu saistītās jomās un vienlaicīgi norobežoja šo sfēru no tiem, kas nebija tuvi konkrētajām baznīcas hierarhijas pakāpēm). Lai izveidotu jaunu intelektuālo kopību, līdzīgu paņēmienu izmanto arī humānisti, kuri par neatņemamu kompetences kritēriju uzskatīja antīko valodu zināšanu, proti, papildinot to klāstu ar grieķu valodas zināšanas prasībām. Šajā semantiskajā kaujā aktīvi iesaistās arī T. Mors, kura semantiskā jaunrade vispirms būtu vērtējama šajā kontekstā. Protams, šis konflikts nav tieši lingvistisks, bet visupirms skatāms kā pozicionārs konflikts.

No Ziemeļu kristīgo humānistu (Roterdamas Erasma, Koleta, Mora) viedokļa, teoloģijas mērķis ir Svēto tekstu pētīšana, lai tuvinātos Dievam, un iegūto zināšanu izplatīšana, uzrunājot draudzi un sludinot kristīgo tikumību, lai uzlabotu sociālo situāciju, līdz ar to viņu teorētiskās uzmanības centrā bija retorika kā praktiska



māksla. Turpretim Lēvenas teologu, vēlino sholastiķu pozīcija balstījās uz dialektikas kā galvenā teoloģijas instrumenta aizstāvību. Šis konflikts raksturots kā konflikts starp *modus logicalis* (sholastikas dialektiski spekulatīvo metodi) un *modus rhetoricus* (literāri retorisko metodi).<sup>180</sup>

Aicinot atjaunot kristīgo ticību un pārveidot sabiedrību atbilstoši tās principiem, humānisti piešķīra teoloģijai pragmatisku ievirzi, tās uzdevums ir izplatīt patieso Kristus mācību. Tādējādi ir nepieciešams attīstīt vārda mākslu – gramatiku un retoriku. Šīs augstās misijas nosacītas, retorika un gramatika kļūst vienlaicīgi gan par praktisku mākslu, gan par filosofiju, kuras mērķis ir padarīt pasauli labāku.<sup>181</sup>

Gan pēc T. Mora, gan Roterdamas Erasma domām, retorika ir daudz derīgāka nekā dialektika, jo pareizi domāt un labi runāt ir identiskas parādības. Tādējādi, sasaistot valodas un domāšanas formas, tika uzsvērta filoloģiskās pozīcijas prioritāte pār sholastisko filosofiju. Pasaulē mīt patiesība, taču cilvēks nav spējīgs tvert šo „kailo patiesību”, bet retorika ietērpj šo patiesību vārdu drānās, kas palīdz to ieraudzīt un izzināt. Tādēļ no humānistu viedokļa patiesības izzināšana ar vārda mākslas starpniecību vienlaicīgi ir arī bauda, kas mudina cilvēkus vēl aktīvāk meklēt patiesību un labo.

M. Fleišners ir izpētījis, ka humānistiskā retorikas mākslas koncepcija ietekmēja T. Mora *Utopijas* struktūru – viņš sāk savu darbu ar pastāvošās kārtības visaptverošu kritiku. Apmēram puse no *Utopijas* pirmā sējuma apjoma ir veltīta sava laika diagnozei, kas vēlāk tiek izvērsta un kurai tiek pretstatīta ideālās koeksistences forma. Dialoga centrā ir Eiropas politiskās un sociālās kārtības tēma: „cik ļoti tomēr Eiropa ir samaitātāka nekā gandrīz jebkura cita vieta plašajā pasaulē”.<sup>182</sup> Šai fakta konstatācijai *Utopijas* otrajā grāmatā seko izvērsts Hitlodeusa monologs, kas veidots atbilstoši klasiskajiem retorikas standartiem un ir veltīts ideālās sociālās un politiskās iekārtas aprakstam, ko viņš pats savām acīm ir vērojis, apmeklējot Utopijas salu. Viņa atveidotais sabiedrības modeļa scenārijs kļūst par pamatu utopisko tekstu rakstīšanas tradīcijai nākamajiem trim gadsimtiem. Protams, šīs struktūras piemēri laika gaitā attīstās, modificējas, tomēr visi sniedz kritisku sava laika diagnozi un pretstata tai sabiedrības ekonomiskās, sociālās un politiskās eksistences ideālu, neatkarīgi no

---

<sup>180</sup> Fleisher M. *Radical Reform and Political Persuasion in the Life and Writings of Thomas More*. Geneva, 1973, p. 108.

<sup>181</sup> Jaeger W. *Paideia: the Ideals of Greek Culture*. New York, 1944.

<sup>182</sup> Marius R. *Thomas More. A Biography*. London/Melbourne, 1984, p. 45.

izvēlētās vēstījuma formas: no poētiska apraksta līdz zinātniski pamatotām utopiskām konstrukcijām.

T. Mora *Utopijas* tekstā runa nav par abstraktu ideālu pasaules iekārtu, bet gan par konkrētu vietu, kurā jau pastāv labāka, saprātīgāka un taisnīgāka kārtība nekā Vecajā Eiropā. Šis T. Mora uzstādījums ir zināma reference par Eiropas kultūras krīzes izjūtu, kas bija raksturīga jauno laiku sākumā. Kā norāda R. Zāge, „Mora „labākās” valsts konstrukcijas norāda uz reālismu, kas izriet no tā, ka viņš savās konstrukcijās izmanto pirmsindustriālās agrārās sabiedrības ierobežotos resursus, kuru reprodukcija pēc būtības balstās uz dzīvnieku un cilvēku muskuļu spēka lietošanu”.<sup>183</sup> Utopijas iedzīvotāju ķermeņi, kā tos raksturoja Hitlodeuss, ir „ne pārāk raženi un dabas apstākļi nav pārāk veselīgi”.<sup>184</sup> Tātad runa nebūt nav par *Paradīzi zemes virsū*, kur cilvēkam ir sagatavoti ideāli apstākļi, kas būtībā nostata cilvēku pasīvā pozīcijā attiecībā ar pasauli. „No dabas nabadzīgā augsne” ir tikusi „ar mākslīgiem līdzekļiem un nenogurdināmu darbu” uzlabota.<sup>185</sup> „Turklāt, ne tikai, lai priecētu acis, bet arī transporta vajadzībām: kokam jāaug jūras, upes vai pilsētas tuvumā, jo ir nepieciešams ar pēc iespējas mazāku piepūli piegādāt dabas veltes.”<sup>186</sup> Tikai tādēļ, ka utopijas iedzīvotājiem ir bijusi utilitāra un pat instrumentāla attieksme pret dabu, viņiem ir izdevies uzveikt dabas stihijas un pilnveidot tās sākotnēji pieticīgos resursus un īstenot savu mērķi: radīt materiālo pārpilnību kā priekšnosacījumu labai dzīvei. Utopijas iedzīvotāji izcirta veselus mežus un savukārt apstādīja ar mežiem no jauna citas vietas, ja tas bija nepieciešams viņu saimnieciskajā darbībā. Daba Utopijā jau tiek tvēta kā resurss, ko nepieciešams izmantot cilvēka vajadzībām.

T. Mora *Utopijā*, kā tas ir redzams, jau ir notikusi cilvēka pozīcijas maiņa attiecībā ar dabu, kuru tikai dažus gadu desmitus vēlāk Frānsiss Bēkons formulēs kā jaunās *dabas filosofijas* dzimšanu: dabaszinātnēm ir jākalpo cilvēka labumam, viņa praktiskajai varenībai ceļā uz jauno kristietības „zelta laikmetu”. F. Bēkons, tāpat kā Mors, uzskatīja, ka jaunās pasaules atklāšanai bija jāklūst par paraugu jaunas inteligiblas pasaules radīšanai. Šajā jaunajā pasaulē „vecie domāšanas šabloni, tradicionālie aizspriedumi, subjektīvās deformācijas, vārdu juceklis un vispārīgais

---

<sup>183</sup> Saage R. *Utopisches Denken im historischen Prozess. Materialien zur Utopieforschung*. Berlin, 2006, S. 10.

<sup>184</sup> Мор Т. *Утопия*. Перевод с латинского Ю.М. Каган. Москва. 1978, с. 78.

<sup>185</sup> Ibid.

<sup>186</sup> Ibid.

prāta aklums būtu jāpārvar, pateicoties pilnīgi jaunai zināšanu metodoloģijai.”<sup>187</sup> Cilvēkam ir jāspēj valdīt pār dabu, atklājot tās noslēpumus un praktiski izmantojot savas zināšanas. Dabas uzlabošanas, pārveidošanas, pielāgošanas cilvēka vajadzībām kļūst par vienu no galvenajiem jauno laiku kultūras ievirzēm un par vienu no tās galvenajiem patosiem.

Līdzīga utilitāra attieksme pret dabu ir saskatāma arī Utopijas iedzīvotāju arhitektūrā un pilsētas plānojumā. Ir zināms fakts, ka līdz pat jaunajiem laikiem Eiropā pilsētas ir augušas pie upju grīvām, upju tuvumā vai pie jūras. Iespējams, ka no 14. – 15. gadsimta itāļu pilsētvalstīm tika inspirēta Utopijas iedzīvotāju nevēlēšanās būvēt savas pilsētas atbilstoši viduslaiku kanoniem - no pilsētas dibinātāja laikiem savu pilsētu būvniecībā viņi orientējas uz ģeometriskām formām, kas nav sastopamas dabā, – taisnēm un riņķa līnijām. Viņu pilsētu aprises ir „gandrīz kvadrātiskas”,<sup>188</sup> ielu tīkls iekārtots kā atpūtas sistēma un, lai izvairītos no haosa, kas rodas no māju dažādības, tās tiek apvienotas ar vienotu bloku apbūvi. Visi utopiskās pilsētas elementi ir savienojami un savstarpēji samaināmi vietām: „Kurš zina vienu no viņu pilsētām, zina visas – tik pilnīgi līdzīgas tās ir cita citai.”<sup>189</sup>

Tomēr līdzekļu trūkums Utopijā uzspiež ne tikai instrumentālu attieksmi pret apkārtējo dabu; tas pakļauj cilvēku dzīvi, ko stingri kontrolē kopīpašuma centralizētas apsaimniekošanas, brīvprātīgu pienākumu un stingras darba disciplīnas. Atšķirībā no Platona kopeksistences izpratnes, T. Mors par tās pamatu atzīst kopīgo īpašumu, kas ļautu izvairīties no tirgus sistēmas un savstarpējiem maksājumu rēķiniem starp centrālajām un lokālajām iestādēm.<sup>190</sup> Cīņa par izdzīvošanu prasa pilnīgu darba resursu mobilizāciju, no kuriem apmēram 500 brīvprātīgie bija paredzēti zinātņu un mākslu studijām, bet pārējiem bija jāpilda darba pienākumi. *Utopijā* uzsvērts darbu sadales un darba novērtējuma vienlīdzības princips: līdz ar ikdienas lauksaimniecības darbiem visiem vīriešiem un sievietēm bija jāapgūst vismaz viens rokdarbs. Turklāt no vienlīdzības un kopības principa, kas balstās uz kristīgo pieticību, izriet stingrs aizliegums lietot dažādas luksus preces. Leģitīmas ir tikai „dabiskās” vajadzības, kas nav reducējamas uz konvencijām un pieņemtajām uzvedības normām.<sup>191</sup>

<sup>187</sup> Гарнас Р. *История западного мышления*. Москв. 1995, с. 229.

<sup>188</sup> Мор Т. *Утопия*. Перевод с латинского Ю.М. Каган. Москва. 1978, с. 51.

<sup>189</sup> Ibid., с. 50.

<sup>190</sup> Ibid., с. 64.

<sup>191</sup> Ibid. с. 58.

Kad T. Mors rakstīja, ka ideālajai Utopijas saimniecībai, lai tā producētu krājumus diviem gadiem un vēl ar pietiekamu pārpalikumu ārējai tirdzniecībai, pietiek ar sešu stundu darba dienu, šis uzstādījums viņam šķita pilnīgi reāls, jo Utopijas ekonomika, pēc viņa domām, balstījās uz veselīgiem pamatiem. Tomēr jāpiebilst, ka šajā sistēmā katrs indivīds ir gan producents, gan konsuments jebkādai sabiedrības izaugsmes iespējamībai, jo visu, kas saistīts ar saimniecisko darbību, sabiedrība viņam ir strikti nosacījusi.

Šeit veidojas zināms *antropoloģiskais deficīts*, kuru T. Mors uzmanīgi mēģina risināt. Protams, *Utopijā* T. Mors neveido sistemātisku antropoloģisku skatījumu. Drīzāk var runāt par to, ka Mors izmanto norādes, mājienu, kas ļauj rekonstruēt antropoloģiskās premisas. No vienas puses, Utopija tēlota kā tikumības republika - tur mīt cilvēki, kas kopīgās intereses ir atzinuši par savējām, tādējādi, no eiropiešu viedokļa, viņus var uzskatīt par *jaunajiem cilvēkiem*, jo viņi nepazīst egoismu, korupciju un mantkārību. Tomēr tas neskan pārlicinoši, ja atceramies T. Mora uzskatu, ka cilvēkam ir raksturīga tieksme pilnveidoties, tātad nav iedomājama Utopija, kurā cilvēki nevarētu attīstīties un pilnveidoties un būtu tīrās abstraktās un nemainīgās tikumības nesēji. No otras puses, Utopijas iedzīvotājiem reizēm nav sveši arī smagi normu pārkāpumi: viņi, tiecoties pēc luksusa precēm, pārkāpj likumu, kļūst samaitāti un mantkārīgi. Kā norāda R. Zāge, „abu šo dažādo tikumisko stāvokļu klātesamība netieši norāda uz T. Mora izpratni par cilvēka dabu: cilvēks nav ne labs, ne slikts, viņš ir *tabula rasa*. To, kura no cilvēka dabas pusēm gūst pārsvaru, nosaka sociālie apstākļi, kuru ietekmē cilvēks atrodas”.<sup>192</sup> Šai tēzei Utopijas tālākā izveidē ir tālejošas konsekvences – tā implicē kritisku un nereti pat krasi noraidošu novērtējumu Utopijas institucionālajai kārtībai, jo tās uzdevums ir ierobežot cilvēku egoistiskās un individuālistiskās tieksmes un attīstīt sociālo tikumību.

Vadoties no šīm premisām, T. Mors attiecina radikālas konsekvences uz ideālās sabiedrības iekšējo iekārtu – no šūpuļa līdz kapam indivīds ir valsts aprūpēts un uzraudzīts. Cilvēks ir iesaistīts mūžizglītības un sociālo rūpju programmā, kur pat brīvā laika spēle ar nosaukumu *Tikumības uzvara pār netikumu*<sup>193</sup> kalpo kopīgam mērķim. Šajā sabiedrībā privātā sfēra ir minimizēta – visas Utopijas māju durvis ir viegli atveramas. Lai pat iedīgļos nepieļautu individuālistisko centienu attīstību un

---

<sup>192</sup> Saage R. *Utopisches Denken im historischen Prozess. Materialien zur Utopieforschung*. Berlin, 2006, S. 12.

<sup>193</sup> Мор Т. *Утопия*. Перевод с латинского Ю.М.Каган. Москва, 1978, с. 55.

uzturētu taisnīgas sadales principu, Utopijas iedzīvotāji ik pēc desmit gadiem organizē izlozi, kurā nosaka, kādā secībā būtu jāsamaina mājokļi, lai, no vienas puses, neveidotos pieķeršanās miteklim kā senākajai privātīpašuma formai, no otras puses, lai visiem būtu vienādas iespējas nodrošināt sev un savai ģimenei pienācīgus dzīves apstākļus.

Laulības dzīves izpratne T. Mora *Utopijā* neapšaubāmi saglabā agrīnās kristīgās baznīcas pozīcijas, kur laulība vairs netiek uztverta kā formāls institūts, kura normatīvisms ir relatīvs un situatīvs, bet izpratne par laulības normām radikalizēta un pakārtota stingrajām morāles prasībām. Laulība kā sabiedriskās dzīves pamatinstitūcija ieņem Utopijā īpašu statusu: to sargā stingri likumi, kas nosaka, ka laulība ir svēta un nepārkāpjama, bet, ja kāds tomēr lauž laulības zvērestu, pārkāpjot laulību atkārtoti, noziedzniekus soda ar nāvessodu.<sup>194</sup>

Lai realizētu ideālās kopdzīves cēlos mērķus un mazinātu individuālisma tendences, pēc T. Mora domām, ir nepieciešama stingra kontrole pār šīs ideālās valsts iedzīvotāju ikdienas dzīvi. Jau no Platona *Valsts* laikiem par neatņemamu utopiskās diskursa izteikumu un pamatjēdzienu kļūst *kontrole*, kuras mērķis ir ierobežot indivīda tieksmes un vēlmes. T. Mora *Utopijā* sabiedriskās un individuālās dzīves tēlojums atklāj, kā pāri visam klājas, dažos gadījumos netiešas un slēptas vai arī visbiežāk tiešas un atklātas, kontroles tīkls, kas sniedzas arī pāri cilvēku ikdienas dzīvei. Kontrolei ir pakļautas visas cilvēka būtiskās vajadzības: pat kopīgo ēdienreīžu laikā Reflektorijos visus pie galda sēdošos novēro. Kā īpašu Utopijas iedzīvotāju sasniegumu Hitlodeuss atzīmē viņu ieradumu strādāt visiem kopā un visiem kopā atpūsties.<sup>195</sup>

Lielo ģeogrāfisko atklājumu laikmetā humānistiem, protams, aktuāls ir jautājums par ceļošanas iespējām. Utopijā katrs var doties uz kaimiņu pilsētām vai pat vēl tālāk, tikai jānokārto varas iestādēs ceļošanas atļauja. Savukārt klejošana bez iemesla, t. i., bez atļaujām ir smags pārkāpums un tos, kurus pieķer, klejojot bez nepieciešamajiem dokumentiem, noper, bet, ja tas atkārtojas, viņiem piemēro piespiedu darbu klausību.<sup>196</sup>

Šāds radikāls personības individuālo brīvību ierobežojums rada aizdomas par totalitārisma slavināšanu, kas bieži atzīta par neatņemamu utopiskā diskursa

---

<sup>194</sup> Ibid. c. 482.

<sup>195</sup> Ibid., c. 436.

<sup>196</sup> Ibid. C. 463.

sastāvdaļu. Tomēr T. Mora *Utopijā*, kā norāda R. Zāge, „ikdienas dzīves institucionālā pārveidošana un ietekmēšana nav cieši saistīta ar Utopijas politisko sistēmu, kas bieži attēlota kā Rietumu demokrātijas priekštece. Proti, Utopijas iedzīvotāji atzīst sevi par republikānisko tradīciju, vēlēšanu un reprezentācijas principa piekritējiem. Tomēr tieši viņu praktizētais atklātības modelis norāda uz to, ka politiskās gribas procesa izejas punkts nav singulārs, kā to paredz Rietumu demokrātijas normatīvie pamati, bet apzinātā griba ir sociāli politisko institūciju iepriekš sakārtota. Lielā mērā tas ir pretstats nejaušībai: politiskais pilsonis nav tverams plašāk kā politisko institūciju paplašinājums, kuru ietvaros viņš var netraucēti funkcionēt.”<sup>197</sup> To, kurš ārpus Senāta vai Tautas Sapulces diskutēs par politiskās gribas izpausmēm, sodīs ar nāvessodu.<sup>198</sup> Nevis iedzimtās tiesības uz vienlīdzību un brīvību, bet gan kolektīvā griba Utopijā tiek atzīta par patiesības garantu. Tātad Utopijā ir redzams varas modelis, kurā radikalizēta tautas jeb kolektīvas varas manifestācija un, ja te var runāt par totalitārismu, tad nevis par kāda atsevišķa indivīda varas uzurpāciju (atceroties T. Mora cīņu pret tirāniju), bet gan par kolektīvo totalitārismu. Kad izraudzītu indivīdu grupa nosaka sabiedrības mērķus, tad tiek aizmirsta nepieciešamība pēc kodificētas individuālo pilsoņu un cilvēktiesību sfēras. Tā uz Utopijas iedzīvotāju politiskās dzīves lauku tiek attiecināts tas, kas ir konstitūitīvs viņu ikdienas dzīves princips: ko nozīmē būt „vienam”, pirmo reizi var atklāt, tikai stājoties nāves priekšā.

## **2.2. Utopijas jēdziena adaptācijas process. T. Mora *Utopijas* diskursīvās implikācijas. F. Rablē<sup>199</sup>**

Pēc *Utopijas* publicēšanas 1516. gadā Eiropas humānistu aprindās izvērsās aktīvas diskusijas par ideālās valsts pastāvēšanas nosacījumiem. Tomēr ar jēdzienu *utopija* vēl ilgu laiku saprata T. Mora konkrēti aprakstīto laimes salu kaut kur tālajā pasaules okeānā vai arī T. Mora darba nosaukuma saīsinājumu. Tā laika humānistu sarakstē un *Utopijai* veltītajās kritikās praktiski šīs T. Mora aprakstītās ideālās valsts apzīmējumam nelieto vārdu „utopija”. Tā vietā ir atrodami šādi apzīmējumi: *civitas philosophica*, *cite philosophique* (latīņu un franču valodā – *filosofu pilsēta*), *Eutopia*, *pays de banheur* (angļu un franču valodā – *laimīgā zeme*), *pays de nul temps* (franču

<sup>197</sup> Saage R. *Utopisches Denken im historischen Prozess. Materialien zur Utopieforschung*. Berlin, 2006. S.13.

<sup>198</sup> Мор Т. *Утопия*. Перевод с латинского Ю.М.Каган. Москва. 1978, с. 53.

<sup>199</sup> *Francois Rabelais* (1494.-1553.).

valodā – *valsts bez laika*), *hagnopolis*, *ville sacree* (grieķu un franču valodā – *svētā pilsēta*).<sup>200</sup> Šāda terminoloģiskā daudzveidība norāda uz to, ka, iespējams, pretēji gaidītajam, *utopija* nebūt ne momentāni aizpilda lingvistisko nepietiekamību, kas bija izveidojies Eiropas kultūras diskursā pirms T. Mora *Utopijas* nākšanas klajā.

Arī Eiropas nacionālajās valodās jēdziens *utopija* tiek pārņemts kā konkrētas laimīgas valsts apzīmējums. Šādu pieeju iedibināja pirmie T. Mora *Utopijas* tulkotāji – Kantinkula (*Cantiuncula. Von der wunderbarlichen Insel Vtopia genannt, das andere Buch.* Basel, 1524), Ž. Le Blonds (Jean Le Blond. *La description de l'isle d'Vtopie ou est compris le miroer des republicques du monde, et l'exemplaire de vie heureuse.* Paris, 1550), R. Robinsons (Ralph Robinson. *A Fruteful and Pleasaunt Worke of the Beste State of a Publyque Weale, and of the Newe Yle Called Utopia.* London, 1551).<sup>201</sup>

16. gadsimta otrajā pusē jēdziens *utopija* iegūst politisku lietojumu Angļu revolūcijas laikā, kad tiek lietots apzīmējums *Utopian, of or belonging to the feigned or imaginary place or Country, Utopia*.<sup>202</sup>

Jēdziens *utopija* vārdnīcā pirmo reizi ir fiksēts 1611. gadā. R. Kotgreiva franču–angļu valodas vārdnīcā tas ir joprojām definēts kā konkrēta vieta: „Vtopia: An imaginairie place, or contrey (utopija: iztēlojama vieta vai valsts).<sup>203</sup>

17. gadsimtā *utopija* joprojām tiek saprasta vispirms kā politisks traktāts par ideālu valsti. Kā konstatē D. Martinovs: „Var izdarīt secinājumu, ka T. Mora laikabiedri nepamanīja ne jauna literārā žanra rašanos, ne jauna domāšanas modeļa rašanos.”<sup>204</sup>

Interesanta situācija bija izveidojusies 17. gadsimta literatūrā, kur rodas plaši pārstāvēts romānu žanrs, kas apraksta galvenā varoņa ceļojumu uz kādu valsti, kurā ir iedibināta ideāla kārtība, kas visai līdzīga T. Mora *Utopijas* aprakstam, tomēr faktiski nevienā šajā romānā netiek lietots jēdziens *utopija*. 17. gadsimtā ceļojumu romāna žanrs attīstījās strauji un guva lielu popularitāti, kā piemēru var minēt E. de La Kruā *Jaunā Kineja* (1623. gadā), S. de Brežeraka satīriskie romāni *Cita pasaule jeb Mēness*

<sup>200</sup> Hölscher L. *Utopie. Lexikographischer Überblick.* // in: *Geschichtliche Grundbegriffe.* Bd. 6. Stuttgart, 1990, S. 735.

<sup>201</sup> Ibid., S. 735.

<sup>202</sup> Thomas Blount. *Glossographia.* London, 1656.

<sup>203</sup> Funke H.G. *L'Evolution sematique de la notion d'utopie en francais // De l'Utopie a l'Uchronie: Formes, Significations, Fonctions. Actes du colloque d'erlangen 16–18 octobre 1986.* Ed. Par H. Hudde et P.Kuon. Tübingen, 1987, p. 23.

<sup>204</sup> Мартынов Д.Е. *К рассмотрению семантической эволюции понятия утопия.* – *Вопросы Философии.* 2009, N5 с. 23.

*valstis un impērijas* (1656. gadā) un *Saules valstu un impēriju komiskā vēsture* (1662. gadā), R. de Fonjī *Dienvīdu zeme* (1676. gadā), D. Verēzesas *Sevarambu vēsture* (1677. gadā) utt. Pēc būtības gan sižetiski, gan strukturāli šie romāni imitē T. Mora *Utopiju*, atdarina tās izklāsta veidu: tajos ir izvērsta laikabiedru tikumu un parašu kritika, kas maskēta ar ceļojumu aprakstiem, turklāt daži no šiem romāniem bija tik reālistiski, ka maldināja daudzas lasītāju paaudzes.

Kopš T. Mora *Utopija* nāca klajā, tās liktenis bija cieši saistīts ar Francijas kultūru. Otrais *Utopijas* izdevums latīņu valodā iznāk 1517. gadā Parīzē, Žila de Gurmona tipogrāfijā. Franču humānistu aprindās *Utopijas* popularitāti lielā mērā veicināja Gijoma Bidē (1467–1540) priekšvārdā izteiktā sajūsma par T. Mora sniegumu: „tā ir pareizu un derīgu sākumu skola, no kuras katrs varēs ņemt un pielāgot pieņemamos iedibinājumus, pielāgojot tos savai valstij”.<sup>205</sup>

Jēdzienu *Utopija* (*Utopie*) franču valodā pirmo reizi lieto Fransuā Rablē romānā *Gargantija un Pantagriels* (1532.–1533. gadā), lai raksturotu milžu zemi, taču nosaucot salu, kura mīt Gargantija, par Utopiju, F. Rablē piešķir tai pavisam atšķirīgas aprises, kas nebūt neatbilst T. Mora *Utopijas* salas aprakstam. F. Rablē savā darbā izmanto T. Mora toponīmu, kas nav saistīts ar oriģinālo jēdziena saturu. F. Rablē franču valodā lietotais jēdziens rada interesi no utopiskā diskursa iedibināšanās un funkcionēšanas kultūrā viedokļa, jo uzrāda visai specifiskas jēdziena konotācijas iespējas, kad jēdziena izmantojums atklāj ar tā sākotnējo saturu nesaistītas pastāvēšanas iespējas.

Vispirms jāatzīst, ka F. Rablē teorētiskā mantojuma pētniekiem līdz šim nav izdevies atrast tiešus pierādījumus, ka F. Rablē būtu iepazinies ar T. Mora grāmatas *Utopija* tekstu. Tomēr ir neapstrīdams fakts, ka T. Mora *Utopijas* iznākšana 1517. gadā Parīzē radīja plašas humānistu diskursīvās aktivitātes. Humānistu disputos un vēstulēs bieži lietots *utopijas* jēdziens, daudz tiek runāts par ideālās valsts *Utopijas* iekārtu, izteiktas arī kritiskas piezīmes. Franču humānistu sabiedrība, kurai neapšaubāmi piederīgs ir F. Rablē, 16. gadsimta pirmajos gadu desmitos bija cieši komunikatīvi saistīts cilvēku loks, kurā notika nemitīga informācijas aprīte.

Ir zināms, ka T. Mora *Utopija* bija nonākusi šīs sabiedrības interešu un uzmanības laukā. To veicināja arī tas apstāklis, ka daži šīs humānistu sabiedrības

---

<sup>205</sup> Мор Т. *Утопия*. Перевод с латинского Ю. М. Каган. Москва, 1978. с. 94.



pārstāvji, kā, piemēram, Gijoms Bidē,<sup>206</sup> bija labi pazīstamai gan ar T. Moru, gan Roterdamas Erasmu. 1517. gada izdevumu ievada G. Bidē vēstule, kas adresēta angļu humānistam Tomasam Lupsetam un kurā Bidē sniedz augstu novērtējumu T. Mora tekstam, izceļot trīs galvenos Utopijas iedzīvotāju iedibinājumus: pilsoņu vienlīdzību, mīlestību uz mieru un nicinājumu pret zeltu un sudrabu.<sup>207</sup>

Ir saglabājušās vēstules, kas apliecina, ka no 1521. gada F. Rablē aktīvi sarakstījās ar G. Bidē, kā arī F. Rablē vēstule Roterdamas Erasmam, kurā viņš izteicās par milzīgo ietekmi, kādu uz viņu ir atstājis cienījamais mentors, lietojot savam laikam raksturīgās diskursīvās figūras, kas mūsdienā lasījumā, iespējams, varētu šķist nedaudz pārspīlētas, taču bija absolūti atbilstošas sava laika diskursīvajai praksei: „Jūs nekad neesat redzējis manu seju un neesat dzirdējis pat manu vārdu, taču Jūs mani esat izaudzinājis; Jūs nekad neesat pārstājis mani barot ar vistīrāko Jūsu dievišķo zināšanu pienu; par to, kas es esmu un ko es esmu vērts, par to es esmu vienīgi Jums pateicīgs. Ja es to noklusēšu, tad izrādīšos pats nepateicīgākais cilvēks gan tagadnē, gan nākotnē.”<sup>208</sup>

Ir jānorāda uz vēl vienu, manuprāt, būtisku konteksta elementu, kas ļauj izdarīt pieņēmumu, ka F. Rablē bija labi informēts par T. Mora darbību – ilgu laiku F. Rablē strādāja pie brāļiem Di Bellē, pildot sekretāra un personiskā ārsta pienākumus. Žans Di Bellē bija ievērojams Francijas politiķis, kas, būdams Franciska I sūtnis Romā, piedalījās Heinriha VIII laulības šķiršanas procesā un labi pārzināja politisko un intelektuālo situāciju Anglijā, tostarp bija informēts par T. Mora konfliktu ar karali.

Šie fakti netieši, taču ar lielu ticamības pakāpi ļauj izdarīt secinājumus par to, ka F. Rablē ir bijis informēts par T. Moru un viņa *Utopiju*. Tomēr tas, kādā veidā F. Rablē lieto Utopijas jēdzienu, iespējams, ļauj izteikt pieņēmumu, ka T. Mora *Utopiju* viņš nav *izlasījis*, bet izmantojis tīru lingvistisku formu – kā diskursīvajā laukā lietotu „modes” atribūtu.

Tomēr, neatkarīgi no tā, vai F. Rablē bija, vai nebija lasījis T. Mora *Utopiju*, viņa romāns *Gargantija un Pantagriels* atklāja vienotas, sava laika kultūras diskursā izveidojušās pasaules uztveres utopiskās struktūras, kas pēc savas būtības bija radniecīgas T. Mora *Utopijai*. Daudzi F. Rablē pētnieki, sākot ar Mišlē un Lefranka

<sup>206</sup> *Guillaeume Bude (Budeus)* (1468–1540), franču klasiskais filologs, *College de France* un Fonteblo bibliotēkas dibinātājs.

<sup>207</sup> Skat.: G. Bidē vēstule T. F. Linsetam grāmatā Мор Т. *Утопия*. Перевод с латинского Ю. М. Каган. Москва, 197., с. 86–94.

<sup>208</sup> Rabelais F. *Oeuvres completes*. Edition par G. Demerson. Paris, 1973, p. 949.

skolu līdz M. Bahtinam un viņa sekotājiem, norāda uz to, ka Rablē *Gargantijā un Pantagrielā* atveidotā pasaule ir grandioza utopijas pasaule, utopiskās vienlīdzības un brīvības pasaule. Tas atklājas jau romāna telpas izjūtā, kas vēl nav līdz galam noformēta, bet pulsē līdzīgi dzīvam organismam. Šai telpai piemīt antropomorfs raksturs, tā vienlaicīgi ir visa pasaule, kas „sapresēta” līdz Francijas Luāras apvidus mērogam un tajā pašā laikā tas ir Luāras apgabals, tā ir Francija, kas paplašinājusi savu horizontu tik ļoti, ka tajā ietilpst visa pasaule, kas atklājās lielo pasaules okeānu atklājēju laikabiedriem un slēpj sevī jauno atklājumu neizbēgamību.

Arī laikam šajā romānā ir savi likumi, tas nav ne astronomisks, ne vēsturisks; tajā nav ne pagātnes, ne tagadnes, ne nākotnes. „Tagadne”, ja lieto M. Bahtina terminoloģiju, ir ambivalenta: cieši sasaistīta ar pagātņi tā ietver sevī nākotni, kurā utopijai ir jāklūst par realitāti.

F. Rablē izveidotās utopiskās pasaules īpatnība ir tā, ka viņā ir vesela virkne pakārtotu utopisko pasaulu, kurās valda atšķirīgi principi, atšķirīga kārtība. Tā ir gan Telemas abatija, gan utopiskās salas, gan vesela zeme, kas novietota Pantagriela mutē, gan Granguzjē milžu zeme. Piebūsim, ka T. Mora Utopijas pasaule, lai arī tajā ir lielāka viendabība un sakārtotība, bez pašas Utopijas līdzīgi ietver arī virkni citu, tikpat nereālu zemju.

Milžu zemi F. Rablē nosauc par Utopiju, kas acīmredzot ir nepieciešams, lai izraisītu asociāciju virkni un norādītu uz T. Mora grāmatu. Utopija ir Pantagriela dzimtene, jo viņa tēvs Gargantija bija apprecējis Badeku, kas bija amaurotu (amaurotes) karaļa meita Utopijā. Jāpiebilst, ka T. Mora Utopijas galvaspilsētu sauca *Amaurotum*, bet F. Rablē savai amaurotu Utopijas galvaspilsētai nedod nekādu nosaukumu. Tā ir nepārprotama norāde uz abu autoru vienoto semantisko lauku.

No Utopijas Gargantijas tēvs sūtīja vēstuli dēlam uz Parīzi, lai sauktu viņu mājās, jo Utopijā bija iebrukuši dipsodi. Pantagriels ar ceļabiedriem kuģo, pa ceļam apmeklējot gan reālas, gan izdomātas zemes, taču zīmīgi, ka pēdējā sala ceļā uz Utopiju, F. Rablē romānā nosaukta par *Ahorijas* karaļvalsti (*Ahorija* veido grieķu priedēklis  $\alpha$  - un sakne  $\chi\acute{o}\rho\omicron\varsigma$ , kas tulkojumā nozīmē „bez vietas”). Tomēr šis valsts „Bez vietas” atrašanās vieta ir konkrēti ģeogrāfiski novietota, atklājot dziļāku F. Rablē imaginārās telpas saikni ar T. Mora „Utopiju” - *ahorieši* ir tauta, kas dzīvo

„dienvidaustrumos no Utopijas”.<sup>209</sup> F. Rablē Utopija ar savu ģeogrāfisko precizitāti it kā pastiprina T. Mora Utopijai tik nepieciešamo reālisma izjūtu. Jauno laiku utopijām, neskatoties uz to semantisko „zemes, kuras nav” skaidrojumu, gandrīz vienmēr ir visai precīzi aprakstītas atrašanās koordinātes.

Nepārprotamā ģeogrāfisko un etnogrāfisko terminu atbilstība un orientācija uz semantisko jaunradi F. Rablē *Gargantijā un Pantagrielā* ir sinhrona T. Mora vēlmei veidot jaunu diskursīvo lauku, kas izsaka un konstituē jauno laiku kultūras orientāciju uz jaunatklāsmi, taču tas, protams, nenozīmē pilnīgu šo domātāju teorētisko uzskatu atbilstību.

Viens no diskursīvi semantiskajiem jēdzieniem, kas ieņem būtisku vietu jauno laiku utopiskajā diskursā, ir *karš*. Kara un miera problēmas 16. gadsimtā nav tikai semantiskā lauka struktūras izmaiņu problēmas, bet arī konkrēti notikumi, kas ietekmējuši cilvēku dzīves pasaules. Praktiski nepārtraukta karadarbība Eiropā bija pārvērtusi karu, ar visu tā traģismu, par cilvēku ikdienas dzīves neatņemamu sastāvdaļu. Tādējādi kara un miera iedaba un iespējamo risinājumu meklējumi kļūst par renesanses humānistu aktuālo diskusiju tēmu. 1517. gadā (gadu pēc T. Mora *Utopijas* nākšanas klajā) Roterdamas Erasms publicēja traktātu *Miera žēlabas*, kur izteica daudzu humānistu, to skaitā arī T. Mora un F. Rablē, viedokli par karu: „Karš [...] ir pretīgs visam esošajam: tas ir visu nelaimju un bēdu pirmcēlonis, tas ir okeāna bezdibenis, kas aprij visus nešķirojot.”<sup>210</sup> Šī izteikuma patoss ir saskatāms gan T. Mora *Utopijas* varoņa Rafaēla Hitlodeusa izteikumos, gan F. Rablē kaujas aprakstu tonalitātē *Gargantijā un Pantagrielā*. T. Mors, aprakstot Utopijas lielākos sasniegumus, rakstīja: „Utopieši stipri nicina karu kā patiesi zvērīgu darbu. [...] Viņi nekad nesāk karu tāpat vien, bet tikai tajos gadījumos, kad aizstāv savas robežas vai padzen ienaidniekus, kas iebrukuši viņu draugu zemēs, vai žēlojot kādu tautu, kuru ir nomākusi tirānija, un saviem spēkiem atbrīvo to no tirāna jūga un verdzības, – to viņi dara aiz cilvēkmīlestības.”<sup>211</sup> Šajā interpretācijā ieskanas *taisnīgā kara* izpratne, kas savas spilgtākās izpausmes gūs 20. gadsimtā. Stipri līdzīga attieksme pret karu ir arī Pantagriela utopiešiem, kas uzsāk karu (ja vien par karu var nosaukt groteskas tirgus laukuma triku kaskādes), tikai atbildot uz ienaidnieka iebrukumu.

<sup>209</sup> More T. *Complete Works, vol.4. Utopia.*, ed. By E. Surtz, I. H. Hexter. New Haven. London, 1965, p. 88.

<sup>210</sup> *Трактаты о вечном мире*. Москва, 1963, с. 40.

<sup>211</sup> *The Complete Works of St. Thomas More in sixteen volumes*. Yale University Press. , p. 198, 200.

Karu izcelsme T. Mora interpretācijā ir saistīta ar mantkārību, negausību un paļāvības trūkumu uz veselo saprātu. Renesanses humānistu utopijās pārņemta Platona detalizētā, reālistiskā un precīzi izstrādātā pieeja atsevišķu problēmu risinājumam. Gan T. Mors, gan F. Rablē lielu uzmanību pievērš tam, kā būtu jāorganizē karadarbība, īpašu uzmanību pievēršot karamākslas un intelekta saskaņai. T. Mora Utopijas iedzīvotāji priekšroku deva nevis uzvarai, kas iegūta ar lielu asinsizliešanu, bet gan uzvarai, kas nodrošināta ar viltu un prasmī.<sup>212</sup> Arī F. Rablē, norāda, ka humānāks ir karš, kurā viltība būtu labāka nekā spēks.<sup>213</sup> Tam seko sīks un konkrēts T. Mora kara viltību uzskaitījums, proti, Utopijas iedzīvotāji ienaidnieka teritorijā izplata uzsaukumus, kuros „izteikts solījums izsniegt milzīgu atlīdzību tam, kurš iznīcinās ienaidnieku valdnieku; tad vēl mazākas, bet tomēr pietiekamas atlīdzības par katru atsevišķu to personu galvām, kuru vārdi ir minēti uzsaukumā. Šīs personas, pēc Utopijas iedzīvotāju domām, atrodas otrajā vietā tūlīt pēc valdnieka, kā konflikta vaininieka. [...] vienlaicīgi arī tām personām, kas iekļautas sarakstā, tiek piedāvāts darboties pret saviem biedriem, turklāt viņiem tiek piesolīta tāda pati atlīdzība un arī nesodāmība”<sup>214</sup>.

Ja kara viltības pirmais solis, proti, uzpirkšana, nedarbojas, tad T. Mors Utopijas iedzīvotāju rokās ieliek vēl vienu ieroci – sēt un audzēt savstarpējā naida sēklas ienaidnieku vidē. Lai to paveiktu, jānoskaidro, kādi iekšēji konflikti slēpjas ienaidnieku savstarpējās attiecībās, bet, „ja tādus nevar atrast, uz ienaidniekiem ir „jāuzrīda” viņu kaimiņi, šim nolūkam tiek atrakts kāds sens un strīdīgs līguma pants, kuri karaļiem vienmēr ir pārparēm”<sup>215</sup> T. Mors piebilst, ka utopieši šādu rīcību sauc par humānu un žēlsirdīgu, jo „nedaudzu vainīgo nāve izpērk daudz nevainīgo dzīvības, kas būtu nolemti bojāejai kaujā”<sup>216</sup>.

Kristīgā morāle jauno laiku utopijā bieži vien piekāpjas lietderības priekšā, nostājas cinisma pozīcijā, neatpaliekot no N. Makjavelli politikas izpratnes. Līdzjūtības un žēlsirdības princips nebūt nav universāls arī ideālajā valstī, tas tiek attiecināts uz zaudētāju tautu, īpaši uzsverot, ka „vienkāršās tautas masas utopieši žēlo gandrīz ne mazāk kā savus pilsoņus. Viņi zina, ka šie ļaudis dodas karā ne pēc pašu

---

<sup>212</sup> Ibid., p. 202.

<sup>213</sup> Rabelais F. *Oeuvres complètes. Edition par Guy Demerson*. Paris, 1973, p. 321.

<sup>214</sup> *The Complete Works of St. Thomas More in sixteen volumes*. Yale University Press. 4, p. 204.

<sup>215</sup> Ibid., p. 204.

<sup>216</sup> Ibid.

gribas, bet savu valdnieku neprāta dzīti”.<sup>217</sup> Šajā nošķīrumā starp valdniekiem, karu izraisītājiem un vadītājiem, tātad politiskās darbības aktīvajiem subjektiem, un tautu, kas pasīvi pilda valdnieku gribu un līdz ar to neuzņemas atbildību, ir jaušama renesanses humānistiem raksturīgā žēlsirdīgā, bet reizē arī augstprātīgā attieksme pret pūli, kas nav spējīgs uz adekvātu rīcību. To gan nevar attiecināt uz pašiem utopiešiem, kas, būdami laimīgās sabiedrības izaudzināti, ir aktīvi un apzinās savas rīcības motīvus, tātad savā nostājā ir līdzīgi humānistiem.

F. Rablē *Gargantijā un Pantagrielā* izrāda līdzīgu nostāju pret uzvarētajiem valdniekiem, kas savu iegribu dēļ izraisījuši karu. Atņemot karalim Anarham viņa troni, pēc tam, kad viņš dispotu armijas priekšgalā bija ielauzies Utopijas teritorijā, F. Rablē padara viņu par zaļās mērces tirgotāju. Panurgs, kas veic šīs metamorfozes, paziņo: „Tas ir pirmšķirīgs karalis. Es gribu viņu padarīt par kārtīgu cilvēku. Šie velna karaļi ir tādi kā teļi (*veaux*): neko viņi nezina, nekam viņi nav derīgi, tik vien prot, kā radīt ļaunumu viņu nelaimīgajiem padotajiem un savas vienīgās un pretīgās iegribas dēļ ar kariem radīt nemieru visā pasaulē. Es gribu viņu pielāgot amatam un padarīt viņu par zaļās mērces ielas tirgotāju.”<sup>218</sup>

Tomēr bez semantiskās un idejiskās līdzības ar T. Mora *Utopiju* F. Rablē darbs *Gargantija un Pantagriels* parāda būtiskas utopiskā skatījuma atšķirības. F. Rablē ideālajai pasaulei nebūt nepiemīt stabila harmonija un noslēgtība. To lieliski demonstrē epizode, kurā autors apraksta, kā pēc Dipsodijas pakļaušanas notiek šīs mazapdzīvotās teritorijas apdzīvošana un labiekārtošana: uz Dipsodiju tiek sūtīti kolonisti, kuru skaits ir precīzi noteikts 9876543210 (neskaitot sievietes un bērnus). Šis gigantiskais skaitlis ir lielākais iespējamais no decimālajā sistēmā izteiktajiem skaitļiem, kur būtu izslēgta elementu atkārtotāšana, un tas tiek atzīts par Pantagriela groteskās ideālās politikas simbolu. Kā norāda M. Bahtins: „Rablē grotesko skaitļu būtība ir tāda, ka tie uzsvērti izvairās no līdzsvarotiem un mierīgiem, solīdiem un noslēgtiem skaitļiem. [...] Visi viņa skaitļi ir nemierīgi, divdomīgi un nepabeigti. [...] Ar šādu skaitli nav iespējams uzbūvēt harmonisku un pilnīgu visumu.”<sup>219</sup> Tas ir krasi atšķirīgs utopiskās pasaules strukturēšanas veids, nekā tas bija T. Mora *Utopijā*, kur ideālās sabiedrības pamatā ir miers un precīza harmoniska kārtība.

---

<sup>217</sup> Ibid.

<sup>218</sup> Rabelais F. *Oeuvres complètes. Edition par Guy Demerson*. Paris, 1973, p. 343.

<sup>219</sup> Бахтин М.М. *Творчество Франсуа Рабле*. Москва, 1965, с. 506–507.

F. Rablē romānā *Gargantija un Pantagriels* viņa teorētisko uzskatu pētnieki īpašu uzmanību ir pievērsuši slavenajai pirmās grāmatas epizodei, kur aprakstīta Telemas abatijas ideālais iekārtojums un kuras oriģinalitāte ir radījusi augšņi daudz un dažādām interpretācijām. Lielā mērā to ir veicinājusi šīs epizodes sižetiskā patstāvība un noslēgtība. M. Bahtins Telemas abatijas aprakstu raksturo kā „humānistisku utopiju, kas atspoguļo grāmatu avotu (pārsvarā itāļu) ietekmi”, kur vienlaicīgi ir klātesoši tēlainības elementi un daži citi tautas svētku elementi.<sup>220</sup> K. Metrā Telemas epizodi saprot kā „ārpus vēstures novietotu” telpu, kura rada iespēju aizbēgt no nelaimīgās un nestabilās vēstures.<sup>221</sup> Īpašu korelāciju ar T. Mora *Utopiju* F. Rablē Telemas epizodē savā klasiskajā darbā *Rablē* saskatīja *Annāļu* skolas pārstāvis H. Lefevrs, kas aprakstīja to kā sarežģītu „aristokrātiskā komunisma” iezīmju, priekšstatu par *Zelta laikmetu* un pasaku valstības Kokanas savijumu, tomēr vienlaikus norādot uz to, ka „Rablē utopiskais komunisms ir radikāli vērst uz nākotni”.<sup>222</sup>

Pilnīgi atšķirīgu pozīciju ieņem M. de Dieges, kas uzsver, ka Rablē utopija, tikai garāmejojot izrāda cieņu izcilajam T. Mora darbam un viņa humānistiskajiem uzskatiem, nav raksturojama kā komunistiska vai sociālistiska utopija, jo Telemas abatijas iemītniekiem nepiemīt nekādas sociālistiskas iezīmes.<sup>223</sup>

Kāpēc Telemas abatijas apraksts izraisa tik dažādas interpretācijas? Lielā mērā to nosaka katra autora īpašā pētnieciskā optika, tomēr jāatzīst, ka arī F. Rablē *Gargantijas un Pantagriela* pirmās grāmatas beigās attēlotais ideālās dzīves modelis ir plaši atvērts dažādām interpretācijām. Telemas abatiju dibināja Gargantija un uzdāvināja to brālim Žanam par varonību karā. Sākotnēji, ņemot vērā, ka brālis Žans bija izteicis vēlēšanos kļūt par abatu, Gargantija domāja tam dāvāt kādu no esošajām abatijām, bet Žans tam nepiekrita. Viņš pats gribēja sākt visu no jauna: uzbūvēt abatiju, kas atbilstu viņa paša projektam un nebūtu līdzīga nevienai citai abatijai. Tāpat kā T. Mora Utopija arī F. Rablē Telema pretendē uz unikalitāti. Šis utopiskais projekts nav tiražējams, tas ir paraugs, ideāls, pēc kā tiekties.

Jāatzīmē, ka gan H. Lefevrs, gan M. Bahtins Telemas klosteri traktē kā „anti-abatiju”. Šāds skatījums jau ir ieguvis tradīcijas spēku, tomēr, šķiet, vietā būtu piebilst, ka, veidojot Telemas klosteri, F. Rablē ieguva tiešu un netiešu iespēju kritizēt 16. gadsimta klosteru dzīves nepilnības, kas renesanses kultūras kontekstā bija kļuvušas

<sup>220</sup> Ibid., 469 c.

<sup>221</sup> Mettra C. *Rabelais secret. Une religion de la joie*. Paris, 1973, p. 156.

<sup>222</sup> Lefebvre H. *Rabelais*. Paris, 1955, p. 157.

<sup>223</sup> Diegues M. *De. Rabelais par lui-meme*. Paris, 1960, p. 65.

par vispārīgu intelektuālo normu un varētu pat teikt – labo toni (kā spožākos šajā diskursīvajā laukā tapušos tekstus var minēt Dž. Bokačo *Dekameronu*, Roterdamas Erasma *Muļķības slavinājumu*, Navaras Margaritas *Heptameronu*, Gutena *Tumšo ļaužu vēstules*).

Atbilstoši Platona radītajam paraugam, Telemas apraksts sākas ar ļoti precīzu izdevumu uzskaitījumu un arhitektonisko formu aprakstu, kura uzdevums bija piešķirt apraktam iespējami lielu reālismu. „Celtne bija sešstūraina, un katrā tās stūrī sešdesmit soļu diametrā pacēlās liels, apaļš tornis. Visi šie torņi lieluma un izskata ziņā bija līdzīgi. Ziemeļu pusē tecēja Luāras upe un tur pacēlās tornis ar nosaukumu Arktika (no grieķu valodas ἀρκτος – ziemeļi); austrumu pusē torni sauca par Kalaeru (no grieķu valodas καλός – skaists, αέρα – gaiss); nākamo – par Anatoliju (no grieķu valodas Ανατολή – austrumi); tad nāca Mezembrina (no grieķu valodas μεσημβρία – dienvidi, dienas vidus), beidzot – Hesperija (no grieķu valodas εσπέρα – rietumi) un pēdējais – Krijera (no grieķu valodas κρύος – aukstums, ledus). Attālums no viena torņa līdz otram bija trīssimt divpadsmit soļu.”<sup>224</sup> Apbrīnojami precīzi uzskaitījumi un vienlaicīgi telpas semantiskā apguve, piešķirot grieķu izcelsmes vārdus tās elementiem, netieši norādīja uz šīs mākslīgi radītās telpas adresātu: tie ir humānisti, kuriem gatavota vieta šajā abatijā. Tas ir dīvains klosteris, kur „no Arktikas līdz Krijēra tornim stiepās skaistas, plašas grāmatu krātuves ar grāmatām grieķu, latīņu, ebreju, franču, itāliešu un spāniešu valodā, turklāt grāmatas sakārtotas katrā stāvā pēc valodām. [...] No Anatolija līdz Mezembrina tornim stiepās skaistas, gleznām rotātas galerijas, kur bija attēloti senlaiku varoņdarbi, vēsturiski notikumi un dažādu zemju ainavas”.<sup>225</sup> F. Rablē virza sava romāna lasītāju un strikti kontrolē viņa racionālo ceļojumu pa Telemas gaiteņiem, vienlaicīgi demonstrējot šī klostera piemērotību renesanses humānistu un nevis viduslaiku mūku dzīvei. Renesanses humānists visu pirms ir filologs, kuram antīko un senebreju valodu zināšana ir absolūta prioritāte un vienlaicīgi piederības zīme humānistu pulkam.

Telemas klostera utopiskais modelis atklāj ne tikai semantiskās jaunrades formas, bet ir arī jaunās dzīves pasaules sociālās organizācijas meklējumu izpaušme. Zīmīgi, ka, aprakstot klostera arhitektonisko daili, F. Rablē atsakās no tik būtiska viduslaiku klostera elementa kā klostera mūra sienas. Telemai pēc Gargantijas ieteikuma nav sienu, kas norobežotu to no apkārtējās pasaules, netiek veidota tverama

<sup>224</sup> Rablē F. *Gargantija un Pantagriels*. Rīga, 1965, 120. lpp.

<sup>225</sup> Ibid.

robeža, kas bija tik raksturīga viduslaiku klosterim un iezīmēja tā noslēgto telpu. Mūks pilnīgi piekrīt Gargantijam: „kur mūris priekšā, mūris aiz muguras, tur ir arī murmināšana, kurnēšana, skaudība un intrigas.”<sup>226</sup>

Tomēr šai atvērtībai ir savs ierobežojums – uzraksts uz Telemas vārtiem ar „skaistiem antīkiem burtiem”<sup>227</sup> norāda, ka šeit gaidīto iemītnieku loks ir stingri noteikts. Šis uzskaitījums pēc sava morālā patosa ir tuvs T. Mora *Utopijas* pirmajā grāmatā izvērstajai sava laikmeta sabiedrības kritikai, dzejas formā uzskaitīts to personu klāsts, kam ieeja ir liegta: liekuļiem, stulbeņiem un klauniem, bailuļiem, svētuļiem, kam viltus gars, slinkiem mūkiem, meļiem un intrigantiem, pērkamiem tiesnešiem un farizejiem, bezgožiem un tiem, ko tirda greizsirdības sods, nīkuļiem un skopuļiem.<sup>228</sup>

Daudz nekonkrētāks ir to personu saraksts, kas Telemā tiek laipni gaidītas. Tā visdrīzāk nav nejaušība, bet gan ideāla noteikšana caur noliegumu, kas raksturīga groteskai. Ideāls tiek definēts ar izslēgšanas operāciju palīdzību, kas strukturē Telemas sabiedrību nevis pēc kārtu piederības, bet atbilstoši jaunajam humānistu skatījumam: nav svarīgi, kāda ir cilvēka sociālā izcelsme, jaunajā sabiedrībā ir vieta tikai tiem „krietnajiem, jautrajiem zēniem, [...] kas sabiedrībai prieku nes, [...] kam fanātiķu vajāšana draud”,<sup>229</sup> turklāt gaidītas ir arī skaistās dāmas, kuru uzdevums ir iekarot jaunās sirdis un sēt cēlas sacensības sēklu, un arī tie, kas sludina svēto Evaņģēliju. 16. gadsimta kultūras semantiskajā laukā tā ir nepārprotama norāde uz humānistu kopu.

Klosteru dzīvi Telemā raksturo brīvības modelis, kur netiek respektēti ne konkrētie ierobežojumi un pat ne metakategoriālie eksistences nosacījumi. Atsakoties no jebkādiem brīvības ierobežojumiem, F. Rablē uzdrošinās apšaubīt pat laika varu pār cilvēku. Jaunajos laikos, kad notiek būtiskas laika izpratnes nobīdes kultūras diskursīvajā laukā, viņa romānā tiek apstrīdēta ne tikai tradicionālā viduslaiku laika koncepcija un temporālā izjūta, bet tiek apšaubīts arī jaunais laika redzējums. Ja T. Mors *Utopijā* par harmoniskās dzīves paraugu atzina klosteru dzīvi ar tās samērīgo un saprātīgo dzīvesveidu, tad F. Rablē *Gargantijas un Pantagriels*, aprakstot dzīvi Telemā, proponē brīvdomību, visatļautību un jebkādu aizliegumu. Šādā pasaules kārtībā laiks tiek uztverts kā cilvēka brīvību ierobežojošs faktors. Brālis Žans

---

<sup>226</sup> Ibid., 119. lpp.

<sup>227</sup> Ibid., 120. lpp.

<sup>228</sup> Ibid., 121.–122. lpp.

<sup>229</sup> Ibid., 122. lpp.



Rīklrāvis sarunā ar Gargantiju atzīst, ka „visvairāk laika zaudē, pastāvīgi skaitot stundas. Kāds no tā labums? Nav lielākas aplamības kā visu savu dzīvi pakļaut pulkstenim, nevis veselīgam saprātam”.<sup>230</sup> Telemā nav pulksteņu – ne tradicionālo klosteru smilšu vai saules pulksteņu, ne jauno mehānisko pulksteņu, kas prot skaitīt katru minūti.

F. Rablē dzīvoja diskursīvā lūzumu situācijā, kad prasība pozicionēt sevi starp veco un jauno šim principiālajam brīvdomātājam, iespējams, šķita nepieņemama. Viņam nav pieņemama ne viduslaiku izpratne par laiku kā Dievam piederošu mēru, ne viņa dzīves laikā dzimstošais birģeru un tirgotāju priekšstats par laiku kā darba vērtības mērvienību.<sup>231</sup> Viņa laika skatījums balstās uz humānistu izpratni par cilvēka dabu. Raksturojot renesanses cilvēku, R. Tarnass norāda uz neoplatonisma ideju ietekmē humānistu radītajām cilvēka izpratnes izmaiņām: „Būdams apveltīts ar dievišķo dzirksti, cilvēks ir spējīgs pats sevī saskatīt bezgalīgā Dieva tēlu. Cilvēks ir dižciltīgais dievišķā makrokosma mikrokosms.”<sup>232</sup> Šāds cilvēks nevar būt nebrīvs savās izpausmēs. F. Rablē uzdrošinās atnest pat pašu fatālāko verdzību – laika verdzību. Neļaut laikam diktēt savu ritmu un noteikt cilvēka iespēju robežas, tāds ir lielais utopiskais F. Rablē izaicinājums.

Viena no aktuālajām tēmām 16. gadsimta kultūras diskursā bija polemika par cilvēka primāro morālo dabu. Ziemeļu renesanses humānistu antropoloģiskā pozīcija veidojās, oponējot viduslaiku priekšstatam par cilvēka grēcīgo dabu un itāļu humānistu aksiomu, ka cilvēks no dzimšanas ir iepriekšnolemts labajam. Ir pamats uzskatīt, ka F. Rablē bija labi pazīstami šie itāļu humānistu priekšstati, jo savas dzīves laikā viņš trīs reizes Žana Di Bellē vēstniecības sastāvā bija viesojies Itālijā (1534., 1535.–1536. un 1548. gadā), kā arī vēl agrāk, kad viņš dzīvoja Lionā, kur bija nodrošināta patstāvīga grāmatu apmaiņa ar Itāliju, viņam bija pieejami itāļu humānistu teksti. *Gargantijā un Pantagrielā* F. Rablē, runājot par cilvēkiem, apgalvo, ka „viņi dabiski ir apveltīti ar instinktu un dzinējspēku, kas pastāvīgi pamudina tos uz labajiem darbiem un novērš no grēka”.<sup>233</sup> F. Rablē jēdzienu izvēle šajā citātā (*labie darbi, grēks*) norāda uz viņa diskursīvo iesaistītību pirmsreformācijas un reformācijas laika teorētiskajās diskusijās, kuru ietvaros tika izdarīts mēģinājums pamatot cilvēka labās

---

<sup>230</sup> Ibid., 119. lpp.

<sup>231</sup> Skat.: Le Goff J. *Au Moyen Age: temps du marchand. – Annales. Economies. Societes. Civilisatios*, v. 15, 1960, N 3, p. 425.

<sup>232</sup> Тарнас Р. *История западного мышления*. Москва, 1995, с. 180.

<sup>233</sup> F. Rablē. *Gargantija un Pantagriels*. Rīga, 1965, 203. lpp.

dabas principu ar Svētajiem rakstiem: iepriekšnolemība uz labo tika saistīta ar piederību kristīgai ticībai. Konsekventi ievērojot šo principu, humānistiem nācās saskarties ar teorētiskām grūtībām, proti, labā princips tādā gadījumā nebūtu attiecināms uz antīkajiem dižgariem, kuri nepazīna kristietību.

Šo problēmu F. Rablē risināja, piešķirot jaunu skanējumu labās izcelšanās jeb *bien nes* principam, kas tika sasaistīts ar izglītības nosacījumu. Pēc F. Rablē pārlicības, daba apveltī ar labiem instinktiem nebūt ne visus cilvēkus, tie piemīt tikai „brīviem krietnu vecāku bērniem, izglītotiem cilvēkiem, kas auguši un dzīvo pieklājīgā sabiedrībā, pati daba devusi tādus instinktus vai dzenuli, kas tos mudina uz visu krietnu, bet attur no netikuma, un šo spēku sauc par godu”.<sup>234</sup> Tomēr, tāpat kā T. Mors *Utopijā*, F. Rablē norāda, ka bieži vien cilvēka dabu var ietekmēt apkārtējie apstākļi, tā nav nemainīga. Nepieciešamība uzlabot sabiedrības dzīves nosacījumus un politisko kārtību viņš pamato ar agrīnajai kristietībai raksturīgo domu, ka netaisnība vairo ļaunumu: „Kad šos pašus cilvēkus nospiež nejēdzīgā nebrīvībā, viņi novēršas no visa cildenā un krietnā, pēc kā dabiski un brīvi tiektos, un domā vienīgi par to, kā nokratīt verdzības jūgu: jo mēs visi tiecamies pēc aizliegtā un alkstam tā, ko mums liedz”.<sup>235</sup>

Cilvēka dabiskā orientācija uz labo un iespēja būt brīvam no netikuma ir uzskatāma par Telemas sabiedriskās dzīves ētisko pamatu un galveno motivāciju. Atšķirībā no T. Mora Utopijas, kur sabiedrības dzīve bija institucionalizēta ar stingrām likumu normām (lai gan Utopijas iedzīvotājiem likumu ir daudz mazāk nekā Anglijā 16. gadsimta sākumā), F. Rablē Telemu faktiski atbrīvo no likumu varas. Šīs teorētiskās pozīcijas pamatā viņš balstījās uz renesanses humānistu vidē izplatītajiem priekšstatiem, ka antīkajā sabiedriskajā dzīvē tikumiem esot bijusi daudz lielāka nozīme nekā likumiem. Piemēram, bieži tika citēts Plutarha vēstījums par Likurga politisko darbību: „Svarīgākie principi, kas visvairāk veicinājuši valsts uzplaukumu, iegūst noturību un spēku tikai tad, kad tie ir iesakņojušies pilsoņu tikumos un uzvedībā, jo šiem iedibinājumiem daudz stingrāks pamats par nepieciešamību ir brīvā griba, bet to jaunatnē atfīsta audzināšana, kas katra dvēselē pilda likumdevēja lomu.

---

<sup>234</sup> Ibid., 126. lpp.

<sup>235</sup> Ibid.

[..] Tāpēc visu savu darbību likumdevējs Likurgs galu galā attiecināja uz audzināšanu.<sup>236</sup>

Telemas utopiskais „antiklosteris” visspilgtāk izpaužas tur iedibinātajos kārtības noteikumos, kuri pēc būtības bija jebkādu noteikumu noliegums. Un, ja T. Mors par mūku dzīves neapstrīdamu priekšrocību uzskatīja klosteru dzīves pakārtošanu vienmērīgajam dzīves ritmam, ko noteica konkrētās brālības reglaments, tad F. Rablē, runājot par Telemā valdošo kārtību, uzsvēra: „Visa telemītu dzīve bija pakļauta nevis likumiem, statūtiem vai noteikumiem, bet gan viņu pašu brīvībai un tieksmēm. Viņi cēlās, kad ienāca prātā; dzēra, ēda, strādāja un gulēja, kad vien vēlējās. Neviens viņus nemodināja, neviens viņus nespieda ne ēst, ne dzert, nedz arī kaut ko darīt pret paša gribu – šādu kārtību bija noteicis Gargantija. Abatijas reglaments paredzēja vienu vienīgu likumu: *dari, ko gribi*.<sup>237</sup> Šāda pieeja brīvās gribas problēmai, protams, implicēja jautājumu par indivīda brīvo gribu un indivīdu iespējām harmoniski saskaņot viņu brīvās gribas. Ja T. Mors uzsvaru lika uz kolektīvās gribas prioritāti pār individuālo, tad F. Rablē atrod šai problēmai visai asprātīgu, grotesku risinājumu, ko pilnā mērā attaisno viņa romāna žanra noteikumi: „telemītu vidū izveidojās tieksme darīt visiem to, kas patika vienam. Ja kāda vai kāds sacīja „Iedzēsim!” – tad visi iedzēra; ja kāds aicināja spēlēt, tad visi spēlēja; ja kāds mudināja doties ārā brīvā dabā, visi tam sekoja”.<sup>238</sup> Te veidojas situācija, kad viena indivīda brīvā griba, nostatīta vispārīga principa pozīcijās, vairs nebūt nav garants kolektīvajai brīvībai, runa ir par specifisku momentāno individuālo totalitārismu: ik pa reizei visiem ir jāpilda tas, kas ienāk prātā vienam. Autors nenodarbina ne sevi, ne lasītājus ar jautājumu, kas varētu notikt, ja vienlaicīgi rastos vēlme realizēt savu brīvo gribu vairākiem indivīdiem? Tāpēc svarīgi ir atcerēties, ka *Gargantija un Pantagriels* nav vis filosofisks traktāts, bet gan grotesks utopisks romāns, kas nodrošina vismaz autora brīvās gribas realizācijas nosacījumus.

Paradoksālais princips *dari, ko gribi* ir pievērsis daudzu pētnieku uzmanību. Ir sastopamas visai dažādas šī principa interpretācijas: gan anarhisma elementu saskatīšana, gan F. Nīčes visatļautības kulta priekštecības atzīšana, gan uzbrukums

---

<sup>236</sup> Плутарх. *Сравнительные жизнеописания*. Т. 1. *Литературные памятники*. Москва, 1961, с. 62.

<sup>237</sup> F. Rablē. *Gargantija un Pantagriels*. Rīga, 1965. 126. lpp.

<sup>238</sup> Ibid.

prātam, gan stoicisma atdzimšana.<sup>239</sup> Savukārt M. Božūrs traktē Telemu kā absolūtā valdnieka Gargantijas galmu, saskatot šajā devīzē dievišķo tiesību jeb dievišķās monarhijas principu.<sup>240</sup>

No mūsu pētījuma tēmas viedokļa nozīmīga ir pati F. Rablē izvēle, nosaucot šo ideālās kārtības abatiju par Telemu – jau pašā nosaukumā slēpjas semantiska norāde uz šīs sabiedriskās kārtības modeļa galveno darbības principu (θέλημα grieķu valodā nozīmē griba, vēlme).

Brīvās gribas koncepts 16. gadsimta kultūras semantiskajā laukā ir viens no semantiskās uzmanības centriem, īpašiem „semantiskā tīklojuma samezģlojumiem” (R. Kozeleks), kas ieņem nozīmīgu vietu utopiskajā diskursā. V. Kareva norāda uz pārsteidzošu līdzību, kas saskatāma tai apstākļi, ka „motīvs, kas tuvs tam, kas atspoguļots Telemas devīzē, negaidīti atklājas arī Mora *Utopijā*. „Dzīvoju tā kā gribu” (*vivo ut volo*) – lūk, formula, kas pauž Hitlodeusa dzīves principu, kurš bija atteicies no jebkāda valsts dienesta; viņš sadalīja starp radiem un draugiem savu īpašumu un pilnīgi nodevās filosofijai, tādā veidā radot savu Utopiju (jeb Telemu), tikai tādu, kas domāta vienam cilvēkam”.<sup>241</sup>

T. Mora un F. Rablē nostāja par nelabvēlīgo apstākļu ietekmi uz cilvēka dabu iegūst īpaši interesantu skanējumu *jaunajā* pasaulē, kur, no humānisma pozīcijām argumentējot pamatiedzīvotāju tiesības uz brīvu attīstību, šī nostāja rada atbalstu spāņu humānistu vidē, it īpaši Vasko de Kirogas un Bartolomeo Las Kasas uzskatos.

Jauno laiku utopiskās domāšanas noteicošais struktūrveidojošais princips ir cilvēku dabiskā orientācija uz labo ( F. Rablē) vai vismaz sākotnējā neitrālā pozīcija (T. Mors) un tās realizācijas iespējas ir atkarīgas no konkrētajā sabiedrībā iedibinātās sociālās kārtības. Tikai taisnīga un brīva sabiedrība, kas balstīta uz kristīgo evaņģēliju morāli un tieksmi pēc zināšanām, var izaudzināt brīvus un laimīgus cilvēkus.

---

<sup>239</sup> Skat. dažādu Telemas principa interpretāciju apskatus: Screech M. *Some stoic elements in Rabelais's religious thought*. // In. *Etudes rabelaisiennes*, t. I. Geneve, 1956. p. 73–97.

<sup>240</sup> Beaujour M. *Le jeu de Rabelais*. Paris, 1969. p. 104.

<sup>241</sup> Карева В.В. *Рабле и Томас Мор*. // В кн. *Томас Мор*. Москва, 1981. с. 78.

### 3. Jauno laiku telpas utopijas. F. Bēkona *Jaunā Atlantīda*

Jauno laiku sākuma periodā, iekams *utopija* vēl nebija kļuvusi par vispārīgu jēdzienu, literāros darbus, kuri ir attiecināmi uz utopisko diskursu, dēvēja galvenokārt par *valsts romāniem, ceļojumu aprakstiem, ficta historica, fictiones fabulae, trate d'etat, roman politique, voyage imaginaire, perfectissima res publica* u. tml. Visus šos dažādos agrīno jauno laiku vienotā semantiskā lauka jēdzienus un tekstus, kuri ietvēra šos jēdzienus, var klasificēt kā *telpas utopijas*. Tas ir jaunajos laikos plaši pārstāvētais literāri filosofisko utopiju veids, kas ir pievērsies ideālās valsts aprakstam kādā tālā, nerasniedzamā, tomēr, pēc autora domām, eventuāli reālā zemē. Alfrēds Dorens *telpas utopijas* raksturoja kā „vēlmju telpas attēla projekciju uz imagināro ģeogrāfiju kā uz vairāk vai mazāk iespējamu iedomātu vietu.”<sup>242</sup> Šai utopiju kategorijā būtu iekļaujami gan ideālās sabiedriskās kārtības tēlojumi, gan dažādi utopiskie ceļojumu apraksti, gan vēstījumi par ceļinieku nonākšanu uz vientuļas salas un viņu mēģinājumiem radīt ideālu pasauli utt. Šim žanram ir iespējams pieskaitīt arī agrāko laiku, piemēram, antīko autoru darbus, taču visspilgtāk telpas utopijas atklājās tieši jauno laiku kultūrā, ko lielā mērā noteica tā laika telpas izpratnes revolūcija, ko aktualizēja lielie ģeogrāfiskie atklājumi. Šajā tekstu kohortā neapšaubāmi spilgti paraugi ir T. Mora *Utopija*, F. Bēkona *Jaunā Atlantīda*, T. Kampanellas *Saules pilsēta* u. c.

Promocijas darba pētījuma tēmas kontekstā, analizējot *telpas utopijas* semantisko lauku, īpaša uzmanība ir pievērsta visietekmīgākajām 16. un 17. gadsimta utopijām. Starp tām īpaša vieta ir ierādāma minētajam F. Bēkona sacerējumam, kas papildina Mora ideālās sabiedrības skatījumu, uzsverot zinātnes un zināšanu pārveidojošo nozīmi, un kuru var analizēt gan kā sava laikmeta kultūras indikatoru, gan kā to aktīvi ietekmējošu faktoru.

Šī diskursa ietveros T. Mora *Utopija* un F. Bēkona *Jaunā Atlantīda* ir teksti, starp kuriem visbiežāk velk paralēles un kurus uzskata par klasiskām jauno laiku telpas utopijām, taču vienlaicīgi tie ir teksti, kurus šķir vētrainu notikumu simtgade Anglijas vēsturē.<sup>243</sup> F. Bēkons *Jauno Atlantīdu* rakstīja sava mūža pēdējos gados un, ņemot vērā viņa daudzpusīgās intereses, to viņš arī nepabeidza. Kā norādīts promocijas darba nodaļā 2.1., Mora *Utopija* bija tulkota angļu valodā 1551. gadā un

<sup>242</sup> Doren A. *Wunschräume und Wunschzeiten*. Berlin, 1986, S. 123.

<sup>243</sup> Skat.: Delumeau J. *La civilisation de la renaissance*. Paris. 1973; Deiviss N. *Eiropas vēsture*. Rīga,, 2009; Rubenis A. *Renesanses un reformācijas laikmeta kultūra Eiropā*. Rīga. 2000 u. c.

guva lielu popularitāti. Šis darbs ir izdots vairākkārtīgi un plaši citēts. Uz to politiskajās esejās un privātajā sarakstē atsaucas filosofisko traktātu un vēsturisko apcerējumu autori. Var apgalvot, ka 16. gadsimta otrajā pusē un 17. gadsimta sākumā tas jau bija kļuvis par būtisku kultūras diskursa elementu.

F. Bēkona *Jaunā Atlantīda* ir izdota 1627. gadā vienā sējumā ar citu viņa darbu – *Sylva Sylvarum* (ko pēc F. Bēkona nāves izdod V. Raulijs) un tā ieņēma īpašu vietu šīs diskursīvās prakses ietvaros.

17. gadsimta divdesmitajos gados Anglijā pieauga interese par utopisko žanru literatūrā, un konkrēti – par T. Mora *Utopiju*. Tā, piemēram, par vienu no daudzajiem utopiskas ievirzes tekstu paraugiem var minēt 1621. gadā klajā nākušo R. Bērtona *Melanholijas anatomiju*,<sup>244</sup> kuras ievads ir rakstīts utopijas formā un kurā ir virkne atsauču uz T. Mora *Utopiju*. Jāpiekrīt Nellas Eurihas viedoklim, ka F. Bēkons visdrīzāk bija iepazinies ar tai laikā populāro R. Bērtona tekstu. Par to liecina arī terminoloģiskās sakritības, kas ir vērojamas R. Bērtona darbā *Melanholijas anatomija* un F. Bēkona tekstā *Par augļošanu* (1625).<sup>245</sup> Jāpiebilst, ka *Par augļošanu* ir vienīgais darbs, kur F. Bēkons lieto terminu *utopijs* kā apzīmējumu kādai ideālai valstij, kam sveši viņa laika Anglijas tikumi.<sup>246</sup>

F. Bēkons, protams, ir bijis informēts gan par T. Mora darbu *Utopija*, gan arī par viņa literāro darbību kopumā. Viņa dzīves laikā T. Mora *Utopiju* angļu valodā ir izdota divas reizes – 1597. un 1624. gadā.<sup>247</sup> Tieši 1624. gada izdevums varētu būt pamudinājis F. Bēkonu pievērsties *Jaunās Atlantīdas* radīšanai. Par *Utopijas* ietekmi uz F. Bēkonu liecina arī zināmas līdzības 16. gadsimta sākuma Anglijas valsts politiskās sistēmas raksturojumā viņa *Heinriha VII vēsturē* un T. Mora darbos, kā arī daudzās paralēles starp *Jauno Atlantīdu* un *Utopiju*, kurām bieži vien bija polemisks raksturs. Tā, piemēram, *Jaunās Atlantīdas* fragmentā vēstīts par kādu Eiropas grāmatu, kas „apraksta kādu iedomātu valsti”, kurā jauniem ļaudīm pirms stāšanās laulībā tiek atļauts redzēt vienam otru kailu.<sup>248</sup>

<sup>244</sup> R. Burton (1577–1640), angļu mācītājs, rakstnieks, zinātnieks, kura pazīstamākais darbs ir *The Anatomy of Melancholy*.

<sup>245</sup> Skat.: Eurich N. *Science in Utopia: A Mighty Design*. Harvard. 1967.

<sup>246</sup> Skat.: Bacon F. *New Atlantis // The Works of Francis Bacon*. V. 3. New York, 1968. p. 475.

<sup>247</sup> *St. Thomas More: A Preliminary Bibliography of His Works and of Moreana to the Year 1750*. Compiled by R.W. Gibson and J. Max Patrick. New Haven and London. 1961. p. 35–37.

<sup>248</sup> Skat.: Bacon F. *New Atlantis // The Works of Francis Bacon*. V. 3. New York. 1968. p. 154. Komentāros tas saistīts ar piezīmi, ko T. Mors izsaka *Utopijas* otrās grāmatas nodaļā *Par vergiem*.

Tāpat kā T. Mora Utopija ir sala, arī F. Bēkona *Jaunajā Atlantīdā* jau pašā darba nosaukumā ir tieša norāde uz Platona zudušo salu. Šī nosaukuma izvēle novieto F. Bēkona darbu īpašas semantiskās daudznozīmības laukā – ne tikai saista to ar Eiropas klasisko antīko tradīciju, bet norāda arī uz spēcīgu polemisko impulsu, kas raksturīgs angļu domātāja teorētiskajai pozīcijai un Ziemeļu renesansei kopumā. Tāpat kā *Jaunais Organons* ir rakstīts kā diskursīvā opozīcija Aristoteļa „vecajam” *Organonam*, tā arī *Jaunā Atlantīda* norāda uz Platona „vecu” *Atlantīdu*. Diskursīvā spriedze starp *vecu* un *jauno*, kas izriet no jauno laiku dialogiski konfrontējošām attiecībām ar antīkajiem autoriem un viņu sniegumu, nebūt netraucē renesanses domātājus, bet drīzāk gan vedina viņus, izmantojot antīko formu, piepildīt to ar jaunu saturu.

Otrais izmantotais toponīms, lai nominētu F. Bēkona radīto ideālo pasauli, ir Bensalema. Šis apzīmējums, ko lieto *Jaunās Atlantīdas* iedzīvotāji, kad runā par savu zemi, ir cēlies no ivrita un ir saprotams kā semantiska atsauce uz Veco Derību. *Ben* (בֵּן) tulkojumā no ivrita valodas nozīmē dēls, *salem* – ir sākotnējais Jeruzalemes nosaukums, kas etimoloģiski ir saistīts ar sakni *sahlem* (סַחֵלֶם) – *miers*.<sup>249</sup> Tieši šis otrais nosaukums – *Jaunā Jeruzaleme* jauno laiku sākumā Ziemeļamerikas kolonistu diskursīvajā praksē ieņem nozīmīgas utopiskas semantiskās figūras pozīciju (skat. nodaļu 4.2.4.).

*Jaunās Atlantīdas* tradicionālā interpretācija, it īpaši zinātnes vēsturnieku pētījumos, ir saistīta vispirms ar F. Bēkona ideju un darbības ietekmi uz Eiropas zinātnes attīstību. Ir labi zināms fakts, ka 1645. gadā F. Bēkona ideju ietekmē tika dibināta koledžu (*The Invisible College*), kura tiek veidota saskaņā ar viņa zinātnieku sabiedrības principiem. Par tās tradīciju turpinātāju kļuva Londonas Karaliskā biedrība (*Royal Society of London for the Promotion of Natural Knowledge*), kurai bija izcila loma Eiropas zinātnes dzīves attīstībā.<sup>250</sup>

Tomēr, ja Bēkona *Jaunās Atlantīdas* galvenais uzdevums bija radīt zinātniskās pētniecības ideālu, manuprāt, visai pamatots šķiet V. Kareva izvirzītais jautājums: „Vai tāda ir vienīgā *Jaunās Atlantīdas* ideja? Kāds tam ir sakars ar Platonu? Un kāpēc tieši Atlantīda? Tad jau drīzāk vēl viena „Jaunā Akadēmija”.”<sup>251</sup>

<sup>249</sup> Salima ir pieminēta Vecās Derības Pirmajā Mozus grāmatā 14:18 un Psalmos 78:1.

<sup>250</sup> Farrington B. *Francis Bacon. Philosopher of industrial science*. New York. 1949. Par F. Bekona uzskatu ietekmi uz Londonas Karaliskās biedrības veidošanu sk. p. 17–18.

<sup>251</sup> Карев В. М. *Новая Атлантида и Утопия. Из истории утопической мысли в Англии XVI–XVII // Томас Мор. 1478–1978*. Москва, 1981. с. 142.

Nenoliedzami, F. Bēkonam saikne ar Platonu Atlantīdu bija nozīmīga, tomēr *Jaunās Atlantīdas* nosaukums visdrīzāk būtu saistāms ar Platona dialogu *Krītījs*,<sup>252</sup> kur vienā no latīņu tulkojumiem, kas bija plaši pieejams 17. gadsimtā un kuru, iespējams, izmantoja Bēkons, šis dialogs nosaukts *Krītījs jeb Atlantiks*. Visdrīzāk tieši šim nosaukumam bija optimāla semantiskā slodze, jo, piemēram, nosaukums „Jaunā Valsts” nez vai būtu tieši asociējies ar Platonu, kas autoram acīmredzot šķita būtiski nosaukuma izvēlē. Šajā dialogā vēstīts par senu, mītisku valsti, kur cilvēki dzīvoja perfekti organizētā sabiedrībā ar augstu labklājības līmeni un kura gāja bojā dabas katastrofā. Tas, manuprāt, ļauj izdarīt secinājumu – ja *Jaunais Organons* bija vērsts uz Aristoteļa loģikas pietiekamības apstrīdēšanu, tad *Jaunās Atlantīdas* uzdevums bija pretstatīt Platona ideālajam valsts modelim jaunu izpratni par ideālu sabiedrību, kur noteicošā loma ierādīta zinātnei.

Jaunās un Vecās Atlantīdas pretnostatījums F. Bēkona darbā ievērots visai konsekventi, vienlaikus demonstrējot *telpas utopijas* pazīmes. Ideālās sabiedrības novietojums uz salas *Jaunajā Atlantīdā* ir konkretizēts jauno laiku kultūras kontekstā – F. Bēkons rakstīja savu darbu *jaunās* pasaules atklāšanas ietekmē un nepārprotami asociēja Atlantīdu ar konkrētu vietu telpā, proti, ar Ameriku.<sup>253</sup> Savu utopisko salu Bēkons novietoja Klusajā okeānā starp Peru un Japānu, ņemot vērā Platona Atlantīdas traģisko likteni un cenšoties to pasargāt no dabas stihiju postošās ietekmes. Utopiskā Bensalemas sala novietota tajā telpas daļā, kas Eiropai „bija pilnīgi nepazīstama”.<sup>254</sup>

Telpas utopijās izplatīts paņēmiens – vēstījums no kāda aculiecinieka pieredzes, kuru viņš ieguvis, ceļojot pa plašo, neizzināto pasaules telpu. *Jaunā Atlantīda* ir sarakstīta kāda anonīma jūrnieka vārdā, kas esot piedalījies jūras ekspedīcijā. Tomēr, atšķirībā no T. Mora, F. Bēkons vēstījuma struktūrā iekļāva arī dažādu Bensalemas sabiedrības pārstāvju replikas un monologus, tādējādi konfrontējot *vecās* un *jaunās* pasaules pieredzi. Šāds paņēmiens norāda uz metodoloģiskajām izmaiņām pētnieciskajā optikā – F. Bēkons vairākkārt ir uzsvēris šāda pētnieciskā paņēmiena lietderību vēsturiskajā pētījumā un acīmredzot apzināti izmantoja to, lai, demonstrējot atšķirīgu viedokļu daudzveidību un tos verificējot, nonāktu pie autora apkopojošā viedokļa un uzsvētu apraksta ticamību. Šis paņēmiens

<sup>252</sup> Esejā *Par pravietojumiem* dialogu *Krītījs* Bēkons dēvē par „Atlantiku”. Skat.: Bacon F. *The Essays or Counsels, civill and morall // The Works of Frencis Bacon*. V. 6. New York, 1968. p. 465.

<sup>253</sup> Bacon F. *The Essayes or Conunsels, civill and morall // The Works of Frencis Bacon*. V. 6. New York, 1968. p. 446.

<sup>254</sup> Bacon F. *New Atlantis // The Works of Frencis Bacon*. V. 3. New York. 1968. p. 129.



turpmāk bieži izmantots dažādu literāro *telpas utopiju* tekstu struktūras komplicētajā izkārtojumā.

Viena no būtiskajām *telpas utopijas* figūrām, kas simbolizē robežu, nošķirumu starp reālo pasauli un ideālo vietu, ir *jūra* vai *okeāns*. Lielo ģeogrāfisko atklājumu kontekstā *jūra* nebūt nav tikai literāra metafora. Būdama ciešā saiknē ar seno jūras un ūdens simboliku,<sup>255</sup> *jūras* terminoloģija apveltīta ar īpašu semantisku nozīmi jauno laiku kultūras telpiskajā izpratnē. *Jūras* terminoloģijas lietojums piešķir Bēkona filosofiskajam diskursam jaunatklājēja patosu – *Diženās zinātņu atjaunošanas* tekstā ģeogrāfisko jēdzienu lietojums ir tik bieži sastopams, ka neizraisa izbrīnu tas, ka pats F. Bēkons nosauca savu darbu par „intelektuālās pasaules globusu”,<sup>256</sup> pielīdzinot zinātnisko zināšanu apskatu mazam kuģītim, kam veiksmīgi ir izdevies nonākt drošā līcī.<sup>257</sup>

*Jūrai* ir arī transgresīvas pieredzes veidošanās funkcija *telpas utopijās*. *Jaunajā Atlantīdā*, tāpat kā *Utopijā*, jūras stihijas apraksts sagatavo lasītāju jaunās pasaules atklāšanai, radot nepieciešamo intelektuālo un emocionālo distanci starp aktuālo un utopisko pasauli. Šī pāreja nekad nav tieša un nepamanāma – tā ir pāreja no vienas pasaules citā, kam ir iniciācijas simboliskā nozīme. Piemēram, Kampanellas *Saules pilsētā* izvērstas jūras ainas vietā ir jūras zīme, tās simbols, ko personificē Jūras braucēja tēls. *Jūra* piešķir utopiskajam vēstījumam nepieciešamo reālismu un ticamību, tā ir patiesais *telpas utopijas* prologs.

*Jaunās Atlantīdas* jūras braucēji, tāpat kā daudzu citu *telpas utopiju* personāži, nonāk uz nepazīstamas salas, kad viņu kuģis ir nomaldījies Klusā okeāna plašumos. Tas aprakstīts kā reāls, dramatisks notikums – pārtikas un dzeramā ūdens krājumi jau ir tuvu izsīkumam un viņiem draud bojāeja. Viskritiskākajā brīdī pamalē jūrasbraucēji pamana tālu mākonī, kas vieš viņos cerību, ka kaut kur tuvumā ir jābūt zemei: „Nonākuši bez pārtikas vislielākā pasaules jūras tuksneša vidū, mēs uzskatījām sevi par bojāgājušiem un gatavojāmies nāvei. Tomēr mēs joprojām lūdzām Visuvareno, kas rada brīnumus uz ūdeņiem.”<sup>258</sup> Nejausība ir nepieciešamais elements, ar kuru, no vienas puses, tiek novilkta robeža starp konstruējamo utopijas pasauli un reālo pasauli, un, no otras puses, – lai motivētu jaunu zināšanu iegūšanu par *jauno pasauli*.

<sup>255</sup> Par antīkās jūras leksikas izmantošanu F. Bēkona un viņa laikabiedru humānistu darbos skat.: Kahlmeyer J. *Seesturm und Stiffbruch als Bild im antiken Schriftum*. Hilderheim, 1934.

<sup>256</sup> Bacon F. *De dignitate et augmentis // The Works of Francis Bacon*. V. 1. New York, 1968. p. 837.

<sup>257</sup> *Ibid.*, p. 829.

<sup>258</sup> Bacon F. *New Atlantis // The Works of Francis Bacon*. V. 3. New York, 1968. p. 129.

Jauno laiku sākumā *Terra utopica* tiek novietota nepazīstamos, neapgūtos reģionos, kas līdz ar civilizētās *orbis terrarum* horizonta paplašināšanos ir spiesta atkāpties vēl nezināmās pasaules plašumos, kas jau 18. gadsimtā faktiski sasniedza savas galējās robežas.

Atšķirībā no mīta par *Zelta pagātņi* vai arī no *laika utopijām* klasiskajās *telpas utopijās* laiks ir sinhrons autora dzīves un darbības laikam. Gan Mora, gan Bēkona, gan Kampanellas utopiskās sabiedrības ir tagadnes sabiedrības, kas pastāv vienlaicīgi ar pašu autoru laika Eiropas sabiedrībām, un šis apstāklis nevar tikt reducēts tikai un vienīgi uz vēlmi literāri pamatot attēlojuma patiesumu. Klasiskās *telpas utopijas* sižeta temporālā sasaiste ar sava laikmeta realitāti indicē būtiskas izmaiņas jauno laiku kultūras diskursā. Tā norāda uz pozitīvās attīstības gaitas virziena maiņu, uz jauna gaidu horizonta iezīmēšanos, kas, no vienas puses, pārvar antīko nostalgiju pēc pagātnē zudušā *Zelta laikmeta* un, no otras puses, sekularizācijas procesu ietekmē pakāpeniski atbrīvojas no providenciāli teoloģiskās mācības ietekmes, kas ideālo valsti „pārcēla” viņšaulē. F. Bēkona vārdi par Bensalemu kā debesu glābiņu nav jāsaprot tikai kā teoloģiska retorika, bet arī kā drosmīga diskursīvā nobīde, kas izpaužas kā Debesu valstības novietojums laicīgajā pasaulē.<sup>259</sup>

Runājot par Bensalemu, F. Bēkons lieto apzīmējumus *laimīgā zeme, laimīgā un taisnīgā zeme, laimīgā sala, mūsu Debesu glābiņa iemiesojums*.<sup>260</sup> Ko *Jaunajā Atlantīdā* nozīmē koncepts *laimīgā zeme*? Pēc būtības šī koncepta izpratne, tāpat kā T. Mora *Utopijā*, ir vērsta uz *pareizu iekārtu*, kas iedibināta atbilstoši dabas likumiem. Šis pareizuma princips ir attiecināms uz visu sabiedrisko kārtību kopumā, konsekventi skarot gan politiskos institūtus, gan praktiskās morāles normas. Var piekrist M. d'Idleram, kas apgalvoja, ka: „Tāpat kā T. Moram „dabas tiesības” ir pamatā Utopijas tautas tiesību nevienlīdzībai, mazāk attīstītās tautas tiek pieņemtas par atmatā atstātu augsni, tā Bēkonam rodas patriarhālā „dabiskā kārtība”, kur valda ģimenes Tēvs. Tātad dabas normatīvais spēks renesanses utopijā absolūti leģitimizē hierarhisko cilvēka kundzību pār citu cilvēku. Tas radikāli mainīsies apgaismības laikmeta utopijās.”<sup>261</sup>

Bensalemas laimīgā, pareizā sabiedrība ir ārkārtīgi racionāli organizēta un katram tās iemītniekam ir ierādīta sava vieta. Ideāli precīzā kārtībā ir izvietojusies

<sup>259</sup> Ibid., p. 136.

<sup>260</sup> Ibid., p. 136–139.

<sup>261</sup> d'Idler M. *Die Modernisierung der Utopie. Interdisziplinäre Studien zur politischen Ideen- und Kulturgeschichte*. Bd. 15. Berlin, 2007. S. 99.

iedzīvotāji, sagaidot svešiniekus, kā arī Salamana nama locekļus: „Nekad nav eksistējusi tāda armija, kuras kareivji stāvētu kaujas ierindā labāk nekā stāvēja tauta ielās; nebija pūļa arī pie logiem, bet katrs stāvēja tā, it kā viņam būtu stingri ierādīta vieta.”<sup>262</sup> Šī iedzīvotāju stingrā organizācija un disciplīna ir viena no nedaudzajām aprakstītajām Bensalemas laimīgās dzīves izpausmēm.

Neskatoties uz pārspīlēto dzimtenes mīlestību, kas uzsvēta Bensalemas iedzīvotāju runās, tā neizriet no totalitārā diskursa, bet gan norāda uz ētiskajiem kristīgā humānisma ideāliem, kas tuvina F. Bēkona un T. Mora utopijas. Labsirdība un žēlsirdība ir humānās attieksmes pamatā, kas ir tik globāla savās izpausmēs, ka, līdzīgi F. Rablē *Gargantijā un Pantagrielā* atveidotajai karadarbībai, tiek attiecināta pat uz uzveiktajiem pretiniekiem.

*Taisnīgā valdnieka* semantiskā figūra *Jaunajā Atlantīdā* ieņem būtisku vietu jaunā laika cerību horizontā. *Labsirdība* un *gudrība* ir neatņemami valdnieka varas atribūti Bensalemā. Šī īpašība piemīt arī valdniekam Salamanam, „kuram bija neizsīkstošas labsirdības pilna sirds un kurš rūpējās tikai par to, lai padarītu savu karaļvalsti un savu tautu laimīgu.”<sup>263</sup> Viņš izstrādāja divus pamatlikumus – likumu, kas aizliedz svešiniekiem apmeklēt salu, un likumu par Salamana nama dibināšanu.<sup>264</sup>

Pirmais likums konstituēja Bensalemas politisko un ekonomisko nošķirtību, kas ir neatņemama *telpas utopijas* pazīme. Tomēr F. Bēkona zinātnes attīstības diskursa ietvaros šī izolācija nevarēja palikt absolūta, tādēļ tai bija ierobežots, stingri kontrolēts un sistemātisks raksturs. Ik pēc divpadsmit gadiem no Bensalemas uz dažādām pasaules malām ekspedīcijā devās seši Salamana nama locekļi, kuru uzdevums bija, slēpjot savas valsts atrašanās vietu, pilnīgi inkognito savākt informāciju par to, kas notiek pārējā pasaulē. Tā tika demonstrēta zinātniskās domas aprites vai informācijas vākšanas nepieciešamība.

Telpas utopijās izolācijas elementi parasti tiek divkārt akcentēti. Pirmkārt, pati ģeogrāfiskās vietas izolācija, kas nav vienkārši pārvarama, un, otrkārt, ar likumu regulēta apzināta prasība pēc ideālās valsts netraucētas attīstības, ko nespēj ietekmēt ārējie spēki. Bēkons šajā dubultajā norobežojumā saskatīja draudus zinātniskā diskursa attīstībai, tādēļ informācijas apmaiņa viņa ideālajā sabiedrībā kļuva par vitāli svarīgu eksistences nosacījumu, kas aizsargāja Bensalemu no grimšanas provinciālajā

---

<sup>262</sup> Bacon F. *New Atlantis // The Works of Francis Bacon*. V. 3. New York, 1968. p. 144.

<sup>263</sup> *Ibid.*, p. 144.

<sup>264</sup> *Ibid.*, p. 146.

atpalcībā un deva iespēju pārzināt visas jaunākās zinātniskās domas attīstības tendences. Jauno laiku kultūras konteksts nosaka šo globāli informatīvo saikņu vitālo nepieciešamību un īpašu neiesaistītā novērotāja pozīciju, kas ir vērsta uz objektīvu, neieinteresētu informācijas vākšanu un analīzi. Arī T. Kampanellas *Saules pilsētas* iemītnieki, tāpat kā citu *telpas utopiju*, kas bija sarakstītas laikā no 16. līdz pat 18. gadsimtam, personāži, devās uzzināt, kas *jauns* pasaulē, pašiem paliekot neatpazītiem.

Ideālās valsts pašizolācija nav uzskatāma tikai par literāru paņēmienu, kas ļāva rast atbildi uz jautājumu, kādēļ līdz šim Eiropā par šādu vietu nekas nebija zināms un kādēļ to nevar atrast pasaules kartē? *Telpas utopijās* izolācija ir nepieciešams nosacījums, lai saglabātu sociāli politisko nemainību un stabilitāti, kā arī lai izvairītos no tikumu sajaukšanās un saglabātu savas valsts kārtību ideālajā stāvoklī. Ideālā sabiedrība ir perfekta un tai nav nepieciešami nekādi būtiski uzlabojumi.

Ar ko gan tādā gadījumā F. Bēkona *Jaunajā Atlantīdā* ir skaidrojama Salamana namam raksturīgā periodiskā interese par ār pasauli un tās sasniegumiem? Atbilde uz šo jautājumu ir meklējama zināmā Bēkona utopijas *netipiskumā* no klasiskās 16. un 17. gadsimta utopiskās tradīcijas viedokļa. Ir jāpiekrīt R. Zāgem, kurš apgalvo, ka „pretstatā iepriekšējai utopiskajai tradīcijai Bēkona utopijas centrā ir novietota nevis ekonomika, bet gan zinātne un tehnika”.<sup>265</sup>

Otrais valdnieka-filozofa Salamana laikā pieņemtais likums nosaka tā saucamā Salamana nama dibināšanu un funkcijas. Tieši ar šo – jauna tipa zinātniskās pētniecības darba organizācijas formas analīzi visbiežāk ir saistīts F. Bēkona kā jauno laiku *zinātnes tēva* raksturojums.

Turklāt, ja uz Bēkona *Jauno Atlantīdu* raugās kā uz *telpas utopiju*, ir būtiski atzīmēt, ka salas telpiskā norobežotība ir nozīmīgs un adekvāts arguments zinātniskās pētniecības darbības intensifikācijai. Vienotas Salamana nama sistēmas ietvaros attīstās ne tikai metalurģija (kā jaunu materiālu tehnoloģiskie meklējumi), enerģijas iegūšanas industrija un ar to saistītā dažādo pārvietošanās veidu attīstība, bet attīstās arī dažādas lauksaimniecības nozares. Bensalemā ir plaši un daudzveidīgi dārzi un tīrumi, kurus augstu vērtē ne tik daudz par to skaitumu, cik par zemes un augsnes daudzveidību, kas ir derīga dažādu koku un zāļu audzēšanai. Šajos dārzos ir visai augsts kultūraugu ražīgums. Liela uzmanība veltīta jaunu augu kultivēšanai, kā arī jaunu dzīvnieku sugu izveidošanai. Renesanses laikmeta kultūras diskursā augsnes

---

<sup>265</sup> Saage R. *Utopische Profile*, Bd. I. *Renaissance und Reformation*. Münster, 2001. S. 159.

uzlabošanu un prasmīgu apstrādi tradicionāli saistīja ar valsts uzplaukuma ideju. Arī Bēkons vairākkārt ir izteicies par nepieciešamību uzlabot zemes auglību, jo „tas ir visdabiskākais ceļš uz bagātību”.<sup>266</sup> Tāpat kā pastāv Anglijas telpiskā ierobežotība arī Bensalema ir jūru ieskauda, tādējādi vienīgais ceļš, kā „cienījami un nekaitīgi” variot nācijai bagātību, ir „laba zemes apstrāde”.<sup>267</sup>

Jāatzīst, ka jauno laiku *telpas utopijas* nebūt netika traktētas kā aktīvas rīcības programmas jeb paraugi, kam, pēc autoru domām, būtu jāklūst par pamudinājumu pārveidojošai vai revolucionārai rīcībai Vecajā Eiropā. Tā, piemēram, T. Mors norādīja, ka „Utopijas republikā ir ļoti daudz kā tāda, ko es vairāk vēlētos nekā cerētu sagaidīt Eiropas valstīs.”<sup>268</sup> Tādējādi iespējamais dzīves pārmaiņu impulss un orientācija uz *jauno*, ietekmējoties no jauno laiku kultūras konteksta un savukārt ietekmējot jauno laiku kultūru, bija vērsta uz Rietumiem. Eiropiešu acīs *jaunā* pasaule tika uztverta kā jauna iespēja, kā *jauna telpa*, kur varētu radīt *Paradīzi zemes virsū*, kurai būtu sveši Vecās pasaules trūkumi. Tādēļ tieši *jaunās* pasaules kultūras diskursā utopija kļuva ne tikai par attīstības indikatoru, bet arī par nozīmīgu tās attīstības faktoru.

---

<sup>266</sup> Bacon F. *The Essayes or Counsels, civill and morall* // The Works of Francis Bacon. V6. New York, 1968. p. 461.

<sup>267</sup> *The Works of Francis Bacon*. V.3. New York, 1968. p. 23.

<sup>268</sup> Мор Т. *Утопия*. Москва, 1953. с. 222.

#### 4. Jauno laiku pamatjēdzieni un to savstarpējā konverģence jauno laiku kultūras semantiskajā laukā

##### 4.1. Jauno laiku koncepts un jaunā pasaule kā utopiskais projekts

##### 4.1.1. Jauno laiku pieredzes telpas un gaidu horizonta diskursīvi semantiskās izmaiņas

Nebūt ne katram kultūras laikmetam ir raksturīga tik rūpīga nodošanās sava laikmeta analīzei kā tas ir modernisma jeb jauno laiku kultūras situācijā. Kā norādīja H. Blūmenbergs: „Katram laikmetam nav obligāti jāaskaras ar savas vēsturiskās leģitimitātes problēmu, nav nemaz obligāti, ka tas vispār apzinās sevi kā laikmetu. Jaunā laika iekšējā problēma – tā ir pretenzija uz tradīcijas radikālu pārrāvumu, uz pašu šī pārrāvuma iespējamību, taču vienlaikus šāda pretenzija ir tikai pārpratums attiecībā pret reālo vēsturi, kura nekad nevar sākties no nulles.”<sup>269</sup> Viena no jaunā laika kultūras spilgtākajām iezīmēm ir orientācija uz tādu pašrefleksiju, kas izpaužas *jaunās* kultūras apzināšanā, kura pēdējos gadu desmitos, postmodernisma kritikas ietekmē, ir piedzīvojusi būtiskas transformācijas un pārtapusi par semantisko „batāliju” lauku. Tomēr jāatzīst, ka pašrefleksijas problēma ir daudz dziļāka: tā ir iesakņojusies jauno laiku kultūras diskursā kā joprojām imanenta šīs kultūras iezīme, kā zināma diskursīvā regularitāte.

16. gadsimta Eiropā orientācija uz *jauno* noteica jauna semantiskā lauka veidošanos, kurā vienu no nozīmīgajām *diskursīvi semantiskās* figūras (D. Busse) pozīcijām ieņem utopijas jēdziens. Tādēļ no promocijas darba tēmas izpētes viedokļa, manuprāt, metodoloģiski lietderīgi ir pievērsties divu būtisku aspektu analīzei – veikt jauno laiku kā kultūras konteksta būtisko diskursīvās prakses izmaiņu analīzi un apskatīt tās semantiski diskursīvās regularitātes, kas izsaka šīs kultūras orientāciju uz jaunās, utopiskās pasaules radīšanas iespējamību.

Šī pētījuma ietvaros īpaša uzmanība būtu jāpievērš jauno laiku kultūru raksturojošiem kritērijiem, kas palīdz atklāt gan to vēsturiski semantisko sapratnes lauku, gan to kultūras diskursīvās un nediskursīvās pieredzes telpu, kurā pozicionējas *jauno laiku* jeb *modernisma* jēdziens – kā viens no pamatjēdzieniem līdzās *utopijai*, atklājot tās rašanās un pastāvēšanas nosacījumus.

R. Kozeleks, raksturojot modernisma laikmeta pašizpratni, par tās galveno raksturlielumu min pieaugošo spriedzi starp *pieredzes telpu* un *gaidu horizontu*:

---

<sup>269</sup> Blumenberg H. *Legitimität der Neuzeit*. Frankfurt am Main, 1966. S. 72.

„Jaunajos laikos atšķirības starp pieredzi un gaidām palielinājās pieaugošā proporcijā, bet, precīzāk sakot, jaunie laiki (Neuzeit) var sevi saprast kā patiesi jaunu laiku (*eine neue Zeit*) tikai no tā brīža, kad gaidas arvien vairāk sāk distancēties no savas agrāk iegūtās pieredzes.”<sup>270</sup> Arī J. Hābermāss lekciju ciklā *Filozofiskais diskurss par modernismu*, balstoties uz R. Kozeleka metodoloģisko pieeju, atzīst, ka „Jauno laiku specifiskā orientācija uz nākotni veidojas līdz ar sabiedriskās modernizācijas rezultātā notikušu Vecās Eiropas pieredzes telpas zemnieku – amatnieku dzīvespasauļu sabrukumu, šī orientācija piešķir tām dinamismu un devalvēja tās kā nostādnes, kas ievirza gaidas. Iepriekšējo paaudžu pieredzes vietā nāk progresa pieredze, kura gaidu horizontam, kas līdz tam bija stingri piesaistīts pagātnei, piešķir „vēsturiski jaunu kvalitāti – pastāvīgu gremdēšanos utopijā.”<sup>271</sup>

Iezīmējot jauno laiku *pieredzes telpu*, promocijas darba tēmas ietvaros nozīmīgi varētu būt veidot ieskatu jauno laiku kultūras kontekstā, kas sniegtu priekšstatu par tām radikālajām izmaiņām, kuras norisinājās jauno laiku Eiropas kultūras *pieredzes telpā* un ietekmēja šīs kultūras pašizpratni, dzīves pasauli un tās semantisko lauku, paverot ceļu jauno laiku kultūras semantiskajai orientācijai uz *jauno*, uz *jaunās pasaules* radīšanu, kas savukārt noteica būtiskas izmaiņas arī tās *gaudu horizontā*.

*Vēstures filozofijas lekcijās* Hēgelis jau kā faktu konstatēja *jauno laiku* un *moderno laiku* jēdzienu identifikāciju, kas atbilda tā laika franču un angļu vārdu lietojumam – *modern times* un *temps modernes*, ar šo jēdzienu apzīmējot laika periodu no apmēram 1500. gada līdz 1800. gadam, liekot uzsvāru uz trim grandioziem notikumiem Eiropas kultūras vēsturē, proti, reformāciju, renesansi un Jaunās pasaules atklāšanu. Šie ārkārtīgi būtiskie kultūrnotikumi jeb diskursīvie izteikumi veidoja sliksni, kas nošķīra jaunus laikus no viduslaikiem. Mūsdienu kultūras vēstures pētnieki, kā, piemēram, R. Tarnass, klasiskajam jauno laiku raksturojumam pievieno arī Zinātnisko revolūciju.

18. gadsimtā veikta pirmā retrospekcija par trim iepriekšējiem gadsimtiem, kuri tiek apzināti kā *jaunie laiki*. Jauno laiku sākumā notika būtiskas dzīves pasaules izmaiņas, kad praktiski „vienas paaudzes dzīves laikā savus šedevrus radīja Rafaēls, da Vinči, Mikelandželo, Kolumbs atklāja Jauno pasauli, Lutērs sacēlās pret katoļu baznīcu un aizsāka reformāciju, bet Koperniks izvirzīja hipotēzi par Visuma

<sup>270</sup> Koselleck R. *Erfahrungsraum und Erwartungshorizont*. Frankfurt am Main, 1979. S. 359.

<sup>271</sup> Habermas J. *Der philosophische Diskurs der Moderne*. Frankfurt am Main, 1985. S. 23.

heliocentrismu un tādējādi iniciēja zinātnisko revolūciju. Ja salīdzina renesanses cilvēku ar viņa viduslaiku priekštecī, tad šķiet, ka viņš pēkšņi it kā būtu pārlēcis pāri vairākiem pakāpieniem, paceļoties praktiski līdz pārcilvēka statusam”.<sup>272</sup> Šādiem sajūsmas pilniem apgalvojumiem ir nopietns pamats – renesanses cilvēks jauno laiku sākumā bija apņēmības pilns iedziļināties Dieva radītās pasaules noslēpumos, atklājot tos gan ar zinātnes, gan mākslas palīdzību.

Šīs darbības rezultātā paplašinājās cilvēku dzīve spasaules robežas, tās *pieredzes telpa*, radot vēlmi atklāt ne tikai apkārtējās empīriskās pasaules noslēpumus, bet arī, paplašinot *gaidu horizontu*, radīt savu racionālo, imagināro dzīves telpu, ideālo sabiedriskās kārtības modeli jeb utopiju. Tas bija laiks, kad tika apstrīdētas klasiku autoritātes, kad eksegēze vairs netika atzīta par universālu patiesības avotu un autori pauda *savu* viedokli un cīnījās par *savu* patiesības redzējumu. Atzīstot klasiskās antīkās kultūras sniegumu, renesanses humānisti bija gatavi kritiskai tradīcijas verificācijai un *sava* individuālā viedokļa manifestācijai.

Mainījās arī jauno laiku cilvēka pasaules izjūta un skatījums uz savu novietojumu pasaulē – cilvēks vairs nejutās kā niecība Dieva priekšā (kā viduslaikos). Piko della Mirandola<sup>273</sup> aizsāktais cilvēka pašcieņas diskurss, kas īstenojās visdažādākajās cilvēka darbības jomās, radīja jaunu intersubjektivitātes modeli, kur noteicošo pozīciju ieņēma uzticēšanās cilvēka racionalitātei un spējai pārveidot un uzlabot pasauli, radot *Paradīzi zemes virsū*.

Jauno laiku kultūras diskursīvais pašnovērtējums veidojās un tika apzināts kā kritiska opozīcija Eiropas viduslaiku kultūras pagrimumam. Jāatzīst, ka jauno laiku sākuma perioda kultūras *pieredzes lauks* bija piesātināts ar traģisku notikumu virkni. Tas izpaudās kā viens no nemierīgākajiem un nedrošākajiem laikmetiem Eiropā, kad strauji izplatījās briesmīgas un nāvējošas slimības, tādas kā mēris un no Jaunās pasaules atvestais sifiliss, kas izraisīja nozīmīgu Eiropas iedzīvotāju skaita samazinājumu un izjauca viduslaikos iedibināto ekonomisko un kultūras līdzsvaru; jūras braucēji, atklājot Jauno pasauli, praktiski vienlaikus veica tās kolonizāciju; starp Franciju un Angliju norisinājās Simtgadu karš; Itālijas teritorijā plosījās pastāvīgi nemieri un valdīja politiska sadrumstalotība; pirāti, algotņi un dažādu rangu laupītāji radīja nedrošību mierīgo iedzīvotāju vidū; reliģiskās domstarpības pārtapa reliģiskajos

<sup>272</sup> Гарнас Р. *История Западного мышления*. Москва, 1995. С. 187.

<sup>273</sup> Giovanni Pico della Mirandola (1463–1494), itāļu renesanses filozofs, kura traktāts *De Hominis Dignitate (Par cilvēka cieņu)* izdots 1496. gadā un nereti tiek uzskatīts par renesanses manifestu.



pilsoņu karos; viens no valdošajiem elementiem kultūras diskursīvajā praksē bija dažādu māņticību, melnās maģijas un sātanisma izplatība. Un visbeidzot – katoļu baznīca, kurai bija noteicoša loma viduslaiku Eiropas kultūras dzīvē, daudzu kristiešu acīs bija zaudējusi morālās un reliģiskās autoritātes pozīciju. Uz šī kultūras totālā sabrukuma refleksijas fona veidojās jauns jauno laiku kultūras *gaidu horizonts*, kas vairs neatbilda viduslaiku tradicionālajam pasaules redzējumam.

Kā norādīja Žans Delimo, renesanses domātāji bija producējuši lielu skaitu projektu, kas būtiski ietekmēja renesanses laikmeta izjūtu: „Šis laikmets, kas dzemdināja lielu vairumu reālistisku prātu, tostarp, Kominu, Makjavelli, Gvičardīni, laikmets, kas bija Romas sagrāves un melnādaino vergu tirdzniecības sākuma liecinieks, kļuva par utopijas zelta laikmetu.”<sup>274</sup>

Kādas konkrētas *gaidu horizonta* izmaiņas jauno laiku sākumā veicināja jauno laiku *jaunuma* izpratnes veidošanos kā opozīciju „vecajiem” viduslaikiem un „atbrīvoja vietu” labākas iespējamās pasaules utopiskajam modelim? Lai atbildētu uz šo jautājumu, būtu jānoskaidro, kādas izmaiņas notika viduslaiku kultūras *gaidu* semantiskajā laukā un kādas diskursīvās nobīdes pavēra iespēju *utopijas* aktualizācijai jauno laiku kultūrā.

Viena no būtiskākajām viduslaiku kultūras *gaidu horizonta* semantiskā lauka izmaiņām bija saistīta ar *krusta karu* semantiskās nozīmes izmaiņu un tiem raksturīgā kristīgā vizionārisma izsīkumu.

14. gadsimta beigās *krusta kari* un „ganiņu svētceļojumi”, kas viduslaiku kultūras aksioloģiskajā struktūrā ieņēma būtisku vietu, jaunajos laikos bija zaudējuši savu inspirējošo, sakrālo nozīmi. Būtiski mainījās *krusta karu* retorika un ideoloģija, no *Svētā Kara par Ticību* tie pārtapa *aizsardzības* karos, kuru uzdevums bija pasargāt kristīgo Eiropu no turku musulmaņu iebrukuma (šī aizsardzības problēma tika pārmantota jaunajos laikos un atrisināta tikai 1683. gadā, kad turku karaspēks tika apturēts pie Vīnes). Par to, cik būtiskas izmaiņas sekularizācijas rezultātā notika *krusta karu* aksioloģiskās nozīmes izpratnē, liecina, piemēram, pāvesta Siksta V pragmatiski un merkantili apspriestie konkrētie varianti, kā Svēto Jeruzalemi varētu *atpirkt* no turku sultāna.<sup>275</sup> Šis piemērs uzskatāmi demonstrē tās būtiskās izmaiņas kultūras pašizpratnes kontekstā un arī tās semantiskajā laukā, kur *krusta karš*

<sup>274</sup> Delumeau J. *La civilisation de la Renaissance*. Paris, 1973.// Citēts no Делюмо Ж. *Цивилизация Возрождения*. Екатеринбург, 2006. с. 48.

<sup>275</sup> Ibid., с. 321.

viduslaiku izpratnē, kā būtisks kultūrkonstituējošs diskursīvais elements, no mesiāniska svētceļojuma ar ieročiem kā kalpošanas Dievam formas bija pārtapis par tīri pragmatisku, lielā mērā sadzīviski risināmu tirgus problēmu un zaudēja savu inspirējošo lomu Eiropas kultūras gaidu horizontā.

Vēl viens arhetipisks viduslaiku kultūru semantisko lauku konstituējošs, ar lielu cerību un gaidu kapacitāti apveltīts elements bija *Sapnis par gudru un varenu kristīgo valdnieku*, imperatoru – kristīgās ticības aizstāvi, kas būtu saņēmis „slavas vainagu” no pāvesta un būtu stiprākais no pasaules valdniekiem. Tika gaidīts valdnieks-mesija, kas atbrīvotu no ciešanām, nabadzības, radītu *Paradīzi zemes virsū*. Šīs gaidas tikai saasināja tā laikmeta empīriskā pieredze, kas radikāli atšķīrās no gaidītā – pār Svēto Romas impēriju (pēc Kārļa Lielā valdīšanas laikiem) gandrīz vienmēr valdīja vācu izcelsmes imperatori, kas nebija apveltīti ar īpašu plašās Svētās Romas impērijas iedzīvotāju vispārīgu mīlestību un cieņu; mūžīgā miera vietā kristīgās Eiropas tautas atradās nemitīgā kara stāvoklī; un visbeidzot sākās reformācija, kas pavisam sašķēla Eiropu un izkļiedēja pēdējās cerības gūt vienotu kristīgo impēriju, kas nodrošinātu *Paradīzi zemes virsū*. Tas iezīmēja kristīgā mesiānisma galu Vecajā Eiropā un gaidu vektora pavērsienu uz Jaunās pasaules pavērtajām iespējām sākt visu *no jauna* un vienlaicīgi aktivizēja milerānisma ideju izplatīšanos.

Ņemot vērā iepriekš rakstīto, ir jāatzīst, ka būtiska viduslaiku kultūras diskursīvi semantiskā figūra, kas pārmantota arī jauno laiku kultūrā un raksturo tās gaidu horizontu, ir *Paradīze zemes virsū*. Viduslaiku kultūras kontekstā šādas laicīgās paradīzes meklējumi visbiežāk bija saistīti ar tālām mitoloģiskām zemēm. Uz šī koncepta pārsteidzošo konkrētību norāda Ž. Delimo, raksturojot viduslaiku telpas izjūtu: „Tika uzskatīts, ka Jeruzaleme atrodas pasaules centrā (šāda pārliecība bija arī Kritoferam Kolumbam), ka Aleksandrs ir zināms kristīgā bruņinieka līdzinieks [...], ka paradīze zemes virsū atrodas Āzijā un tur sākas četras dižēnākās pasaules upes.”<sup>276</sup> Pakāpeniski lielo ģeogrāfisko atklājumu ietekmē savu ticamību zaudēja viduslaiku telpas izjūtai tik nozīmīgie vēstījumi par tālajām, brīnumainajām zemēm, kas vilināja un biedēja viduslaiku eiropiešus. *Paradīze zemes virsū*, kuras meklējumos devās drosmīgie ceļotāji – avantūristi, saskaroties ar skaudro realitāti, pamazām zaudēja *laimīgās vietas* ideālo oreolu. Empīrisko spiedienu neizturēja ne Marko Polo

<sup>276</sup> Delumeau J. *La civilisation de la Renaissance*. Paris, 1973.// Citēts no Делюмо Ж. *Цивилизация Возрождения*. Екатеринбург, 2006. с. 50.

aprakstītā mitoloģiskā Čipanga, „Septiņu pilsētu sala”, kur zelta esot tik daudz, ka ar to tiekot noklāti māju jumti, bet koki izdalot smalku smaržu aromātu, ne kristīgā valdnieka Johana impērija, kurai cauri tekot zemes paradīzes upe, ne Antiļu salas, kas nebūt neizrādījās tik ļoti „laimīgas salas”. Meksikas ziemeļos tā arī netika atklātas ne „septiņas Sibolas pilsētas”, ne zelta pilsēta Eldorado, kuras meklējumos spāņu, vācu un angļu laimes meklētāji devās arvien dziļāk kontinenta nezināmajās dzīlēs, vienlaikus aprakstot redzēto, veidojot kartes un iezīmējot „jaunapgūtās” teritorijas.

Kultūras diskursa hermeneitiskā analīze ļauj saskatīt to, ka agrīno jauno laiku lielie ģeogrāfiskie atklājumi bieži vien bija viduslaiku utopisko gaidu inspirēti. Iznākumā jauno laiku kultūras telpas redzējums tika vairāk vai mazāk demitoloģizēts, (lai arī šis demitoloģizācijas process netika līdz galam pabeigts), proti, pakāpeniski ieguva mūsdienu ģeogrāfiskā redzējuma aprises. Jau 15. gadsimta sākumā „upe Okeāns” pārtapa par atvērtu jūru apkārt Indijai, bet 16. gadsimta pirmajās desmitgadēs pasaules kartē tika iezīmēta no sākuma Dienvidamerika un pēc tam arī Ziemeļamerika, kas kļuva par jaunu, spēcīgu impulsu jauno laiku gaidu horizontā. Tieši ar Jauno pasauli tika saistītas cerības iedibināt paradīzi zemes virsū.

Vecās Eiropas renesanses kultūras semantiskajā laukā, attīstoties sekularizācijas tendencei, *Paradīzes zemes virsū* diskursīvi semantiskajā figūrā, pateicoties humānistu antīko tekstu studijām un tai iegūstot specifiskas antīkās Arkādijas apveidus, notiek būtiskas strukturālas un saturiskas izmaiņas.<sup>277</sup> Tas ir brīnumains kalnu apvidus Centrālajā Peloponesas daļā, ko pastorālās ainās apdziedāja hellēņu dzejnieki un Vergīlijs, vieta, kur dzīvo bezrūpīgi un laimīgi gani sava valdnieka Pāna vadībā. Sākot ar Bokačo *Ameto* un līdz ar humānistu pievēršanos Teokrita *Idīlijām* un Vergīlija *Bukolikām*, pastorāļu žanrs kļūst par neatņemamu renesanses laikmeta sastāvdaļu un būtiski modificē sava laika cerību un gaidu horizontu. Tā 1502. gadā Sandzaro publicē romānu, kurā attēlo kāda gana mīlas ciešanas, ko viņš veldzē idilliskā lauku ainavā, kur aug brīnišķīgi koki un pati daba dveš mieru, bet 16. gadsimta otrajā pusē krasi palielinājās romānu skaits, kur aprakstītas dažādas laimīgas pastorālas ainas, kas slavināja harmoniju ar ideālo dabas pasauli, – piemēram, Montemajora *Diāna* (1559. gadā), Tasso *Aminta* (1573. gadā), Servantesa *Galateja* (1585. gadā), Sidnija *Arkādija* (1590. gadā) u. c.

---

<sup>277</sup> Ibid. c. 364.

Laicīgās *Paradīzes zemes virsū* tēlojumu būtiska iezīme bija tās izteiktais jutekliskums, kas, kā norādīja Ž. Delimo, radīja nopietnas bažas kristīgajos humānistos un viņu laikabiedros, radot pārdomas par tās eventuālo apdraudējumu: „Mākslīgā paradīze bija bīstama – cilvēks riskēja pakļauties jutekliskajām baudām”,<sup>278</sup> kas tika saprastas kā sātana kārdinājums. Neapšaubāmi, ka kultūras jutekliskā komponente renesansē tika aizgūta no antīkās kultūras tradīcijas, kuras mitoloģisko tēmu traktējums lielā mērā sakrita ar sapni par *Zelta laikmetu*. Par to liecina liels literāro sacerējumu, gleznu un tēlotājmākslas darbu vairums, kuros bija attēlotas nimfas un gani, Bakha triumfs, Venēras slavinājumi, Jupitera (jeb Zeva) pārvēršanās gulbī, vērsī vai zelta lietū utt. Mākslas darbos bija attēlota brīnišķa pasaule, kur mūžam jauni un skaisti cilvēki bezbēdīgi vadīja savas dienas spēlējoties un rotaļājoties. Tomēr tam visam pāri kā biedējoša ēna klājās aizdomas, bet bieži arī pārliecība,<sup>279</sup> ka šī starojošā Arkādija, šī *Paradīze zemes virsū* nav Dieva vēstījums. Iespējams, šo Arkādijas tēlojumu milzīgo popularitāti renesanses kultūrā citstarp noteica arī aizliegtā augļa fenomēns.

Apkopojot iepriekš teikto, ir pamats apgalvot, ka agrīno jauno laiku kultūras diskursā tika aktualizēta *Zelta laikmeta* diskursīvi semantiskā figūra. Tomēr šī laimīgās pasaules aktualizācija konfrontēja ar sava laikmeta kultūras empīrisko pieredzi, pārnesot tās gaidu intenci no Vecās pasaules uz Jauno, lai arī tā saglabāja tradicionālo gaidu ievirzi (it īpaši ikdienas domāšanā), atklāja jaunu *gaidu horizontu*, kas bija piesātināts ar diženiem izaicinājumiem un tik plašu darbības un ieviržu amplitūdu, ka, pēc humānistu pārliecības, Vecajā pasaulē tās apriori nebija iespējams realizēt visā ieceres pilnībā. Taču šīs cerības jauno laiku diskursīvajā laukā ieguva citu novietojumu – Jauno pasauli, kas tika uztverta kā otrā iespēja.

Kultūrvēsturiskās liecības norāda uz to, ka renesanses laikā vienlaicīgi gandrīz visās dzīves jomās izpaudās jauns pasaules uztveres veids, ko raksturoja ekspansija, dumpīgs gars, vēlme pārveidot pasauli, individuālisms, godkārtība un nereti – morālo principu trūkums.

---

<sup>278</sup> Ibid. c. 365.

<sup>279</sup> Savanarolas aicinājumi iznīcināt renesanses mākslinieku darbus, jo tajos atveidotā pasaule sniedz juteklisku baudu un tāpat ir sātana inspirēta.

#### 4.1.2. Jēdziena *jaunie laiki* semantiskā analīze un orientācija uz *jauno*

Prasība pozicionēt savu laikmetu kā jaunus laikus semantiskajā laukā rada pastiprinātu spriedzi starp *jauno* un *vecu*, piešķirot tiem atšķirīgu aksioloģisku nozīmi, kas realizējas arī jaunā skatījumā uz laiku un telpu. Šajā kontekstā jaunie laiki pozicionē sevi attiecībā pret *vecajiem* viduslaikiem – ja viduslaiku zinātnieki visu cilvēces vēsturi iedalīja divos laika periodos, proti, laikā pirms un pēc Kristus, tad renesansē tika ieviests jauns skatījums uz vēstures dalījumu – tā iegūst trīsdaļīgu struktūru, ko veidoja antīkie laiki, viduslaiki un jaunie laiki.

Jauno laiku kultūras noteicošais raksturojošais lielums, pēc R. Kozeleka domām, ir paātrinājums (*Beschleunigung*), kultūras notikumu tempa pieaugums, ko renesanses cilvēki izjuta jau vienas paaudzes dzīves laikā. Piemēram, laika periodā no 1468. gada līdz 1488. gadam, kad Florencē bija neoplatonisma uzplaukuma kulminācija, piedzima Koperniks, Luters, Kastoljone, Rafaēls, Dīrers, Mikelandželo, Džordžone, Makjavelli, Cēzars Bordžija, Cvinglijs, Magelāns un Mors. Tajā pašā laikā Ferdinands un Izabella apvienoja Aragonu un Kastīliju un izveidoja Spānijas valsti; Anglijā sāka valdīt Tjūdoru dinastija; Leonardo da Vinči uzsāka savu gleznotāja karjeru, Fičīno sarakstīja *Platonisko teoloģiju* un izdeva pirmo Platona tulkojumu Rietumos. Kā rakstīja R. Tarnass, „tas bija stihisks un neapturams apvērsums apziņā, kas skāra praktiski visas Rietumu kultūras puses. Uz augstās drāmas fona, mokošās spazmās dienas gaismu ieraudzīja jaunais renesanses cilvēks, „kuru apvija slavas mākonis”.”<sup>280</sup> Un šis jaunais cilvēks apzinājās savu un sava laikmeta jaunumu. J. Hābermāss, komentējot šīs pārmaiņas, norādīja, ka „mūsdienu Eiropā pieņemtais vēstures katedru dalījums – Jauno laiku, Viduslaiku un Seno laiku vēstures katedras [...] varēja izveidoties tikai pēc tam, kad termini *jaunais laiks* jeb *modernais laiks* (*Jaunā pasaule* jeb *modernā pasaule*) bija zaudējuši savu tīri hronoloģisko jēgu un sāka apzīmēt *jauno laikmetu*, kas bija klaji opozicionārs attiecībā pret pagātņi.”<sup>281</sup>

Iepriekš konstatētās izmaiņas jauno laiku kultūrā trijos nākamajos gadsimtos (apmēram no 1500. līdz 1800. gadam) kļuva par neatņemamu Rietumu kultūras pieredzes sastāvdaļu. Tomēr, kā raksta R. Kozeleks, „kā mēs zinām, tā viss nepalika. Laiks turpināja kļūt arvien jaunāks.”<sup>282</sup> Tā 1787. gadā sarakstītajā tekstā konstatēts, ka

<sup>280</sup> Тарнас Р. *История Западного мышления*. Москва, 1995. С. 194.

<sup>281</sup> Habermas J. *Der philosophische Diskurs der Moderne*. Frankfurt am Main, 1985. S. 11.

<sup>282</sup> Koselleck R. *Zeitschichten. Studien zur Historik*. Frankfurt am Main, 2003. S. 226.

„pilnīgi visa Eiropa ir ieguvusi pavisam citus apveidus [...] un tikko kā pasaulei parādījusies jauna cilvēku suga”.<sup>283</sup>

Šajā sakarā R. Kozeleks uzdeva jautājumu – kad *nostrum aevenum* (mūsu laiki) tikuši pārdēvēti par *nova aetas* (jaunajiem laikiem)?<sup>284</sup> Meklējot atbildi uz to, viņš atklāja, kā vēsturiskā apziņa, kas izpaužas jēdzienā *modernais* jeb *jaunais laiks*, konstruēja noteiktu skatījumu no vēstures filozofijas pozīcijām – reflektīvu priekšstatu par savu novietojumu, ko noteica kopējais vēsturiskais horizonts. Vispārīgi apkopojoshi jēdzieni, tādi kā *vēsture*, *progress*, *utopija* u. c. kā sugas jēdzieni radās relatīvi nesen – 18. un 19. gadsimtā. „’Jaunais laiks’ piešķir visai pagātnei kopumā zināmu vispasaules vēsturisku kvalitāti. [...] Jaunā laika diagnoze un aizejošā gadsimta analīze atbilst viena otrai.”<sup>285</sup> Ar to ir saistīta progresīvās virzības un vēsturisko notikumu paātrinājuma pieredze, kā arī hronoloģiskā vienlaicīguma apzināšana, kas raksturīga vēsturiski nevienlaicīgiem attīstības procesiem.<sup>286</sup>

18. gadsimtā radās refleksija par savu laiku kā patiesi jaunu laikmetu. Šīs *jaunā* gaidas un izjūtas it īpaši tika sakāpinātas Lielās franču revolūcijas priekšvakarā, kad tās ideju aģenti runāja ne tikai par atnākušajiem patiesi jaunajiem laikiem un par nepieciešamību sākt jaunu laika skaitīšanu, izstrādāt un ieviest jaunu kalendāru, bet jau iezīmēja *jaunākos* laikus.

*Jauno* jeb *moderno* laiku, līdzīgi kā tas jau bija viduslaikos, saprata kā tagadnes ekvivalentu; *jaunais* bija tas pats, kas *pašlaik*, taču ap 1770. gadu tā nozīme mainījās un to apzināja kā jauna perioda sākumu un šīs zināšanas „ienesā” pašā jēdzienā. Nākotne kļuva atvērta un autonoma (vismaz literārā un intelektuālā nozīmē), cilvēce izjuta gatavību un sūtību progresa vārdā pārvaldīt šo nākotni vai, kā tajā laikā teica, – *veidot vēsturi savām rokām*.<sup>287</sup>

Jaunā laika vēsture tika relativēta un vairs netika samērota ar viduslaikiem, bet par atskaites punktu tika uzskatīti paši jaunie laiki. Svarīgi būtu atzīmēt, ka pašu šo vispārināto jēdzienu *Jaunie laiki* pirmo reizi lietoja tikai 19. gadsimtā – 1830. gada Jūlija revolūcijas kontekstā, kad kļuva skaidrs, ka tās utopiskais projekts nekad netiks novests līdz galam, netiks īstenots. „Tā kā jaunā pasaule atšķirībā no vecās pasaules ir

<sup>283</sup> Koester H. M.G. *Art. „Historie”, in Deutsche Enzyklopädie, oder Allgemeines Real-Wörterbuch aller Künste und Wissenschaften*. 23 Bde. Frankfurt am Main, 1778–1804, Bd. 12. S. 657.

<sup>284</sup> Koselleck R. *Vergangene Zukunft – Zur Semantik geschichtlicher Zeiten*. Frankfurt am Main, 1979. S. 314.

<sup>285</sup> *Ibid.*, S. 327.

<sup>286</sup> *Ibid.*, 321.ff.

<sup>287</sup> *Ibid.*, S. 329.

atvērta nākotnei, tad katrā tagadnes momentā, kas rada jauno no sevis paša, iegūst un atkārtoti procesa gaitu, kurā jaunais laikmets nepārtraukti dzimst no jauna, tā notiek atkal un atkal.”<sup>288</sup> Tieši tādēļ modernā laikmeta vēsturiskajā apziņā *jaunākie laiki* tika norobežoti no jaunajiem – pašreizējais mirklis, kā tas atklājas vēsturei, ieguva īpašu nozīmi.

Arī Hēgelis saprata jaunus laikus kā jaunākos laikus – sava laika „mūsdienas” viņš iezīmē ar robežu, ko 18. gadsimta beigās un 19. gadsimta sākumā bija nospraudusi Apgaismība un Lielā franču revolūcija. Ar „šo lielisko saullēktu” mēs nonākam „pie vēstures pēdējās stadijas, pie mūsu pasaules, pie mūsdienām”.<sup>289</sup> Laikmets, kas sevi saprot no jauno laiku horizonta skata punkta kā jaunākā laika aktualizāciju, ir vērsts uz nemitīgu atjaunošanos kā attiecību pārrāvumu ar pagātni, kas zaudējusi savu tradicionālo legimitāti.

Lai aprakstītu jauno laiku kultūras diskursīvi semantisko lauku, izmanto jēdzienus, kas radušies 18. gadsimta beigās un pārsvarā ir vērsti uz kustības apzīmējumu. Tā Hēgelis, aprakstot savu kultūras laikmetu, lietoja dinamiskus jēdzienus – *revolūcija, progress, attīstība, krīze, laika gars* utt. Vēstures kontekstā tie palīdz noskaidrot problēmu, kas bija radusies līdz ar Rietumu kultūras jaunās vēsturiskās apziņas tapšanu – jaunākie laiki vairs neveidoja savus kritērijus un nesaskatīja savus orientierus atbilstoši kāda cita laikmeta paraugiem (kā tas bija vēl Jauno laiku sākumā), tādēļ šim laikmetam bija jāgūst savas normativitātes pamats sevī pašā.

Un tomēr, cik patiesībā *jauni* ir jaunie laiki? Lai atbildētu uz šo jautājumu, R. Kozeleks, veicot Jauno laiku jēdziena analīzi, apskatīja trīs argumentus:

1. semantiskais arguments, kas relativē jaunus laikus,
2. Prognostiskais arguments, kas vēl vairāk relativē jaunus laikus,
3. vēsturiskais arguments, kas rehabilitē jaunus laikus.

Semantiskais arguments norāda uz maldinošo fenomenu, kas, runājot par jaunajiem laikiem, rodas mūsdienu kultūras situācijā. Šis jēdziens ir ieguvis plašu izplatību un pašsaprotamības statusu, tas ir kļuvis par mūsdienu konvencionālo jēdzienu, kuru lieto jau skolas mācību grāmatās. Šī situācija implicē, iespējams, vairāk suģestīvu nekā loģisku konsekvenci, un, proti, izejot no pretējā, mēs iegūstam situāciju, kad ne senie laiki, ne viduslaiki nav uzskatāmi par *jauniem*. Tā, protams, ir

<sup>288</sup> Habermas J. *Der philosophische Diskurs der Moderne*. Frankfurt am Main, 1985. S. 12.

<sup>289</sup> Hegel G.W.F. *Werkausgabe*. Bd. 12. Frankfurt am Main, 1985. S. 524.

perspektīvas kļūda. Šīs ikdienas domāšanā iedibinātās uztveres kļūdas sakarā B. Groiss norādīja: „Katrs normāli funkcionējošs kultūras mehānisms nepārtraukti producē jauno. [...] Jaunais ir pretstatā gan nākotnei, gan pagātnei.”<sup>290</sup> Jaunais vienmēr ir tagadnes elements, tādējādi katrs kultūras laikmets savas pastāvēšanas laikā izjūt sevi kā aktuālu.

Lielā mērā šī kļūda rodas no katras temporālās pozīcijas noteiktības grūtībām. Visas vēstures, kas jebkad un jebkur ir norisinājušās, vienmēr no to dalībnieku pozīcijas ir bijušas pārsteidzoši jaunas. Kozeleks atgādina, ka, šķērsojot Rubikonu, Cēzars izdarīja soli nezināmajā, tajā mirklī viņš bija pilnīgā neziņā par to, kādas konkrētas sekas būs šim solim un kā tās izpaudīsies. Vēl viens piemērs: kad šodien mēs runājam par gotiku, mūsu priekšstatā tā ir saistīta ar viduslaiku uzplaukumu, tātad – ar kaut ko senu, tomēr būtu jāpatur prātā, ka tad, kad radās arkbutāns, tas bija absolūti jauns un inovatīvs elements. Ir daudz argumentu un teorētisku apsvērumu, kas norāda, ka vēsturisko laikmetu nosaukumi ir visai diskutabli, ja ne maldinoši.

Prognostiskais arguments apelē pie tā, ka *jaunā* jēdziens, kas saglabā aktualitāti visos laikos, pats ir relatīvs. Vēsture nav unikāla, tā atkārtojas, taču ne notikumu izraisītajās sekās, kur to komplicētība un nejaušība vienmēr ir vienreizēja, bet gan pašā vēstures struktūrā, kas rada notikumu iespējamības priekšnosacījumus. Kā konstatē R. Kozeleks: „vēsture atkārtojas savās struktūrās,”<sup>291</sup> tātad tā nav absolūti jauna un neatkārtojama.

Un tikai trešais arguments reabililē iespēju runāt par jauno laiku *jaunumu*, norādot uz situāciju, ka vēsture atklāj vienmēr kaut ko vairāk nekā tikai vienkāršu notikumu secību – tai līdzī mainās arī vēsturisko laikmetu temporalitātes, laika izjūtas.<sup>292</sup> Jauno laiku kultūrā vērojams milzīgs notikumu tempa paātrinājums, kas nepaliek laikabiedru acīs nepamanīts un rada *jaunā* izjūtu kultūrā. Tieši paātrinājuma izjūta izsaka jauno laiku specifisko jaunumu.

Tātad, lai arī *jaunie laiki*, kas, atbilstoši mūsdienu Eiropā pieņemtajam vēstures dalījuma, sākās 15. gadsimta beigās, 16. gadsimtā, kā vēsturisko laikmetu pozicionējošs jēdziens, Eiropas tautu valodās gūst lietojumu trīs gadsimtus vēlāk. Piemēram, vācu valodā (no kuras tas, iespējams, visdrīzāk 19. gadsimta beigās pārņemts arī latviešu valodā) jēdziens *Neuzeit* pirmo reizi piedāvāts lietojumam 1870.

---

<sup>290</sup> Groys B. *Über das Neue*. Frankfurt am Main, 1999. S. 38.

<sup>291</sup> Koselleck R. *Zeitschichten. Studien zur Historik*. Frankfurt am Main, 2003. S. 236.

<sup>292</sup> *Ibid.*, S.237.



gadā un vēlāk tas parādās Grimmu vārdnīcā, kur to definēja visai vienkārši: „Jaunais laiks (*Neuzeit*), jaunais, pašreizējais laiks, pretstatā iepriekšējiem laikiem.”<sup>293</sup> Sākotnēji šim jēdzienam ir drīzāk formāls uzdevums – novilkt robežu starp pagātņi un tagadni, starp viduslaikiem un renesansi/reformāciju.

Attieksme pret viduslaikiem kā pret „tumšajiem laikiem”, *via negationis*, kas imanenti ir ietverta jauno laiku jēdzienā, tika pārņemta no renesanses domātājiem un māksliniekiem, lai gan bija sastopama arī viduslaiku kultūras attīstības spožākajā periodā. Tā bija cieši saistīta ar *modernitātes* jēdziena simptomātisko lietojumu.

Atgriežoties pie R. Kozeleka semantiskajā argumentā norādītās pretrunas, kas slēpjas jauno laiku apzīmējumā, – pie vienkāršā atzinuma, ka katrs *tagad* ir jauns, jākonstatē, ka sākotnēji jēdziens Jaunie laiki tika saprasts tieši šādā nozīmē – kā aktualitāte. Šai ziņā tas būtu identificējams ar jēdziena *moderns* sākotnējo lietojumu.

Tādēļ būtu lietderīgi papētīt jēdziena *moderns* semantisko attīstību un tā saikni ar jaunajiem laikiem raksturīgo orientāciju uz nākotni. Kā norāda autoritatīvais *Begriffsgeschichte* krājums *Geschichtliche Grundbegriffe*, apzīmējums *modern* pirmo reizi lietots 494./495. gadā Gelasiusa darbā *Epistolae pontificum* – kā īpašības vārds, kas norādīja uz kādas lietas aktuālo derīgumu.<sup>294</sup> Taču jau 507./511. gadā Kasiodors (*Cassiodor*) vēstulē savam draugam Simahusam (*Symmachus*) lietoja vārdu *moderns* laikmetu norobežojoša jēdziena nozīmē. Kasiodors vēstulē dēvēja sevi par *antiquorum diligentissimus imitator* un slavināja vareno Romu, liekot to par paraugu savam laikam, tagadnei, un ar to esot izpelnījies titulu *modernorum nobillissimus institutor*.<sup>295</sup> Šajā vēstulē ir izteikta nožēla par Romas izbijušo varenību, taču autors saviem laikabiedriem nebūt neizvirza dekadentisku uzdevumu atjaunot izbijušo varenību. Vēstulē drīzāk ir izteikta fakta konstatācija un nožēla par reiz bijušo Zelta laikmetu – tas ir zināms sakāpināti pozitīvs pagātnes novērtējums ar utopisku ievirzi.

Viduslaikos 1057. gadā Bertolds no Raihenavas (*Reihenau*) lieto jēdzienu *modernitas* – kā apzīmējumu ikvienam aktuāli pārdzīvojamajam laikmetam, kas aizmirsis savus priekšgājēju tekstus. Šāds skatījums ietver negatīvu tagadnes novērtējumu, kas bija raksturīgs, it īpaši tā saucamajai *Divpadsmitā gadsimta Renesansei* (Ž. Le Gofs), un kas vienlaikus ietvēra laikmeta pašapziņas izmaiņas, kuras balstījās uz jaunu vēsturiskā laika pārdzīvojumu – tika apbrīnota slavas

<sup>293</sup> Grimm J., Grimm W. *Deutsches Wörterbuch*. Bd. 7. Leipzig, 1889. S. 689.

<sup>294</sup> *Geschichtliche Grundbegriffe*. Bd. 4. Stuttgart, 1978. S. 97.

<sup>295</sup> Cassiodor. *Brief an Symmachus*. MG Akademie Ausgabe. Bd. 12. 1894. S. 138.// citēts no *Geschichtliche Grundbegriffe*. Bd. 8. Stuttgart, 1978. Bd. 8. S. 312.

vainagotā pagātne kā priekšnoteikums tagadnes potencei. Visspilgtāk šo pozīciju izteicis bieži citētais Bernhards (*Bernhardt*) no Šartras, kas, runājot par antīkajiem dižgariem, par *moderniem* dēvēja savus laikabiedrus, kuri „ir kā punduri, kas sēž uz milžu pleciem”, taču tieši tādēļ redz tālāk nekā milži.

13. gadsimta kultūras paradigmā izveidojās duāla opozīcija *antīks/moderns*, kur *modernu* saprata kā tagadnes aktualitātes apzīmējumu. Šāda pieeja saglabājās ilgu laiku un vēl renesansē runāja par Aristoteļa filosofiju kā par *moderne Philosophie, via moderne*, – lietojot terminu, kas aizgūts no 14. gadsimta nominālistu tradīcijas. Arī vēlīnajos viduslaikos saglabājās opozīcija *antīks/moderns* – viduslaiku teologi pozicionēja sevi kā *modernus* attiecībā pret baznīcas patriarhiem; Vecās Derības jūdus pozicionēja kā *antīkus* attiecībā pret kristiešiem.

Būtiskas semantiskas izmaiņas notika renesanses laikmetā, kad Renesansē – kā uz Antīko laikmetu orientētā kultūrā, īpašības vārdu *moderns* sāka lietot pozitīvās tagadnes apzīmējumam. Šīs pieejas rašanās vēsturiski saistīta ar Petrarkas vārdu, kas aptuveni 14. gadsimta vidū novērtēja viduslaikus no Antīkās kultūras viedokļa un no sava laikmeta pozīcijas. Joprojām paliekot šīs duālās opozīcijas ietvaros, Petrarka darbā *De viris illustribus*<sup>296</sup> (*Ievērojams vīrs*) runāja par kristietības uzvaru pār apbrīnojamo Romas pasauli, kas kļuva par viduslaiku sākumu. Viņš mēģināja inspirēt šo senās kultūras izjūtu tagadnē.

Jēdziena semantiskās izmaiņas veicināja arī Bokačo raksts *Vita di Dante* (*Dantes dzīve*) 1357.– 1359. gadā un vairāk nekā gadsimtu vēlāk – 1492. gadā šo procesu praktiski noslēdza Fičīno, kas ieviesa trīsdaļīgo vēsturiskā laika struktūru – antīkie ziedu laiki, kristīgais pagrimums, renesanse.<sup>297</sup> Vēsturiskā laika strukturālās izmaiņas bija saistītas ar jaunas pētnieciskās optikas rašanos – tagadnes gaismā, kas sevi atdala no pagātnes kā tumšajiem laikiem, dzimst jēdziens *viduslaiki*. Latīniski *media tempestas* (1469. gadā), *media aetas* (1518. gadā) un *medium aevum* (1604. gadā).<sup>298</sup>

Renesansē mainījās arī tagadnes attiecības ar antīko kultūru. Renesanses sākuma periodā antīkās kultūras atdarināšana, kuras pamatā bija tās nešaubīgā pārākuma atzīšana, laika gaitā zaudēja savu universālo ietekmi. *Imitatio* principu

<sup>296</sup> Darba iecere Petrarkam radās 1341. gadā.

<sup>297</sup> Jāpiebilst, ka terminu *Renesanse* pirmo reizi šajā kontekstā lietoja Bokačo, bet Fičīno laikā tas jau bija kļuvis pašsaprotams.

<sup>298</sup> Edelmann N. *The Early Uses of „Medium Aevum”, „Moyen Age”, „Middle Ages”*. // *The Romanic Rev.* 29 (1938.), 4 f.; Klempt A. *Die Säkularisierung der universalhistorischen Auffassung*. Göttingen, 1960.

aizstāja ar *aemulatio*, tādējādi radās cerības ne tikai sasniegt antīko autoru virsotnes, bet arī pārspēt viņus. *Aemulatio* princips nemitīgi tika apliecināts un apstrīdēts disputos, kuros savu aizsākumu rada apgaismības diskurss. Renesanse saglabāja orientāciju uz antīko paraugu, tomēr šo paraugu vairs neuztvēra kā principiāli nepārspējamu. Jēdziens *moderns* kļuva par jaunā topošā laikmeta predikātu šī laikmeta pašrefleksijā, tomēr joprojām nevarēja runāt par kvalitatīvi atšķirīgu laikmeta izjūtu.

Tajā laikā tagadnības apzīmēšanai *moderns* valodas normu ietvaros vēl nebija saistīts ar kvalitatīvu laikmeta atšķirību. Tā slavenajā Estjēna (Estienne) Franču–latīņu vārdnīcā 1549. gadā jēdziens *moderne* saistīts ar *poetes modernes*. Par moderniem dzejniekiem neatzina vairs tikai kristiešu dzejniekus vai Petrarkas sekotājus, bet arī dzejniekus – laikabiedrus. Un tikai apgaismības laikmetā jēdziens *moderns* zaudēja saikni ar antīko paraugu un pilnā mērā tika attiecināts uz jaunajiem laikiem.

Apgaismības laikmetā jaunie laiki jeb modernie laiki norādīja uz kvalitatīvi jaunu pretenziju – būt principiāli atšķirīgiem no iepriekšējās pieredzes, būt labākiem nekā iepriekšējie. Vienlaicīgi ar šī jēdziena sākotnējo nozīmi tas indicē arī jaunu pieredzi, kas nekad iepriekš nav bijusi iespējama, – *jaunais* iegūst jaunu uzsvāru, tas piešķir *jaunajam* laikmetīgu raksturu un aksioloģisku novērtējumu, paver jaunu gaidu horizontu.

## 4.2. Jaunās pasaules utopiskais diskurss

### 4.2.1. Amerika kā telpas utopija

Jauno laiku sākumā Eiropa atklāja sev Jauno pasauli, kas radīja nozīmīgas izmaiņas jauno laiku cilvēku dzīves telpā un atbrīvoja vēl nepieredzētu utopiskās enerģijas aktivitāti, kas implikatīvi bija saistīta ar jauno laiku orientāciju uz *jauno*. Šajā laikā utopiskais diskurss ieguva gan indikatīvo, gan faktorālo nozīmi jauno laiku kultūrā, inspirējot un akcentējot līdz šim nepieredzētu tās garīgo un ģeogrāfisko horizontu paplašinājumu.

Lielie ģeogrāfiskie atklājumi 15. un 16. gadsimta eiropiešu izpratnē radikāli izmainīja priekšstatu par globālo pasaules ainu. Šīs izmaiņas saistījās ar kultūras pašizpratnes izmaiņām, kas plaši un daudzpusīgi izpaudās dažādās kultūras sfērās. Kā nozīmīgākās telpas izpratnes kontekstā ir minamas tādas zinātnes disciplīnas kā ģeometrija un fizika, kuru izstrādātie jēdzieni aprakstīja telpu no dažādiem aspektiem. Manuprāt, arī raksturojot utopisko diskursu, ir jāakcentē tā saikne ar jaunu telpas izpratni.

Šo epohālo pārmaiņu laikā Eiropas cilvēka dzīves pasaulē norisinājās būtiskas telpas izpratnes izmaiņas visās radošā gara izpausmēs. Piemēram, renesanses mākslinieki atteicās no viduslaiku gotiskās telpas, aizstājot to ar telpu, kuras perspektīvā pavērās bezgalības tukšums. Tiešās perspektīvas atklāšana izmainīja mākslinieku un skatītāju telpisko redzējumu. Mūzikā radās jauna tonālā sistēma, bet teātrī personāži sāka brīvi pārvietoties pa skatuves telpu, kas ir nodalīta no skatītāju zāles ar aizkaru. Renesanses arhitektūrā skulptūras tika brīvi novietotas klasiskajā ģeometriskajā plānojumā, kas pilnīgi atšķīrās no gotiskās telpas izpratnes.

Milzīgās pārmaiņas Zemes ģeogrāfiskajā veidolā bija tikai viens aspekts, lai rastos dziļas, fundamentālas pārmaiņas telpas izpratnē, ko iespējams apzīmēt kā *telpas revolūciju*, kur būtiska vieta ierādāma arī telpas utopijām.<sup>299</sup> Taču, ņemot vērā utopiskā diskursa specifisko iedabu, – šī telpa konstituējas kā specifiska imaginārā telpa.

Principiāli jaunas pasaules atklāšana izraisīja vēl nebijušu diskursīvo aktivitāti, teorētiski pētnieciskās optikas un globālā konteksta izmaiņas. Tas ietekmēja arī T. Mora „Utopijas” tapšanu un veicināja tās milzīgo popularitāti laikabiedros.<sup>300</sup>

<sup>299</sup> Skat. 3. nodaļu *Jauno laiku telpas utopijas. F. Bēkona Jaunā Atlantīda*.

<sup>300</sup> Skat. nodaļu 2.1. *T. Mora semantiskā jaunrade*.

Tomēr, kā norādīja Karls Šmits, runājot par lielo ģeogrāfisko atklājumu ietekmi uz jauno laiku kultūru, *telpas revolūcija* – kā globālas izmaiņas laikmeta telpas izjūtā – nav saistāmas tikai ar zināšanu pieaugumu: „Valstis un vēstures spēki negaida zinātnes sasniegumus, tāpat kā Kristofors Kolumbs negaidīja Koperniku. Katru reizi, notiekot vēsturisko spēku uzbrukumam, atbrīvojoties jaunai enerģijai, kad cilvēces redzeslaukā nonāk jaunas zemes un okeāni, mainās arī vēsturiskās eksistences telpa. Tad rodas jauni politiski vēsturiskās darbības mērogi un dimensijas, jaunas zinātnes, jauni iedibinājumi, jauna jauno vai atdzimušo tautu dzīve. Šī izplatība var būt tik intensīva un pārsteidzoša, ka mainās ne tikai mērogi un proporcijas, ne tikai cilvēka ārējais satvars, bet arī pati telpas jēdzienu struktūra. Tad jau var runāt par telpas revolūciju.”<sup>301</sup> Var apgalvot, ka vienlaikus ar *telpas revolūciju* notika arī izmaiņas vispārīgos priekšstatos par telpu, „kas ir īstenā būtība tai visaptverošajai politiskajai, zinātniskajai un kultūras transformācijai, kas tai brīdī norisinājās”.<sup>302</sup>

Īpaša vieta šīs Eiropas jauno laiku telpas revolūcijas gaitā ir ierādāma Amerikai, kuru vienīgo no jaunatklātajām zemēm tūlīt pēc tās atklāšanas nodēvēja par *Jauno pasauli* jeb *Novus orbis*.<sup>303</sup> Šādai semantiskajai jaunradei bija dziļš kultūras kontekstā balstīts pamats. M. Fuko, runājot par diskursu ierobežojošiem principiem, norādīja uz specifisko diskursu disciplīnas principu, kas nosaka izteikuma piederību kādam konkrētam kultūras diskursam, jo, „lai piederētu kādai disciplīnai, izteikumam, ir jāierakstās noteiktā teorētiskā horizonta tipā”.<sup>304</sup> Lai Amerika tiktu *atklāta*, bija jānotiek būtiskām izmaiņām Eiropas kultūras teorētiskajā horizontā, bija jārod vieta *Jaunajai pasaulei*.

Lukiāns Helšers šajā sakarībā akcentē uzmanību to normāņu priekšstatiem par pasaules telpu, kuri apmēram tūkstošajā gadā varēja būt aizceļojuši līdz Amerikas kontinentam. Viņiem „vēl nepiemita priekšstats par nepārtrauktu telpas – laika kontinuitāti, kāds bija spāņiem, kas pēc piecsimts gadiem atklāja Ameriku. Jo citādi jau toreiz būtu jānorisinās zemes ģeogrāfijas revolucionarizācijas procesam, kas jauno laiku sākumā nolika uz jauniem pamatiem Eiropas kopīgo pasaules skatījumu. Ticamāk ir pieņemt, ka normāņi ar saviem jaunajiem, stiprajiem kuģiem izbrauca savā

---

<sup>301</sup> Schmitt C. *Der Nomos der Erde. Im Völkerrecht des Jus Publicum Europaeum*. Berlin, 1997. S. 605.

<sup>302</sup> Ibid.

<sup>303</sup> Senekas inspirēts jēdziens, ko pirmo reizi jauno laiku kultūrā lieto Pietro Martire, kas 1511. gadā latīņu valodā izdeva darbu *Decades orbe novo* (Jaunās pasaules dekādes), veltītu pāvestam Leo X.

<sup>304</sup> Фуко М. *Порядок дискурса*. Москва, 1996. С. 67.

ziņā telpisko un laicisko Neko, viņi devās ārā no pasaules uz citu pasauli, no kuras atgriešanās bija nedroša un visādā ziņā laikā ierobežota.”<sup>305</sup>

Neiedziļinoties šobrīd aktuālajā interdisciplinārajā diskusijā par to, kad tad īsti atklāta Amerika jeb, precīzāk izsakoties, kad Eiropa uzzināja par Amerikas eksistenci, varētu piekrist K. Šmita pieejai šajā jautājumā, – viņš norāda uz kultūras kontekstuālo mainību, kas noteica pašu iespējamību Amerikai „tikt atklātai” un kas izriet no Jauno laiku kultūras redzējuma specifikas un jauna hronotopa veidošanās.

Renesanses laikmeta vispārīgā aizraušānās ar antīko kultūru (tostarp, ar Platona aprakstīto zudušo Atlantīdas salu), kas paredzēja ārkārtīgi uzmanīgu un koncentrētu iedziļināšanos antīko autoru tekstos, citstarp aktualizēja arī Senekas darbos izteiktās inspiratīvās idejas, kas, izsakot visaptverošu mūsu ēras pirmā gadsimta telpas izjūtu, jauno laiku kultūras hermeneitiskajā lasījumā tika saprastas kā pārsteidzošs pravietojums. Tā Seneka *Mēdejā* rakstīja:

„Nevienas robežzīmes vairs nav,  
Un jaunās zemēs nu pilsētas ceļ  
Savus mūrus. Nekas vairs nav palicis tur,  
Kur bijis kādreiz. Tagad pieejams jau  
Ik pasaules novads: indietis dzer  
No Araksas saltās, bet persi – no Albes  
Un Reinas. Pēc gadsimtiem pienāks tāds laiks,  
Kad Okeāns dabai atraisīs važas  
Un milzīga zeme tad redzama kļūs,  
Kad Tētija atsegs platības jaunas  
Un pati tālākā pasaules mala  
Vairs nebūs Tūle.”<sup>306</sup>

Šajās rindās jauno laiku domātāji rada lielās telpas un kosmiskā plašuma izjūtu. Ir saglabājušās liecības par to, ka K. Kolumbam, tāpat kā daudziem citiem viņa laikabiedriem, bija labi zināmas šīs Seneka rindas, un, pastāv viedoklis, ka tās varēja kalpot par ierosmi viņa uzstājīgajiem mēģinājumiem paplašināt zināmās pasaules robežas.<sup>307</sup>

---

<sup>305</sup> Hölscher L. *Die Entdeckung der Zukunft. Frankfurt am Main*, 1999. S. 23.

<sup>306</sup> Lūcijs Annejs Seneka. *Tragēdijas*. Rīga, 1989. 22. lpp.

<sup>307</sup> Par šo un citu būtisku aspektu savas misijas pamatojumam, atklājot Jauno pasauli, Kolumbs, atsaucoties uz Jāņa Atklāsmes grāmatu un Pravieša Jesajas pravietojumu, savā 1500. gada vēstulē karaliskajai tiesai rakstīja: „Dievs mani izraudzījās par jaunās paradīzes un jaunās pasaules vēstnesi,

No otras puses, Amerikas atklāšana ir skatāma arī kā divu mītu konfrontācija un mijiedarbība. Proti, mīts par pirmo eiropiešu pārsteidzoši draudzīgo sagaidīšanu Amerikā, kas noteica militārās ekspansijas gaitu, bija saistīts ar indiāņu eshatoloģiskajiem mītiem par Kecalkoatlu un Virakoče, kuru ietekmēti vietējie iedzīvotāji mitoloģizēja ne tikai tiem nezināmus objektus (zirgus, dzelzi, ieročus, grāmatas utt.), bet arī pašu balto svešinieku ierašanās faktu.

Un otrs mīts, kas, pašu eiropiešu skatījumā, Jaunās pasaules atklāšanu saistīja ar „brīnuma gaidām”. Par to liecina jau pirmā vēstule, ko Kolumbs sūtīja Spānijas karaļpārim, lai pavēstītu par jaunās zemes atklāšanu. Līdzās precīziem matemātiskajiem aprēķiniem un astronomijas zināšanām lielo ģeogrāfisko atklājumu laikā nozīmīga vieta pirmatklājēju dzīves telpā bija brīnumu gaidām – neatklātās, neizpētītās zemes vilināja ar laimes salām, mūžīgās jaunības avotu, ar zelta un sudraba zemēm, ar Eldorādo un vienlaicīgi biedēja ar puscilvēkiem un monstriem, kas mīt šajās zemēs. Šādas gaidas un bažas ir atrodamas daudzu pirmatklājēju vēstulēs, hronikās un dienasgrāmatās.<sup>308</sup>

16. gadsimta eiropiešu acīs Jaunās pasaules atklāšanu vēl brīnumaināku darīja tas fakts, ka Bībeles tekstā nebija atrodamas nepārprotamas norādes uz šādas Jaunās pasaules eksistenci un uz to, kā tā būtu vērtējama no kristīgās mācības viedokļa. Pēc Jaunās pasaules atklāšanas teologi centās „glābt situāciju” – balstoties uz Bībeles nešaubīgo autoritāti, tika meklētas netiešas norādes, kas ļautu pierādīt, ka Jaunās pasaules atklāšana bija predestinēta. Tā, piemēram, Jesajas grāmatā tika saskatīts pravietojums par Jaunās pasaules atklāšanu; Kecalkoatlu indiāņu kultūrvaroni, ko paši indiāņi attēloja kā baltu vīru ar garu bārdu, identificēja ar Sv. Tomu, kas it kā pirmais esot sludinājis Evaņģēliju indiāņiem jau ilgi pirms Kolumba; providenci saskatīja jau pašā Kolumba vārdā Kristofors – kā Sv. Kristofors pārnesa Kristu pāri upei, bet Kolumbs pārnesa kristīgo ticību pāri okeānam.

Un tomēr, nesalīdzināmi būtiskāks arguments nekā jauno kontinentu atklāšana un pasaules ģeogrāfiskās telpas paplašināšanās bija saistīts ar fundamentālām izmaiņām kultūrā un „tikai tāpēc izsēšanās uz nepazīstamas salas varēja radīt veselu

---

par ko tas runāja Svētā Jāņa Apokalipsē, pēc tam, kad to bija sacījis ar Jesajas vārdiem, un viņš parādīja man vietu, kur to atrast.” Sk.: Pauline Moffitt Watts. *Prophecy and Discovery: On the Spiritual Origins of Christopher Columbus's "Enterprise of the Indies"* // *The American Historical Review*, Vol. 90, No. 1 (Feb., 1985). Pp. 73–102.

<sup>308</sup> Skat.: <http://www.hrono.ru/libris/libk/kortes-vved.html>. // (Skatīts 2010. gada 8. augustā.)

atklājumu laikmetu”,<sup>309</sup> kur utopiskais diskurss spēlēja aktīva kultūras faktora un indikatora lomu.

Tas apstākļi, vai Amerikas kontinentā bija nonākuši vikingi vai īru mūki, vai arī jautājums, no kurienes tur bija ieradušies paši indiāņi, šajā kontekstā būtībā nav izšķirošais. Būtiski ir tas, ka 1492. gadā, kad Kolumbs ieradās Amerikā, Eiropas kultūras situācija bija nobriedusi tām telpiskās revolūcijas norisēm, kas sniedza iespēju Amerikai kļūt par Jauno pasauli, par pasauli, kurā bija iespējams sākt visu no jauna, kur koncentrējās cerības uz *Paradīzi zemes virsū*. „Lai notiktu telpas revolūcija, ir nepieciešams kas vairāk nekā vienkārša izsēšanās līdz šim nepazīstamā apvidū. Tās norisei ir nepieciešams, lai mainītos priekšstati par telpu, kas aptvertu visus cilvēka esamības līmeņus un jomas.”<sup>310</sup>

Fundamentālās izmaiņas 16. gadsimta kultūras diskursīvajā laukā aktualizēja virkni visnegaidītāko jautājumu, kurus bija inspirējusi jaunā telpas revolūcija un uz kuriem, kā likās, viduslaiku kristīgā kultūra jau sen bija radusi atbildes. Piemēram, tiklīdz kāds tā laika autors pievērsās Amerikas aprakstam, viņš nonāca jaunā diskursīvā situācijā, saskārās ar virkni principiāli risināmu jautājumu, kuru centrā bija globālā pasaules sašķeltība Vecajā un Jaunajā pasaulē. Vai Jaunā pasaule ir Dieva radīta? Vai tā ir normālās pasaules daļa vai arī tās antipods? Vai Amerikas pamatiedzīvotāji ir vērtējami kā vienotas cilvēces daļa? Vai Jaunā pasaule ir labāka vai sliktāka par Veco pasauli? Vai Jaunā pasaule nav uzskatāma par Atlantīdu, par kuras esamību runāja Platons, Seneka, Strabons, Plīnijs? Ar kuriem no Noasa pēctečiem būtu saistāmi indiāņi? Kā viņi tur nonāca pēc plūdiem? Vai, glābjoties no Vecās pasaules netikumības, ir iespējams iedibināt Dieva bauslībai atbilstošu dzīvesveidu Jaunajā pasaulē? Kur rast Jauno Jeruzalemi?

E. Blohs savā pēdējā darbā<sup>311</sup> 1975. gadā nosauca Ameriku par „reālo iespējamo telpu”, telpu, kas absolūti atvērta cerību realizācijai. Reāli iespējamā telpa pirmo Amerikas ieceļotāju izpratnē (un lielā mērā līdz pat mūsdienām) tiek saprasta kā neierobežotu iespēju zeme, kas nav apveltīta ne ar reālu formu, ne ar reālu struktūru. „Tā bija gandrīz neiespējama zemes telpa, kas ir pilna ar iespējām.”<sup>312</sup> Jāatzīst, ka šīs cerības bija visai atšķirīgas – no profānajām utopijām, kuru centrā bija

<sup>309</sup> Schmitt C. *Der Nomos der Erde. Im Völkerrecht des Jus Publicum Europaeum*. Berlin, 1997. S. 612.

<sup>310</sup> Ibid. S. 613.

<sup>311</sup> Bloch E. *Experimentum Mundi, Kategorien des Herausbringens*. Berlin, 1975.

<sup>312</sup> Mafud J. *El desarraigo del inmigrante – Dardo Cuneo. Inmigracion y nacionalidad*. Buenos Aires, 1967. P. 65. – Citēts pēc: Аинса Ф. *Реконструкция утопии*. Москва, 1999.



sapnis par vieglu, bezdarbīgu un pārtikušu dzīvi, līdz pat apzinātiem mēģinājumiem realizēt kādu racionāli izstrādātu utopisko koncepciju.

*Profāno utopismu*, manuprāt, var definēt kā konkrētu juteklisku cerību manifestāciju dažādās tautas daiļrades izpausmēs. Tā ir vīzija, kuru var sasniegt, darbojoties atbilstoši noteiktam algoritmam – Amerikas gadījumā, aizbraucot uz Jauno pasauli. Ņemot vērā, ka telpas utopijas bija saistītas ar kādu stingri norobežotu vietu, šie bieži vien naīvie laimīgās dzīves apraksti ir piesaistīti konkrētas vietas telpiskās kvalitātes redzējumam. Tā, piemēram, 18. gadsimta emigranti, kas šķērsoja Atlantijas okeānu, dziedāja par saldumu kalniem, kur nebūs vajadzīgas jaunas kurpes un var peldēt kanoe pa viskija ezeru.<sup>313</sup>

Šādai profāno cerību formu manifestācijai Rietumu kultūrā ir visai noturīgs un universāls raksturs – tās ir iespējams saskatīt gandrīz visās zemēs un visos laikos (piemēram, latviešu Leiputrija). Apskatot dažādas utopiskā diskursa izpausmes Vecās pasaules jauno laiku kultūrā, būtu lietderīgi pievērsties ne tikai rakstītajiem tekstiem, bet arī tiem zemāko, „klusējošo” sabiedrības slāņu laimīgās pasaules kompēlācijas mēģinājumiem, kam bija nozīmīga loma utopiskajā skatījumā uz Ameriku.

Ņemot vērā „klusējošā vairākuma” kultūras gaidu horizonta specifiku, kas lielā mērā bija jauno laiku politisko un ekonomisko problēmu radītā trūkuma nosacīts, lielu interesi izraisa zemnieku laimīgās dzīves vīzijas, kas atklājās runātajā un nevis rakstītajā vārdā, par ko netieši liecina Ziemeļu renesanses mākslinieku gleznas, kurās mākslinieki (piemēram, Villijs Brēgels, saukts arī par Zemnieku Brēgelu, Hieronīms Bošs, Lūkass Krānahs u. c) savu personisko redzējumu savienoja ar dzirdēto, rūpīgi ieklausoties naratīvajā vēstījumā. Dzirdēt un redzēt ir divi pētnieciskās optikas aktualizētie aspekti, kas produktīvi izstrādāti Annāļu skolas ietvaros.<sup>314</sup>

Jauno laiku sabiedrības zemāko slāņu dzīves pasaule bija reālu ciešanu un bada piesātināta. Iespējams, ka tādēļ zemnieku laimīgās pasaules vīzijas bija ļoti konkrētu un profānu redzējumu pārpilnas. Viņu priekšstats par ideālo laimes zemi, *Paradīzi zemes virsū*, dominēja noturīgi izteikumi par vietu, kur nav jāstrādā, lai nodrošinātu sevi un savu ģimeni ar pārtiku, kur katrs var darīt to, ko sirds vēlas, kur pasaulē valda pārpilnība un laime.

<sup>313</sup> Ward C. *Utopia*. London, 1974, p. 10. Dziesma *The Big Rock Mountain: the sun shines every day, you sleep all day, the cigarette trees, soda water fountains, the lemonade springs, the lake of stew, and whisky, too*.

<sup>314</sup> Skat. nodaļu 1.2. *Annāļu skola jeb mentalitātes vēsture, tās kritiskais pavērsiens un „klusējošā vairākuma” viedokļa artikulācija*.

Agrīnajos jaunajos laikos savu ietekmi bija saglabājusi viduslaiku kultūrai raksturīgā reliģiozitātes izjūta, kas caurda pilnīgi visas dzīves sfēras. Reliģiozitāte bija tik lielā mērā klātesoša, ka nebija pat atsevišķa vārda tās apzīmēšanai. Visa kultūra, sākot jau ar materiālo kultūru, kā izteicies ievērojamais ekonomists Karls Polanjī (Polanyi)<sup>315</sup>, ir „iebūvēta” (*embedded*) reliģiskā struktūrā. Taču „vērtībām nolaižoties no debesīm uz zemes [...], reliģiozais apvalks, kas varēja kļūt par šķērslī progresam, pakāpeniski pārveidojas par tā paātrinājuma faktoru<sup>316</sup> Tādēļ arī jauno laiku sākuma kultūras semantiskajā laukā jēdziens *Paradīze* iegūst daudz plašāku nozīmi nekā kristīgajā mācībā. Paradīze un tās meklējumi, pārfrāzējot Le Gofa izteikumu, „nolaižas” no debesīm uz zemi, iegūst visai konkrētas jutekliski laicīgas aprises.

Var vērst uzmanību uz to, ka profānā izpratne par laimīgu dzīvi ir klajā pretrunā ar to, kā laimīgu un harmonisku eksistenci Utopijā aprakstīja T. Mors un citi renesanses humānisti, taču tā, norādot uz profānā utopisma dzīvīgumu, pārsteidzoši atgādina 20. gadsimta sākuma zemnieku un strādnieku izpratni par komunismu. Runājot par marksisma saikni ar utopiju, jāpiekrīt R. Kūlim, kas norādīja uz tā utopisko ievirzi: „Taču utopiska ir arī pamatideja – doma par komunismu kā sabiedrību, kurā „materiālie labumi plūdis plašā straumē” un būs atrisinātas visas sabiedriskās antinomijas. Nav grūti šajā idejā saskatīt savdabīgu „leiputrijas”, „paradīzes” un „apsolītās zemes” sintēzi.”<sup>317</sup>

„*Sliņķu zeme*” kā sinonīms *Laimēs un Pārpilnības zemei* ir visai noturīgs koncepts, kas izplatīts Vecās pasaules renesanses kultūras diskursā. Tā, piemēram, Bokačo „Dekameronā” astotās dienas trešajā novelē, acīmredzami šīs Sliņķu zemes vīzijas ietekmēts, tēlaini apraksta Vrākijas apvidu: „tur, kur vīnogulāju stīgas tiek piesietas ar cīsiņiem, tur par grasi var dabūt veselu zosi un vēl zoslēnu piedevām, tur ir rīvētā siera kalns un tur dzīvo cilvēki, kas nodarbojas tikai ar to, ka gatavo makaronus un ravioli... un turpat netālu plūst vernači avotiņš – tik garšīga vīna nav nekur citur pasaulē un tajā nav ne lāses ūdens.”<sup>318</sup>

Tomēr *Sliņķu zeme* valdzināja ne tikai ar iespēju būt nemitīgi un labi paēdušam, bet arī ar iespēju nestrādāt, kas principā tā laika ikdienas apziņā šķita

<sup>315</sup> Polanyi Karl. *The Great Transformation*. Boston, 1944.

<sup>316</sup> Le Goff J. *L'Europe Est- Elle Nee au Moyen Age?* Paris, 2003. // citēts no Ле Гофф Ж. *Рождение Европы*. Санкт-Петербург, 2007. С. 302.

<sup>317</sup> Kūlis R. *Dabas vai domāšanas dialektika?* ( *par marksisma filosofijas orientāciju zinātnē*). Zvaigžņotā Debess. Rīga, 1995. Pavasaris. 32. lpp.

<sup>318</sup> Bokačo Dž. *Dekameroni*. Rīga, 1958.

pilnīgi nereāla iespēja. Zīmīga ir 16. un 17. gadsimtā Itālijā sastādītā *Sliņķu zemes* karte, kur pārsteidzoši konkrēti attēloti rīvētā siera kalni, ko ieskauj grieķu vīna jūra, visu gadu auglīgi koki, kas dod saldētus, iecukurotus un svaigus augļus. Lietus laikā no debesīm krīt cepti fazāni un zaķi, mežos treknas pūces valkā lietusmēteļus un citus apģērba gabalus. Divi apsargi ved apcietinātu cilvēku, pie kura krūtīm karājas plakāts ar uzrakstu „Es eju cietumā par to, ka esmu strādājis”. Šādai izpratnei par laimes zemi piemīt gan karnevāla brīvība (M. Bahtins), gan farsa un groteska elementi, kas raksturīgi renesanses svētku kultūrai, piemēram, Kukanjas svētkiem Neapolē, kad pilsētas laukumā tika uzbūvēts mākslīgs Vezuva kalns, kuram svētku kulminācijas laikā sākās izvirdums – „izvirda” desas, cepta gaļa, makaroni, kas krita virsū rīvētam sieram, ar ko bija nobērts šis vulkāns. Pūlis priecīgi uzklupa šim cienastam, iznīcinot to neticamā ātrumā.

Dodoties uz Jauno pasauli, šīs mūžsenās cerības tika ņemtas līdzi. Cilvēki, kas devās uz Rietumindiju jeb Ameriku, pārstāvēja tradīciju, kas gadsimtiem ilgi uzturēja līdzīgas jutekliskas vīzijas: „Tur es uztaisīšu sev gultu no ahāta un koraļļiem, un katra kāja tai būs no olas lieluma topāza.”<sup>319</sup> 19. gadsimta „reklāmās” Navaho indiāņu zemes aprakstīja kā vietu, kur „klimats ir tik veselīgs, ka kapu nākas rakt tikai tad, ja kādu nošauj no šautenes”, tā ir zeme bez aristokrātiem, kur „katrs var iegūt jebkādas labumus, daudz nestrādājot”.<sup>320</sup>

Šķiet, ka tas ir viens no utopiskā diskursa aspektiem, par kura īstenošanu runā Ž. Bodrijārs, nosaucot Ameriku par „realizēto utopiju”.<sup>321</sup> Viņa iespaids par Amerikas ceļojumu ir, ka tā ir zeme, kur visi ir jauni, veseli, nepārtraukti ēd un plati smaida, kur naktīs nedziest gaisma, nemitīgi strādā TV, cilvēki necieš no pārmērīga darba, slimībām, bada, vardarbības un kur nenorisinās kari. Bodrijāru papildinot un salīdzinot Ameriku ar Eiropu, M. Kūle norāda: „Amerikā ir pieņemts, ka jēga ir tikai tam, kas notiek vai parādās. Eiropā bija pieņemts, ka jēga ir tam, kas tiek domāts vai slēpjās.”<sup>322</sup>

Tomēr, šī konkrēti jutekliskā un bieži vien naivā laimīgās dzīves vīzija nebūt nav vienīgais un noteicošais Jaunās pasaules utopiskā diskursa aspekts.

<sup>319</sup> Lobo E. G. *Ilusiones de quien va a las Indias a hacer fortuna// Poetas liricos del siglo XVIII*. Zaragoza, 1965. P. 71.// citēts no Аинса Ф. *Реконструкция утопии*. Москва, 1999.

<sup>320</sup> Аинса Ф. *Реконструкция утопии*. Москва, 1999. С. 86.

<sup>321</sup> Бодрияр Ж. *Америка*. Санкт - Петербург, 2000.

<sup>322</sup> Кūle M. *Eirodzīve*. Rīga. 2006. 37. lpp.

Amerika ir reāli eksistējoša vieta uz Zemes, taču tās ģeogrāfiskā novietojuma specifika jauno laiku skatījumā pārvērta to par *varētu būt* telpu, kas – kā fenomens utopiskā diskursa ietvaros – ir pretstats nekur zemei. Izpratne par Jauno pasauli jauno laiku kultūrā ir saistāma ar klasiskās telpas utopijas parametriem. Fernando Ainsa norāda, ka Amerika ir sala, kas atrodas tālu no tā laika apdzīvotās pasaules (Eiropas), tādējādi Vecās pasaules iedzīvotāju lielākās daļas redzējumā tā ir ģeogrāfiska fikcija, kas nav pakļaujama stingrai verificācijai; tā atrodas ārpus laika un tur „tieks atceltas vēsturiskās cēloņsakarības” un tikai tur ir iespējams sākt visu no jauna; to raksturo sākotnējā autarķija jeb gandrīz absolūts kontaktu trūkums ar pārējo pasauli; urbānisms jeb ideālās pilsētas „pie dabas krūts”, uz auglīgas zemes, kas neprasa lielu cilvēka piepūli; stingra reglamentācija, kas jāievēro Jaunās pasaules pionieriem, t. i., vienveidīgs dzīvesveids, kopīgs darbs un kopīgas atpūtas organizēšana.<sup>323</sup>

Jauno laiku pasaules izjūtā izveidojās pārlicība, ka viss tas, kas nebija iespējams Vecajā pasaulē, kura turpināja regresēt virzībā uz dzelzs laikmetu, ir iespējams Jaunajā pasaulē, tostarp ir iespējama *zelta laikmeta* restaurācija, *zaudētās paradīzes* atgūšana un *apsolītās zemes* sasniegšana. Tas raksturoja būtiskas izmaiņas jauno laiku kultūras gaidu horizontā, tas ieguva praktiski un konkrēti vērstu utopisko ievirzi – Jaunā pasaule piedāvāja otru iespēju radīt ideālu valsti un dzīvot atbilstoši kristīgajai morālei.

Jāpiebilst, ka *ģeogrāfiskās utopijas* (E. Blohs) jeb *telpas utopijas* (R. Kozeleks) statusu ir iespējams attiecināt uz Ameriku arī vēlākajos gadsimtos. Vēl visu 19. gadsimtu uz Ameriku kā iespējamo poligonu utopisko ideju verificācijai raudzījās vesela plejāde sociālistu-utopistu, kas turp devās, lai veiktu savus sociālos eksperimentus. Īpaši aktīva utopisko eksperimentu telpa, kā norāda F. Ainsa, bija robežteritorija starp ASV un Meksiku, kur par neatņemamu emigrācijas kustības sastāvdaļu kļuva utopiskas ievirzes komūnu projekti. Tā, piemēram, 1828. gadā R. Ouens vērsās pie Meksikas varas iestādēm ar lūgumu nodot viņa rīcībā Teksasas provinci, lai mēģinātu īstenot „tikumiskos eksperimentus”, kas ļautu iznīcināt tirdzniecības konkurenci, pārvarēt politiskos un reliģiskos konfliktus un iedibinātu mieru un labklājību. Viņa sekotājs A. Ouens izvērta plašu pasākumu kopumu šo ideju īstenošanai, 1872. gadā Ouira Topalobambo līcī nodibinot „Eiropas Sociālistisko metropoli”. 1881. gadā Meksikas valdība viņam uz deviņdesmit deviņiem gadiem

---

<sup>323</sup> Аинса Ф. *Реконструкция утопии*. Москва, 1999. С. 23 - 27.

koncesijā piešķīra transkontinentālā dzelzceļa būves tiesības un atļauju Lapasas pilsētas būvniecībai. Pirmie iedzīvotāji tur ieradās 1899. gadā. Dažus gadus vēlāk Meksikas revolucionārās kustības aizsācējs Rikardo Floress Magons proklamēja Lejaskalifornijas sociālistisko republiku. 1896. gadā Paragvajā Viljams Leins dibināja savdabīgu kooperatīvo komūnu *Jaunā Austrālija*, kuras darbībā bija komunistiskas iezīmes.

Pie utopisko projektu īstenošanas aktivitātēm 19. gadsimtā Latīņamerikā būtu jāmin E. Tandonē Argentīnas projekti R. H. Manuēla režīma laikā (1793–1877), Ž. I. di Abreu i Lima (1795–1869) darbība Brazīlijā un viņa grāmata *Sociālisms* (1855). 1892. gadā Paranā, Brazīlijā, itāļu anarhisti Čečīlija Dž. Rosi vadībā nodibināja koloniju; Dž. Rosi raksturoja to kā „anarhijas salu, ko ieskauj Brazīlija”. Šie utopiskie projekti tomēr pēc savas būtības, kā norāda F. Ainsa, bija nevis Latīņamerikas, bet gan joprojām Eiropas utopijas, kurās Amerika skatīta kā neierobežoto iespēju zeme, „zeme bez vēstures”, kur ir iespējams sākt visu no jauna, radīt ideālu sabiedrību ierobežotā telpā.<sup>324</sup>

Jaunās pasaules redzējums akumulēja sevī to *jaunā* kā vērtības nozīmes pieaugumu, kas indicēja jaunā laika kultūras specifisko pieredzes telpu, kurā aizvien lielāku nozīmi sāka iegūt racionālais pasaules redzējums. Utopiskā diskursa mainības un racionalizācijas process, kas spilgti atklājās jau T. Mora *Utopijā*, savu specifisko izpausmi guva divu Jaunās pasaules utopisko modeļu konstruēšanas un īstenošanas gaitā: dienvidu – spāņu un portugāļu kristīgo humānistu utopiskā diskursa modelī un ziemeļu – anglosakšu protestantiskajā modelī.

Lai precīzāk iezīmētu utopiskā diskursa specifisko manifestācijas formu saistību ar konkrēto kultūras kontekstu, promocijas darba pētījuma ietvaros ir lietderīgi apskatīt jauno laiku kultūras utopiskā diskursa aktualizācijas formas Ziemeļamerikā un Latīņamerikā. Pēc manām domām, kultūras konteksta analizē būtu svarīgi ņemt vērā divus aspektus. Pirmkārt, Amerikas iekarošanas sarežģītos sociāli politiskos apstākļus, kur sākotnēji noteicošā pozīcija, pateicoties Kolumbam un viņa līdzgaitniekiem, piederēja Spānijai un kuras ambīciju pamatotību apstrīdēja Anglijas karaliene Elizabete I. Tas neapšaubāmi ietekmēja Amerikas kolonizācijas procesu. Otrkārt, un šis aspekts promocijas darba tēmas izvērsuma ietvaros ir īpašas uzmanības vērts, utopiskais diskurss, kas kļuva par nozīmīgu faktoru jaunās pasaules jaunās

---

<sup>324</sup> Ibid., c. 127.

dzīves iedibināšanas procesā un kas 16. gadsimta reformācijas ideju ietekmē guva visai atšķirīgas izpausmes gan Eiropas kultūras diskursā, gan Amerikā. Tā Ziemeļamerikas teritorijā pirmās kolonistu apmetnes veidoja puritāņu iecelotāji, kas, bēgot no Anglijā izvērstās puritāņu vajāšanas, Amerikā saskatīja iespēju izveidot Jauno Jeruzalemi (Bensalemu), savukārt Spānijas karaļu varas realizētāju vidū liela ietekme bija katoļu humānistiem, kam bija tuvas Roterdamas Erasma un Tomasa Mora idejas. Abos gadījumos Amerika tika uztverta kā *Jaunā pasaule*, kas pavēra vēl nebijušas iespējas visu sākt no jauna, un tieši tur atklājās *jaunā* izpratnes specifiskā atkarība no Vecās pasaules kultūras konteksta.

#### 4.2.2. Utopiskais diskurss kā faktors un indikators jauno laiku Latīņamerikas kultūrā

Līdz ar Jaunās pasaules atklāšanu un iekarošanu, ko aizsāka spāņu konkistadori, iezīmējās būtiskas izmaiņas utopiskā diskursa virzībā – aktivizējās utopiskā eksperimentālisma tendence, pastiprinājās pavērsiens uz utopijas praktiskās īstenošanas mēģinājumiem. Jaunās pasaules atklāšana nodrošināja iespēju īstenot utopiskās teorijas ne tikai imaginārajā telpā, bet arī jaunatklātajās zemēs, aizsākot veselu sociālo eksperimentu laikmetu. M. Hardts un A. Negri savā darbā *Impērija* norādīja, ka „laikmets, kad notika Eiropas atklājumi un pieauga savstarpējo saikņu intensitāte starp Zemes telpām un tautām, vienmēr nesa sev līdzīgas utopijas elementus”.<sup>325</sup> Šis process radīja daudzu cilvēku un kultūru bojāeju, taču inspirēja arī humānisma utopiskās cerības: „Mīlestība pret daudzveidību un ticība cilvēces vispārīgai universālai vienlīdzībai un brīvībai, kas bija raksturīgas renesanses humānisma revolucionārajai domai, parādās šeit no jauna globālā līmenī.”<sup>326</sup>

Jaunās pasaules iekarošanā un Eiropas renesanses kultūrā kopumā Spānijas renesansei bija nozīmīga un savdabīga loma – tā atradās uz robežas starp Itālijas renesansi un Ziemeļu renesanses kristīgo humānismu, uz robežas starp reliģisko fanātismu un mistiku. Kā norādīja B. Andersons: „15. gadsimta Spānijā turpina valdīt trīs fundamentāli viduslaiku koncepti: reliģija, monarhija kā politiskās dzīves centrs un specifiska laika izjūta, kur vēsture ir kosmogonijas turpinājums.”<sup>327</sup>

---

<sup>325</sup>Hardt M., Negri A. *Empire*. Harvard, Cambridge, 2004.// citēts no Харт М., Негри А. *Империя*. Москва, 2004. с. 116.

<sup>326</sup> Ibid.

<sup>327</sup> Anderson B. *Imagined Communities*. Londres, 1991. p. 48.

16. gadsimtā Eiropas renesanses ietvaros bija izveidojies plašs vienots diskursīvais lauks, kur viena no centrālajām jēgveidojošajām figūrām bija Jaunās pasaules atklāšana un tās implicētās iespējas. Vispārīgā interese par Jaunās pasaules atklāšanu bija skārusi arī T. Moru, kura uzmanību šim notikumam bija pievērsis viņa sievasbrālis Džons Rastels – viens no pirmajiem Ziemeļamerikas apceļotājiem.<sup>328</sup> Šis apstākļi sniedz iespēju virknei pētnieku izteikt teorētisku pieņēmumu par to, ka Amerikas atklāšana ir ietekmējusi arī T. Mora darba *Utopija* tapšanu.<sup>329</sup>

Par vienotā diskursīvā lauka eksistenci starp 16. gadsimta Eiropas kristīgajiem humānistiem liecina arī Roterdamas Erasma saikne ar Spānijas humānistiem. Tā, piemēram, 1517. gadā kardināls Sisneross,<sup>330</sup> novērtējot Ziemeļu renesanses izcilā humānista sasniegumus, uzaicināja Erasmu uz jaundibināto Alkalas Universitāti, kas bija viens no Spānijas humānistu centriem, lai piedalītos kopīgā darbā, tulkojot Bībeles tekstu dažādās valodās. Vēl lielākā mērā un daudz konkrētāk renesanses laikmeta Spānijas diskursīvajā laukā bija iesaistīts viens no Ziemeļu renesanses līderiem Busleidens, kas organizēja diplomātiskās un ekonomiskās misijas Romā, Francijā, Anglijā, kā arī Kārļa V vizīti Spānijā. 1515. gadā viņu apmeklēja T. Mors, kas tika iesaistīts dažādās politiskajās diskusijās par Spānijas politiku, tostarp Spānijas politiku Jaunajā pasaulē.

Šis jaunais kristīgo humānistu diskursīvais lauks aktualizēja virkni būtisku diskursīvo figūru, kuru atšķirīgās semantiskās interpretācijas bija saistītas ar konkrētu kultūras kontekstu ietekmi. Saskatot Jaunajā pasaulē jaunu iespēju radīt Paradīzi zemes virsū, jauno laiku kultūras diskursā aktualizējās utopiskas cerības to praktiski īstenot.

Spāņu Amerikas jaunatklājēji labi apzinājās atklātās pasaules *jaunumu*. Piemēram, ievērojamais spāņu humānists Vasko de Kiroga kādā vēstulē no Amerikas

<sup>328</sup> Vgl. J.H. Hexter. „*Utopia*” and Its Historical Milieu // *The Complete Works of St. Thomas More*, Bd. 41. E. Surtz, S.J. and J.H. Hexter (Hg.). New Haven, London, 1905. P. XXIII–CXXIV.

<sup>329</sup> Cave A.A. *Thomas More and The New World // Albion: A Quarterly Journal Concerned with British Studies*, 23(2), 1991, p. 209–229. Summ.: G. Marc’hadour, *Moreana* 118/ 119 (1994), p. 264.

<sup>330</sup> *Francisco Jimenez de Cisneros* (1436–1517) – ievērojams spāņu kristīgais humānists, franciskāņu mūks (no 1484. g.). Studējis jurisprudenci un teoloģiju Salamankas Universitātē. Pēc pāvesta Aleksandra VI reformēja reliģiskās misijas Latīņamerikā 1496. un 1499. gadā. Karalienes Izabellas garīdznieks, Kastīlijas karalistes kanclers no 1507. g., politiķis, kardināls, Lielinkvizitors Granadā, kur nežēlīgi pievērs kristīgai ticībai musulmaņus, izmantojot visu Svētās inkvizīcijas arsenālu. Cīnījies par garīdznieku morālo tīrību un aicināja atgriezties pie iekšējās reliģiozitātes. 1502. gadā finansē darbu vērienīgā projektā *Poliglota Complutensa* viņa dibinātajā Alkala-de Enares Universitātē, kur tulko Bībele senebreju, grieķu un latīņu (daži fragmenti arī aramiešu) valodā. Šo tulkojumu veica ievērojami spāņu humānisti H. de Vergara, A. de Nebriha, P. Koronels u. c. Tajā aicināja piedalīties arī Roterdamas Erasmu, taču viņš atteicās. Darbu pabeidza 1514. gadā, bet tā sešu sējumu drukāšanu pabeidza 1517. gada 10. jūlijā (četrus mēnešus pirms Sisnerosa nāves).

rakstīja: „Tāpēc nebūt ne velti, bet gan ar daudziem pamatojumiem to, kas atrodas šeit, tiek dēvē par Jauno pasauli un tā ir jauna pasaule ne tādēļ, ka tā atrasta no jauna, bet gan tādēļ, ka arī tautas un tā visa ir gandrīz tāda pati, kāda tā bija sākotnējā *zelta laikmetā*, kas mūsu nelietības un mantkārības dēļ ir kļuvis sliktāks, pārvērties par *dzelzs laikmetu*.”<sup>331</sup> V. De Kiroga visai skaidri norāda uz Jaunās pasaules principiālo *citādību*, tās fundamentālo atšķirību no Eiropas, kura nav attaisnojusi kristīgo humānistu cerības. Tādēļ Jaunās pasaules atklāšanu uztvēra ar īpašu entuziasmu un cerībām par jauna *zelta laikmeta* iespējamību. Renesanses katoļu humānistiem tā deva lielisku pamatu Vecās Eiropas pagrimuma kritikai, kā arī radīja viņos patiesu interesi – kā jaunu utopisko cerību lauku, kam piemīt jauna sociālā un fiziski naturālā kvalitāte.

Šīs intereses ietvaros jauno laiku semantiskajā laukā nozīmīgu vietu ieņēma *svešā/iezemieša jeb mežoņa* semantiskā figūra, kas piešķīra Jaunās pasaules paradīzei visai specifisku konkretizāciju. Tā, piemēram, viena no aktuālajām diskusijām šīs Jaunās pasaules diskursīvās formācijas ietvaros 16. gadsimta vidū Spānijā bija veltīta Amerikas indiāņu bruņotās pakļaušanas tiesiskuma jautājumiem, kurā notika asas sadursmes starp pretēju uzskatu frakcijām – starp H. de Sepulvedu<sup>332</sup> un B. di Las Kasas un viņu piekritējiem. Šī konfrontācija ir reducējama uz divām vienkāršām diskursīvajām pozīcijām, kas aksioloģiski iezīmē Jaunās pasaules novērtējumu eiropiešu acīs tās atklāšanas brīdī un ietekmēja tās utopisko redzējumu: „Amerika ir elle, kurā mīt barbari” (Huans de Sepulveda) un „Amerika ir paradīze, kur mīt laimīgie dabas bērni” (Kolumbs, P. Martirs, B. de Las Kasas, B. de Kiroga u. c.). Šīs diskursīvās pozīcijas lielā mērā ir ietekmējušas izpratni par iezemiešu statusu, iecerotāju attieksmi pret tautām, kas dzīvoja Jaunajā pasaulē pirms eiropiešu iecerotājiem, un visbeidzot – arī pašu izpratni par Jaunās pasaules utopiskajiem modeļiem jauno laiku sākumā, nosakot vietu, ko būtu vai nebūtu jāieņem Jaunās pasaules ideālajā kārtībā Jaunās pasaules pamatiedzīvotājiem.

H. Sepulvedas diskursīvā pozīcija balstījās uz Aristoteļa *Politiku*, kur barbariem ierādīta pakārtota, no civilizētajiem cilvēkiem atkarīga pozīcija.<sup>333</sup>

<sup>331</sup> *Collection de documentos ineditos*, editada por Torres de Mendoza. Madrid, 1968. p. 363–364.

<sup>332</sup> Huans Hiness Sepulveda (1490–1573) – Kārļa V un Filipa II historiogrāfs, konkistas apoloģēts.

<sup>333</sup> „...dabā katram priekšmetam ir savs uzdevums. Tā katrs instruments vislabāk atbildīs savam uzdevumam, ja tas ir domāts viena darba veikšanai, nevis daudzu. Barbariem sieviete un vergs ieņem vienu un to pašu stāvokli un tas ir izskaidrojams ar to, ka viņiem nepiemīt elements, kas pēc savas dabas ir paredzēts valdīšanai. Viņiem mēdz būt tikai viena saskarsmes forma – verga un verdzenes saskarsme. Tāpēc arī dzejnieks ir teicis: „Grieķiem pieklājas valdīt pār barbariem”; barbars un vergs



Sepulveda runāja par aborigēniem kā par barbariem un mežoņiem, lai, atsaucoties uz Aristoteli, definētu viņus kā beztiesīgas būtnes un pamatotu viņu zemju brīvu aneksiju. Šis arguments bieži izmatots Jaunās pasaules nežēlīgās iekarošanas attaisnošanai. Tā, piemēram, kā norāda R. Konecke, 1511. gadā Ziemassvētku dievkalpojumā dominikāņu priesteris Antonio de Monterino, uzrunājot ieceļotājus, vērsās pie viņiem ar provokatīvu jautājumu: vai indiāņiem vispār ir saprātīga dvēsele, ja viņi neizskatās pēc civilizētiem cilvēkiem un viņu reliģija prasa cilvēku upurus?<sup>334</sup>

Jau konkistas sākumā visai bieži par argumentu šādām atziņām izmantoja stāstus par to, ka indiāņi upurē cilvēkus, ka viņi pielūdz elkus, ir kanibāli un noziedznieki. H. Sepulveda pat apgalvoja, ka „spāņi ir tikpat pārāki par barbariem kā cilvēks par pērtiķi.”<sup>335</sup> Tādējādi noliedzot indiāņu cilvēcisko kvalitāti, tika rasts pamats viņu zemju nežēlīgai iekarošanai un pilnīgai viņu subjektivitātes izslēgšanai no jaunās, ideālās pasaules diskursīvā lauka. Zīmīgi, ka Sepulveda, aprakstot indiāņu vēlamo sociālo statusu, lieto nevis jēdzienu verdzība (*esclavitud*), bet pakalpošana (*servidumbre*).

K. Smits norādīja: „Šis arguments pats par sevi ir nehumāns, taču tas ir balstīts uz noteiktu priekšstatu par humānismu, proti, uz priekšstatu par iekarotāju augstāku cilvēcības pakāpi.”<sup>336</sup> Šī argumenta klasisko formulējumu izstrādāja F. Bēkons, kas izteica postulātu, ka indiāņi kā kanibāli ir „pašas dabas nosodīti”. Viņi nav pieskaitāmi cilvēcei, *hors l'humanite*, un tādēļ ir dabiski beztiesīgi. Šī pieeja indiāņiem kā ne-cilvēkiem izrādījās noteicoša Ziemeļamerikas utopiskajā diskursā.<sup>337</sup>

Taču, kā uzsver K. Šmits, „humānisma idejai ir divas puses. Tā reizēm ir spējīga uz pārsteidzošu dialektiku”.<sup>338</sup> Renesanses racionālisma konsekvences bieži ar apbrīnojamu vieglumu veica kristīgās ētikas (un vispirms, Jaunās derības ētikas) redukciju, atsakoties no tuvākā mīlestības idejas.

---

pēc savas dabas ir identiski jēdzieni.” (Аристотель. Политика. Сочинения в 4 томах. Т. 4. Москва, 1984. с. 377.)

<sup>334</sup> Konecke R. *Süd- und Mittelamerika I. Die Indianerkulturen Altamerikas und spanisch-portugiesische Kolonialherrschaft. Süd- und Mittelamerika: Fischer Weltgeschichte*, Bd. 22. Frankfurt am Main, 2004. S. 34–39.

<sup>335</sup> Sacerējumā *Democrates alter (secundus)*, kas sarakstīts 1547. gadā, taču cenzūras apsvērumu dēļ (Las Kasas pret darbības rezultātā) netika publicēts līdz 1892. gadam, kad to paveica Mendess Pelaijo periodiskajā izdevumā *Boletin de la Real Academia de la Historia*, XXI sēj. *Democrates alter, sive Dialogus de justis belli causis adversus Indos*; latviski: *Cits demokrāts jeb Dialogs par karu pret indiāņiem likumīgajām tiesībām*. Par Sepulvedas un Las Kasas cīņu skat.: Biermann Benno. *Die neue Ordnung*. 2. Berlin, 1948. S. 36–37.

<sup>336</sup> Schmitt C. *Der Nomos der Erde. Im Völkerrecht des Jus Publicum Europaeum*. Berlin, 1997. S. 103.

<sup>337</sup> Skat. nodaļu 4.2.3.

<sup>338</sup> Schmitt C. *Der Nomos der Erde. Im Völkerrecht des Jus Publicum Europaeum*. Berlin, 1997. S. 102.

Viena no būtiskākajām kristīgā humānisma nostādnēm bija balstīta uz Kristus mācības ētiskajiem pamatiem, tieši tādēļ T. Mora *Utopijai* bija tik liels atbalsts un tik liela ietekme spāņu un portugāļu kristīgo humānistu diskursīvajā telpā un tieši tāpēc 16. gadsimta Spānijā Sepulvedas uzskati, lai arī cik populāri tie bija dažādās sociālajās aprindās, neguva pārsvaru pār kristīgo humānistu pozīciju, ko pārstāvēja B. Las Kasas, V. de Kiroga un viņu domubiedri. Jauno laiku sākumā Spānijā kristīgajai pozīcijai joprojām bija izšķiroša nozīme. Tādēļ savā izpratnē par iezemiešu cilvēcisko dabu kristīgie humānisti (un arī kristīgie karaļi) bija daudz tuvāki Augustīna *Civitas Dei* un viduslaiku vēlīnajai sholastikai nekā, piemēram, F. Bēkona uzskatiem.

Jauno laiku sākuma Spānijas diskursīvajā laukā semantiskā figūra *iezemietis* un tās novietojuma interpretācija atklāj specifisku vēlīnas sholastikas un kristīgā humānisma konsolidāciju. Šīs tēzes pamatojumam precīzi atbilst Fransisko de Vitoria<sup>339</sup> *Lekcijas*.<sup>340</sup> Šis darbs ir uzskatāms par klasisku sholastisku sistemātisku pētījumu, kurā redzama liela objektivitāte un teorētiska precizitāte, izcila spriedumu neitralitāte, pētījums veikts bez aizspriedumiem. Šis darbs ir skatāms vienotā Sepulvedas un Las Kasas diskusijas radītajā diskursīvajā laukā, un tas atstājis būtisku ietekmi uz Eiropas un Amerikas juridiskās domas attīstību. Iestājoties pret indiāņu statusa noniecināšanu un balstoties uz sākotnējo pieņēmumu, ka Amerikas aborigēni ir tādi paši cilvēki kā spāņi, F. de Vitoria labākajās sholastikas tradīcijās izvirzīja septiņus nederīgus un nelegitīmus ieganstus (*tituli non idonei nec legitimi*) taisnīga kara vešanai – imperatora valdīšana pār pasauli, pāvesta valdīšana pār pasauli, kristietības noliegums, barbaru noziegumi, šķietamā barbaru labprātīgā piekrišana un speciālā dievišķā balva. Un pēc tiem ir septiņi derīgi un turklāt legītīmi iegansti (*tituli idonei ac legitimi*) taisnīgam karam – tiesības uz tirdzniecību, ticības propagandas tiesības, tiesības aizstāvēties (tiem indiāņiem, kas pieņēmuši kristietību), tiesības, kas balstās uz pavēli (pāvesta uzdevumā), tiesības iestāties pret tirāniem, brīvas izvēles tiesības un tiesības aizstāvēt sabiedrotos. Šāda taisnīga kara ieganstu analīze norāda uz visai dziļu sekularizācijas pakāpi, kas bija skārusi jauno laiku kultūru un principiālu norobežošanos no viduslaiku krusta karu sakralizācijas. Visai līdzīgu izpratni par taisnīgo karu ideālā valstī mēs atrodam gan T. Mora, gan B. Las Kasas darbos.

---

<sup>339</sup> Francisco de Vitoria (1483–1546), izcils spāņu katoļu filozofs, teologs, jurists, vēlīnās sholastikas Salamankas skolas dibinātājs, specializējies taisnīgā kara un starptautisko tiesību jautājumos, izvirzīja *vispasaules republikas* (*res publica totius orbis*) koncepciju, kuras dēļ viņu dēvē par globālās politikas filosofijas aizsācēju.

<sup>340</sup> *Relecciones de Indis et de iure belli* jeb *Pārspriedums par Indiju un par tiesībām uz karu*, kas izdots 1538.–1539. gadā.

Sepulvedas oponenti, sākot jau ar pirmajiem vēstījumiem par jaunatklātajām zemēm, akcentēja uzmanību uz pērkamo, samaitāto eiropiešu tikšanos ar naivajiem, tīrajiem Jaunās pasaules iemītniekiem. Viņu skatījums uz autohtono tautu dzīvesveidu atdzīvināja seno mītu par *zelta laikmetu* un tika izmantots par pamatu Vecās pasaules netikumības kritikai.

Jāpiekrīt M. Eliades pozīcijai, kas *Mītā par dižciltīgo mežoni jeb sākuma prestižu* oponē Dž. Kokiaras nostājai jautājumā par pieņēšanu, ka „pirms mežonis tika atklāts, viņš sākotnēji tika izdomāts”. M. Eliade izsaka pamatotu pieņēšanu, ka „labā mežona „izgudrošanas” vietā mums būtu jārunā par mitoloģizētu atmiņu un tās tipisko tēlu.”<sup>341</sup> Mīts par dižciltīgo mežoni, kas izveidojās 17. – 18. gadsimta kultūrā un kļuva par kritēriju tā laika morālajiem, politiskajiem un filosofiskajiem meklējumiem, ir skatāms kā daļa no mīta par *zelta laikmetu*, *Zemes Paradīzi* un tās laimīgajiem iedzīvotājiem. „Mums bija jānotic Renesanses laikmeta ideālistiem un utopistiem, ka zelta laikmeta zudums bija „civilizācijas” roku darbs. [...] cilvēka garīgās nevainības stāvoklis, kas bija pirms viņa grēkā krišanas, mītā kļūst par nesamaitāto mežoni, par tīru, brīvu un laimīgu tipisko cilvēka stāvokli, kuru ieskauj Māte daba.”<sup>342</sup> Šajā diskursīvajā tradīcijā formulēts *labā mežona* kā ideālā cilvēka koncepts, kas pēc savas dabiskās ievirzes ir atvērts kristīgai reliģijai un kļūst par jauno laiku Latīņamerikas utopiskā diskursa neatņemamu sastāvdaļu. Šajā sakarībā S. Kro uzsvēra: „Kolumbam un viņa sekotājiem klasiskais mīts par zelta laikmetu un labo mežoni tieši asimilējās ar zemes Paradīzes zuduma bībelisko tradīciju un tās atgūšanu Jaunajā pasaulē.”<sup>343</sup> Ticība cilvēka dabiskajam stāvoklim, kas izriet no tikumības un vajadzību pieticības, ir Jaunās pasaules atklāšanas inspirētas tēmas utopiskajā diskursā, kurš guva seriālu atkārtojumu arī nākamo laikmetu utopijās, kā, piemēram, D. Defo *Robinsons Kruzo*.

Kristīgo humānistu ticību dižciltīgajiem mežoniem nespēja iedragāt pat oponentu pamatotais konceptuālais arguments – Jaunās pasaules mežonu kanibālisms. Šis fakts bija labi zināms jauno laiku Eiropā. Par to vēstīja Pjetro Martire d'Anhjera,<sup>344</sup> kas bija saticis kanibālus Vestīdijā un Venecuēlas piekrastē, Hansa

<sup>341</sup> [http://www.gumer.info/bogoslov/Buks/Relig/Elide/Mif\\_BIDik.php](http://www.gumer.info/bogoslov/Buks/Relig/Elide/Mif_BIDik.php). Skatīts 2010. gada 30. jūnijā.

<sup>342</sup> Ibid.

<sup>343</sup> Cro S. *Las fuentes classicas de la utopia moderna: el buen salvaje y las islas Felices en la historiografia indiana*. Toronto, 1999. p. 48.

<sup>344</sup> *Peter Martyr d'Anghiera* (1457–1526) ir Itālijā dzimis spāņu vēsturnieks. 1530. g. latīņu valodā publicēts viņa darbs *De Orbe Novo*, kur autors apraksta pirmos kontaktus starp eiropiešiem un iezemiešiem Centrālajā un Dienvidamerikā.

Štades autobiogrāfiskā grāmata par laiku, ko viņš bija pavadījis Brazīlijas kanibālu gūstā no 1547. līdz 1555. gadam, sniedzot detalizētus Topenambu cilts ieražu aprakstus,<sup>345</sup> Žana de Leri<sup>346</sup> Brazīlijas ceļojumu apraksti, kuros visai daiļrunīgi bija vēstīts par kanibālisma rituāliem un kuriem anotāciju bija uzrakstījis Mišels Montēns.

Vecās Eiropas humānistu skatījumā Jaunās pasaules *dižciltīgais mežonis* bija kanibāls, tomēr pārsteidzošā kārtā tas neliedza runāt par ideālo Jaunās pasaules sabiedrību, tās pilnīgajiem tikumiem un sirdsšķīstajiem iemītniekiem, kas dzīvo saskaņā ar dabu un kuriem ir izdevies saglabāt *zelta laikmetu*. Vēl jo vairāk, Renesanses kristīgo humānistu pozīcijai piemita pārsteidzoša loģika, kas sniedza iespēju kanibālismu ne tikai attaisnot, bet pat izmantot par argumentu Vecās Eiropas kārtības kritikai. Iespējams, visspilgtāk šī pieeja ir formulēta M. Montēna *Eseju* nodaļā „Par kanibālismu”: „Ja mēs spriežam atbilstoši prātam, protams, Jaunās pasaules iedzīvotājus mēs varam nosaukt par barbariem, taču ne salīdzinot ar mums pašiem, jo jebkura barbarisma ziņā mēs viņus atstājam tālu aiz sevis.”<sup>347</sup> Šajā esejā, atsaucoties uz Krīsipu un Zēnonu, M. Montēns salīdzina cilvēkēdāju dzīvesveidu un civilizētās Francijas dzīves kārtību, kas, pēc viņa domām, pieļauj daudz lielāku barbarismu nekā Jaunās pasaules kanibālisma ieražas: „Daudz lielāks barbarisms ir ar spīdzināšanu un mocībām plosīt ķermeni, kas vēl pilns ar dzīvības sajūtām, cepināt to uz lēnas uguns, izmest to saplosīšanai suņiem un cūkām (bet mēs par šīm šausmām ne tikai lasījām, bet arī pavisam nesen to redzējām savām acīm,<sup>348</sup> kad tas tika darīts nevis ar mūžsena naida pārņemtiem ienaidniekiem, bet ar kaimiņiem, ar saviem līdzpilsoņiem, un kas vēl sliktāk, slēpjoties aiz tikumības un reliģijas) nekā sacept cilvēku un apēst to, kad viņš ir miris.”<sup>349</sup>

Acīmredzot M. Montēna *dižciltīgā mežona* idealizācija balstās ne tik daudz uz Jaunās pasaules pamatiedzīvotāju etniskajām studijām un reālā dzīvesveida un ieražu analīzes, bet gan uz Vecajā Eiropā pastāvošās kārtības un tikumu negācijām. Viens no ievērojamākajiem mūsdienu etnologiem Karls Heincs Kols saistībā ar Norberta Eliasa *civilizācijas procesa paradigmu* izvirza, manuprāt, visai produktīvu hipotēzi par to, ka M. Montēns savā skatījumā uz *dižciltīgo mežoni* nebūt neanalizē reālo mežonu dzīves

<sup>345</sup> 1557. gadā publicēts H. Štades (*Hans Stade*) *Patiess apraksts par mežonīgu un niknu kanibālu zemi Jaunajā pasaulē Amerikā*.

<sup>346</sup> Jean de Lery (1529–1611) 1578. gadā publicēja *Brazīlijas dienasgrāmatu* franču valodā, 1586. gadā tā iznāca latīņu valodā un 1593. gadā – vācu valodā ar lieliskām Teodora de Brī gravīrām.

<sup>347</sup> Монтень М. *Опыты*. кн. 1, гл. XXXI *О канибалах*. Москва, 1979. с. 195.

<sup>348</sup> Norāde uz Bērtuļa nakti 1572. gada 24. augustā.

<sup>349</sup> Монтень М. *Опыты*. К. 1, гл. XXXI *О канибалах*. Москва, 1979. с. 194.

pasauli, viņa mērķis ir to stilizēt kā *mūža meža aristokrātu* (K. H. Kols). Montēna aprakstītie mežoņu tikumi drīzāk atgādina senatnes aristokrātu izpratni par godu un taisnību, pirms tos samaitāja Vecās pasaules sociālā kārtība, pirms tie tika pakļauti *civilizācijas afektu modelēšanai* (N. Eliass). K. H. Kols norāda, ka līdzīgi tam kā rīkojas Tacīts *Ģermānijā*, seno romiešu ideālu projicējot uz mežonīgajām ziemeļu tautām, tā arī „Montēns izmanto Brazīlijas mežoņus par piemēru, lai demonstrētu nebūtībā zudušo, vēl no personības ierobežošanas brīvo kārtību un vērtību sistēmu.”<sup>350</sup> Tātad šeit atklājas regresīvs *dižciltīgā mežona* modelis, kas filosofiskā un utopiskā diskursa ietvaros izmainās tikai 18. gadsimta laika utopijās.

Sava laika sociālās kārtības un tikumu kritikas diskurss, kas konceptuāli saistīts ar *dižciltīgā mežona* konceptu, 16. gadsimta spāņu kultūras kontekstā kļuva par spēcīgu impulsu Jaunās pasaules utopiskajā modelēšanā. Utopiskais kreacionisma impulss, iespējams, visnepārprotamāk ir izteikts tēva Alfonso Valdesa frāzē: „Es gribētu radīt jaunu pasauli!”<sup>351</sup> kas no katoļu mūka mutes mūsdienu izpratnē skan gandrīz kā ķecerība, tomēr bija perfekti atbilstoša agrīno jauno laiku Spānijas kultūras kontekstam un spāņu kristīgo humānistu utopiskā diskursa empīriskajam raksturam.

Kā norādīja spāņu jauno laiku filosofiskās tradīcijas pētniece L. Jakovļeva, spāņu utopiskā diskursa empīriskais raksturs bija cieši saistīts ar „spāņu gara pretrunīgumu, ko radīja divu tendenču savstarpējā cīņa, – no vienas puses, misticisms kā vērojošā izziņa dievišķās realitātes jautājumos (turklāt dzīvība netika uzskatīta par augstāko vērtību) un Romas katoļu baznīcas formālisms, kam piemīt zināma orientācija uz sociālo cilvēka dzīves regulāciju nevis iztēlojamajā pasaulē, bet gan realitātē, no otras puses”.<sup>352</sup> Šī konfrontācija ietekmēja to īpašo utopiskā diskursa ievirzi, kam ir izteikta empīriski eksperimentālā orientācija, un vienlaicīgi skaidro arī to pārsteidzošo faktu, ka 16. un 17. gadsimta laikā, kad pārējās Eiropas humānistu mītnes zemēs plašu izplatību gūst literārās utopijas žanrs, Spānijā šāda veida darbu praktiski nav. Kā raksta Stelio Kro: „Spāņu utopiju vispirms noteica „dzīves pieredze” [..], uztverot utopiju kā pārveidojumu ideālu, spāņi, kurus ietekmēja Jaunās pasaules realitāte, ieguva orientāciju, kas nebija zināma citām tautām, kuras bija daudz

---

<sup>350</sup> Kohl K.H. *Entzauberten Blick. Das Bild vom Guten Wilden und die Erfahrung der Zivilisation*. Frankfurt am Main, 1986. S. 29.

<sup>351</sup> Citēts no Паниотова Т.С. *Утопия и Америка – вымысел в роли эксперимента. Материалы научной конференции в ИМЛИ РАН Колумб открывший другой свет*. <http://dlib.eastview.com/browse/doc/11269954>, skatīts 2010. gada 12. maijā.

<sup>352</sup> Яковлева Л. Е. *Испанская философская традиция в 20 веке – социокультурный анализ*. Москва, 2003. с. 107.

ražīgākas teorētiskajā ziņā.<sup>353</sup> Tādēļ spāņu utopiskajā diskursā dominēja nevis utopiskie teksti, bet gan nediskursīvās prakses (M. Fuko); spāņi veica eksperimentālu darbību, apgūstot Centrālameriku un Latīņamerikas kontinentu – „dzīvo utopiju”, savas darbības teorētisko pamatu visbiežāk saskatot sev konceptuāli tuvajā T. Mora *Utopijā*.<sup>354</sup>

Viens no raksturīgajiem telpas utopijas raksturojumiem, kas visai plaši bija eksponēts agrīno jauno laiku Spānijas kolonijās Amerikā, acīmredzot bija no T. Mora aizgūtā ideja par utopiskā eksperimenta nepieciešamību tikt norobežotam no apkārtējās pasaules ietekmes. Dažādu mūku ordeņu pārstāvji saskatīja Jaunajā Spānijā esošā un jābūtības sakritību, tiecās dibināt dažādas noslēgtas kopienas (it īpaši laika posmā no 1513. līdz 1577. gadam<sup>355</sup>), kas atbilda viņu izpratnei par ideālās valsts utopisko modeli. Tā, piemēram, Pedro de Kordoba 1513. gadā savā lūgumrakstā Spānijas karalim lūdza atļauju kopā ar dominikāņu mūkiem veikt kolonizācijas eksperimentu Venecuēlas piekrastē, netālu no Kumandas, tā, lai tur nevarētu piekļūt citi spāņu ieceļotāji. Franciskāņu mūki izstrādāja projektu, ko atbalstīja kardināls Sisneross, kura pamatideja bija veidot „tīrus” indiāņu ciematus, kur pilnībā būtu izslēgta vardarbība un kolonizatoru sliktais paraugs. Dominikāņu mūki savukārt Čjapasas reģionā veica misiju darbu, lai pārvērstu *Kara zemi* par Spāņu *Miera zemi*, kur dabiskā izolācijā dominikāņu kopienas pārvēršas par īstenas autarķijas modeli.

Vēl viens būtisks aspekts, kas raksturo Spānijas agrīno Jauno laiku utopisko diskursu, ir saistīts ar paradoksu, ka Amerikas apgūšanas laikā klasiskie mīta tēli ieguva sev principā neraksturīgas funkcijas – tie darbojās kā savdabīgi „domas modeļi” (F. Ainsa), hipotēzes, kas ievirzīja reālas Apsolītās zemes empīriskos meklējumus. Kā, sekojot K. Levī-Strosam, norāda T. Paniotova: „Spāņi ne tik daudz tiecās izstrādāt jaunus jēdzienus, cik pārbaudīt seno leģendu patiesumu: Vecās derības pravietojumus, grieķu - latīņu mītus, piemēram, mītu par Atlantīdu un amazonēm. Jūdu kristiešu mantojumam pārklājās viduslaiku leģendas par Jāni Kristītāju, mūžīgās

---

<sup>353</sup> Cro S. *Realidad y Utopia en el descubrimiento y conquista de America Hispana (1492–1682)*. Nueva York, Madrid, 1983. p. 5.

<sup>354</sup> T. Mora *Utopiju* par paraugu savai darbībai uzskatīja tādi ievērojami spāņu kristīgie humānisti kā B. Las Kasas, V. de Kiroga, Huans de Zamarraga, kurš savā darbā *Doctrina breve y doctrina cristiana* (kas rakstīts tiešā T. Mora *Utopijas* ietekmē) pamatoja nepieciešamību izveidot teokrātisku indiāņu kristiešu republiku, u. c.

<sup>355</sup> Mūku utopiski orientētā darbība tiek pārtraukta, kad Mehiko uzsāk savu darbību Inkvizīcijas Tribunāls, un atsākta tikai 1606. gadā ar jezuītu misijām Paragvajā.

jaunības avotu, kam pievienojās pašā Amerikā radušies vēstījumi, piemēram, par Eldorādo.”<sup>356</sup>

Viens no spilgtākajiem šīs kristīgā humānisma diskursīvās tradīcijas pārstāvjiem bija izcilais spāņu humānists Bartolome de Las Kasas,<sup>357</sup> kas, nespējot samierināties ar spāņu konkistadoru necilvēcīgo attieksmi pret indiāņiem, bija viens no pirmajiem, kurš izvirzīja konkrētu mērķi – Jaunajā pasaulē radīt ideālu sabiedrību, Paradīzi zemes virsū. Viņa uzskati balstījās uz pārliecību, ka Jaunajā pasaulē ir visi nepieciešamie priekšnoteikumi, lai šo projektu varētu veiksmīgi īstenot. Proti, viņa darbos indiāņi tēloti kā ideālas būtnes, „dabiskie cilvēki”, kas gaidīja kristīgās ticības atnākšanu, kura atbrīvotu viņus no pagānisma. Vienlaicīgi šāda izpratne par pamatiedzīvotājiem kā *dižciltīgajiem mežoņiem* kļuva arī par nozīmīgu argumentu, lai uzskatītu Jauno pasauli par vispiemērotāko vietu ideālas valsts izveidei pēc T. Mora *Utopijas* parauga.

Tomēr jāatzīmē, ka Las Kasas projekts, balstoties uz T. Mora idejām par cilvēku universālu, vispārīgu vienotību un vienlīdzību, faktiski demonstrēja visai specifisku šo jēdzienu hermeneitisko skatījumu. Kā uzsvēra A. Negri un M. Hardts, „Las Kasas bija spējīgs saprast vienlīdzību tikai identitātes kategorijās”. Viņš norādīja, ka „Indiāņus pēc dabas var uzskatīt par vienlīdzīgiem eiropiešiem tikai tik lielā mērā, cik viņi ir uzskatāmi par potenciāliem eiropiešiem vai potenciāliem kristiešiem.”<sup>358</sup> No šāda eiropocentriska skatījuma indiāņi ir vērtējami kā nepietiekami attīstīta eiropiešu potence, kura savu piepildījumu var gūt, sekojot kristīgajai mācībai. Kristīgā humānisma kultūras kontekstā Las Kasas atzīst visas cilvēces vienotību Dieva priekšā, vienlaicīgi neatzīstot tās daudzveidību: „Cilvēka daba ir vienota un Kristus visus uzrunā vienā veidā.”<sup>359</sup>

Jau ilgi pirms jezuītu darbības programmām Las Kasas radīja „misionāru impērijas” utopisko projektu, kurai būtu sveši Vecās pasaules sociālās kārtības netikumi. Tai bija jābūt demokrātiskai sabiedrībai, kur spāņu zemnieki, kuru dzīve nevarēja gūt piepildījumu Eiropā, varētu rast ideālu vietu laimīgai dzīvei sev un savām

---

<sup>356</sup> Citēts pēc: Паниотова Т. С. *Утопия и Америка – вымысел в роли эксперимента. Материалы научной конференции в ИМЛИ РАН Колумб, открывший другой свет.* <http://dlib.eastview.com/browse/doc/11269954>, skatīts 2010. gada 12. maijā.

<sup>357</sup> *Bartolome de las Casas* (1474–1566) Pēdējo gadu pētījumi liecina, ka B. de Las Kasas ir dzimis 1487. gadā.

<sup>358</sup> Hardt M., Negri A. *Empire*. Massachusetts, London, 2000. //citēts no Хардт М., Негри А. *Империя*. Москва, 2004. с. 117.

<sup>359</sup> De Las Casas B. *In defense of the Indians*, ed. Poole S. Northern Illinois, 1974. p. 271.

ģimenēm, indiāņiem pretī sniedzot kristīgo ticību un jaunākās zemes apstrādes tehnoloģijas. Būtiski atzīmēt, ka dominikāņu mūks Las Kasas sapņoja par Paradīzi zemes virsū, kur Tjera fermā ciematiņā kopā strādātu spāņi un indiāņi, veidojot vienotu kristiešu kopienu, kas dzīvotu atbilstoši Evaņģēliju morālei.

Šī pētījuma kontekstā ir būtiski konstatēt, ka viņa utopiskajā laimīgās dzīves vērtējumā kristīgais vizionārisms savienojas ar rūpīgi izstrādātu sociālo normatīvismu, jo ar ne mazāku uzmanību un precizitāti kā viņš aprakstīja reliģiski pamatotās kopdzīves normas, tā arī pievērsās kopējās teritorijas pārvaldes un likumdošanas reformas problēmu risināšanai. Aicinājumā karalim, apelējot pie kristīgās ticības, viņš vērsās ar lūgumu rūpēties par to, lai Jaunajā Spānijā tiktu iecelti tikumīgi ierēdņi un lai būtu publicēti un plaši pieejami kristīgo humānistu teksti.

B. Las Kasas Jaunās pasaules utopiskais redzējums nebija unikāls, tas veidojās vienotā jauno laiku Eiropas kristīgo humānistu diskursīvajā laukā, kur dominēja pārliecība par Jauno pasauli kā otro iespēju Ēdenes dārza atgūšanā, taisnīgas un kristīgās morāles normām atbilstošas sabiedrības radīšanā, ko varēja atvieglot Jaunās pasaules pamatiedzīvotāju dabiskā nesamaitātība un tikumība, kas būtu papildināma ar kristīgās mācības zināšanām, tādējādi tiecoties izveidot vienotu Spānijas kristīgo humānistu un Amerikas kolonistu diskursīvo lauku.

1515. gadā B. Las Kasas vērsās pie Spānijas karaļa ar priekšlikumiem Jaunās pasaules organizācijas jautājumos. Šajā laikā T. Mors strādāja pie *Utopijas* un ir saskatāma zināma diskursīvā un tematiskā lauka vienotība, vienots problēmu loks, kas izteica šo abu autoru teorētisko un ētisko pozīciju. Iespējams, tāpēc, ka dažādu objektīvu apstākļu (t. sk. karaļa nāves) dēļ Las Kasas bija spiests atlikt sava lūgumraksta iesniegšanu līdz 1516. gadam un ka viņam radās iespēja tuvāk iepazīties ar T. Mora *Utopijas* tekstu, viņš papildināja savu lūgumrakstu ar konkrētiem, no Mora *Utopijas* aizgūtiem problēmu risinājumiem, kurus viņš, savas misionārās darbības ietekmē, uztvēra nevis kā teorētisku spekulāciju, bet gan kā tiešu rīcības programmu. Par spīti tam, ka T. Mors noliedza iespējamību realizēt savas ideālās sabiedrības modeli Vecajā Eiropā, Las Kasas nedeva tiešas norādes, ka tas nevarētu tikt realizēts Jaunajā pasaulē.

Kā norādīja C. Strozeckis, B. de Las Kasasam bija pieņemams Mora izvirzīto problēmu risinājums un visupirms jautājumā par vienlīdzības realizācijas ceļiem un



par kara leģitimitāti.<sup>360</sup> Tā, piemēram, T. Mora *Utopijā* karš atzīts par leģitīmu tikai neizbēgamības gadījumā, proti, kad iedzīvotāju skaita pieauguma dēļ bija nepieciešamas jaunas teritorijas. Tādā gadījumā utopieši dibināja kolonijas, kurās ieviesa savus likumus. Pamatiedzīvotājiem bija jāpieņem šie Utopijas taisnīgie likumi, kas balstījās uz Svēto rakstu morāli un sociālā taisnīguma idejām. Ar ieroču spēku bija jāvērsas pret tiem, kas nebija gatavi pieņemt šos likumus. Savukārt Las Kasas, par argumentu izmantojot priekšstatu par Amerikas pamatiedzīvotājiem kā draudzīgiem, kristietībai atvērtiem *labajiem mežoņiem*, pamatoja aicinājumu kristīgajam Spānijas monarham nelietot nevajadzīgu vardarbību. Pēc Las Kasas domām, būtu iespējams daudz veiksmīgāk valdīt pār Jauno pasauli, ja pie iezemiešiem vērstos ar draudzīgu kristīgās ticības sludināšanu un nevis ar ieroču spēku.

Mora utopieši neieredzēja karu un kara slavu. Tā bija stingra 16. gadsimta Eiropas kristīgo humānistu kopīgā pozīcija, ko lielā mērā noteica tā laika Eiropas sociālās dzīves nemiers un arī viduslaiku kultūras kontekstam tik nozīmīgās krusta karu idejas semantiskās izpratnes izmaiņas. Karš kā nepieciešamība bez jau minētā iemesla T. Moram šķita attaisnojams vien tikai tad, ja tiek aizsargātas savas valsts robežas, ja ienaidnieks uzbrūk sabiedrotājiem un draugiem vai kad jāatbrīvo kāda tauta no tirāna varas. Tādēļ ir saprotams, ka utopieši, līdzīgi Jaunās pasaules atklājējiem un pirmajiem iecelotājiem, no kolonizētajām tautām sagaidīja draudzīgu un viesmīlīgu uzņemšanu, tāpat kā paši uzņēma svešos ceļiniekus.<sup>361</sup>

Jaunās pasaules ideālās sabiedrības veidošanā viena no sarežģītākajām problēmām bija ierēdniecības patvaļas ierobežošana. Tādēļ, praktiski meklējot šīs konkrētās problēmas risinājumu, Las Kasas atkal pievērsās T. Mora tekstam. Viņa izpratne par ierēdņu lomu Jaunās pasaules sabiedriskās dzīves organizēšanā konceptuāli atgādina T. Mora *Utopijā* teorētiski aprakstītās ierēdniecības funkcijas, proti, ierēdņi tur ir tik draudzīgi, ka Utopijas iedzīvotāji tos dēvē par *tēviem* (šajā jēdzienā semantiski saplūst patriarhālā ģimenes galvas un garīdznieka tēls), bet vēlēšanu sistēmas galvenais uzdevums ir ierobežot feodāļu varu.<sup>362</sup>

Zināma līdzība ir saskatāma arī izpratnē par izglītības sistēmu Las Kasas ideālajā sabiedrībā: indiāņiem mācīja ticības mācību un lasītprasmi. Trīs gadu laikā

<sup>360</sup> Strosetzki C. *Das Europa Lateinamerikas: Aspekte einer 500 Jahrigen Wechselbeziehungen*. Stuttgart, Wiesbaden, 1989. S. 81–85.

<sup>361</sup> T. More. *The Complete Works*, Bd. 4, *Utopia*. E. Surtz, S.I., H.J. Hexter (Hg.). New Haven, London, 1965. S. 98–103.

<sup>362</sup> Skat.: Cave A.A. *Thomas More and The New World // Albion: A Quarterly Journal Concerned with British Studies*, 23(2), 1991, p. 209–229.

viņi iemācījās lasīt antīko autoru darbus, tāpat kā Utopijas iedzīvotāji, kas „brīvi un bez noguruma” lasīja Platona, Aristoteļa, Teofrasta, Plutarha, Aristofāna u. c. tekstus.

Un, visbeidzot, izpratne par *labo mežoni*, kas balstījās uz priekšstatu par laimīgo dzīvi un dabisko tikumību, atgādina par utopiešu vienaldzību pret zeltu, kopīpašuma atzīšanu, pieticību un tikumisko tīrību.

1516. gadā, pēc Spānijas karaļa Ferdinanda nāves, Las Kasas vērsās pie Kastīlijas valdnieka un vienlaicīgi prezentēja savu projektu par Jaunās pasaules iekārto jaunā valdnieka reģentiem kardinālam F. H. Sisnerosam un Adriānam fon Utrehtam.<sup>363</sup>

B. Las Kasas iesniedza divus lūgumrakstus, kur, pirmkārt, aicināja ierobežot *encomenderos* varmācīgo un nežēlīgo kundzību un, otrkārt, sniedza detalizētu plānu jaunapgūto teritoriju saprātīgai iekārtošanai. Šajos tekstos, tāpat kā viņa slavenajā *Indijas vēsturē*,<sup>364</sup> Las Kasas balstījās uz pārliecību, ka viņam dotā Dieva sūtība ir aizstāvēt indiāņus no spāņu kolonizatoru patvaļas. Šie lūgumraksti vainagojās ar panākumiem un 1516. gadā Kastīlijas valdnieks piešķīra viņam universālo Indiāņu protektora titulu, kam tika pievienots arī ikgadējs atalgojums. Un tajā pašā gadā no kardināla Sisnerosa viņš saņēma atļauju kopā ar trim hieronimītu mūkiem mēģināt iedibināt sabiedrības modeli, kurā indiāņiem būtu piešķirta brīvība tāpat kā spāņiem – viņiem tiktu dotas iespējas būt politiski un saimnieciski brīvi organizētiem. Šis projekts tika realizēts Verapazā (Gvatemalā) laika posmā no 1537. līdz 1550. gadam, kur Las Kasas atbilstoši klasiskās utopijas žanra noteikumiem izstrādāja izslēdzošu operāciju sēriju, kuru uzdevums bija noteikt ideālās sociālās kārtības regulas: fiksēja indiāņu kopienas iemītnieku darba un atpūtas stundas, stingras kontroles uzraudzībā sadalīja peļņu, nodrošināja slimo un vājo aizsardzību utt. Šis eksperiments, tāpat kā visi utopiskie eksperimenti, bija lemts neveiksmei. Tomēr tas iedvesmoja virkni daudz veiksmīgāku, taču ne mazāk utopisku eksperimentu sēriju.<sup>365</sup>

---

<sup>363</sup> *Adrian von Utrecht (1459–1523) – Ziemeļeiropas vēlinās sholastikas un katoļu humānisma pārstāvis, profesors Lēvenas Universitātē, kur nodrošināja atbalstu Roterdamas Erasmam, lielā mērā akceptējot viņa humānistiskos uzskatus. Bijis imperatora Kārļa V skolotājs, audzinot viņu dziļi reliģiskā garā, saistībā ar humānisma idejām. 1516. gadā Kārlis V iecēla viņu par Spānijas līdzreģentu. 1522. gadā viņš kļuva par pāvestu Adriānu VI.*

<sup>364</sup> *Historia de las Indias*, kas nāca klajā 1515. gadā.

<sup>365</sup> Skat.: Morgan A. E. *Nowhere was Somewhere: How History makes Utopian and how Utopias make History*. Chapel Hill, North Carolina, 1946. p. 34–38 // *Sir Thomas More. Utopia*. Ed. R. M. Adams. New York, 1975. p. 230–233.

Vēl viens izcils spāņu kristīgā humānisma pārstāvis, kam bija liela nozīme Jaunās pasaules Latīņamerikas utopiskā projekta īstenošanā, bija Vasko de Kiroga,<sup>366</sup> kas savos utopiskajos meklējumos, atšķirībā no B. Las Kasas, bija daudz vairāk teorētiski orientēts. Dzimis Madrigal de las Altas Torres, netālu no Avilas, Kastīlijas aristokrātu dzimtā, izglītību ieguvis Salamankas Universitātē, kur kļuva par Kanonisko tiesību licenciātu. Šajā laikā viņš guva vispusīgu izglītību, par ko liecina tas, ka savos darbos viņš atsaucas ne tikai uz Svētajiem rakstiem un baznīcas tēvu tekstiem, bet bieži citē arī antīkos autorus un, kas norāda uz viņa piederību kristīgo humānistu diskursīvajam laukam, atzinīgi atsaucas par T. Mora, G. Bidē, A. de Gevaras u. c. savu laikabiedru tekstiem.<sup>367</sup> Šī interese par teorētisko darbību de Kirogam saglabājas arī Jaunajā Spānijā, kur viņš izveido vienu no lielākajām tā laika bibliotēkām Jaunajā pasaulē, kurā bija 626 grāmatas, kas pēc viņa nāves tika atvēlētas viņa dibinātajai Mičiokanas Svētā Nikolaja kolēģijai.

Pēc Pirmās Karaliskās audiences atsaukšanas, kas Nunjo Beltrana de Gusmana vadībā izcēlās ar īpašu nežēlību pret indiāņiem, 1531. gada 9. janvārī Otrās Karaliskās audiences sastāvā de Kiroga ieradās Jaunās Spānijas galvaspilsētā, kur aktīvi iesaistījās Kortesa darbības negatīvo seko likvidācijā. Visas pūles viņš veltīja tam, lai atjaunotu tiesisko kārtību un pievērstu indiāņus kristīgai ticībai. Ar savu personisko piemēru viņš demonstrēja kristīgo pazemību un cilvēkmīlestību, kas savienojās ar nesamierināmu cīņu pret jebkādiem mēģinājumiem apspiest šīs zemes pamatiedzīvotājus.

1531. gada 14. augustā viņš nosūtīja Indijas Karaliskajai padomei nelielu vēstījumu, kurā izteica cerību, ka ar Dieva palīgu viņam izdosies „atjaunot pirmatnējo baznīcu (*iglesia primitiva*)”. Tomēr sakrālais mērķis šajā projektā jau sākotnēji bija saistīts ar tīri laicīgiem aspektiem. Viņš ierosināja izveidot brīvajās teritorijās speciālas indiāņu apmetnes, kur „strādājot un apstrādājot zemi, viņi varēs uzturēt sevi ar savu darbu un tiks pārvaldīti atbilstoši visiem labajiem valsts dzīves noteikumiem; turpat tiks uzcelta neliela māja diviem, trim vai četriem mūkiem, kas viņus [indiāņus] pieskatīs tik ilgi, līdz tikumība nekļūs viņiem dabiska.”<sup>368</sup> Ar tikumības pilnveidošanu de Kiroga visupirms saprata kristīgās ticības, tās morāles atzīšanu un jauno ģimeņu

<sup>366</sup> *Vasco de Quiroga* (1470–1565).

<sup>367</sup> Par V. de Kirogas teorētiskajām ietekmēm skat.: Lietz P.S. *More's Utopia in America // Catholic Lawyer* 2. 1956, p. 340–349.

<sup>368</sup> Citēts no Warren F. *Vasco de Quiroga and his pueblohospitals of Santa Fe*. Washington, 1963. p. 18.

(tai skaitā tiktu veicinātas jauktās laulības starp indiāņiem un eiropiešiem) dibināšanu pēc tās likumiem. Arī de Kiroga uzsver nepieciešamību norobežot apmetnes no kaitīgās ār pasaules ietekmes – šādās apmetnēs tiktu uzturēta un attīstīta iedzīvotāju kristīgā ticība un nodrošināta pārticīga indiāņu dzīve ar nosacījumu, ja viņi būtu pasargāti no spāņu iekarotāju patvaļas. V. de Kiroga izteica cerību, ka šādas apmetnes, kuras viņš sauca par *nuevas republicas*, tiks dibinātas visās provincēs.

Šis vēstījums apliecina, ka V. de Kiroga pārstāvēja kristīgā humānisma pozīcijas, lai arī, kā apgalvo V. Mordvincevs, vēl neesot bijis iepazinies ar T. Mora *Utopiju*.<sup>369</sup> Taču jau 1532. gadā, tika sagatavots jauns vēstījums sūtīšanai uz Spāniju, par kura eksistenci liecina dažādi sekundārie avoti, to skaitā de Kirogas lielais 1535. gada vēstījums, kuru jau nepārprotami bija ietekmējusi T. Mora *Utopija*. Šī vēstījuma rašanās bija saistīta ar nepieciešamību precizēt de Kirogas nostāju pret politiskajām izmaiņām, kas bija skārušas Spānijas koloniālo politiku<sup>370</sup> – V. de Kiroga neslēpa savu sašutumu, ko viņš pauda tālaika pieņemtajā sociālās komunikācijas formā – vēstījumā valsts amatpersonām.

Tādēļ 1535. gada 24. jūlijā Meksikā kā Otrās Karaliskās Audiences loceklis tiensis Vasko de Kiroga vērsās pie Indijas Karaliskās padomes ar vēstījumu, kurā, citstarp, apelējot pie saprātīgas rīcības nepieciešamības, viņš atsaucās uz kristīgo humānistu atzīto autoritāti, norādot, ka: „Tas pats Tomass Mors, kas izdomāja lielisku sabiedrisko kārtību, kuru viņš iepriekš raksturo, apraksta un pamato dialoga formā tā, it kā viņa nodoms būtu izklāstīt, norādīt, apstiprināt un pierādīt ar saprātīgiem apsvērumiem cēloņus, kuru dēļ viņš uzskatīja par viegli realizējamu, derīgu un iespējamu un nepieciešamu šīs kārtības iedibināšanu starp cilvēkiem, kas pēc savām iezīmēm atgādina Jaunās pasaules iemītniekus.”<sup>371</sup>

Atzinīgi izsakoties par T. Mora darbu, tajā V. de Kiroga vispirms saskatīja praktiski izmantojamu ideālās sociālās kārtības modeli, kas būtu visai piemērots Jaunās pasaules (it īpaši Jaunās Spānijas) pareizai pārvaldei. T. Mora *Utopijā* radītā ideālās sociālās dzīves harmoniskā forma, pēc viņa domām, ir īpaši piemērota tieši

---

<sup>369</sup> Skat.: Мордвинцев В.Ф. *Васко де Кирога и Утопия Томаса Мора*// *Томас Мор (1478–1978)*. Москва, 1981. с. 172.

<sup>370</sup> 1534. gada 20. februārī pieņēma karalisko dekrētu, kas oficiāli sankcionēja indiāņu paverdzināšanu, tādējādi akceptējot spāņu kolonizatoru intereses Jaunajā Spānijā.

<sup>371</sup> *Coleccion de documentos ineditos, relativos al descubrimiento, conquista y colonizacion de las antiguas posesiones espanolas en America y Oceania, sacados en su mayor parte del Real Archivo de Indias, bajo la direccion de los sres. D. Joaquin F. Pacheco y Francisco de Cardenas y D. Luis Torres de Mendoza*. Madrid, 1864. v. X, p. 511. // citēts no *Томас Мор (1478–1978)*. Москва, 1981. с. 167.

Amerikai tādēļ, ka T. Moram esot izdevies precīzi aprakstīt Jaunās pasaules iezemiešus, viņu tikumus – nesamaitātību, vienaldzību pret zeltu, godkāres trūkumu utt. Sava vēstījuma noslēgumā de Kiroga atzīst, ka T. Mora grāmata *Utopija* ir iedvesmojusi viņu radīt likumus, kas ļautu likvidēt pretrunas starp spāņiem un vietējiem iedzīvotājiem, vienlaicīgi saglabājot tās parašas un to kārtību, kas līdzinās *zelta laikmeta* stāvoklim.<sup>372</sup>

Šajā tekstā V. de Kiroga uzskatāmi demonstrēja jauno laiku kultūras diskursam tipisko argumentācijas paņēmieni, kur noteicošā diskursīvā figūra ir izpratne par *labo iezemieti*, pateicoties kura klātbūtnei, Jaunajā Spānijā pastāv dabiski priekšnosacījumi radīt ideālu sabiedrību, kas atbilstu T. Mora *Utopijā* aprakstītajai kārtībai, kas pati par sevi V. de Kirogas un viņa domubiedru acīs netika uztverta kā nereāla vīzija, bet gan kā uz praktisku darbību vērsts projekts.

Raksturojot Latīņamerikas kultūras semantisko lauku, K. Šmits norādīja: „16. un 17. gadsimta laikā diskriminācija pēc pazīmes cilvēciskais/necilvēciskais nebūt vairs nebija galvenais arguments, lai arī kolonizācijas attaisnošana ar Eiropas civilizācijas augstāko attīstības līmeni bija ierasta lieta.”<sup>373</sup> Kristīgajā teoloģijā noteicošā pozīcija tradicionāli bija balstīta uz pieņēmumu, ka aborigēni arī ir cilvēki, kam piemīt nemirstīga dvēsele. Svētā Augustīna izteikums *Gentes licet barbarae tamen humanae*<sup>374</sup> bija daudz tuvāks spāņu kristīgajiem humānistiem nekā iepriekš minētais Aristoteļa uzstādījums. Tādēļ jāatzīst, ka V. de Kirogas ideja par sabiedrību, kurā gan spāņiem, gan iezemiešiem ir iespējams harmoniski līdzdarboties, nebija pretrunā ar valdošo kristīgā humānisma diskursu.

Jauno laiku Amerikas utopiskais diskurss bija izteikti reliģiski angažēts. Latīņamerikas teritorijā šis fenomens ir skaidrojams ar kolonizācijas uzdevumiem, starp kuriem īpaša loma bija ierādīta kristietības izplatīšanai. Turklāt jāpiebilst, ka tieši nepieciešamība izplatīt kristīgo ticību ne uz mirkli neradīja šaubas par pašas kolonizācijas leģitimitāti (skat. Vitorio teoriju). Par lielāko Spānijas koloniālās politikas trūkumu V. de Kiroga uzskatīja kristīgās ticības vārdā veikto vardarbību pret iezemiešiem, jo Jaunās pasaules iezemieši veidoja īpašu „neticīgo” paveidu, kuriem bija svešas valstiskuma formas un kuri nepazīna Kristus vārdu un mācību. Tāpēc karš un vardarbība pret viņiem nav attaisnojami, pie viņiem ir jāiet ar draudzību un Dieva

<sup>372</sup> Ibid., v. X, p. 512.

<sup>373</sup> Schmitt C. *Der Nomos der Erde. Im Völkerrecht des Jus Publicum Europaeum*. Berlin, 1997. S. 104.

<sup>374</sup> Tautas, lai arī barbariskas, tomēr cilvēciskas.

vārdu, sludinot mīlestību, kā to darīja pats Kristus. Viņš apgalvoja, ka iezemieši viegli un labprāt uzklausa mācītājus, kas sludināja kristīgo reliģiju, jo viņi esot tai iekšēji sagatavoti. Indiāņi, rakstīja de Kiroga, „nenodarītu mums ļaunumu, nepretotos mūsu virzībai uz priekšu un mūsu mantas atdošanai, nedumpotos un nepretotos Evaņģēliju sludināšanai, ja Evaņģēliji tiem tiktu sniegti noteiktos apstākļos un, kā es jau teicu, mēs nāktu pie viņiem kā pie mums nāca Kristus, darot labu un nevis ļaunu; rādot tikumību un nevis cietsirdību; sludinot viņiem mūsu ticību, ārstējot slimos un kopjot tos; visos mūsu darbos demonstrējot žēlsirdību, labsirdību un kristīgo dievbijību.”<sup>375</sup>

Pēc V. de Kirogas pārliedības, indiāņu dvēseles ir šķīstas un līdzinās vaskam, kas viegli pakļaujas gan labai, gan ļaunai ārējai ietekmei. Iespējams, visemocionālāk spriedze starp Vecās pasaules pieredzes telpu un uz Jauno pasauli liktajām cerībām izskanēja de Kirogas vārdos: „Cik gan liela būs mūsu vaina, ja mēs viņiem ierādīsim mūsu ar kristietību nesavienojamo ieradumu netikumus!”<sup>376</sup>

Vasko de Kiroga, būdams labi izglītots humānists, T. Mora ietekmē īpašu uzmanību pievērsa Lukiāna Saturnālijās tēlotajam mītam par *zelta laikmetu*, saskatot tur norādes uz Jaunās pasaules atklāšanas priekšnojautām. Salīdzinot Lukiāna *zelta laikmeta* un Jaunās pasaules indiāņu dzīvesveidu un tikumus, de Kiroga konstatēja pārsteidzošu līdzību: „Kad es reizēm aizdomājos par to, kas paveras manām acīm, mani pārsteidz, ka šeit, Jaunajā pasaulē, valda zelta laikmets, un mani sajūsmina šejienes taisnprātīgie, pieticīgie, padevīgie un paklausīgie cilvēki, kas nepazīst ne augstprātību, ne godkāri, ne jebkādu savtību. Viņiem pietiek ar to mazumiņu, ko viņiem sniedz šodiena, nemaz nedomājot par nākotni, bez rūpēm un skumjām sagaidot bēdas, ko viņi savā dzīvē neuzskata par kaut ko pārāk svarīgu.”<sup>377</sup>

Un tomēr, veicot Zelta laikmeta dzīves verifikāciju, de Kiroga atklāj indiāņu sabiedriskās dzīves nepietiekamību. No kristīgā humānista viedokļa, Zelta laikmets ir nepilnīgs, jo tas nepazīst kristietību, ir pārāk atkarīgs no dabas apstākļu labvēlības, pārlietu pakļauts nejaušībām, nav racionāli sakārtots. Lai arī de Kiroga kritizē uz Vecās pasaules iemītnieku tikumus, viņš tomēr norāda arī uz tās neapstrīdamajiem sasniegumiem, starp kuriem īpaša vieta, neapšaubāmi, ierādīta kristietībai. Turklāt

---

<sup>375</sup> *Coleccion de documentos ineditos, relativos al descubrimiento, conquista y colonizacion de las antiguas posesiones espanolas en America y Oceania, sacados en su mayor parte del Real Archivo de Indias, bajo la direccion de los sres. D. Joaquin F. Pacheco y Francisco de Cardenas y D. Luis Torres de Mendoza.* Madrid, 1864, v. X. – Citēts pēc: Мордвинцев В. Ф. *Васко де Кирога и Утопия Томаса Мора // Томас Мор (1478–1978).* Москва, 1981. с. 354.

<sup>376</sup> *Ibid.*, p. 484.

<sup>377</sup> *Ibid.*, p. 490 – 491.

renesances humānistu garā par sasniegumu tiek uzskatīta *arte de policia* jeb politiskās dzīves māksla, dažādu amatu prasmes un zinātnes, pilsētu būvniecība u. c.

Skaidri saskatot gan Vecās pasaules civilizācijas trūkumus, gan Jaunās pasaules indiāņu dzīves nepilnības, de Kiroga iekļaujas vienotā diskursīvajā laukā ar sava laikmeta izcilākajiem utopiju autoriem. Diskursīvās līdzības de Kirogas praktiski orientētajos utopiskajos meklējumos un T. Mora *Utopijas* teorētiskajā uzstādījumā drīzāk ir vērtējamas kā likumsakarīgas un nevis nejaušas: tos vieno „perfekta kristieša” un „perfektas kristīgās valsts” meklējumi. Nav nejauša arī de Kirogas vēršanās pie T. Mora *Utopijas* ideālās sabiedrības politiskās sistēmas modeļa praktisko jautājumu risināšanā: iedzīvotāju koncentrācija pilsētās, nedaudzo likumu vispārīga ievērošana, jauktas pārvaldes (*policia mixta*) formas. Tā rezultātā viņš iezīmēja šādas ideālas pilsētas shematisko plānu, kurā noteica precīzu pilsētas iedzīvotāju skaitu (apmēram sešdesmit tūkstoši cilvēku), patriarhālas attiecības ģimenē un precīzu jauktās pārvaldes sistēmu.

Tieši jauktās pārvaldes formu apraksts parāda tās diskursīvās atšķirības, kas, saglabājot būtiskākos darbības principus, piešķir spāņiem saprotamu, tradicionālu diskursīvo formu. De Kiroga neizmanto T. Mora jaunveidotos vārdus, kas apzīmē Utopijas salas politiskās iekārtas funkcionārus, bet balstās uz jau pazīstamiem nosaukumiem, tādējādi padarot tos reāli pieņemamus Jaunās Spānijas iedzīvotājiem (vispirms spāņiem), piemēram, trīsdesmit ģimeņu apvienības priekšgalā stāv *rehidors* (*regidor*), tai laikā, kad Mora Utopijā līdzīgas funkcijas veica vēlēts *filarhs* jeb *sifogrants*. Šādas diskursīvi lingvistiskās atkāpes no T. Mora *Utopijas* precīzas kopēšanas ir saistītas ar de Kirogas utopiskā diskursa praktisko ievirzi, realizācijas nosacījumu prioritāti pār lingvistiski semantisko spēli.

Utopiskā diskursa empīriskā ievirze visspilgtāk iezīmējās de Kirogas Santa Fe hospitāļu projektos, kas bija ideālās pilsētas modeļi, veidoti atbilstoši trim principiem:

1. cilvēku principiālā vienlīdzība,
2. mīlestība pret Dieva radīto pasauli,
3. zelta un naudas nicināšana.

Tie bija projekti, ko iniciēja un finansēja pats V. de Kiroga, 1532. gadā nodibinot pirmo nelielo Santa Fe hospitāli netālu no Mehiko, kur tā iemītnieki dzīvoja, atdarinot apustuļu dzīvesveidu, un vēlāk nodibinot arī otro Santa Fe hospitāli Mičiokanā. Šo apmetņu eksistence izraisīja vietējo varas iestāžu neapmierinātību un bažas par to, ka šajos hospitāļos varētu rast patvērumu izbēgušie vergi. Tādēļ tika uzrakstīta sūdzība

Spānijas karalim Kārlim V, kurš 1535. gadā licenciātam Fransisko Loijam uzticēja izmeklēt šo sūdzību. Ir saglabājušies šīs izmeklēšanas rezultātu pieraksti, kas apliecina, cik milzīga autoritāte bija de Kirogam indiāņu un garīdznieku vidē. Piemēram, Mehiko bīskaps Sumaraga liecināja: „Santa Fe patversme, kas dibināta Mičiokanā [...], visai būtiski izpletusies un kļuvusi par izcilu patvērumu šīs zemes iemītniekiem, kas tiecas pēc garīgās un miesiskās barības. Tā, ka čičimeki, kurus vēl būs jāpakļauj, kopš neilga laika, padzirdējuši labo vēsti, sākuši daudz biežāk parādīties Patvērumā, lai savām acīm ieraudzītu, kādus labumus sniedz dievbijība un kristīgā ticība.”<sup>378</sup>

Vasko de Kirogu attaisnoja un 1537. gadā pēc imperatora Kārļa V ieteikuma Romas pāvests iesvētīja viņu garīdznieka kārtā un iecēla par Mičiokanas bīskapu. Šajā amatā viņam bija iespēja aktīvi realizēt savus ideālās kristīgās sabiedrības projektus. N. Čithems rakstīja: „Dons Vasko redzēja, ka viņiem [indiāņiem] nepietika tikai ar jaunas reliģijas došanu, kaut kādām garantijām pret apspiedējiem un sociālajām garantijām, kuras tiem nodrošināja Patvērums. Utopiskajai kopienai bija nepieciešams ekonomiskais stimulants un iespēja piekļūt iekarotāju kultūrai un tehnikai. De Kirogas pirmās rūpes bija pārveidot lauksaimniecību, ievēdot no Eiropas augus un dzīvniekus.”<sup>379</sup>

Spriedze starp vēlamo un reālo, kas ir neizbēgama utopiskā diskursa realizācijas procesā, noteica ierobežojumus arī šī utopiskā projekta īstenošanas gaitā. Tā, piemēram, plānoto 60000 iedzīvotāju vietā Santa Fe hospitāļos, ko de Kiroga dibināja par saviem līdzekļiem, iemītnieku skaits bija būtiski mazāks.<sup>380</sup> Protams, šis projekts, pretēji cerētajam, tā arī nekļuva par vispārīgu parādību Latīņamerikā, saglabājot utopiski filantropiska pasākuma statusu, tomēr, pateicoties de Kirogas izcilajai personībai un kristīgā humānista dedzīgajai pārliecībai, tam izdevās kļūt par būtisku faktoru Meksikas kultūras kontekstā.

Ņemot par paraugu T. Mora *Utopiju* un aprakstot Santa Fe hospitāļu pieredzi, V. de Kiroga sava mūža nogalē uzrakstīja pazīstamo darbu *Ordenanzas*, kas publicēts

---

<sup>378</sup> Landa R. *Don Vasco de Quiroga*. Barcelona, 1965. p. 163.

<sup>379</sup> Cheatham N. *New Spain. The Birth of Modern Mexico*. London, 1974. p. 194.

<sup>380</sup> Līdz šim nav precīzu ziņu par to, cik iedzīvotāju tur bija de Kirogas laikā. H. Muriela (*Muriel J.*), atsaucoties uz hronistu Grihalvu, apgalvo, ka tikai Mičiokanas Santa Fe patversmē esot dzīvojuši ap 30000 cilvēku. Turpretim F. Vorens (*Warren F.*) norāda, ka šis skaitlis ir stipri pārspīlēts. Pēc viņa domām, patstāvīgo iedzīvotāju skaits (pieaugušo vīriešu un sieviešu) neesot pārsniedzis trīs simtus.



tikai pēc viņa nāves.<sup>381</sup> Šajā darbā viņš formulēja ne tikai tikumus un paražas, kādiem būtu jāvalda patversmēs (*hospitales*), bet arī to struktūru un pat arhitektonisko risinājumu.<sup>382</sup> Šīs patversmes bija jāveidoja ēku kompleksiem, kuros ietilpa slimnīca, baznīca, skola, bērnu dārzs, veco ļaužu un invalīdu pansionāts, dažādas darbnīcas, mājas iemītnieku dzīvošanai un zeme, ko tie apstrādāja.

Patversmi vadīja *rektors*, kam noteikti bija jābūt mācītājam, vēlētam uz trim gadiem un viņam bija jābūt Svētā Nikolaja kolēģijas absolventam. Rektoram bija izvirzītas visai augstas prasības: izcilas personiskās īpašības, vietējo indiāņu valodu zināšana un uzticība Svētās Fe hospitāļu idejai. Īpaši noteikumi regulēja nosacījumus, kuru uzdevums bija nepieļaut varas uzurpēšanas mēģinājumus. Rektora galvenie pienākumi bija konsekventa Patversmes noteikumu ievērošana, Evaņģēlija sludināšana indiāņiem (rektoram bija pienākums katru svētdienu skaļi lasīt priekšā Svētos rakstus indiāņu valodā), kā arī noturēt svētdienas un svētku mises.

Santa Fe hierarhijā otra nozīmīgākā figūra bija *principāls*, kuru ievēlēja ģimeņu galvas ik pa trim vai sešiem gadiem. Vēlēšanas notika, aizklāti balsojo, lai atrastu cilvēku, kas maksimāli rūpēsies par vispārīgo labumu *republica del hospital*. Katru gadu iemītnieki ar rektora atļauju ievēlēja arī trīs līdz četrus *rehidorus*, kas kopā ar vecākajiem sanāca uz padomes sēdēm, kurās apsprieda patversmes ikdienas darbus. Būtībā šāda pārvaldes sistēma lielos vilcienos ir visai līdzīga Mora *Utopijas* politiskajai sistēmai. Būtiskākā atšķirība ir tā, ka Mora *Utopijā* valdnieku ievēlēja uz mūžu un viņu vēlēja nevis ģimeņu galvas, bet *siforgranti*, kuru nav de Kirogas iedibinātajā pārvaldes sistēmā.

Santa Fe patversmēs, tāpat kā Utopijā, galvenais iedzīvotāju nodarbes veids bija lauksaimniecība. Gan zeme, gan darbarīki bija patversmes īpašums, iemītnieki visus darbus veica kopā. Rektors un rehidori nosūtīja noteiktu cilvēku skaitu lauku darbos uz diviem gadiem. Darba dienas ilgums, tāpat kā Utopijā, bija sešas stundas (izņemot ražas novākšanas laiku, kad strādāja no saules lēkta līdz rietam vismaz divas, trīs reizes nedēļā).

Izteikti agrārā kultūrvidē Santa Fe patversmes de Kirogas projektā ieguva pilsētas statusu kā binārā opozīcija laukiem. Līdzīgi Mora Utopijai, Santa Fe

---

<sup>381</sup> „Noteikumi un norādījumi par Svētās Fe Patversmju Mehiko un Mičiokanā pārvaldīšanu” ir teksts, ko 18. gadsimta vidū atrada pirmais V. de Kirogas biogrāfs H.H. Moreno, Sv. Nikolaja kolēģijas (ko 1540. gadā dibināja de Kiroga) rektors.

<sup>382</sup> Par Santa Fe struktūru skat.: Beaumont P. *Crónica de Michoacán. V.3.* México, 1932, Zavala S. *Sir Thomas More in New Spain. A utopian adventure of the Renaissance.* Londres, 1955.

iedzīvotāji, kam bija jānodarbojas lauku darbos, dzīvoja divus gadus lauku apmetnes mitekļos ārpus patversmes, radot subordinētu lauku ciematu. Pēc noteiktā termiņa beigām viņi apmācīja lauku darbiem jaunatnācējus, kas stājās viņu vietā.<sup>383</sup> Tādējādi tika saglabāta zināma opozīcija starp laukiem un pilsētu, kas bija nozīmīga jauno laiku Rietumeiropas kultūrā. Darbs bija obligāts visiem patversmes iemītniekiem, izņemot vecus cilvēkus, kuriem atļāva strādāt, ja viņi izteica šādu vēlēšanos, un slimniekus.

Novākto ražu sadalīja līdzīgās daļās starp patversmes iemītniekiem, katram pienācās konkrēta izdzīvošanas norma, daļa ražas glabājās speciālās krātuvēs neražas gadījumiem, bet daļa bija domāta palīdzības sniegšanai iedzīvotājiem ārpus patversmes. Neražas gadījumiem atstāto ražas daļu pēc gada, ja nebija radusies nepieciešamība pēc tās, pārdeva, bet iegūtie līdzekļi nonāca kopīgajā Patversmes kasē. Šī kase glabājās īpašā lādē, kas tika slēgta ar trim atslēgām, pa vienai atslēgai bija rektoram, kādam no vecākajiem un kādam rehidoram.<sup>384</sup> Šis apraksts precīzi atbilst tam, ko var atrast, lasot T. Mora *Utopiju*: „Pēc tam, kad viņi būs sev pietiekami savākuši ražu (viņi uzskata, ka tas notiek tad, kad ir savākta raža, kas ir pietiekama diviem gadiem, jo viņi rūpējas par nākamā gada ražu), tad no tā, kas viņiem palicis pāri, viņi izved uz citām zemēm. [...] No visa tā kā dāvanu septīto daļu viņi atdod nabagiem, bet pārējo pārdod par mērenu cenu.”<sup>385</sup> Tādējādi rasts adekvāts risinājums kristīgās žēlsirdības un kopienas labklājības pieauguma problēmai, kas bija visai būtiska tēma kristīgo humānistu diskursīvajā laukā.

Patversmes vīriešu kārtas iedzīvotājus apmācīja dažādiem amatiem – audēju, akmeņkaļu, kalēju amatiem; sievietes strādāja atsevišķi ierādītās vietās un nodarbojās pārsvarā ar vērpsanu un aušanu. Kopīgais nodarbinātības princips Santa Fe patversmēs tika ievērots atbilstoši Utopijas pamatprincipam – vispārīga nodarbinātība ierobežota darba laika situācijā.

V. de Kiroga kristīgās ticības izplatīšanu cieši saistīja ar praktisku Dieva valstības iedibināšanu zemes virsū, kas uzskatāmi demonstrētu gan iezemiešiem, gan pašiem spāņiem Dieva vārda spēku. Jaunajā pasaulē kristietības sludināšanas impulss iegūst spilgti izteiktu utopiski mērķracionālu ievirzi un aktivizē kristīgās sekularizācijas procesu.

<sup>383</sup> Skat.: *Humanistas mexicanas del siglo XVI*. p. 61–62.

<sup>384</sup> Verduzco C. *Don Vasco de Quiroga y la educacion indigena*. Guadajara, 1951. p. 32.

<sup>385</sup> Мор Т. *Утопия*. Москва, 1953. с. 176.

T. Mora Utopijas sala spāņu kristīgo humānistu utopiskajā diskursā tika pozicionēta un interpretēta kā konkrēts projekts, kas, pateicoties jaunā laika pašizpratnes attīstībai un Jaunās pasaules atklāšanai, bija guvis praktisku iespēju tikt realizētam tālajā, no Vecās pasaules ar okeānu norobežotajā zemē, kas pati ieguva telpas utopijas aprises Jauno laiku cilvēku izpratnē. Šeit var runāt ne tik lielā mērā par T. Mora *Utopijas* semantisko ietekmi, cik par T. Mora kā kristīgā humānista *Utopijas* ideju un teorētisko konsekvencu ietekmi uz jauno laiku sākuma Latīņamerikas un Centrālās Amerikas utopisko diskursu.

#### **4.2.3. Debesu Jeruzaleme kā agrīno jauno laiku utopiskā diskursa semantiskā lauka pamatjēdziens**

Utopiskā diskursa pētīšana kultūras kontekstā metodoloģiski ir novietota interdisciplināro pētījumu laukā – tā neizbēgami veido korelācijas ar dažādu humanitāro un sociālo zinātņu nozaru pētījumiem. Tās ir mūsdienu pētnieciskās situācijas priekšrocības, kas būtiski bagātina kultūras filosofijas teorētiskās iespējas, taču nepašaubāmi rada arī zināmas metodoloģiskas problēmas. Pētot utopisko diskursu dažādu kultūras laikmetu kontekstā, neizbēgami nākas „ielauzties svešā teritorijā”. Un agrīno jauno laiku kultūras kontekstā tā vispirms ir reliģijas vēstures un teoloģiskās analīzes „teritorija”, kas tieši pēdējos gadu desmitos piedzīvo būtiskas metamorfozes. Kā priekšvārdā Klusa Berneta darbam *Uzbūvētā apokalipse* norādīja Monika Neugebauer Velke, „mūsdienu modernajā teoloģijā un baznīcas vēsturē ortodoksālā pieeja vairs nav visu lietu mērs, un tieši šis apstāklis atvieglo starpdisciplināros pētījumus.”<sup>386</sup> Disertācijas tēmas izpēti ietvaros atsevišķi teoloģijas un baznīcas vēstures jēdzieni aplūkoti caur utopiskā diskursa prizmu no kultūras filozofijas pozīcijām, nepretendējot uz šo konceptu teoloģisko analīzi.

Jaunākie agrīno jauno laiku utopiskā diskursa pētījumi norāda uz būtiskām izmaiņām jēdzienu semantiskajā izpratnē. Līdz šim tradicionāli saprastās jēdzieniskās formas nopietnu un konsekventu pētījumu gaitā atklāj jaunus aspektus. Utopijas pētījumu klasiskajā tradīcijā prevalēja uzskats, ka jauno laiku utopiskā diskursa centrālā semantiskā figūra ir T. Mora *Utopija* (Dorens, Zāge), turklāt utopija vispirms

---

<sup>386</sup> Neugebauer – Wölk M. *Einleitung* // Bernet C. „*Gebaute Apokalypse*”. *Die Utopie des himmlischen Jerusalem in der frühen Neuzeit*. Mainz, 2007. S. XII.

tika saprasta kā sekularizācijas un individuālisma attīstības rezultāts.<sup>387</sup> Neapšaubāmi T. Mora darbam ir ārkārtīgi liela nozīme jauno laiku kultūrā, taču nedrīkst aizmirst, ka *utopija* kā vispārīgs jēdziens savu lietojumu gūst vairākus gadsimtus vēlāk – tikai 18. gadsimtā.<sup>388</sup> Tādēļ visdrīzāk var runāt par zināmu mūsdienu semantiskās optikas aizēnojumu, ko radījis T. Mora semantiskās jaunrades sniegums – *utopija*, kas 20. un 21. gadsimtā pašsaprotami tiek uztverts vispirms kā jauna žanra aizsākums, kā *nekur zeme*, kā kaut kas nereāls. Tas ir fenomens, kas „met plašu ēnu” un liedz saskatīt nozīmīgus agrīno jauno laiku utopiskā diskursa konceptuālos aspektus.

Klauss Bernets savu apjomīgo pētījumu *Uzbūvētā apokalipse* sāk ar šķietami izaicinošu apgalvojumu: „Agrīno jauno laiku svarīgākā utopija ir *Debesu Jeruzaleme*,”<sup>389</sup> tādējādi akcentējot principiāli jaunu izpratni par agrīno jauno laiku utopisko diskursu.

Jāatzīst, šobrīd jau par neapstrīdamu faktu ir kļuvis apgalvojums, ka *Debesu Jeruzaleme* jeb *Jaunā Jeruzaleme* ir uzskatāma par visai nozīmīgu konceptu jūdu kristiešu reliģiskajā tradīcijā, kas iegūst īpašu ietekmi agrīno jauno laiku kultūras kontekstā. *Debesu Jeruzaleme* jeb *Jaunā Jeruzaleme*<sup>390</sup> ir minēta Jaunās derības Jāņa Atklāsmes grāmatas divdesmit pirmajā un divdesmit otrajā nodaļā, kur attēlota Dieva pilsēta, kas nolaidīsies no debesīm pēc pēdējās cīņas. Šajā vēstījumā par pasaules galu ar pārsteidzošu uzmanību un precizitāti aprakstīta Debesu Jeruzalemes uzbūve: tā būs pilsēta, kas nāks no debesīm – jau gatava un pilnīga.<sup>391</sup> Tur dzīvos izredzētie, bet atraidītos (neticīgos, burvjus, meļus, slepkavas u. c. necienīgos) tur neielaidīs. Jaunā Jeruzaleme būs būvēta četrstūra formā uz divpadsmit pamatakmeņiem, uz kuriem ir rakstīti apustuļu vārdi. Tai būs augsti mūri, kuru pamatus rotās dažādi dārgakmeņi. Pilsētas mūrus sadalīs divpadsmit vārti – pa četriem katrā debesu pusē. Šie vārti ir

---

<sup>387</sup> Uz dziļām iekšējām pretrunām starp klasisko racionālo utopiju un millenārisma utopiju norādīja K. Manheims darbā *Ideoloģija un utopija*: „Klasiskās racionālās utopijas, kam raksturīgs juteklisko elementu noliegums, ir pretrunā ar millenārisma emocionāli piesātinātajām pārveidojumu gaidām. Līdz ar to racionālā utopiskā apziņa var kļūt par pirmo millenārisma apziņas pretinieku un patiesi liberāli humanistiskā utopija pēc savas ievirzes arvien vairāk pretstata sevi millenārismam.” (Манхейм К. *Идеология и утопия*. Москва, 1994. с. 185.)

<sup>388</sup> Skat. promocijas darba 5. nodaļu.

<sup>389</sup> Bernet C. „*Gebaute Apokalypse*”. *Die Utopie des himmlischen Jerusalem in der frühen Neuzeit*. Mainz, 2007. S. 1.

<sup>390</sup> Debesu valstības redzējumi ir sastopami arī *Vecās derības* pravieša Ecēhiēla grāmatā (40.- 48.) un pravieša Jesajas grāmatā (54. 11.–14.), taču tās apzīmējumam netiek lietots jēdziens *Debesu Jeruzaleme* vai *Jaunā Jeruzaleme*.

<sup>391</sup> Iespējams, ka šajā ideālās pilsētas gatavībā un absolūtā pabeigtībā ir meklējams skaidrojums utopisko modeļu iekšējai statikai – utopijās tiek aprakstītas sabiedrības kā gatavi, iepriekšdoti modeļi, kas neprasa nekādus uzlabojumus.

atvērti gan dienu, gan nakti un ikvieni vārti ir darināti no vienas pašas pārles. Ir arī zināmi precīzi mūru izmēri – katra siena ir divpadsmit tūkstoš stadijas gara, t. i., apmēram divarpus tūkstoš kilometru. Šī pilsēta ir tikpat augsta, cik gara, tādējādi tai ir kuba forma. Sienu biezums ir simts četrdesmit četras olektis. Jāņa pravietojumā vēstīts, ka Debesu Jeruzalemes mājas un laukumi ir būvēti no zelta, bet mūris no jaspisa, kas ir dzidrs materiāls, tādēļ Debesu Jeruzaleme laistās visā savā diženumā. Šajā pilsētā tek kristāldzidrā dzīvības ūdens upe, kuras krastā aug dzīvības koks, kas nes augļus divpadsmit reizes gadā, katru mēnesi – savu augli, bet viņa lapām ir dziedinošs spēks. Dieva pilsētai nav nepieciešams, ne mākslīgais apgaismojums, ne dienasgaisma, jo tās vietā būs Dievišķā gaisma.

Šis pārsteidzoši konkrētais Debesu Jeruzalemes apraksts kristīgajā tradīcijā ir visai būtiski iezīmējis Rietumu kultūras gaidu horizontu un vienlaicīgi sniedzis atbildi uz jautājumu – vai ir iespējams rast patvērumu apokalipses šausmās? Jāņa apokalipse ir paradigmatisks teksts, kas ir plaši pētīts teoloģijas vēsturē,<sup>392</sup> tomēr promocijas darba tēmas izpētes ietvaros nozīmīgs ir tieši aspekts par Jaunās Jeruzalemes pārcēlumu uz laicīgo pasauli, kas ir cieši saistīts ar agrīnajos jaunajos laikos sakāpinātajām pasaules gala gaidām un cilvēku eksistenciālo vēlmi rast glābiņu jeb, lietojot Valtera Špārna terminoloģiju, apokaliptisko gaidu glābiņa aspekts.<sup>393</sup> Tas konverģē ar jautājumu: kad un kur, kādā kultūras kontekstā šī imaginārā būvniecības programma (Sim Un Jong<sup>394</sup>) varēja inspirēt cilvēkus laika beigās iekārtot šeit un tagad Jauno Jeruzalemi? Jeruzalemi, kas ir gan Dieva pilsēta debesīs, tomēr var tikt „nolaista” uz zemes, novietota laicīgajā pasaulē kā „Dieva mājoklis pie cilvēkiem”,<sup>395</sup> rosinot veidot laicīgās pasaules sociālās kopības fundamentāli jaunu kvalitāti. Tā ir uzskatāma par utopiskās domāšanas centru agrīno jauno laiku kultūrā, kur tā projicēta konkrētās kultūrformās, novietota telpā un laikā, „izjaucot”, atceļot robežu starp

---

<sup>392</sup> Skat.: Lee P. *The New Jerusalem in the Book of Revelation*. Tübingen, 2001; Hengel M., Mittmann S., Schwemmer A.M. (Hgs.). *La Cite de Dieu*. Tübingen, 2000; Nibby H. *Mormonism and Early Christianity*. Salt Lake City, 1987; Räder W. *Die Stadt Gottes in der Johannesapokalypse*. Diss. Univ. Goettingen, 1971; Roloff J. *Irdisches und himmlisches Jerusalem nach der Johannesoffenbarung*. Hass F., Hossfeld F. L., Neuwirth A. (Hgs.). *Zion: Ort der Bewegung*. Bodenheim, 1993; Kretschmar G. *Die Offenbarung des Johannes*. Stuttgart, 1985; Sim U. J. *Das himmlische Jerusalem in Apk. 21, 1–23, 5 im Kontext biblisch-juedischer Tradition und antiken Städtebauer*. Trier, 1996; Stollmann D. *Jerusalem – Mutter - Stadt. Zur Theologiegeschichte der Heiligen Stadt*. Altenberg, 1999.

<sup>393</sup> *Rettungsaspekt der apokalyptische Erwartung*.

<sup>394</sup> Sim U. J. *Das himmlische Jerusalem in Apk. 21, 1–23, 5 im Kontext biblisch-juedischer Tradition und antiken Städtebauer*. Trier, 1996.

<sup>395</sup> *Jāņa Atklāsmes grāmata 21,3. Bībele*. Latvijas Bībeles biedrība, 1992. 1243. lpp.

sakrālo un laicīgo, starp šo pasauli un viņpasauli un, visbeidzot, kur uz Dieva darbību vērsta koncepcija maina savu virzību – uz cilvēka īstenoto sociālo kārtību.

*Debesu Jeruzaleme* jeb *Jaunā Jeruzaleme* ir agrīno jauno laiku semantiskā lauka pamatjēdziens (R. Kozeleks), ap kuru konstituējās visai atšķirīgi utopiskā diskursa elementi, kā, piemēram, Minsteres komūna 16. gadsimtā,<sup>396</sup> Freudenstadtes dibināšana,<sup>397</sup> utopiskais teksts *Christianopolis*,<sup>398</sup> hernhūtiešu brāļu draudzes,<sup>399</sup> koloniju dibināšana Amerikā jaunajos laikos u. c.

Mūsdienu zinātnieku pētījumi apliecina, ka vēl vēlīno viduslaiku kultūras diskursā dominē simboliski alegoriskā izpratne par *Debesu Jeruzalemi*.<sup>400</sup> Tomēr jau agrīno jauno laiku kultūrā, pastiprinoties apokaliptiskajām gaidām un aktualizējoties millenārisma idejām, tiek inspirēts utopiskā diskursa praktiskais aspekts – vēlme radīt *Debesu* jeb *Jauno Jeruzalemi* zemes virsū.

Eshatoloģisko gaidu kāpinājums un millenārisms iezīmē nozīmīgu aspektu jauno laiku sākuma perioda kultūrā, kas inspirēja nepieciešamību pēc praktiskas rīcības, pēc mērķracionālas darbības, kura būtu vērsta uz jaunas, svētītas pasaules radīšanu. Kristīgās eshatoloģijas aktualizācija,<sup>401</sup> kas iezīmēja pārejas periodu no viduslaikiem uz jaunajiem laikiem, kļuva par nozīmīgu impulsu utopiski reliģiskā projekta *Jaunā Jeruzaleme* realizēšanā.

Millenārisma tradīcijai ir dziļas saknes jūdu - kristiešu kultūrā, kas balstītas Svēto rakstu eksegēzē. Tā pamatojās Jāņa Atklāsmes grāmatā, kur runāts par tūkstošgadīgo valsti, *Jauno Jeruzalemi*, kas nāks vecās pasaules vietā (21. 1.–7.):

---

<sup>396</sup> *Täuferreich von Münster* (1534–1535) anabaptistu kopiena, kas pasludināja tūkstošgadu valstības iestāšanos un Minsteri par Debesu Jeruzalemi, 1535. g. katoļu varas iestādes nežēlīgi apspieda millenārisma garā ieturēto sacelšanos.

<sup>397</sup> Dibināta 1599. gadā un būvēta pēc *Jaunās Jeruzalemes* parauga.

<sup>398</sup> Luterāņu teologa un dzejnieka Johana Valentiusa Andreae darbs *Reipublicae Christianopolitanae descriptio* (Kristīgās pilsētvalsts apraksts) 1619. gadā kā ideālas kristiešu pilsētas apraksts, ar atsaucēm uz T. Mora *Utopiju*, detalizēti attēlota kristiešu *Jaunā Jeruzaleme*.

<sup>399</sup> Izcelsme ir saistīta ar husītu kariem 14. gadsimta beigās, neatkarīga draudze *Bohēmijas brāļi* 1457. gadā, viena no viņu pirmajām misijām 18. gadsimtā bija uz Vidzemi, kur viņiem bija liela ietekme uz Pirmo Atmodu. Par hernhūtiešu darbību Latvijā skat.: *Straube G. Latvijas brāļu draudzes dilārijs (jaunākais noraksts) jeb hernhūtiešu brāļu draudzes vēsture Latvijā. Rīga, 2000.*

<sup>400</sup> Skat.: Kuehnel B. *From the Earthly to the Heavenly Jerusalem. Representations of the Holy City in Christian Art of the First Millennium*. Rom, 1987; Auffarth C. *Himmliches und irdisches Jerusalem*. In *Zeitschrift fuer Religionswissenschaft*, I, ½ (1993); Kurmann P. *Zur Vorstellung des himmlischen Jerusalem und zu den eschatologischen Perspektiven in der Kunst des Mittelalters // Aersten J., Pickave M. (Hgs.). Ende und Vollendung*. Berlin, 2002.

<sup>401</sup> Jaunās pasaules kolonizācijas eshatoloģisko dimensiju tuvāk ir pētījuši Eliade M. *La nostalgie des origines*. Paris, 1971; Stanford Charles L. *The quest for Paradise*. Urbane. University of Chicago, 1961; Williams George H. *Wilderness and Paradise in Christian thought*. New York, 1962. u. c.

- „1. Es redzēju jaunu debesi un jaunu zemi, jo pirmā debess un pirmā zeme bija zudusi un jūras vairs nav.
2. Un es redzēju svēto pilsētu, jauno Jeruzalemi nokāpjām no debesīm, no Dieva sagatavotu kā savam vīram greznotu līgavu.
3. Un es dzirdēju stipru balsi no troņa sakām: „Redzi, Dieva mājoklis pie cilvēkiem, Viņš mājās viņu vidū, un tie būs Viņa ļaudis, un Dievs būs ar viņiem.
4. Viņš nožāvēs visas asaras no viņu acīm, nāves vairs nebūs, nedz bēdu, nedz vaidu, nedz sāpju vairs nebūs, jo kas bija, ir pagājis.”
5. Tas, kas sēdēja goda krēslā, teica: „Redzi, visu es daru jaunu.” Tad viņš teica: „Raksti! Jo šie vārdi ir neapšaubāmi un patiesi.”
6. Un viņš man sacīja: „Ir noticis. Es esmu A un O, sākums un gals. Es došu izslāpušajiem bez maksas no dzīvības ūdens avota.
7. Kas uzvar, tas to izmantos, un es būšu viņa Dievs, un viņš būs mans dēls.”<sup>402</sup>

Jaunās pasaules pravietojums saskatīts arī Jesajas grāmatā (65.17.):

„17. Jo redzi, Es radīšu jaunas debesis un jaunu zemi, ka agrākās vairs nepieminēs un tās nevienam vairs nenāks prātā.”<sup>403</sup>

Šie *Bībeles* citāti millenārisma tradīcijā tika saprasti tieši un konkrēti kā apsolījums jaunai pasaules kārtībai, kas būs tāla no vecās, neveiksmīgās pasaules. Netiešs apliecinājums un piemērs pravietojuma neapšaubāmajam patiesumam ir daudzie mēģinājumi izskaitļot *Jaunās Jeruzalemes* atnākšanas laiku. *Jaunās Jeruzalemes* koncepts būtiski ietekmēja jauno laiku semantisko lauku, bet tūkstošgadīgās valstības gaidas jauno laiku kultūras diskursā inspirēja veselu millenāro studiju sēriju, kas meklēja matemātisko, vēsturisko, lingvistisko problēmu risinājumus, veidojot īpašu sava laikmeta utopisko ievirzi. Tā, piemēram, *Daniela grāmatas* 7.25. pantā rakstītais pravietojums – „viņi būs nodoti viņa varā vienu gadu un divus gadus un vēl vienu pusgadu”<sup>404</sup> – kļuva par pamatu matemātiķu (tostarp, piemēram, I. Ņūtona) pētījumiem, kuru mērķis bija precīzi noskaidrot, kad iestāsies tūkstošgadu valstība, kuras laikā drakons tiks ieslēgts ellē un valdīs svētie.

Šo diskursu lielā mērā joprojām ietekmēja Joahima no Fioras mācība par trim pasaules laikmetiem un pasaules gala tuvumu. It īpaši tādēļ, ka jauno laiku sākumā

<sup>402</sup> *Bībele*. Latvijas Bībeles biedrība, Rīga, 1992. 1243.–1244. lpp.

<sup>403</sup> *Ibid.*, 775. lpp.

<sup>404</sup> *Ibid.*, 914. lpp.

cilvēkiem šķita, ka pār pasauli ir nācis Dieva sods. Tā, piemēram, Tomass Mincers<sup>405</sup> savās cerībās un pasaules gala gaidās bija tuvs Joahima no Fioras pozīcijai – viņš ticēja laikmeta gala tuvumam un vētru perioda sākumam, tāpēc izredzētajiem bija jāapvienojas kopīgā cīņā, pārtraucot attiecības ar korumpēto baznīcu un grēkos slīgstošo sabiedrību. Šajā svēto savienībā varēja iekļauties, akcentējot kristīgo ticību, – no jauna pieņemot kristību. Savā radikālismā T. Mincers formulēja visai ekstrēmu pozīciju – grēcinieki nav cienīgi dzīvot, ja viņu darbība ierobežo „praviešus no Cvikavas”. Šāda strikta millenārisma teorijai raksturīgā binārā opozīcija starp izredzētajiem praviešiem un grēciniekiem būtiski ietekmēja arī Ziemeļamerikas jauno laiku utopisko diskursu.<sup>406</sup>

Jāatzīst, ka priekšstatam par *Debesu* jeb *Jauno Jeruzalemi* millenārisma koncepcijas ietvaros vispirms bija teorētiska nozīme,<sup>407</sup> tomēr līdzās tam jauno laiku kultūrā tieši millenārisma raksturīgais praktiski eksperimentālais pavērsiens uz *Jaunās Jeruzalemes* celšanu zemes virsū bija viens no būtiskākajiem un noturīgākajiem aspektiem, kas tai piešķīra paliekošu utopisku impulsu. Tā, piemēram, vēl pat 18. gadsimtā Ronsdorfā *Filadelfijas Societātes* ietvaros Elias Ellers un Anna no Bīhelas (Anna vom Büchel) dibināja apmetnes, kas orientējās uz *Debesu Jeruzalemes* celšanu.

Vēlme radīt *Jauno Jeruzalemi* millenārisma koncepcijas ietvaros norāda uz zināmu diskursīvo nobīdi, kas rodas agrīno jauno laiku sākumā, uz zināmu akcentu maiņu no apokaliptiskajām gaidām uz utopiskām cerībām sākt jaunu, labāku eksistenci – Dieva vadībā beidzot iestāsies tūkstošgadīgā valstība. Šim notikumam bija jāsapagatavojas. Kā norāda Klauss Bernets, „tādēļ bija jāuzbūvē pilsēta un jāatrod tai piemērota pārvaldes forma – Debesu Jeruzaleme kļuva par teokrātijas iemiesojumu.”<sup>408</sup> Pēc manām domām, šajās kristīgā millenārisma ideju iedvesmotajās, agrīnajos jaunajos laikos dibinātajās apmetnēs norisinājās sociālie eksperimenti, kuru ietvaros iezīmējās tam laikam patiesi jaunas socialitātes formas – radās jauni kolektīvās kopdzīves un kopdarba modeļi, jaunas dievbijības izpausmes un formas,

---

<sup>405</sup> Thomas Müntzer (arī Münzer) (1489–1525), vācu teologs, M. Luterā sekotājs, viens no reformācijas līderiem, kurš izstrādāja uz evaņģēliskajiem ideāliem balstītu vispārīgās vienlīdzības ideoloģiju, kas iedvesmoja Zemnieku sacelšanos 16. gadsimtā.

<sup>406</sup> Skat. nodaļu 4.2.4.

<sup>407</sup> Millenārisma teorētiskie uzskati par *Debesu Jeruzalemi* bija raksturīgi Johannesam V. Petersenam, Leonhardam C. Šturmam un hernhūietim grāfam Nikolausam Ludvigam fon Cincendorfam u. c.

<sup>408</sup> Bernet C. „Gebaute Apokalypse”. *Die Utopie des himmlischen Jerusalem des frühen Neuzeit*. Mainz, 2007. S. 2.



jaunas garīgās un pasaulīgās pārvaldes formas, jauna izpratne par laulību, jauna sievietes sociālā pozīcija, kas izpaudās kā sieviešu participācija, un nepieredzēti liela cilvēku līdzdalība sabiedriskajos procesos.<sup>409</sup>

Tas sniedz iespēju izteikt pieņēmumu, ka millenārisma utopija jauno laiku cilvēku skatījumā bija daļa no viņu dzīves pasaules, kas nav vērtējama ārpus kultūras vēsturiskā konteksta. Protams, *Debesu Jeruzalemes* koncepta pētījumi nesniedz iespēju viennozīmīgi noteikt, kā jauno laiku sākumā cilvēki iztēlojās ideālo sabiedrību, viņu ideālo valsti, tomēr tie kalpo, lai tvertu tā laika cilvēku utopisko redzējumu, vizionāri konstruējošo pieredzi un pārdzīvojumus vārdos un tēlos. Tādēļ ir pamats atzīt par leģitīmu K. Berneta apgalvojumu, ka „jauno laiku sākumā vārdu salikums Jaunā Jeruzaleme cilvēkiem nebija tāla, nenoteikta un apšaubāma nākotne, bet gan mērķis un uzdevums vienlaicīgi.”<sup>410</sup>

*Debesu Jeruzaleme* kā jauno laiku utopiskā diskursa pamatjēdziens ir relatīvi maz izpētīts, taču pēdējās desmitgades laikā ir aktivizējies pētnieciskā interese un diskusija par šo fenomenu. Pirmie millenārisma utopiju pētījumi aizsākās 20. gadsimta divdesmitajos gados. Par spilgtu šādas pētniecības paraugu var minēt Alfrēda Dorena darbu *Vēlmju telpas un vēlmju laiki*.<sup>411</sup> Šis darbs lielā mērā inspirēja plaši pazīstamā K. Manheima darba *Ideoloģija un utopija*<sup>412</sup> tapšanu.

K. Manheims millenārisma jeb hiliastisko utopiju nodēvēja par jauno laiku utopiskās apziņas pirmo formu. Pēc viņa domām, tas bija izšķirošs pavērsiens jauno laiku vēsturē, kad „millenārās cerības apvienojās ar apspiesto iedzīvotāju slāņu aktīvajām tieksmēm”.<sup>413</sup> K. Manheima zināšanu socioloģijas pieeja millenārisma utopijai koncentrēja uzmanību uz problēmas sociāli politiskajiem aspektiem, uzsverot, ka millenārisma var uzskatīt par „modernās politikas sākumu, ja ar politiku sasaista vairāk vai mazāk apzinātu visu sociālo slāņu līdzdalību laicīgās pasaules pārveidošanas darbā, atšķirībā no fatālistiskās visa notiekošā pieņemšanas”.<sup>414</sup> Jauno laiku būtiskākās kultūras izmaiņas K. Manheims raksturo kā orgastiskās enerģijas sasaisti ar laicīgo dzīvi: „Spriedze, kas agrāk bija vērsta uz viņpasauli, kļūst par

<sup>409</sup> Jauno laiku kultūras specifisks fenomens ir sievietes – pilsētu dibinātājas, piemēram, jau pieminētā Anna no Bīheles bija viena no Ronsdorfas pilsētas dibinātājām.

<sup>410</sup> Bernet C. „*Gebaute Apokalypse*”. *Die Utopie des himmlischen Jerusalem des frühen Neuzeit*. Mainz, 2007. S. 3.

<sup>411</sup> Doren A. *Wunschräume und Wunschzeiten*. Leipzig, 1927.

<sup>412</sup> Mannheim K. *Ideologie und Utopie*. Bonn, 1929.

<sup>413</sup> Mannheim K. *Ideologie und Utopie*. Bonn, 1929.// citēts no Мангейм К. *Идеология и утопия*. Москва, 199. c. 180.

<sup>414</sup> Ibid. c. 181.

spridzekli, kas darbojas pasaulē; neiespējamais rada iespējamo; absolūtais – reālu notikumu.”<sup>415</sup> Millenārisma utopijas analīzes kontekstā Manheims norādīja uz metodoloģiskajām grūtībām, kas rodas, mēģinot aprakstīt un analizēt millenārisma utopijas fenomenu un izteica pārliecinošus argumentus ideju vēstures kritikai, kuras metodoloģiskās iespējas viņš atzina par nepietiekamām millenārisma substancionālās būtības tveršanai. Viņš uzsvēra, ka ideju vēsture ir ideju valdīšanas laikmeta „produkts”, kas netīši pārveidojis pagātņi savas garīgās pieredzes gaismā. Ir jāpiekrīt K. Manheima argumentam, ka tās nebija idejas, kas zemnieku kara laikā lika cilvēkiem rīkoties radikāli. Viņš norādīja, ka šīs pastāvošo kārtību spridzinošās darbības saknes ir meklējamas „daudz dziļākos dzīves slāņos un garīgo pārdzīvojumu dziļēs”.<sup>416</sup>

K. Manheima skatījumā ir divi būtiski momenti, kas liedz ideju vēsturei pietuvināties šo „dziļāko slāņu” izpētei. Pirmkārt, ir nepieciešams veikt nošķirumu starp millenārisma utopiju un simboliem un formām, ko izmanto millenārā apziņā, jo šīs utopijas dinamiskā substance nav ietverta tās izpausmes formās, kuru aprakstīšana vienīgi ir pieejama ideju vēsturei.

Arī ideju vēstures iecienītā izcilo personību, kam bija tuvas millenārisma idejas, biogrāfiju pētniecība nesniedz vēlamo rezultātu, jo millenārisma pārdzīvojumam piemīt spēja pēkšņi atslābt un transformēties viena cilvēka apziņā. Millenārais pārdzīvojums nav permanents.

Tādēļ K. Manheims izvirzīja uzdevumu *pamēģināt* rast metodi, kas ļautu tvert pētāmo parādību „tiešu, dzīvu sajūtu”, tver parādības būtību, uzdodot sev jautājumu – vai tiešām šīs domāšanas un pārdzīvojuma formas ir klātesošas millenārisma utopijā?

Tomēr jāatzīst, ka arī K. Manheima zināšanu socioloģijas pieeja nesniedza iespēju tikt tālāk par problēmas uzstādījumu, tomēr tā būtiski ietekmēja 20. gadsimta pieejas millenāro utopiju pētīšanai, saglabājot pētniecisko šaubu diskursu.

Lielā mērā Manheima teorijas ietekmē 20. gadsimta četrdesmitajos, piecdesmitajos gados radās pētnieciskā ievirze, kuru raksturo skatījums uz reliģiskajām utopijām kā sociāli politiskās kustības daļu agrīno jauno laiku revolucionāro procesu kontekstā. Šāda pētnieciskā optika nedeva iespēju saskatīt *Jaunās Jeruzalemes* utopisko potenciālu, bet pozicionēja to kā statisku, apolitisku, individuālu sapni, kas ieņem marginālu pozīciju pret valdošo vēsturisko spēku

---

<sup>415</sup> Ibid. c. 182.

<sup>416</sup> Ibid.

darbību, kuri pārsvarā bija saistīti ar sekulāro utopiju ietekmi. *Jaunās Jeruzalemes* koncepts drīzāk tika pakārtots *utopijas* jēdzienam, taču skatīts ārpus kultūrvēsturiskā novietojuma analīzes un tādējādi – bez utopisko tēlu precizēšanas.<sup>417</sup>

Līdzīgu pozīciju ieņem arī viens no ievērojamākajiem mūsdienu *Utopieforschung* pārstāvjiem Rihards Zāge,<sup>418</sup> kas utopisko diskursu lielā mērā identificē ar literāro un politisko klasisko utopiju. Pēc viņa domām, utopijas jaunajos laikos vispirms ir cieši saistāmas ar sekularizācijas un individuālisma attīstības procesu Eiropā: „Utopistu mērķis ir ar „sekulārā prāta” palīdzību radīt individualitātē balstītu, universāli pieņemamu sabiedrību.”<sup>419</sup> Vēl vairāk, nošķirums starp moderno sekulāro racionālismu un reliģisko *Unvernunft* (neprātu) tiek izcelts kā dihotomija *utopia versus millenarismus*. Savu pozīciju R. Zāge ir izteicis visai nepārprotami: „Šis sekulārais prāts, kam uzliek pienākumus racionālisms, bija vienlaicīgi arī tas, kas nošķīra klasiskās renesanses un reformācijas utopijas no anabaptistu revolucionārā millenārisma.”<sup>420</sup>

Šāds pretnostatījums ir izrauts no kultūras konteksta un tādēļ, manuprāt, netieši var inspirēt absurdus slēdzienus, piemēram, ka dažādas protestantu apvienības (puritāņi, anabaptisti, hernhūtieši u. c.), no vienas puses, iztēloti kā antiracionāli, nedisciplinēti ļaudis, haotiskas ordas, kas nepazīst saprātīgu kārtību, un, no otras puses, šī pieeja apšaubā reformāciju kā modernisma kultūras neatņemamu sastāvdaļu.

Šādai „liberāli humānistiskai” (K. Manheims) pozīcijai oponenti Klaus Bernets, kas apšaubā utopisko projektu kā savā kodolā sekulāru konstrukt, norādot, ka kopš T. Mora *Utopijas* laikiem, ja arī utopijās nav īpaši uzsvērtā reliģiskā pozīcija, tad tās tomēr arī nevēršas pret kādas reliģijas fundamentālajām „kļūdām”, neveic tās ontoloģisko kritiku. Par jauno laiku utopiju „īpašo reliģisko neitralitāti” (R. Zāge) ir iespējams runāt tikai ārpus šī laikmeta kultūras konteksta, ekstrapolējot 20. gadsimta priekšstatus par jauno laiku utopijām kā modernisma kultūras diskursa racionālo elementu un vienlaicīgi demonstrējot reliģijas potenciāla noliegumu.

---

<sup>417</sup> Šāda metodoloģiska pieeja ir saskatāma arī 20. gadsimta beigās tapušajos darbos, piemēram, Mucchielli R. *Le Mythe de la Cite Ideale*. Paris, 1960; Maier - Petersen M. *Der „Fingerzeig Gottes” und die „Zeichen der Zeit”*. Stuttgart, 1984; Hölscher L. *Utopie. In Geschichtlichen Grundbegriffe. Historisches Lexikon zur politisch-sozialen Sprache in Deutschland*. Stuttgart, 1990.

<sup>418</sup> Saage R. *Stadt und Planung. Neuere Städtebaukonzeptionen in der frühen Neuzeit. // Zeitschrift für Geschichtswissenschaft*, LII, 2 (2004), S. 132–137; Saage R. *Utopische Profile. Renaissance und Reformation*. Münster, 2001. R. Zāges darbi daudzstājumu izdevumā *Politica et ars*, ko vairāku gadu garumā (no 2004. g.) izdod Minhenē.

<sup>419</sup> Saage R. *Utopieforschung*. Berlin, 1997. S. 10.

<sup>420</sup> Saage R. *Vermessungen des Nirgendwo Begriffe, Wirkungsgeschichte und Lernprozesse der neuzeitlichen Utopien*. Darmstadt, 1995. S. 28.

Pamatojot iespēju runāt par *Jauno Jeruzalemi* kā agrīno jauno laiku utopiskā diskursa semantiskā lauka elementu, ir jāpiekrīt K. Berneta veiktajai spīdošai analīzei, kurā viņš norāda, ka R. Zāges rakstā<sup>421</sup> izvirzītie utopijas definitīvie kritēriji ir pilnā mērā attiecināmi arī uz *Debesu Jeruzalemes* jeb *Jaunās Jeruzalemes* konceptu.<sup>422</sup> Pirmkārt, utopijas kritērijs, pēc R. Zāges domām, ir tas, ka utopija ir laicīgās, pasaulīgās darbības rezultāts. Taču arī *Debesu Jeruzaleme* agrīno jauno laiku kontekstā ir Dieva pilsēta, kas jārada pašiem cilvēkiem, tai jārodas izredzēto ticīgo apzinātu pūļu rezultātā. Kā norāda K. Bernets: „Debesu Jeruzalemi, no vienas puses, var konceptualizēt kā priekšstatu pasauli, bet, no otras puses, šis jēdziens ietekmēja millenārisma kustību, kas bija orientēta uz pasaules un sabiedrības pārveidošanu un nevis uz pasīvu Dieva valstības gaidīšanu.”<sup>423</sup>

Otrkārt, pēc R. Zāges domām, utopijā izšķirošā nozīme ir sociālajām institūcijām.<sup>424</sup> Taču arī *Debesu Jeruzalemē* ir stingri noteiktas teokrātijas formas, kas savienojamas ar demokrātiskām pārvaldes formām, piemēram, kā jauno laiku Jaunanglijas koloniju pārvaldes formas.

Treškārt, utopiju definē kā pasauli, kur neeksistē problēmas, bet ļaunums, konfrontācija, privātīpašums un destruktīvā seksualitāte ir atcelti.<sup>425</sup> Arī *Debesu Jeruzaleme* ir svētā pilsēta, kur dzīvo izredzētie, bet sliktie tur netiek ielaisti, viņi tiek iemesti uguns peklē, dzīvo anti - pilsētā Bābelē jeb *Mežonībā* (Jaunanglijas puritāņu skatījumā). Kā norāda K. Bernets, „arī seksualitātes un īpašuma jautājumiem bija jābūt atrisinātiem tepat uz zemes. Tas saistāms ar jaunu laulības un īpašuma formu meklējumiem millenārisma utopiskajos eksperimentos.”<sup>426</sup>

Ceturtkārt, utopija reprezentējas kā sava laikmeta kritika.<sup>427</sup> Tieši šajā aspektā *Debesu Jeruzalemes* koncepts visspilgtāk atklājas kā spilgts utopijas semantiskā lauka elements agrīno jauno laiku kultūrā. Neskaitāmos tekstos parādīta pozitīvā *Jaunās Jeruzalemes* aina pretstatā eksistējošai pasaules kārtībai, kur valda netikums,

---

<sup>421</sup> Saage R. *Utopie II Kirchengeschichtlich // Theologischen Realenzyklopädie*, XXXIV (2002), S. 473–479.

<sup>422</sup> Bernet C. „*Gebaute Apokalypse*”. *Die Utopie des himmlischen Jerusalem in der frühen Neuzeit*. Mainz, 2007. S. 9.

<sup>423</sup> Ibid.

<sup>424</sup> Saage R. *Utopie II Kirchengeschichtlich // Theologischen Realenzyklopädie*, XXXIV (2002). S. 476.

<sup>425</sup> Ibid.

<sup>426</sup> Bernet R. „*Gebaute Apokalypse*”. *Die Utopie des himmlischen Jerusalem in der frühen Neuzeit*. Mainz, 2007. S. 10.

<sup>427</sup> Saage R. *Utopie II Kirchengeschichtlich // Theologischen Realenzyklopädie*, XXXIV (2002). S. 477.

varaskāre un alkatība, pretstatā valdošās baznīcas pagrimumam tā tēlota kā visu pozitīvo īpašību kvintesence. Puritāņu sludinātāju tekstos sava laikmeta kritika izpaužas radikāli un konsekventi un pamato labākas sabiedrības nepieciešamību.

Visu četru iepriekš minēto raksturojošo pazīmju kopumu var pieņemt par priekšnoteikumu, lai būtu iespējams runāt par *Debesu Jeruzalemi* kā par utopiskā diskursa semantiskā lauka elementu, kas būtiski paplašina mūsdienu tradicionālo skatījumu uz jauno laiku utopiju. Kā norādīja Barbara Hofmane: „Šīs profētiskās grāmatas (*Jāņa Atklāsmes grāmatas*) zināšana ir priekšnoteikums, pēc kura utopija gūst vēl vienu vārdu – Dieva pilsēta jeb Jaunā Jeruzaleme.”<sup>428</sup> Radikālā piētisma kontekstā Dieva valstība iegūst konkrētas aprises: „Priekšstati par harmonisko dzīvi Dieva valstībā ir neizteikti klātesoši „Jaunās Jeruzalemes” ainā.”<sup>429</sup> Un tā bija ne tikai domāta, bet arī apzināti pasludināta, tādēļ „reklamēta” un beidzot atrasta, iegūstot skaidras ainas aprises un veicot *Debesu Jeruzalemes* pārcēlumu realitātē, iedibinot apmetnes un kolonijas gan Eiropā, gan Jaunajā pasaulē.

Disertācijas tēmas ietvaros īpaši interesanti ir *Debesu Jeruzalemes* priekšstata sociālā un kultūras kontekstu pētījumi utopiskā diskursa transformācijas kontekstā. Šajos pētījumos īpaši ir izceļama ASV pētnieciskā tradīcija, kas skata dažādu Amerikas koloniju vēsturi utopiskā diskursa kontekstā, analizējot to kā apzinātu vēsturisko realitāti.<sup>430</sup> Tomēr jāatzīst, ka utopisko projektu realizācijas mēģinājumi un utopiskā diskursa mainība kultūras kontekstā kopumā, it īpaši Eiropas kultūras vēsturiskajos pētījumos, ir vēl maz analizēta.

To nosaka *Debesu Jeruzalemes* kā utopiskā diskursa semantiskā lauka elementa specifiskais pētnieciskais novietojums. Tā, piemēram, kā norādīja B. Hofmane: „Īpaši vēsturiskie pētījumi izvairās no reliģisko utopiju izpētes, jo tās esot orientētas tikai uz pārpasaulīgo un tādējādi nav uzskatāmas par relevantām.”<sup>431</sup> Arī

---

<sup>428</sup> Hoffmann B. *Heilsvermittlung und soziale Utopie. Zur Mentalität radikalpietistischer Religiosität* // Dantine J., Thien K, Weinzierl M. (Hgs.). *Protestantische Mentalitäten*. Wien, 1999. S. 98.

<sup>429</sup> Ibid. S. 121.

Par šo tēmu skat. arī: Marti H. *Die Verkündigung des irdischen Paradieses. Spiritualismus und Utopie bei Gottfried Arnold* // Blaufuss D., Niewoehner F. (Hgs.). *Gottfried Arnold (1666–1714). Mit einer Bibliographie der Arnold-Literatur ab 1714*. Wiesbaden, 1995.

<sup>430</sup> Skat. Holloway M. *Heavens on Earth. Utopian Communities in America 1680–1880*. London, 1951; Kante R.M. *Commitment and Community. Communes and Utopias in Sociological Perspective*. Cambridge, 1972; Smillie B. (Hgs.). *Visions of the New Jerusalem. Religious Settlement on the Prairies*. Edmonton, 1983; Fogarty R.S. *All Thing New: American Communes and Utopian Movements 1860–1814*. Chicago, 1990; Miller T. *The Quest for Utopia in 20th Century America*, I. Syracuse, 1998.

<sup>431</sup> Hoffmann B. „...dass es süsse Träume und Versuchungen seyen.” *Geschriebene und gelebte Utopieen im Radikalen Pietismus* // Lehman H., Trepp A.S. (Hgs.). *Im Zeichen der Krise. Religiosität im Europa des 17. Jahrhunderts*. Göttingen, 1999. S. 124.

Tomass Niperdejs izsaka līdzīgu atzinumu, ka „revolucionārā millenārisma kustības savu sociālo un politisko kārtību uzticēja viņpasaulei; laiks un vēsturiskā virzība šajās ķeceru kustībās fundamentāli nebija atkarīgas no cilvēku gribas”.<sup>432</sup> Šādas konceptuālās pieejas ietvaros nevar runāt par *Debesu Jeruzalemes* vēsturisko relevanci, vēl vairāk, iespējamais „utopiskais pārcēlums” (K. Bernets) pamatos ir pretrunā ar modernisma laikmeta laika un vērtību izjūtu un labākajā gadījumā to var pieņemt tikai kā anahronismu.

Runa, protams, nav par specifisku „aizmāršību,” par to, ka *Debesu Jeruzaleme* būtu aizmirsta kultūras vēsturiskajos pētījumos un tagad no jauna būtu nonākusi pētnieciskās uzmanības laukā kā viena no līdz šim nezināmajām utopijām. Drīzāk mums ir jāaskaras ar fundamentālu ontoloģisku šīs utopijas problēmu, kas ir saistīta ar *Debesu Jeruzalemes* praktisko pārcēlumu laicīgajā pasaulē – *Debesu Jeruzaleme* nevar tikt un nekad netiks īstenota. Tomēr mūsdienas kultūras filozofijas hermeneitiski semantiskā optika sniedz iespēju saskatīt, ka „šis pieņēmums ir pretrunā ar daudziem materiāliem, kas apliecina utopiskā redzējuma klātbūtni agrīno jauno laiku kultūrā”.<sup>433</sup>

Savukārt bieži sastopamais teologu galvenais kontrarguments *Debesu Jeruzalemes* kā reliģiskās utopijas izpratnei norāda uz paradoksu – tiklīdz pārpasaulīgais pārtop laicīgajā, zūd tā specifiskais pārpasaulīgais raksturs. Cits bieži piesauktais arguments ir apgalvojums, ka Jāņa Atklāsmes grāmatā aprakstītā *Debesu Jeruzaleme* ir „gatava un pilnīga”, tā nav jāveido, tā netiek pakļauta nekādai vēsturiskajai attīstībai. Abi šie kontrargumenti balstās uz teoloģijā tradicionāli pieņemto *Debesu Jeruzalemes* aprakstu. Taču millenārisma tradīcija, pēc savas būtības, lai gan tā bija visai plaši izplatīta, tomēr ir uzskatāma par marginālu parādību jauno laiku kultūrā, kas konfrontēja ar oficiālās baznīcas Svēto rakstu interpretāciju. Tādēļ būtu skaidrojamas arī atšķirīgās *Debesu Jeruzalemes* izpratnes. Millenārisma tradīcijas ietvaros izveidojās cita *Debesu Jeruzalemes* aina, kas pēc savas būtības nebija transcendentā laicīgajai pasaulei un ietvēra sevī iespēju „tikt radītai” zemes virsū. Šīs tradīcijas ietvaros sludinātāji un reliģisko kopienu pārstāvji uzskatīja, ka viņi

---

<sup>432</sup> Nipperdey T. *Die Funktion der Utopie im politischen Denken der Neuzeit // Archiv für Kulturgeschichte*, XLIV, 3 (1962). S. 364.

<sup>433</sup> Bernett C. „*Gebaute Apokalypse*” *Die Utopie des Himmlischen Jerusalem in der frühen Neuzeit*. Mainz, 2007. S. 16.

ir līdzdalīgi *Jaunās Jeruzalemes* izveidošanā, viņu acīs, kā norādīja N. fon Cincendorfs, „Jeruzaleme ar ķēdēm tiek norauta no debesīm”.<sup>434</sup>

Semantiski hermeneitiskās pieejas dēļ ir radusies iespēja, nesašaurinot utopiskā diskursa izpratni līdz literārā vai politiskā teksta robežām, paplašināt utopiskā diskursa ietvarus, tostarp – arī ar konkrētām kultūras laikmetam raksturīgajām formām, kas atklāj mūsdienās notiekošo utopijas jēdziena satura transformāciju, tā izpratnes paplašinājumu.

#### **4.2.4. Utopiskais diskurss jauno laiku Ziemeļamerikas kultūrā: *Jaunā Jeruzaleme un pilsēta kalnā City upon a Hill***

K. Manheims darbā *Ideoloģija un utopija* norādīja, ka utopija ir kategorija, kas apraksta „katru domāšanu, ko stimulē nevis reālijas, bet modeļi un simboli”.<sup>435</sup> Kā viena no spilgtākajām utopiskā diskursa izpausmes formām jauno laiku kultūrā ir minama Ziemeļamerikas Jaunanglijas puritāņu *Jaunās Jeruzalemes* jeb *pilsētas kalnā* (*City upon a hill*) telpiskā utopija, kas, balstoties millenārisma tradīcijā, rāda arī ievirzi uz *progresu*, vienlaicīgi iezīmējot utopiskā diskursa laika dimensijas aktualizāciju.

Manuprāt, jauno laiku Jaunanglijas puritāņu utopiskais modelis radikāli atšķīrās no Centrālajā un Dienvidamerikā īstenotajiem utopiskā diskursa modeļiem. Šīs būtiskās diferences, kas atklājas jauno laiku kultūras sākumā, ir spilgts piemērs kultūras konteksta ietekmei uz dažādu utopiskā diskursa manifestācijas formu daudzveidību. Viena laika perioda ietvaros – 16. un 17. gadsimtā, Eiropas kultūras telpā ir iespējams saskatīt visai atšķirīgas Jaunās pasaules ideālās sabiedrības modeļu izpratnes.

Ir būtiski uzsvērt, ka Jaunajā pasaulē, Ziemeļamerikas teritorijā, realizētie utopiskie modeļi, atšķirībā no Centrālās un Latīņamerikas utopiskajiem modeļiem, nav tieši „eksportēti” no Vecās Eiropas,<sup>436</sup> bet ir vairāk lokāli pozicionēti un saistīti ar konkrētu problēmu risinājumu nepieciešamību. Ja Jaunajā Spānijā kristīgie katoļu humānisti darbojās savu valdnieku uzdevumā un pārstāvēja monarhijas intereses tālajās provincēs, tad protestantu piligrimi, kas ieradās Ziemeļamerikā 17. gadsimta

<sup>434</sup> Citēts no Eberhard S. *Kreuzes-Theologie: Das reformatorische Anliegen in Zinzendorfs Verkündigung*. München, 1937. S. 220.

<sup>435</sup> Mannheim K. *Ideologie und Utopie*. Bonn, 1929. – Citēts pēc: Манхейм К. *Идеология и утопия*. Москва, 1994. с. 183.

<sup>436</sup> Skat. 4.2.2. nodaļā analizēto T. Mora „Utopijas” ietekmi uz Las Kasas un De Kirogas darbību.

divdesmitajos, trīsdesmitajos gados, pēc būtības bija bēgļi. Viņi izvirzīja sev uzdevumu, noliedzot un norobežojoties no atstātās dzimtenes varas ambīcijām, meklēt jaunu apsolīto zemi – *Jauno Jeruzalemi*, radīt jaunu, ideālu pasauli. Šie meklējumi bija cieši saistīti ar eshatoloģiskajām teorijām, kas būtiski ietekmēja ne tikai viduslaiku, bet arī agrīno jauno laiku gaidu horizontu, rosinot puritāņus atstāt Vecās, bojāejai nolemtās Eiropas krastus, nesot sev līdzīgu millenārisma idejas.

Uz millenārisma ideju ietekmētajam vēstures redzējumam raksturīgo bināro opozīciju norāda M. Abrams: „Apokaliptiskais vēstījums un pravietojums – tā ir pasaules vēsture, kurā ir tikai divas krāsas: melna un balta. Tās darbojošās personas ir savstarpēji konfrontējošie gaismas un tumsas spēki; starp absolūto labo un totālo ļaunumu nav nekādu pārejas posmu. Negatīvajā polā atrodas sātans, zvērs un lielā netikle [...]. Tiem pretī stāv Dievs, Kristus, Jaunā Jeruzaleme [...] un zemes svēto kopiena. Protams, vēstures mērķis nav sasniedzams kompromisa ceļā starp šiem polārajiem pretstatiem, bet tikai tad, kad labie spēki iznīcinās ļaunos spēkus. Šis Atklāsmes aspekts ir radījis nepatīkamu mantojumu – reduktīvo vēsturisko domāšanu, kas operē ar absolūtām antitēzēm, kuras neatzīst nekādas nianšes, individuālās īpatnības, kompromisus.”<sup>437</sup> Jauno laiku Jaunanglijas puritāņu millenārisma ievirze noteica stingru ticību tūkstošgadīgai valstībai, izteiktu vēsturisko prospektīvismu – pārliecību par neizbēgamu labvēlīgu problēmu atrisinājumu jau šīs – laicīgās dzīves laikā, par spīti tam, ka visa pārējā cilvēce ir grimusi grēkā. Dieva izredzētajiem, strikti nostājoties pret ļaunuma spēkiem un izturot smagus pārbaudījumus, ir dota iespēja rast tīro jauno pasauli, *Jauno Jeruzalemi*.

Tādēļ Jaunanglijas utopiskajā diskursā ārkārtīgi nozīmīga ir piligrimu transgresīvā pieredze, kas saistīta ar okeāna briesmu pilno un neprognozējamo pārvarēšanu. 17. gadsimta sākumā, dodoties uz Jauno pasauli, puritāņu mērķis bija realizēt „tīro reliģiju”, kas apriori nebija iespējams Vecajā pasaulē. Tā pamatā bija individuāls aicinājums, vēlme pildīt Dieva gribu un iegūt izredzētību.

Kā norāda Ulrike Brunote: „No Anglijas aizbraucošajiem puritāņiem Atlantiskais okeāns šķita apveltīts ar divējādu nozīmi, pirmkārt, tas bija kā Nāves jūra un grēks, otrkārt, kā attīrošais, šķīstošais ūdens un izredzētība.”<sup>438</sup> Okeāna šķērsošanas aktā tika saskatīta līdzība ar Vecajā Derībā aprakstītajiem notikumiem: kad Izraēla

<sup>437</sup> <http://magazines.russ.ru/nlo/2000/46/apolak.html>. Skatīts 2010. gada 27. jūlijā.

<sup>438</sup> Brunotte U. *Puritanismus und Pioniergeist. Die Faszination der Wildnis im früheren Neu - England*. Berlin, New York, 2000. S. 21.



tauta, bēgot no Ēģiptes faraona gūsta, šķērsoja Sarkano jūru, lai rastu glābiņu un apsolīto zemi. 17. gadsimta Jaunanglijas iecelotāju dienasgrāmatās, vēstulēs un autobiogrāfijās ir atrodami visai tēlaini okeāna ūdens stihijai veltīti eksistenciālo šausmu apraksti. To interpretācijā dominēja kolektīvā ticības pārbaudījuma ideja, kas balstījās individuālajā Dieva aicinājumā. Kotons Mezers<sup>439</sup> savā darbā *Magnalia Christi Americana* (1702), kas uzskatāms par pirmo lielo koloniālās Ziemeļamerikas vēstures traktātu, aprakstīja Jaunanglijas tēvu-dibinātāju biogrāfijas, kurās īpaša vieta, atsaucoties uz viņu pašu liecībām, ierādīta viņu individuālajai transgresīvajai konversijai, nonākšanai pie Dieva caur okeāna šausmām un to radīto attīršanās pārdzīvojumu.

Kopīgā izglābšanās no ūdens stihijas šausmām<sup>440</sup> un drošā nonākšana krastā interpretēta kā dievišķā providence, ko simbolizēja varavīksne.<sup>441</sup> Šai tēmai vairākkārt pievērsās arī ievērojamais Jaunanglijas puritāņu sludinātājs Tomass Šepards, kas savos vēlīnajos sprediķos uzsvēra Atlantijas okeāna šķērsošanas eksistenciālo un reliģisko nozīmi, akcentējot Dieva iepriekšnolemtību un žēlastību. Viņš norādīja uz Jaunanglijas puritāņu unikalitāti un izredzētību, kas iegūta, izejot cauri šausmām un stiprinoties ticībā. Sprediķa noslēgumā viņš izmantoja jūras vētras metaforu, lai salīdzinātu to ar krīzi un pagrimumu, kas piemeklējis grēkā grimstošo Eiropu, no kuras Dievs ir paglābis savus izredzētos: „Mums ir jāmīl un jābijā Dievs, jo no Viņa nāk glābšana un atbrīvošana no jūras vētrām un Eiropas nemiera.”<sup>442</sup>

Vienlaicīgi šis smagais ceļojums pāri okeānam nozīmēja individuāli un kolektīvi transgresīvu pieredzi, kas radīja norobežojumu no Vecās pasaules ar tās turbulencēm un nozīmēja radikālu tradicionālo saikņu pārrāvumu un dzīves formu maiņu, kura sagatavoja iecelotāju imagināro telpu jaunas pieredzes uztverei.

Kā norāda Pīters N. Kerols, šim ceļojumam pāri okeānam, kas nesa sev līdzīgu kopīgās šausmu pieredzes zīmogu, bija tālejoša nozīme Jaunanglijas kultūrā: „Šis bezgalīgais jūras plašums spēlēja dubultu lomu Jaunanglijas sabiedrības veidošanā.

---

<sup>439</sup> Cotton Mather (1663. – 1728.) – angļu mācītājs, sludinātājs, biologs, mediķis, rakstnieks, kam bija liela ietekme uz 18. gadsimta Amerikas politisko domu un literatūru. Izmantoja Bībeles sižetus, lai spriestu par sava laikmeta problēmām.

<sup>440</sup> Detalizētāk par Viduslaiku un agrīno Jauno laiku priekšstatiem par jūru kā jutekliskuma un grēka vietu skat. Reinitzer H. *Wasser des Todes und Wasser des Lebens. Über den geistigen Sinn des Wassers im Mittelalter.*// Böhme H. *Natur und Subjekt.* Frankfurt am Main, 1988.

<sup>441</sup> Wattenberg D. *Der Regenbogen von Frankenhausen am 15.Mai 1525 im Licht anderer Himmelserscheinungen.* Berlin, 1965.

<sup>442</sup> Shepard T. Parable, 180.// citēts no Caroll P.N. *Puritanism and the Wilderness.* New York, London, 1969, p. 41.

Tas vadīja kolonistus jaunas pieredzes karaļvalstī un tajā pašā laikā sūtīja prom no tradicionālajiem Anglijas apvidiem. Tādā veidā Atlantijas okeāns kā kanāls un kā barjera ietekmēja kolonistu prātus no puritāņu izšķiršanās brīža un turpināja nozīmīgā veidā figurēt viņu identitātes meklējumos Jaunajā pasaulē.<sup>443</sup>

Labākai Jaunanglijas jauno laiku utopiskā diskursa izpratnei ir būtiski norādīt uz puritāņu īpašo reliģiski sociālā skatījuma piesaisti Vecās Derības tradīcijai – pašu izceļošanas faktu uz Jauno pasauli puritāņi saprasta kā Vecās Derības *Exodus*. Tādēļ 17. gadsimta Jaunanglijas sludinātāji sprediķos, runājot par piligrimu pārciestajām izceļošanas briesmām, visbiežāk atsaucās uz Bībeles 107. psalmu, kas bija guvis jaunu, aktuālu skanējumu:

- „ 17 Neprātīgie, kas sirga un cieta mokas savu grēku un savu noziegumu dēļ,  
18 Ka viņiem apriebās ēdiens un viņi nonāca bezmaz līdz pat nāves vārtiem,  
19 Tad viņi piesauca to Kungu savās bēdās, un Viņš viņus izglāba no viņu bailēm.  
20 Viņš sūtīja savu vārdu un dziedināja viņus un izglāba viņus no bojāejas.  
21 Tie lai pateicas Tam Kungam par Viņa žēlastību un par Viņa brīnuma darbiem, ko Viņš dara cilvēku bērniem.  
22 Viņi lai nes pateicības upurus un sludina ar prieku Viņa darbus.  
23 Tie, kas ar kuģiem brauca pa jūru un veica lielos ūdeņos savus darījumus,  
24 Tie redzēja tā Kunga darbus un Viņa brīnumus jūras virsā un dziļumos.  
25 Pēc Viņa pavēles sacēlās vētras, kas sabangoja jūras viļņus,  
26 Tie pacēlās augšup pret debesīm un nogrima atkal dzelmē, tā ka viņu dvēsele trīcēja izmisumā un bailēs.  
27 Tie viņus mētāja un svaidīja kā dzēruma pilnus, visa viņu gudrība bija galā.  
28 Tad viņi piesauca to Kungu savās bēdās, un Viņš izglāba viņus no viņu bailēm.”<sup>444</sup>

Puritāņi, kas, bēgot no vajāšanas dzimtenē, devās pāri okeānam apokaliptisku gaidu vadīti, lai radītu sabiedrību, kurā būtu iespējams īstenot „tīrās” ticības postulātus, saskatīja šajā aktā pārsteidzošu, burtisku līdzību Vecās Derības tekstam, kas viņu acīs sniedza nepārprotamu apliecinājumu viņu misijas izredzētībai un Dieva gribas apliecinājumu. Šādā hermeneitiski eshatoloģiskā Bībeles teksta skatījumā, kas

<sup>443</sup> Caroll P. N. *Puritanism and the Wilderness*. New York, London, 1969. p. 5.

<sup>444</sup> *Bībele*. Latvijas Bībeles biedrība. Rīga, 1992. 659. lpp.

tika realizēts transgresīvajā Jaunās pasaules atklāšanas un iedibināšanas procesā, atklājas klasiskajai telpas utopijai raksturīga iezīme – Jaunā pasaule ir *jauna, taču ne-nebijusi*.<sup>445</sup> Uzsākot ceļu uz Ameriku, puritāņu piligrimi identificēja šo savas dzīves pieredzē nebijušo un eksistenciāli pārdrošo soli ar *Vecās Derības* saturu, kas piešķīra visam notiekošajam zināmā mērā sakrālu raksturu.

Kā savā pētījumā *Puritānisms un pionieru gars* uzsvēra Ulrike Brunote, puritāņu pārceļošanai uz Jauno pasauli bija divi galvenie iemesli – aizstāvēt savu reliģisko brīvību un izveidot jaunu sabiedrību, kas būtu dibināta pēc Bībeles principiem. Līdz ar to Bībele 17. gadsimta Jaunanglijas puritāņu skatījumā ieguva ne tikai Svēto rakstu nozīmi, bet tās izpratne tika papildināta ar vēl divām, netipiskām funkcijām – sociāli politiskās kārtības un jaunās sabiedrības veidošanas pamatojuma funkciju un kļuva par galveno argumentu mesiānisma ideju pamatojumam. Promocijas darba tēmas ietvaros, manuprāt, galveno uzmanību būtu lietderīgi pievērst šai pirmajai „papildfunkcijai,” kas visai spilgti atklājās Ziemeļamerikas utopiskajā diskursā.

Šajā kontekstā būtu jāuzsver puritāņu reliģiski politiskās domas īpašais racionālisms, kas „neļauj runāt par Jaunanglijas mistisku pārvēršanos par Izraēlu. Jaunās pasaules sludinātājiem un politiskajiem līderiem viņu pašu vēsturiskā realitāte un viņu tagadnes notikumi deva pamatu runāt par Jauno pasauli kā par savdabīgu Bībeles vēstures atkārtojumu”.<sup>446</sup> Tāds skatījums ir saistīts ar zināmu cikliskumu vēstures izpratnē, kas leģitimizē procesu, padarot to *jaunu* pēc formas, taču *ne-nebijušu* pēc satura.

Tā bija iespēja sākt visu no jauna, ko Jaunanglijas puritāņu vidē millenārisma ietekmē saprata kā jaunas, pēdējās un vienlaicīgi augstākās vēstures fāzes aizsākumu, kam pēc Dieva gribas bija jāiestājas Amerikā. Tas bija ne tikai otrais vēstures mēģinājums, bet gan, precīzāk, mēģinājums sākt vēsturi vēlreiz, jo pirmo vēsturi viņi atzina par totāli neveiksmīgu no Kristus mācības realizācijas viedokļa – ne katoļu baznīca, ne arī anglikāņu baznīca, pēc puritāņu domām, nespēja pienācīgi novērtēt Dieva dāvāto iespēju. P. Millers, raksturojot šo vēstures izjūtu, rakstīja: „Visa pagātne nebija nekas cits kā savdabīgs prologs Jaunanglijas sadraudzības tapšanai.”<sup>447</sup>

---

<sup>445</sup> Skat. F. Ainsa telpas utopijas raksturojumu nodaļā 4.2. *Jaunās pasaules utopiskais diskurss. Amerika kā telpas utopija.*

<sup>446</sup> Brunotte U. *Puritānisms und Pioniergeist. Die Faszination der Wildnis im frühen Neu - England.* Berlin, New York, 2000. S. 85.

<sup>447</sup> Miller P. *The New England Mind: From Colony to Province.* Cambridge (Mass.), 1953. p. 463.

Vienlaicīgi šīs jaunās vēstures iedibināšanas sākums sakrīt ar jaunas pasaules iekārtas sākumu, kurā Amerikai bija atvēlēta īpaša misija, īpašs *progresīvs* uzdevums visas cilvēces kontekstā – Jaunās pasaules radīšana sākās Amerikā, lai vēlāk izplatītos pa visu pasauli.

Providences un izredzētības idejai puritāņu autoru (piemēram, Dž. Kotona, R. Mezera u. c.) darbos 17. gadsimta sākumā bija raksturīga specifiska interpretācija – *Jaunās Izraēlas* misija viņu skatījumā nozīmēja nevis privilēģijas, bet gan pienākumu pārējās, „tumsā staigājošās” pasaules priekšā. Šī stingrās jūtības pozīcija visai drīz, jau 17. gadsimtā, nonivelējās, netieši parādot tās utopisko, nerealizējamo ievirzi.

P. Millers norādīja, ka „vēsture un praviotojums puritāņu teologu acīs ir divas providences manifestācijas savstarpēji apvēršamas formas”,<sup>448</sup> un tieši šāda pozīcija vedina viņus meklēt savas darbības pamatojumu pārsvarā *Vecajā Derībā*. Gan Dž. Kotons, gan R. Mezers savu argumentāciju veidoja pēc līdzīgas shēmas – tā kā Baznīcas Derība ir atrodama *Vecajā Derībā* un nav atcelta *Jaunajā Derībā*, tad tā joprojām ir uzskatāma par Dieva gribu.

Šajā kontekstā visai interesants piemērs ir pirmais kompleksais Jaunanglijas vēstures apraksta mēģinājums, ko 1662. gadā ir veicis Maikls Viglesvorts<sup>449</sup> savā darbā *Dieva strīds par Jaunangliju*. Viņa darbs ir klasificējams kā sistemātisks vēstures atveidojuma mēģinājums Bībeles konceptuālajā kontekstā un mēģinājums rast tagadnes notikumu attaisnojumu pagātnē, konstruējot savdabīgu reversu utopisko skatījumu. Šim tekstam ir trīsdaļīga struktūra:

1. daļā ir aprakstīta Jaunanglijas Dieva izredzētības pasludināšana un pamatojums, balstoties uz *Vecās Derības Mozus grāmatām*;
2. daļā ir pausts Jaunanglijas nosodījums par atkāpšanos no Dieva, atsaucoties uz *Jesajas grāmatu* un *Soģu grāmatu*;
3. daļā ir uzsvērtā „izredzētā atlikuma”, kas spēj saglabāt un nepārkāpt Derību ar Dievu, eksistences atzīšana. Te pamatojums meklēts *Jesajas grāmatā*, *Jeremijas grāmatā* un *Dziesmu grāmatā*.

Darbs sākas ar 17. gadsimta Jaunanglijas literatūrai raksturīgu millenārisma inspirētu pasāžu par barbaru tautu, kas mīt Apsolītajā zemē un ir

---

<sup>448</sup> Ibid.

<sup>449</sup> *Michael Wigglesworth* (1631–1705) – puritāņu dzejnieks un mācītājs. 1651. gadā ir absolvējis Hārvarda Universitāti. Jaunanglijas bestsellers *The Day of Doom* (1662) autors, kas tajā pašā gadā sarakstīja jeremiādi *God's Controversy with New England* (pirmo reizi iespiests tikai 1871. gadā). Skat.: *The Poems of Michael Wigglesworth*. Lanham, University Press of America, 1989.

nolemta Dieva iznīcībai. Darbā Amerikas indiāņu apzīmēšanai izmantots semantiskais aizguvums no Bībeles – M. Viglesvorta tekstā viņi nodēvēti par Amaleka<sup>450</sup> pēctečiem, pret kuriem ir jākaro, pildot Dieva gribu. Tālāk darbā stāstīts, ka Dievs atbrīvo Apsolīto zemi savai tautai un turpat, Jaunanglijā, mīt arī Viņš pats, lai valdītu pār pasauli, pārvēršot Jaunangliju par Visuma sakrālo centru un *Jauno Jeruzalemi*, uz ko norāda Dieva klātbūtne. Ar īpašu rūpību autors apraksta tos labumus, ko Dievs ir sniedzis savai izredzētajai tautai un saņēma Jaunā Izraēla.

Darba otrā daļa ir eksaltēta nosodījuma pilna – Dieva vārdā tiek norāti līdzpilsoņi par atkāpšanos no Dieva dotās misijas pildīšanas un atgādināti Vecajā derībā aprakstītie notikumi.

Trešajā daļā pausta cerība uz „Dieva izredzēto atlikumu” – praviešiem, kas ir cienīgi dzīvot *Pilsētā kalnā*. Interesanti, ka jau 17. gadsimta sešdesmitajos gados mainījās absolūtā nolieguma un kritikas objekts – ja vēl 17. gadsimta sākumā pirmie ieceļotāji par ļaunuma iemiesojumu, kritušo Babilonu, uzskatīja Angliju, tad Viglesvorta darbā par nosodījuma objektu kļūst paši Jaunanglijas kolonisti, kuri, autora skatījumā, nebūt ne visi atbilst ideālās *Pilsētas kalnā* iemītnieku statusam un nevar kalpot par paraugu Augstajam uzstādījumam. Tas apliecina, ka jau 17. gadsimta sešdesmitajos gados Jaunanglijas puritāņu utopiskajā diskursā, saskaroties ar reālo dzīves pasauli, norisinājās būtiskas transformācijas.

Reliģiskā un sociālā saplūšanas tendence spilgti iezīmējās Jaunanglijas 16. un 17. gadsimta kultūras semantiskajā laukā, kur itin bieži sastopami puritāņu teologu un sludinātāju lietotie reliģiski utopiskie koncepti, tādi kā *Jaunā Jeruzaleme*, *Pilsēta kalnā*, tāpat arī ar kopienas prakses kontekstu saistītie jēdzieni. Piemēram, kopš 16. gadsimta Virdžīnijas ieceļotāju apmetni dēvēja par *Jauno Paradīzi*, ieceļotāju apmetne *bija* nosaukta par *Providenci*, V. Kodingtona dibināto Portsmutas pilsētas kopiena speciālā ieceļotāju hartā bija pasludināta par *Bībeles kopienu*, bet pašu V. Kodingtonu iecēla par *Jaunās Jeruzalemes* tiesnesi. Vēlāk arī Ņūportā ieviesa *Jaunās Izraēlas* tiesneša amatu.

Jaunanglijas utopiskā diskursa semantiskajā laukā viens no pamatjēdzieniem bija *pirmatnība* (angliski – *Wilderness*), kura mainība bija cieši saistīta ar okeāna šķērsošanas transgresīvo pieredzi. Pirmo ieceļotāju priekšstati par

---

<sup>450</sup> *Otrajā Mozus grāmatā* 17. nodaļā aprakstītā Mozus cīņa pret Amaleku beidzas ar vārdiem: „Mana roka tur tā Kunga karogu! Tas Kungs karos pret Amaleku uz audžu audzēm!”

Ameriku kā *Apsolīto zemi* un *Jauno Paradīzi* spilgti raksturoti F. Higinsona<sup>451</sup> *Jūras ceļojuma dienasgrāmatā*,<sup>452</sup> kas rakstīta 1629. gadā, kad viņš, viens no pirmajiem Kembridžas teologiem nonkonformistiem, kopā ar sievu un bērniem šķērsoja Atlantijas okeānu. Šajā dienasgrāmatā atrodami daudzi interesanti ceļojuma laikā sastapto jūras putnu, aisbergu, piedzīvoto vētru apraksti. Līdzās šiem reālistiskajiem dabas novērojumiem Higinsona tekstā nozīmīgu vietu ieņem Bībeles analogijas – Amerika dēvēta par Jauno Paradīzi, ceļotāji salīdzināti ar Jonu vaļa vēderā utt. Ierašanās Jaunajā pasaulē Higinsona darbā tēlota kā vēlmju un cerību piepildījums, kā apliecinājums pareizi izprastai Dieva gribai: „Jūra bija pārpārēm pilna ar dažādiem dzelteniem ziediem, kas līdzinājās lefkojām. [...] kad mēs kuģojām gar krastu, visa krasta garumā varēja redzēt katrā kalnā un katrā ielejā un uz katras salas ielīksmojošus mežus un augstus kokus. [...] Tagad, kad tie skaistie meži un zaļie koki un tie dzeltenie ziedi iekrāsoja jūru, mēs alkām ieraudzīt Jaunanglijas jauno paradīzi. [...] tādā veidā Dievs bija žēlīgs pret mums un dāvāja mums saldo augļu garšu un smaržu kā ķīlu Viņa devīgumam un labestībai, kā mūsu pirmās ierašanās sveicienu.”<sup>453</sup>

Jaunās Paradīzes, kas tik krāsaini aprakstīta F. Higinsona dienasgrāmatā, semantiskā nozīme pārtapa līdz ar transgresīvajām izmaiņām piligrimu dzīvespasaulē, viņiem nonākot Apsolītajā zemē, – no *Pirmatnības* kā *Paradīzes zemes virsū* uz *Mežonīgo Pirmatnību*. Kā uzsvēris J. Edisons: „Literārie priekšstati par pirmatnību bija saistīti ar traumas pārvarēšanu – tie kalpoja, lai pārvarētu kopernikānisko šoku. [...] Šīs piedzīvotās šausmas varēja pārvarēt tikai caur priekšstatu par Dieva visuresamību.”<sup>454</sup> Šoka teoloģiskais traktējums kļuva par puritāņu *pirmatnības* retorikas funkciju. Pārdzīvotajā pieredzē un saskarsmē ar pirmatnību (izkāpjot Amerikas krastā) piligrimi saskatīja Dieva sūtītos pārbaudījumus, kuriem bija teleoloģisks attaisnojums.

---

<sup>451</sup> *Francis Higginson* (1588. – 1630.) – puritāņu teologs, ietekmīgs sludinātājs. 1629. gadā vadīja apm. trīs simts cilvēku lielu piligrimu grupu, kas devās uz Jauno Angliju, kur viņš kļuva par pirmo Massachusetts Bay Colony ministru.

<sup>452</sup> *Francis Higginson's Journal. A True Relation of the Last Voyage to New England. Proceedings of the Massachusetts Historical Society*, vol. LVIII, Oct. 1924–June 1925 (June 1929). S. 296.// citēts no Brunotte U. *Puritanismus und Pioniergeist*. Berlin, New York, 2000.

<sup>453</sup> *Ibid.*

<sup>454</sup> Addison J. *Aesthetik des Erhabenen*. Citēts pēc: Groh R., Groh D. *Weltbild und Naturaneignung. Zur Kulturgeschichte der Natur*. Frankfurt am Main, 1991. S. 134.

Tikai nedaudz vēlāk – pēc F. Higinsona dienasgrāmatā lieliski attēlotajām Jaunās pasaules gaidām – Viljams Bredfords<sup>455</sup> savā slavenajā darbā *History of Plymouth Plantation*, kur viņš dokumentēja puritāņu piligrimu vēsturi laika posmā 1620. līdz 1647. gadam, fiksējot to šoku, ko ieceļotājos izraisīja saskarsme ar Amerikas pirmatnību, saskatīja tajā noteiktu eksperimentālu reliģisku praksi. V. Bredfords bija pirmais autors, kas netēloja *pirmatnību* pastorālos toņos, kā tas bija pieņemts 17. gadsimta sākuma tradīcijā.<sup>456</sup> U. Brunote uzsver: „Šeit nebija runa tik ļoti par „Bezgalīgā estētiku” un tās atkarību no nebeidzamās Dieva providences, bet drīzāk gan par šausmīgās un varenās pirmatnības sasaisti ar *katharsis* pārdzīvošanu, konversiju un, visbeidzot, izredzētību.”<sup>457</sup>

Dramatiskā un poētiskā tēlojumā par imigrantu ierašanos mežonīgajā krastā V. Bredfords aizsāka vienlaicīgi vizionāru un eshatoloģiski orientētu pārceļošanas vēstures uz *pirmatnību* aprakstu. Jutekliskais priekšstats par *pirmatnību* viņa darbā atveidots un tipoloģiski pamatots kā ceļš uz spirituālo *Ticības valstību*. Ievadā sniegta svētās vēstures koordinātu sistēmas skice, kas ietver tādus jēdzienus kā – Jaunā zeme, Dieva debesis, šausmīgais okeāns un atkal ieraudzītā cietzeme kā „cilvēciskais” elements. Tomēr, atšķirībā no *Dižās migrācijas* autoriem, kā, piemēram, F. Higinsona, V. Bredfords paradīzes ainu vietā tēlo šausmīgo pieredzi, kas sagaidīja ieceļotājus Jaunajā pasaulē, – pēc 65 dienu ilga un smaga ceļojuma pāri okeānam ziemā, būdami bez pajumtes un pamestībā, piligrimi nonāk nevis ilgi gaidītajā Paradīzē zemes virsū, bet nežēlīgajā *pirmatnībā*. V. Bredfords rakstīja: „Ja runa ir par gadalaiku, tad tā bija ziema, un tie, kuriem bija ziemas pieredze no viņu mītnes zemēm, zināja, ka tā ir asa un barga un ka tai raksturīgas spēcīgas vētras, ka uz dažām vietām ir bīstami ceļot un ka vēl jo vairāk bīstami ir meklēt nezināmus krastus. Turklāt tas, ko tie varētu tur ieraudzīt, bija pamesta pirmatnība, kas pilna ar briesmoņiem un mežonīgiem cilvēkiem, kuru daudzums tiem nebija zināms.”<sup>458</sup>

---

<sup>455</sup> William Bradford (1590. – 1657.) – ilggadējs Plymouth Colony vadītājs Masačūsetsā. Ieradies Jaunanglijā 1621. gadā ar slaveno kuģi Mayflower. Viņš iedibināja Pateicības dienas svinēšanas tradīciju Jaunanglijā. Bija viens no Jaunās Anglijas Konfederācijas dibinātājiem un divas reizes ievēlēts par tās vadītāju. Viņa darbs *History of Plymouth Plantation* uzskatāms par vienu no nozīmīgākajiem Jaunās Anglijas vēstures dokumentiem.

<sup>456</sup> Tradicionālo Jaunās Anglijas pastorālo tēlojumu paraugus skat.: Hakluyt R. *Discourse of Western Planting // The original Writings and Correspondences of the Two Richards Hakluyts*, ed. Taylor E. G. R., Hakluyt Soc., 2nd Ser. London, 1935.

<sup>457</sup> Brunotte U. *Puritanismus und Pioniergeist. Die Faszination der Wildnis im frühen Neu-England*. Berlin, New York, 2000. S. 199.

<sup>458</sup> Bradford W. *History of Plymouth Plantation*. New York, 1948. S. 86.

Ceļojums pāri jūrai V. Bredforda darbā aprakstīts līdzībās ar apustuļa Pāvila jūras ceļojumu pie „barbariem” Vidusjūras reģionā un ar Izraēla tautas iešanu cauri tuksnesim, kur konfrontācija ar mežonīgo un šausminošo dabu ir kā „lēciens ceļā uz Ticības pasauli”. „Konfrontācija ar šausmas radošo dabu kļuva par tramplīnu ticības spirituālajam diženumam. Tas kļuva par atgriešanās piedzīvojumu.”<sup>459</sup> Šie pārdzīvojumi ceļotājus it kā tuvināja Dievam. Kolektīvā mistiskā konversija – kā imaginārās askēzes rituāls – ietvēra sevī universālu samierināšanās tabu ar *pirmatnību*. Tādējādi bija leģitimēta kolektīvā attīrīšanās ar *pirmatnību*, bet vienlaicīgi bija izjaukta sākotnējā pastorālā, „tīrā intimitāte” ar dabu – kā satikšanās ar Dievu. Sākās dabas racionalizācijas (M. Vēbers) process. U. Brunote norāda: „Kā simbols un simptoms šai neatrisinātajai problēmai ir izredzētās pirmatnības utopija, kas turpmāk kā fascinējoša figūra būs saistīta ar Rietumu noturīgo progresu procesu.”<sup>460</sup>

Jaunās pasaules *pirmatnības* tvērumā eksistenciālās atšķirības, kas vērojamas abos tikko aprakstītajos piemēros, varētu skaidrot ar gadalaiku noteikto laika apstākļu atšķirību. Tomēr jānorāda, ka ne mazāk nozīmīga ir gaidu horizonta un pieredzes telpas konfrontācija, kas bija jāpārdzīvo puritāņu ieceļotājiem, – atklāsme par to, ka Jaunajā pasaulē viņus negaida jau iepriekš sagatavota *paradīze zemes virsū*, bet tā būs jārada pašiem, spītējot mežonīgajai *pirmatnībai*.

Mainījās *pirmatnības* semantiskā izpratne – tā vairs nebija *Apsolītā zeme*, bet gan pretstats pilsētas civilizācijai („*desolte and horrid wilderness*”), kļūstot par pretjēdzienu (*Gegenbegriff*) telpas utopijas urbānismam – *ideālai pilsētai kalnā* (*City upon a Hill*).

No jēdzienu vēstures metodoloģiskā aspekta ir būtiski pievērsties jēdziena *pirmatnība* semantiskajai analīzei un norādīt uz to, ka angļu valodas izplatības telpā jēdziena *Wilderness* lietojumu ir ietekmējusi Bībeles interpretācija. Tas nozīmē neomulīgu apvidu, kur mīt mežonīgi zvēri un nav civilizētu cilvēku. Turklāt tas ir arī „neauglīgs, tuksnesīgs apvidus zem klajas debess”,<sup>461</sup> kas pēc būtības ir attiecināms gan uz tuksnesi, gan uz okeānu.

---

<sup>459</sup> Brunotte U. *Puritanismus und Pioniergeist. Die Faszination der Wildnis im frühen Neu-England*. Berlin, New York, 2000. S. 203.

<sup>460</sup> *Ibid.*, S. 204.

<sup>461</sup> *Webster's New World Dictionary*. New York, 1988. p. 138.



Senangļu valodā vārda *Wild-deorness* etimoloģija ir mežonīgo dzīvnieku telpa.<sup>462</sup> Šī vieta ir haotiska, nenoformēta telpa – ar mežiem un pļavām (bet var būt arī bez tām), kur mīt mežonīgas un bieži vien demoniskas būtnes. Civilizēti cilvēki, nonākot šajā telpā, ir pakļauti briesmām zaudēt savu cilvēcisko dabu, t. i., – kļūt mežonīgiem un nekontrolējamiem, pārvērsties par noburtām monstrozām būtnēm. Šis radījums angļiski apzīmēts ar jēdzienu *bewilder* un *bewildered*. Runa ir par mītisko figūru – *mežonīgais vīrs*, kas, kā norāda Roberts Bernheimers, saglabā savu viduslaiku nozīmi arī renesanses kultūrā.<sup>463</sup>

Šis *pirmatnībai* implicīti piemītošais eksistenciālo šausmu pārdzīvojums Jaunanglijas pirmo iecelotāju acīs bija nozīmīgs impulss utopiskā diskursa aktivizēšanā un uzturēšanā. Tas bija nepieciešams, lai saglabātu savu mērķi – uz ticības principiem balstītu racionālu kārtību, ko apdraud mežonīgā *pirmatnība* kā haosa iemiesojums.

Ir saglabājušās liecības par gadījumiem, ka jau pirmie piligrimi, kas ieradās Keipkodā (tagadējā Masačūsetsas pavalstī), atklāja vairākas eiropiešu apmetņu pēdas šajā teritorijā. Piemēram, viņi ieraudzīja apbedījumu, kur uz kapakmens bija attēlots kāds baltais vīrs ar saviem indiāņu bērniem. Daudzviet bija saskatāmas „indianizācijas” pēdas, kas Jaunanglijas puritāņu skatījumā bija mežonīgās pirmatnības zīmes un visradikālākā kultūras zaudējuma forma, kādu vien varēja iedomāties.<sup>464</sup> Puritāņu bailēs no „indianizācijas” jeb saplūšanas ar mežonīgo *pirmatnību* ir saskatāms pamats radikālai Amerikas pamatiedzīvotāju kā neatņemama *pirmatnības* elementa nolieguma pozīcijai, kas ir principiāli atšķirīga no kristīgo humānistu *dižciltīgā mežona* koncepta, kam bija nozīmīga loma Centrāl- un Latīņamerikas jauno laiku utopiskā diskursa konstituēšanā.

Manuprāt, šis apstākļis inspirēja situāciju, ka piligrimi millenārisma antagonistiskā skatījuma ietekmē, uztvēra indiāņus, kuros puritāņi saskatīja sātana aģentus, kā neērtu un apdraudošu *pirmatnības* daļu. M. Hardts un A. Negri norāda, ka zināmā mērā šāda skatījuma ietekme saglabājās arī 18. gadsimta Amerikas konstitūcijā: „Amerikas pamatiedzīvotājus uzskatīja par vienkārši īpaši neērtu dabas elementu un pastāvīga kara mērķis bija tos padzīt vai/un iznīcināt. Šeit mēs

<sup>462</sup> James A.H., Murray et al. *A New English Dictionary on Historical Principles*, 10 vol. Oxford, 1888; Patrige E., *Origins. A Short Etymological Dictionary of Modern English*. London, 1958.

<sup>463</sup> Skat.: Bernheimer R. *Wild Men in the Middle Ages. A Study in Art, Sentiment, and Demonology*. Cambridge, 1952. S. 2 – 5.

<sup>464</sup> Stoddard F.R. *The Truth About the Pilgrims*. Baltimor, 1992. p. 80.

saskaramies ar pretrunu, ko nevar atrisināt ar konstitucionālās mašīnas palīdzību, – Amerikas pamatiedzīvotāji nebija paredzēti sākotnējā konstitūcijas iecerē un tādēļ tur viņi nevarēja būt iekļauti, pārvietojot robežas arvien tālāk un tālāk, drīzāk no viņiem bija jāatbrīvo teritorija, lai atvērtu telpu, ko varētu aizpildīt un padarīt iespējamu ekspansiju.”<sup>465</sup>

Nemitīga pirmatnības un indiāņu apdraudējuma situācija ietekmēja Jaunanglijas iecelotāju vēlmi, aizsargājoties no haosa spēkiem jeb *pirmatnības*, veidot sabiedrību, kuras dzīve būtu stingri sakārtota, reglamentēta, t. i., lai tai būtu raksturīgs vienveidīgs dzīvesveids, visiem sabiedrības locekļiem kopīgs darbs un atpūta. Ziemeļamerikas puritāņu *Jaunās Jeruzalemes* ideālais modelis, neskatoties uz tā daudzām līdzīgām iezīmēm ar Latīņamerikas kristīgo humānistu utopisko skatījumu un *Jaunās Jeruzalemes* meklējumiem, manuprāt, parāda principiālas atšķirības jautājumā par Amerikas pamatiedzīvotāju novietojumu šajos utopiskajos modeļos. Latīņamerikas kultūras kontekstā dominēja V. Kirogas, B. las Kasas, H. Zumaragas, kardināla Sisnerosa u. c. spāņu kristīgo humānistu izstrādātā pozīcija – lai arī indiāņiem piemīt tīri fiziskas atšķirības, pēc savas dabas viņi ir tādi paši cilvēki kā eiropieši, tādēļ spāņu kristīgo humānistu utopiskajos eksperimentos nav saskatāma vēlme norobežoties, aizsargāties no vietējiem iedzīvotājiem, bet tieši otrādi – indiāņu nesamaitātība, viņu vienaldzība pret zeltu un sociālais taisnīgums – bija atzīts par nepieciešamu nosacījumi *Jaunās Jeruzalemes* radīšanai. Tieši tādēļ jauno laiku Latīņamerikas utopiskajos eksperimentos indiāņi ir vienlaicīgi gan šīs darbības subjekti, gan objekti. Šī utopiskā modeļa mērķim ir izteikti komparatīvs raksturs – dažādu, apzināti atšķirīgu kultūru sapludināšana, kuras gaitā būtu iespējams tapt *Jaunajai Jeruzalemei*.

Turpretim 16. un 17. gadsimta Jaunanglijas puritāņu skatījums uz Amerikas pamatiedzīvotājiem bija tuvs Aristoteļa izpratnei par barbariem (skat. nodaļu par Centrālamerikas un Latīņamerikas utopisko diskursu) un millenārisma radītajai nesamierināmajai opozīcijai starp labo un ļauno, tas izslēdza jebkādu sadarbības iespēju ar Amerikas pamatiedzīvotājiem un akcentēja *City upon a Hill* – kā pilsētas, kas stingri norobežota no naidīgās ārpusaules un ko iekļauj *pirmatnības* mežonīgais okeāns, – utopisko statusu.

---

<sup>465</sup> Hardt M., Negri A. *Empire*. Massachusetts, London, 2000.// citēts no Хардт М., Негри А. *Империя*. Москва, 2004. с. 163.

Šai problēmai ir arī otrs aspekts – puritāņu izpratnei par *pirmatnību* piemita arī jūdu-kristiešu tradīcijai raksturīgā pieeja, kuras ietvaros *pirmatnība* nozīmēja negatīvu, tukšu telpu. Arī šajā tradīcijā *Dārza* jeb *Apsolītās zemes* motīvs atrodas spriedzes attiecībās ar mežonīgās *pirmatnības* motīvu. „No vienas puses, tas spirituāli nozīmēja, ka īstenā baznīca pati ir Dieva Dārzs, bet, no otras puses, ar smagu darbu pirmatnību ir iespējams pārvērst par Dārzu.”<sup>466</sup> Tieši šis pēdējais aspekts nosaka Jaunanglijas puritāņu utopiskā diskursa praktisko ievirzi, kas balstās uz ticību, ka ir iespējama pasaules ideāla pilnveidošana.

Puritāņu utopiskajā diskursā *pirmatnības* izpratne svārstās starp Dieva tuvumu un sātana valstību. Mēģinājums iedibināt *Pilsētu kalnā* – kā sociālpolitisks eksperiments ir pakļauts nepārtrauktai spriedzei starp bailēm nogrimt pirmatnējās dabas draudīgajās dzīlēs vai pārvaldīt tās „attīrošo” dabu. Puritāņi *pirmatnības* konceptā atklājās dubultnozīmība, ko bez iracionāla momenta attiecībās ar Dievu raksturoja arī Dieva žēlastības tīrā patvaļa un Dieva gribas neprognozējamība. Tādēļ „tīrais tukšums” kā svētā telpa, kurā ir vieta homogenizētai kopienai, vienmēr saglabā sevī demoniskā svešuma atspulgu. *Pirmatnība* perfekti atbilst pilnīgi pārveidotas pasaules tapšanai – kā *Jaunās Jeruzalemes* spožumam. Tomēr jāuzsver, ka tā ir politiska, tieši uz pasaulīgo un diferenci vērsta angļu puritāņu intence, kas ļauj reflektēt par Bībelē aprakstītajiem notikumiem tuksnesī, sasaistot to ar sociālo eksperimentu Ziemeļamerikā.

Uzsākot šo sociālo eksperimentu, atklājās ar pašu iecerotāju sabiedrības homogenitāti saistīta problēmām. Kā jau bija norādīts, pirmie piligrimi, kas 16. un 17. gadsimtā ieradās Jaunanglijas teritorijā, pēc būtības bija bēgļi, kas tiecās izbēgt no Anglijas jurisdikcijas. Tādēļ šī migrācija bija „dubultnoteikta – no iekšienes, ar puritāņu izvērsto valdošās kārtības kritiku un, no ārpuses, ar pašu novietojumu mežonīgajā pirmatnībā”.<sup>467</sup> Turklāt viņu sociālais sastāvs nebūt nebija viendabīgs, tie nebija tikai puritāņi, kas meklēja Jauno pasauli. No iecerotājiem, kas 1620. gadā ieradās šeit ar leģendāro kuģi „Mayflower”, tikai apmēram puse bija puritāņi. Un, ja pārbrauciena laikā kopīgā transgresīvā pārdzīvojuma radītā tuvība bija visai spēcīga, tad, nonākot pie Jaunās pasaules krastiem, starp viņiem sāka rasties nopietnas

<sup>466</sup> Williams G.H. *Wilderness and Paradise in Christian Thought*. New York, 1962. p. 99.

<sup>467</sup> Brunotte U. *Puritanismus und Pioniergeist. Die Faszination der Wildnis im frühen Neu-England*. Berlin, New York, 2000. S. 127.

domstarpības par sociālās dzīves iedibināšanas principiem.<sup>468</sup> Pirmais ieceļotāju iekšējās tuvības apdraudējums iestājās neilgi pirms izsēšanās krastā Keipkodā, kad piligrimu vadoņu mēģinājums pasludināt sevi par vietvalžiem, izraisīja anarhisku dumpi. Šajā situācijā notika atgriešanās pie voluntārajiem kopienas vadīšanas principiem, bija pieņemta *Mayflower* vienošanās (*Mayflower Compact*) – kā pamats civilai sabiedrībai tā kalpoja par paraugu pārējām, mazākām kolonijām, kas tāpat – bez valdnieka hartas (un tādējādi – bez valdnieka aizsardzības) tika patstāvīgi dibinātas *pirmatnībā*.

*Mayflower* vienošanos iedibināja jaunu politisku savienību, kas, ignorējot tā laika vecās Eiropas politiskās prakses un teorijas, varēja rasties tikai Jaunajā pasaulē. Tā bija īpaša Jauno laiku demokrātijas forma, kas, atrodoties tālu no Anglijas karaļvaras jurisdikcijas, savas leģitimitātes reliģisko pamatojumu guva Vecajā Derībā, bet politisko pamatu – antīkajā polisā. *Pirmatnības* ārējā un, iespējams, vēl vairāk iekšējā apdraudējuma dēļ ieceļotāji meklēja absolūti jaunas sociālās kārtības modeli, saraujot saiknes ar veco tradīciju. To raksturoja pilsoņu vienlīdzība likuma priekšā, ik gadu vēlēts kolonijas vadītājs (*Gouverneure*) u. c. demokrātijas principi, kuru darbību pastiprināja baznīcas disciplīna un sociālā kontrole.

Lai mazinātu un saskaņotu reliģiskās un sociālās diferences, piligrimi bija spiesti integrēt tās savā topošās sabiedrības koncepcijā. Centrālā problēma bija jautājums, kā ierobežot sociālā konsensa reliģiskos nosacījumus, kas nebija pieņemami visiem kopienas locekļiem. Lai to sasniegtu, *Mayflower* vienošanās autori vērsās pie seno jūdu kopienu dibināšanas tradīcijām Vecajā Derībā, jo tur arī aprakstīta situācija, kad bija nepieciešams integrēt tautu, veidot savienību atbilstoši Dieva likumiem. Šajā dokumentā visbiežāk minētas atsauces uz Nechemija un Ezras dibinātajām pilsētu kopienām senajā Jūdejā, kur labiešu vārdā noslēgtā derība attiecināta uz visu tautu:

„29. Bet pārējā tauta, priesteri, levīti, vārtu sargi, dziedātāji, tempļa kalpotāji un visi, kas nošķīrušies no iezemiešu tautām un turas pie Dieva bauslības, viņu sievas, viņu dēli, viņu meitas, visi, kam bija atziņa un saprašana, 30. Pievienojās ar šo saviem brāļiem, saviem labiešiem viņu starpā un svēti apsoliņās ar neatsaucamu zvērestu

---

<sup>468</sup> Lielās migrācijas statistika 1630. gadā atklāj: starp ieceļotājiem 10% bija kalpi, 10% zemāko slāņu pārstāvji, 1% aristokrāti un deklasētie elementi un 79% vidusslāņa pārstāvji (tirgotāji, neatkarīgie fermeri u. c.). Daudzi devās uz Ameriku, bēgot no ekonomiskās krīzes, kas bija piemeklējusi Angliju. Tie bija cilvēki, kuru vidējais vecums bija ap 30 gadiem, ambiciozi un mobili profesionāļi. Skat.: Bercovitch S. *The Winthrop Variation*. Cambridge (Mass.), 1997. p. 14.

dzīvot Dieva bauslībā, kas ir dota ar Dieva kalpa Mozus starpniecību, turēt un pildīt visus tā Kunga, mūsu Dieva, rīkojumus, iestādījumus un likumus.”<sup>469</sup>

Kā norāda H. Kippenbergs, Nechemija „atjaunoja savienību starp Jahvi un viņa tautu [...], tās centrā vairs nenovietojot Dieva baušļus, bet saistību uzņemšanos visai tautai”<sup>470</sup>, tomēr konkrētus sadzīves normatīvos aspektus (piemēram, sabata svētīšanu) Jaunanglijas kolonijās nekopēja burtiski, bet tos pielāgoja mežonīgās *pirmatnības* apdraudējuma novēršanai. Puritāņu tēvu-dibinātāju galvenā uzmanība bija pievērsta sabiedriskās disciplīnas un kārtības iedibināšanai, tomēr jāatzīst, ka viņu diskusijām un organizācijas formām bija raksturīgs „kustīgs” kodols, kurā jaunu novietojumu guva tādi sociāli un reliģiski nozīmīgi koncepti kā brīvība un piederība, pašatbildība un pakļautība, individuālā uzņēmība un atbildība kopienas priekšā.

Atšķirībā no Vasko de Kirogas, Las Kasas un citu kristīgo humānistu Jaunās pasaules redzējuma Centrālamerikā un Dienvidamerikā pamatojuma, kura centrā atradās *dižciltīgais mežonis*, kura dzīve, kristīgo humānistu konceptuālajā skatījumā, pieņemot kristietību un tai raksturīgās patiesās morāles normas, varētu iegūt ideālās harmonijas aprises, pagērēja no humānistiem aktīvu, atvērtu rīcību pirmatnības un iezemiešu dzīves telpas uzlabošanai ar dažādu utopisku projektu palīdzību, Ziemeļamerikas pirmo puritāņu līderus nodarbināja jautājums – kā norobežoties un aizsargāt sevi, savu iekšējo pasauli, savu ticību un iecerotāju kopienu no „asociālās pirmatnības”? Radīt *Jauno Jeruzalemi* varēja tikai, novelkot stingru robežu starp sociālo, ideāli sakārtoto pasauli un haotisko *pirmatnību*.

Tādējādi Jaunanglijas puritāņu sabiedrības ideālas kārtības modelis nebija orientēts uz indiāņu kopienu pievēršanu kristietībai un viņu dzīves uzlabošanu – jaunās sabiedrības iedibināšanas utopiskais vektors tika vērsts uz pašu iecerotāju kopienas iespējamo ideālo dzīves kārtību. *Jaunā Jeruzaleme* bija domāta tikai izredzētajai tautai, taču ar to tika saprasta nevis jūdu tauta, atbilstoši Vecās Derības tradīcijai, bet gan visi patiesi ticīgie Dievam.

1630. gadā Džons Vintrops slavenajā sprediķī *A Model of Christian Charity*, ko viņš teica uz kuģa *Arabella* klāja, tam tuvojoties Amerikas krastiem, pamatoja savu priekšstatu par sabiedrību briesmās (*community in peril*). Mazinot iekšējo konfliktu iespējamību, Dž. Vintrops tiecās saskaņot dažādas intereses, apvienojot kopīgam

<sup>469</sup> *Bībele*, Nechemija (10. 29.–30.), 551.–552. lpp.

<sup>470</sup> Kippenberg H.G. *Die vorderasiatischen Erlösungsreligionen*. Frankfurt am Main, 1998. S. 129.

mērķim „gan reliģiskos opozicionārus, gan pasaulīgos uzņēmējus”.<sup>471</sup> Šis mērķis, Vintropa skatījumā, bija kopienas vienotība, kas ļauj sabiedrībai izdzīvot un reducēt *pirmatnības* riskus: „Līdz pat beigām mums jābūt vienotiem šajā darbā kā vienam vīram.”<sup>472</sup>

Meklējot sociālās kohēzijas modeli un valdīšanas leģitimitātes pamatu, Dž. Vintrops sākumā pievērsās viduslaiku hierarhijas kritikai un analogijai starp ķēniņu uz zemes un Dievu debesīs. Atšķirībā no T. Mora *Utopijā* izstrādātā sociālās vienlīdzības modeļa, kas bija tik populārs kristīgo humānistu vidū, Vintropa sprediķis pamatoja sociālo nevienlīdzību: „Kā tas ir visos laikos – kādam jābūt bagātam, kādam – nabagam, kādam – augsti stāvošam un godātam un cienītam, citam – sīkam un pakļautam.”<sup>473</sup> Nevienlīdzību viņš attaisnoja ar Dieva iedibināto kārtību, kas kalpo Viņa slavai. Bagātie nav bagāti paši pēc savas gribas, bet gan „Radītāja slavas vārdā un kopīgā labuma dēļ”.<sup>474</sup> Dieva iedibinātajā kārtībā un nevienlīdzībā Vintrops saskatīja analogiju ar nevienlīdzību starp Dieva izredzētajiem un tiem, kas netiks izredzēti. Dievišķā labestība ir attiecināma uz visiem, tomēr tā izpaužas atšķirīgi. Līdzīgi *Nechemijas grāmatā* minētajai izredzēto valdīšanai viņš runāja par atsevišķu cilvēku, kas piederīgi žēlastības derībai (*covenant of grace*), par valdīšanas pamatotību, idealizējot šo līderu grupu, kas stāv ārpus izcelsmes un sociālo slāņu atšķirībām. Autoritatīvajā sabiedrības perfektajā modelī, ko iezīme Dž. Vintrops, *labākajiem* ir jāvalda pār tiem, kam nav lemta atdzimšana.

U. Brunote konstatē: „Kas sākās kā priekšstats par svēto kopību, turpinās kā ideālas sabiedrības utopiskais modelis, „*City upon a Hill*”, kas iegūs „pasaulīgo svētumu” (*earthly holiness*).”<sup>475</sup> Savā sprediķī Dž. Vintrops attiecina *Vecās Derības* svētā dievkalpojuma vietu uz puritāņu koloniju, uzsverot analogiju starp seno jūdu situāciju un ieceļotāju dzīves apstākļiem, – dievkalpojums var notikt, ja vieniet *kopā* sapulcējas desmit ticīgie vīri: „Mēs sapratīsim, ka Izraēlas Dievs ir ar mums, kad desmit no mums būs spējīgi pretoties tūkstotim ienaidnieku; kad mēs teiksim Viņam

---

<sup>471</sup> Sk. Bercovitch S. *The Winthrop Variation*. Harvard, 1997. p. 13. Tāpat kā pirms tam Virdžīnija arī *Massachusetts Bay Colony* dibināta kā *joint stock company* – investoru un akcionāru uzņēmums.

<sup>472</sup> Winthrop J. *A Model of Christian Charity* // Heimert A., Delanco A. *The Puritans and America. A Narrative Anthology*. Massachusetts, London, 1995. p. 89.

<sup>473</sup> *Ibid.*, p. 82.

<sup>474</sup> *Ibid.*, p. 83.

<sup>475</sup> Brunotte U. *Puritanismus und Pioniergeist. Die Faszination der Wildnis im Frühen Neu-England*. Berlin, New York, 2000. S. 142.

slavu un godu, un citās kolonijās lūgs: „Kungs, dari tā, lai ir līdzīgi kā Jaunanglijā”<sup>476</sup>.

Viens no Jauno laiku Jaunanglijas semantiskā lauka konceptiem, kas iezīmējas Dž. Vintropa sprediķī, ir ideālā sabiedrība jeb *communitas perfecta*, kas ietver sevī ne tikai tam kultūras kontekstam raksturīgo dinamiski kalvinistisko nozīmi kā pastāvīgu pilnveidošanos, bet arī klasisko Aristoteļa *communitas perfecta* izpratni. Kventins Skiners norāda uz šī vēlinajos viduslaikos tapušā koncepta nozīmi: „*Communitas perfecta* ir tāda sabiedrība, kas ir noteikta kā neatkarīga, autonoma korporācija, kam piemīt vispilnīgākā autoritāte regulēt savas iekšējās lietas bez ārējās iejaukšanās.”<sup>477</sup>

Vintropa tēlotā ideālā sabiedrība ir domājama bez atsvešinātības. Patiesībā visi ir vienādi, bet atšķirības rodas tikai individuālajā darbā un centienos, kuru galīgais mērķis ir kopienas eshatoloģiskā perfekcija.

Vēl viena nozīmīga Vintropa sprediķa semantiskā figūra, kas, sākotnēji lietota kā metafora, guva plašu izplatību, kļūstot par ideālu formu (M. Vēbers), ir *valsts kā kuģis*. *Valsts kā kuģa* motīvs bieži lietots jau antīkajā kultūrā, tomēr jauno laiku puritāņu semantiskajā laukā tā nozīme iegūst savdabīgas iezīmes, nonākot konfrontācijā ar tā laika Eiropā izplatīto konceptu *valsts kā ķermenis*. Izmantojot tēlaino kuģa metaforu, Vintrops apelēja pie iecelotāju kopīgās kuģošanas pieredzes, kur kopīgā labklājība un pat izdzīvošana ir bijusi saistīta ar komandas vienprātību un spēju konsolidēties. Šis kuģa ideālais modelis daudz labāk artikulēja pirmo Jaunanglijas iecelotāju jaunos sociālos priekšstatus nekā tradicionālais viduslaiku modelis *valsts kā ķermenis*. M. Velcers šai sakarībā norāda: „Ideja par valsti kā kuģi tuvāk ir saistīta ar puritāņu skatījumu uz dzīvi kā uz ceļojumu. [...] Šis tēls ir tikpat vecs kā kristietība, taču puritāņi tam piešķīra savu, komplicētu uzsvāru uz ceļojuma detaļām un daudz vairāk akcentēja kristīgo piligrimu progresu nekā viņu pārpasaulīgo mērķi.”<sup>478</sup>

Runājot par homogēna sociālā subjekta izveidošanas nepieciešamību pretstatā *valsts kā ķermeņa* koncepcijai, uzsvārs likts uz līdzību un sabiedrības kopīgiem mērķiem, kas apvieno indivīdus augstākā uzdevuma veikšanai. Jaunanglijas utopiskajā eksperimentā būtisks uzsvārs likts uz kopienas pilsoņu vienlīdzību

<sup>476</sup> Winthrop J. *A Model of Christian Charity*.// citēts no Heimert A., Delbanco A. *The Puritans in America. A Narrative Anthology*. Cambridge (Mass.), London, 1985. p. 91.

<sup>477</sup> Skinner Q. *The Foundation of Modern Political Thought*. Vol. II, Cambridge, London, New York, Melbourne, 1978. p. 115.

<sup>478</sup> Walzer M. *The Revolution of the Saints. A Study in the Origins of Radical Politics*. Cambridge (Mass.), 1965. p. 179.

neatkarīgi no viņu reliģiskās vai nacionālās piederības. Visbiežāk šai sakarībā citēti fragmenti no Apustuļa Pāvila *Vēstules Galatiešiem*: „3.28. Tur nav ne jūda, ne grieķa, nav ne kalpa, ne svabadā, tur nav ne vīrieša, nedz sievietes, jo visi esat viens Kristū Jēzū.”<sup>479</sup>

Sava programmatiskā sprediķa noslēgumā Dž. Vintrops izmanto semantisko figūru *Pilsēta kalnā* : „... mums vajag apsvērt, ka mēs būsīm kā pilsēta kalnā. Visu cilvēku acis būs vērstas uz mums.”<sup>480</sup> Šis Amerikā (un pasaulē) plaši pazīstamais citāts ir semantiska atsauce uz *Jesajas pravietojumu*: „2.2. Laiku beigu posmā notiks tā, ka tā Kunga nama kalns stāvēs jo stingri savos pamatos un pacelsies pāri pār visiem kalniem un pakalniem un pie tā saplūdīs visi pagāni”<sup>481</sup> un uz *Mateja evaņģēliju*: „ 5.14. Jūs esat pasaules gaišums; pilsēta, kas stāv kalnā, nevar būt apslēpta.”<sup>482</sup> Dž. Vintropa sprediķī izraudzītais koncepts *Pilsēta kalnā*, tāpat kā *Jaunā Jeruzaleme*, semantiski ir balstīts eshatoloģiskā millenārisma tradīcijā, uz ko norāda atsauces uz Jesajas grāmatu. 17. gadsimta vidū šie koncepti bieži lietoti kā sinonīmi, tomēr laika gaitā šī koncepta lietojumā pārsvaru gūst uzņēmības un sociāli politiskās aktivitātes aspekts, kas nosaka arī šī jēdziena lietojuma noturīgumu līdz pat mūsdienām.

Viens no *Pilsēta kalnā* lietojuma aspektiem ir cieši saistīts ar tā saucamo ekscepcionalismu – teoriju, kas balstīta uz pārliecību par ASV īpašo vietu starp industriāli attīstītajām valstīm, par Amerikas misiju. Arī 20. gadsimta ASV politiskajā retorikā *Pilsēta kalnā* ir nozīmīgs koncepts, ko apliecina, piemēram, Dž. Kenedija runa *Pilsēta kalnā* Masačūsetsā 1961. gada 9. janvārī un R. Reigana papildinātā konceptuālā forma *Lieliskā Pilsēta Kalnā (Great City upon a Hill)*.

### **4.3. Nākotnes tapšana par vispārīgu jēdzienu. Laika utopijas un nākotnes utopijas**

Lai gan mūsdienu utopiskā apziņa ir orientēta uz nākotnes vizionārismu, tomēr jāatzīst, ka utopijā nākotne nebūt nav universāls orientācijas modelis. Tā ir atkarīga no konkrētās utopijas novietojuma kultūras kontekstā un *laika utopijas* rašanās ir cieši

<sup>479</sup> *Bībele. Apustuļa Pāvila vēstule Galatiešiem* 3.28., Rīga, 1992. 1174.–1175. lpp.

<sup>480</sup> Winthrop J. *A Model of Christian Charit* // Heimert A., Delbanco A. *The Puritans in America. A Narrative Anthology*. Cambridge ( Mass.), London, 1985. p. 91.

<sup>481</sup> *Bībele. Latvijas Bībeles biedrība*. 1992. 722. lpp.

<sup>482</sup> *Ibid.*, 982. lpp.



saistīta ar apgaismības kultūras diskursīvajām izmaiņām astoņpadsmitā gadsimta otrajā pusē.

Promocijas darbā izmantotā klasifikācija *telpas utopijas/laika utopijas* ir balstīta uz pieņēmumu, ka 18. gadsimta beigu apgaismības kultūras kontekstā bija vērojama laika dimensijas aktualizēšanās utopiskajā diskursā. Šīm izmaiņām nebija tikai kvantitatīvs raksturs, bet tās radīja nozīmīgas nobīdes pašā utopijas struktūrā. R. Kozeleka veiktā *laika utopiju analīze* darbā *Utopijas laiciskošanās*<sup>483</sup> atklāja šo strukturālo izmaiņu nozīmi un dziļumu raksturojošās pazīmes salīdzinājumā ar *telpas utopijām*.

Pirmkārt, *laika utopijā* mainās autora funkcijas – nākotnes vīzijas autors ir autors autentiskā šī vārda nozīmē – savas utopijas producētājs. *Telpas utopijā* autors ir „fikcijas medijs”, novērotājs, reģistrētājs – viņa vēstījuma ticamība palielinājās līdz ar distanci, kas attēlojamo valsti jeb zemi šķir no naratīva adresāta. Viņš nepretendē uz savu viedokli. Te drīzāk ir saskatāma līdzība ar episko objektivitāti, kas izslēdz no vēstījuma gan šaubu, gan laika figūras. Notiek redzētā absolutizācija un monopolizācija.

Turpretim, *laika utopijas* nav pakļaujamās tūlītējai laikabiedru verifikācijai, tur nevar nokļūt tūlīt vai cilvēka dzīves laikā, redzēt „savām acīm”, tās nav tveramas empīriskajā pieredzē. Mēs varam runāt par laika un telpas fikciju atšķirību. Šo fikciju realitātes signāli nav verificējami vēl pagaidām neatklātā telpā, bet gan tikai un vienīgi autora apziņā. Nākotnes realitāte eksistē kā autora vairāk vai mazāk oriģināls produkts, tādējādi zūd tagadnes kontrolējošais pamats. Katrs pilsonis ir autors un katrs autors ir pilsonis. Savā ziņā laika utopijas rašanās norāda uz Jauno laiku kultūras producētā individuālisma attīstību. Tas atklājas kā dažādu viedokļu leģitimitāte, sekularizācijas process, induktīvi eksperimentālo dabaszinātņu attīstība, kuru rezultāti formulēti matemātikas valodā un rada nopietnu uzticības krīzi sabiedrībā valdošajai tradicionālo vērtību sistēmai.

Otrkārt, neatkarīgi no tā, vai laika utopija tematizē vai netematizē laika kontinuitāti, tā neizbēgami to pārstāv. Lēciens *nākotnē* izvirza citus ticamības kritērijus nekā lēciens pāri *okeānam*. *Laika utopijai* ir visai raksturīgs empīriski neatrisinātu tagadnes problēmu racionalizēts risinājums.

---

<sup>483</sup> Koselleck R. Die Verzeitlichung der Utopie // Koselleck R.. *Vergangene Zukunft zur Semantik geschichtlicher Zeiten*. Frankfurt am Main, 1979, S. 56–61.

Pāreja no sliktās tagadnes uz labāko nākotni ir uzskatāma par klasiskās *laika* utopijas shematisko paraugu. Šai ziņā *laika* utopijas ir daudz tuvākas progresa filosofijai nekā *telpas utopijām*. Tagadni ar pagātņi saista uz prāta aprēķiniem balstīta plānošana un optimizācija.

Viena no 18. gadsimta semantiskā lauka nozīmīgajiem jēdzieniem ir *perfektuma (Perfectablite)* jēdziens. Russo iedibinātā izpratne par perfektumu – ideāls, kas sasniedzams vēsturiskās attīstības gaitā, spēja uz pilnīgu mērķi, kam raksturīga nākotnes dimensija (*Perfectionnement*) un kas ir cieši saistīta ar *progresa* diskursu. Utopijas autors nav apgaismības laikmeta vēsturnieks, viņš apraksta nākotni, neskatot lietas cēloņsakarīgā secībā. Ticība *progresam nākotnē* ir uzstādījums, diskursīvi semantiska figūra, kas tiek piepildīta ar vēlamo saturu.

Nu jau par klasiku kļuvošo R. Kozeleka piedāvāto utopijas iedalījumu *laika* un *telpas* utopijās plaši izmanto mūsdienu utopijas pētniecībā. Tā, piemēram, *Utopieforschungen*<sup>484</sup> pētījumos ir vispārpieņemts postulāts par *laika* utopiju kā raksturīgāko apgaismības kultūras utopiskā diskursa fenomenu, uz ko norāda arī Rihards Zāge: „Par lielāko apgaismības utopiskā diskursa inovāciju ir uzskatāma pāreja no telpas utopijām uz *laika* utopijām 18. gadsimta otrajā pusē.”<sup>485</sup>

Tomēr promocijas darba tēmas izpēte sniedz pamatu apgalvot, ka *laika utopija* ir metodoloģiski pārprotams apzīmējums, kas radies, lielā mērā pakļaujoties klasiskajam kategoriālajam dalījumam telpa/laiks, un kas, manuprāt, nesniedz pietiekami elastīgas pieejas iespēju utopiskā diskursa mainības precīzai analīzei 18. gadsimta kultūras kontekstā. Uz to norāda, pirmkārt, *laika* utopijas relatīvi nelielais īpatsvars starp 18. gadsimta utopijām,<sup>486</sup> kas liedz iespēju pietiekami argumentēti un pamatoti apgalvot, ka 18. gadsimta kultūras semantiskajā laukā notikušās izmaiņas ir saistītas ar radikālu utopiskā diskursa pavērsienu uz *laika* dimensijas akcentēšanu. Manuprāt, apgaismības kultūras kontekstā precīzāk būtu runāt par *laika* vektora pavērsienu uz *nākotni*, kas izriet no *laika* izpratnes modeļa maiņas, kurš reprezentējas izpratnē par *progresu* un *vēsturi*.

Otrkārt, *laika* dimensijas klātbūtne utopiskajā diskursā nav uzskatāma par tieši un vienīgi Apgaismības kultūrai raksturīgu novitāti. Būtībā tā saskatāma jau agrīnajos

---

<sup>484</sup> Mūsdienu utopijas pētījumu disciplīna Vācijā.

<sup>485</sup> Saage R. *Utopieforschung*. Bd. I. *An den Bruchstellen der Epochenwende von 1989 // Politica et Ars*. Bd. 14, Berlin, 2008, S. 67.

<sup>486</sup> Skat. 5. nodaļu. *Apgaismības laikmeta utopiskās konstrukcijas*. Š. Furjē logotētiskā nozīme *Apgaismības kultūras diskursā. Utopijas tapšana par vispārīgu jēdzienu*.

Jaunajos laikos millenārisma utopijā,<sup>487</sup> turpretim tās paradigmātiskās izmaiņas, kas raksturo tieši 18. gadsimta utopisko diskursu, manuprāt, vispirms ir saistāmas ar *nākotnes* dimensijas aktivizēšanās procesu.

Lai pamatotu šo apgalvojumu, šķiet lietderīgi koncentrēt pētniecisko optiku uz izmaiņām jauno laiku *laika* izpratnes semantiskajā struktūrā un uz jēdzieniem, kas saistīti ar *laika* izpratnes pavērsienu uz *nākotni*. Jēdziena *nākotne* mūsdienu izpratnes konstituēšanās process sākās agrīnajos jaunajos laikos, bet noslēdzās 18. gadsimta otrajā pusē, kad kultūras semantiskajā laukā norisinās fundamentālas korelatīvas izmaiņas – izveidojas jauns vispārīgo jēdzienu semantiskais lauks.

Kā norāda L. Holšers: „Jauno laiku 18. gadsimta kultūras diskursā notiek gaidu horizonta paplašināšanās – izveidojas mūsdienu izpratne par „nākotnes telpu” (*Zeitraum*).”<sup>488</sup> Tas norāda uz būtiskām izmaiņām jauno laiku kultūras laika izpratnē, salīdzinot ar laika skatījumu viduslaikos, kam bija svešs stingri definēts *nākotnes* jēdziens. Protams, jau viduslaiku Eiropā lietoja latīņu valodas darbības vārdu *nākotnes* formas, lai apzīmētu to, kas nāks, kā arī konkrētus lietvārdus, kas apzīmē *nākotnes* stāvokli (*μέλλον* grieķu valodā, *futurm* latīņu valodā), un bija izkoptas dažādas *nākotnes* paredzēšanas tehnikas. Taču viduslaiku kultūrā bija svešs priekšstats par homogēnu laika telpu, kurā *nākotnes* parādības un notikumi būtu potenciāli savstarpēji cēloņsakarīgi saistīti un iegūtu savu nozīmi specifiskā attiecību novietojuma dēļ.

Šo situāciju uzskatāmi demonstrē arī Svētā Augustīna *Grēksūdzes* vienpadsmitajā grāmatā saskatāmās grūtības principiāli nošķirt robežas starp pagātņi, tagadni un nākotņi, tajā runāts par pagātnes tagadni, tagadnes tagadni un nākotnes tagadni: „Šie trīs laiki eksistē mūsu dvēselē un nekur citur es tos neredzu: pagātnes tagadne ir atmiņas; tagadnes tagadne ir tiešs vērojums; nākotnes tagadne ir gaidas.”<sup>489</sup> Šāds skatījums uz laiku konstituē nākotņi, nevis kā kontinuitīvu homogenitāti, bet gan kā atsevišķas, segmentāras lietas un notikumus nākotnē.

Kā norāda Ž. Le Gofs, līdz 12. gadsimta beigām un 13. gadsimta sākumam „dzīve un mentalitātes pakļāvās, no vienas puses, laika ideoloģijai, no otras puses, laiku daudzveidības pieredzei.”<sup>490</sup> Viduslaiku baznīcas laika ideoloģija balstījās uz

---

<sup>487</sup> Skat. nodaļu 4.2.3. *Debesu Jeruzaleme kā agrīno Jauno laiku utopiskā diskursa semantiskā lauka pamatjēdziens*.

<sup>488</sup> Hölscher L. *Die Entdeckung der Zukunft*. Frankfurt am Main, 1999, S. 34.

<sup>489</sup> Sk.: Aurelius Augustinus. *Die Bekenntnisse des heiligen Augustinus*. Übersetzung von Otto F. Lachmann. Leipzig, 1888, (skatīts 12.08.2010., <http://www.ub.uni-freiburg.de/fileadmin/ub/referate/04/augustinus/bekannt.1.htm>)

<sup>490</sup> Ле Гофф Ж. *Рождение чистилища*. Екатеринбург, 2009, с. 431.

eshatoloģisko sešu pasaules vecumu teoriju, kur 13. gadsimta sākumā jau bija sasniegta sestā un pēdējā stadija. Tā pasaules laiku skatīja no vēsturiskuma pozīcijas, kur izšķirošā nozīme bija diviem grandioziem pagātnes notikumiem – pasaules radīšanas aktam un Kristus atnākšanai. Šīs teorijas ietvaros pasaules laiks tika orientēts uz drīzu pasaules galu, Pastaro tiesu un laika izzušanu Dieva mūžībā. Ž. Le Gofs norāda uz divām konsekvencēm, kas izriet no šādas laika izpratnes: no vienas puses, vēlme atgriezties pie sākotnējās baznīcas šķīstības, pie kristianizētās Zelta pagātnes versijas, no otras puses, kas bieži vien neizslēdza arī pirmo variantu, ticība Jāņa Atklāsmes grāmatā izteiktajam pravietojumam par Apokalipsi un tūkstošgadīgo *milleniumu*.

Paralēli baznīcas laika eshatoloģiskajai hierarhijai viduslaiku kultūrā cilvēka dzīve tika sakārtota arī daudzveidīgu konkrētu laiku pieredzes struktūrā: liturģiskais laiks, kalendārais laiks, kas atradās baznīcas pārraudzībā un ko noteica baznīcas un klosteru zvanu ritmiskā kārtība; lauku darbu laiks, ko strikti noteica gadalaiku dabiskā secība, kas tika iezīmēta ar vairāk vai mazāk kristianizētiem kalendārajiem rituāliem; pārvaldes iestāžu laika kārtība, kas regulēja nodokļu iekasēšanu; gadatirgu sezonālā kārtība; skolu un universitāšu apmācības kārtība utt. „Visi šie laiki atkārtojās, ja arī nebija gluži cikliski.”<sup>491</sup>

Par vienotas telpas/laika kontinuitātes izveidošanos Eiropas kultūrā ir iespējams runāt, sākot ar 13. gadsimtu. Laika struktūras revīzija, kas sākās 12. gadsimta beigās un 13. gadsimta sākumā, kā norāda Ž. Le Gofs, bija saistīta ar „lielo novitāti – mērāmo laiku”,<sup>492</sup> kas varēja kļūt par aprēķinu un salīdzinājumu objektu.

Tomēr jāpiekrīt A. Rubeņa apgalvojumam, ka vēl renesanses kultūrā saglabājās tradicionālās laika interpretācijas – „svarīgākais bibliskais laiks, kas veda uz pastaro tiesu un pasaules galu”,<sup>493</sup> un otrs laika izpratnes veids, sekulārais laiks, kas „saistīts vēl ar antīko mantojumu. Šis laiks nebija lineārs, tas atkārtojās cikliski. Cikliskais laiks atspoguļoja debesu ķermeņu likumsakarīgo kustību, to veidoja riņķojumi, kas bezgalīgi atkārtojās un kuru ietvaros visas lietas radās, sabruka un beidza pastāvēt, līdzīgi cilvēka dzīvei. Šajā koncepcijā tikai debesis bija pilnīgas un nemainīgas, turpretim zemi raksturoja nepārtrauktas pārmaiņas, tā bija sabrukuma un iznīcības vieta. Te progress varēja notikt tikai īsā laika sprīdī, kas pēc neilga perioda

---

<sup>491</sup> Ibid., c. 432.

<sup>492</sup> Ibid., c. 342.

<sup>493</sup> Rubenis A. *No Renesanses pavasara uz humānisma rudeni*. Rīga, 2008. 116. lpp.

neizbēgami pārgāja savā pretmetā. Cilvēki nesaistīja savu nākotni ar cerībām uz pilnvērtīgu un piepildītu dzīvi uz zemes.”<sup>494</sup>

Pēc Trīsdesmitgadu kara Eiropā mainījās izglītoto iedzīvotāju slāņu laika izpratnes orientācija – viduslaikiem raksturīgās drīzā pasaules gala gaidas nomainīja laika galējās robežas būtiska attālināšanās. Uz šo procesu būtisku iespaidu atstāja nozīmīgas kultūras konteksta izmaiņas, kas bija vērojamas jaunajos laikos.

Vispirms būtu jānorāda uz sekularizācijas procesu, kas īpaši aktualizējās jauno laiku kultūras kontekstā, it īpaši 18. gadsimta sākumā,<sup>495</sup> un bija saistīts ar Svēto Rakstu tulkojumu un interpretāciju kritisku izvērtējumu, pievēršoties arī jautājumiem par bibliskās hronoloģijas precizitāti. Proti, jau 17. gadsimtā veidojās diskursīvā situācija, kuras ietvaros apsprieda jautājumu, cik precīzi ir noteikts Dieva radītās pasaules vecums? Viens no šīs diskusijas aizsācējiem bija franču bibliotekārs Īzāks de La Peirērs,<sup>496</sup> kurš 1655. gadā izvirzīja hipotēzi par „cilvēci pirms Ādama”. Šīs hipotēzes pamatā bija pieņēmums, ka zinātnieku, it īpaši seno Austrumu zinātnieku, aprēķini, par kuru eksistenci *Bībelē* nav sniegtas nekādas ziņas, būtiski paplašina laika robežas, salīdzinot ar tām, kas bija atzītas viduslaiku kristīgajā pasaulē (apmēram četri tūkstoši gadu pirms Kristus un vēl divi pēc Kristus atnākšanas). Turklāt Ī. de la Peirērs atzīmēja, ka šīs laika robežas dažādos avotos ir norādītas visai atšķirīgi – aprēķinot *Vecās Derības* patriarhu ģenealoģiju, parasti par pamatu ņemta *Biblia Hebraica* un *Septuaginta*, kuru salīdzinošajā analizē atklājās aptuveni tūkstošgadīgas nesakritības. Šis fakts bija zināms jau labi sen, piemēram, Eisēbijs no Cēzarejas<sup>497</sup> trīs simts gadus pēc Kristus izteica šaubas par pasaules vecuma bibliskajiem aprēķiniem. Tomēr tikai jauno laiku kultūras kontekstā radās priekšnoteikumi, kas no šīs fakta konstatācijas radīja tālejošas konsekvences (līdzīgi tam kā tas bija ar Jaunās pasaules atklāšanu<sup>498</sup>).

Tieši 17. gadsimta otrajā pusē notikušās intelektuālās situācijas diskursīvās izmaiņas noteica, ka jaunā laika aprēķināšanas nulles punkta, *ante Christum natum*, precizitātes apšaubīšana, kā arī pasaules kopīgā vecuma noteikšana, kā norāda L. Holšers: „kļuva par inspirējošu impulsu jaunu vēsturisko pētījumu nepieciešamībai, tai skaitā nepieciešamībai pēc jaunas vēsturiskās hronoloģijas, kas balstītos uz

---

<sup>494</sup> Ibid., 116.–117. lpp.

<sup>495</sup> Skat.: Nātriņa I. *Apgaismības kultūras utopiskie profili*. Latvijas Universitātes Raksti. Filosofija. 713. sēj. Rīga, 2007.

<sup>496</sup> *Isaac de La Peyrere* (1594–1676).

<sup>497</sup> *Eusebius* (263–339/340), saukts *Eusebius Pamphili*, Cēzarejas bīskaps, sarakstījis *Baznīcas vēsturi* (*Historia Ecclesiastica*).

<sup>498</sup> Skat. Promocijas darba nodaļu 4.1. *Jauno laiku* koncepts un *Jaunā pasaule* kā utopisks projekts.

jauniem pamatiem un kurā vēsturiskais ieskats aizvien tālākā pagātnē un nākotnē vairs netiktu ierobežots ar aritmētiskajām robežām”.<sup>499</sup> Tādējādi sekularizācijas process, kas kristīgās teoloģijas ietvaros saskatāms kā Bībeles hronoloģiju kritiskā analīze, 18. gadsimtā ieguva laicīgu ievirzi un deleģēja šo kritisko pozīciju laicīgajām zinātnēm.

Tieši jauno laiku empīriskās zinātnes deva izšķirošu ieguldījumu pasaules temporālo robežu izmaiņās. Tā 17. gadsimtā, zinātniskās revolūcijas ietvaros, šīs problēmas risināšanā aktīvi iesaistījās dabaszinātnes – bioloģija un ģeoloģija. Piemēram, 17. gadsimta beigās ievērojamais britu naturālists un botāniķis Džons Rejs<sup>500</sup> atklāja fosilās papardes, kuru vecums sniedzās tālu pirms pieņemtā pasaules radīšanas laika, bet Roberts Huks<sup>501</sup> 1665. gadā savā darbā *Mickrographia* norādīja, ka fosilijām ir organiska izcelsme (līdz tam bija pieņemts uzskatīt, ka fosilijas ir neveiksmīgs Dieva eksperiments), un izvirzīja hipotēzi, ka zemes ģeoloģiskie slāņi ir radušies ilgstošas vēsturiskās attīstības rezultātā. Tas deva iespēju atzīt, ka Zemes vecums ir būtiski lielāks, tādējādi varēja izdarīt pieņēmumu arī par pasaules gala attālināšanos, iedibinot zināmu līdzsvaru starp Zemes vecumu un nākamo laiku līdz pasaules galam. Cilvēka pārdzīvojamā tagadne vairs netika novietota pēdējā periodā pirms pasaules gala, bet gan laika vidū.

Savu papildinājumu jauno laiku homogēnās nākotnes izpratnes tapšanā sniedza arī aktīvas filosofiskās diskusijas par laika telpas galīguma jautājumiem. Šajā sakarībā būtu jāpiemin 17. gadsimtā populārais Bertrana Fontenela darbs *Pārdomas par pasaulu plurālismu*,<sup>502</sup> kur izvērsta un attīstīta Renē Dekarta teorija par bezgalīgo telpu un pasaulu plurālismu un izteikts pieņēmums, ka telpas bezgalība pieļauj arī laika bezgalības iespējamību.<sup>503</sup> Labi zināms fakts, ka visuma bezgalību laikā ir postulējis I. Kants 1755. gadā darbā *Vispārīgā dabas vēsture un debesu teorija*: „Radīšana nekad nav pilnīgi pabeigta. Lai arī tā kādreiz ir sākusies, tomēr tā nekad nerimsies.”<sup>504</sup> 18. gadsimta vidū Kants izteica izglītoto cilvēku vispārīgo priekšstatu, ko apliecina arī ortodoksāli teoloģiskā Cedlera universālā enciklopēdija: „Nav atrodamī labi (*bequeme*) cēloņi, kādēļ Dievs pasauli radījis pirms pieciem tūkstošiem

<sup>499</sup> Hölscher L. *Die Entdeckung der Zukunft*. Frankfurt am Main, 1999. S. 32.

<sup>500</sup> John Ray (1627–1705).

<sup>501</sup> Robert Hooke (1635–1703) – angļu dabas filozofs, ģeologs, arhitekts, zinātnieks enciklopēdists, viens no eksperimentālās fizikas pamatlicējiem, dēvēts par „Anglijas Leonardo”.

<sup>502</sup> Bertrand le Bouyer de Fontenelle (1657–1757), *Entretiens sur la pluralite des mondes*, 1686. g.

<sup>503</sup> Skat. Koyre A. *Von der geschlossenen Welt zum unendlichen Universum*. Frankfurt am Main, 1969.

<sup>504</sup> Kant I. *Allgemeinen Naturgeschichte und Theorie des Himmels // Kant I. Werke in sechs Bänden*. hgs.v. Weischedel W. Frankfurt am Main, 1960, Bd. I, S. 335.

gadu un nevis pirms simts tūkstošiem gadu. Tāpēc ir viegli iedomāties, ka tā vienmēr ir ilgusi, lai gan tas būtu visai slikts pieņēmums.”<sup>505</sup> Lai arī pastāv šādi piesardzīgi atgādinājumi par moderno teoriju nepietiekamo konservatīvismu, iespējams konstatēt, ka aptuveni 18. gadsimta vidū notika būtiskas izmaiņas jauno laiku kultūras gaidu horizontā, kura paplašināšanās radīja diskursīvos nosacījumus liela skaita nākotnes attīstības modeļu iespējamībai, kuru pamatā bija priekšstats par homogēno laika telpu.

Tomēr jāatzīst, ka jauno laiku laika izpratnē pagātnes un nākotnes pozīcijas nav vērtējamās kā vienlīdzīgas. Pagātne iztēlotā kā noslēgta, vēl joprojām klātesoša, neatkarīgi no tā, ko mēs par to zinām. Tā kļūst par vēstures – kā zinātniskas disciplīnas – pētījumu un ideoloģisko manipulāciju objektu. Turpretim nākotne tiek saprasta kā atvērta, vēl nenoformēta laika telpa. Tas nosaka arī diferencētu attieksmi pret pagātņi un nākotņi – pagātnes realitātes izjūta ir iemesls nepārtrauktai „cīņai par vēsturi”, strīdiem par iespēju precīzi rekonstruēt pagātnes procesus, savukārt nākotnes skatījumam ir hipotētisks raksturs, kas *apriori* neparedz vienīgo iespējamo un „pareizo” nākotnes modeli, paverot gandrīz neierobežotu lauku utopiskā diskursa manifestācijai.

Laika struktūras diferences izpratne konstituējās kultūras progresīvās historizācijas procesu ietekmē, kas savu aizsākumu guva jaunajos laikos. Rezultātā pagātne ieguva patiesās realitātes statusu, bet ar nākotņi saistījās gaidas un cerības, kurām piemīt drīzāk spekulatīvs raksturs, kas izslēdz drošticamus spriedumus par nākotņi, bet paver iespējas mērķracionālai utopiskās nākotnes vīzijas izstrādei jeb *nākotnes utopijām*.

*Telpas* utopijās laika vektors bija vērsts vai nu uz autora aktuālo tagadni, vai uz kaut kur relikti saglabāto *Zelta laikmeta* pagātņi. Šajās utopijās nav sastopama interese par nākotņi kā par iespējamās attīstības modeli kopumā. Tā, piemēram, F. Bēkona *Jaunajā Atlantīdā* 1627. gadā atveidota Bensalemas sala ar tās tradicionālajiem miera un saskaņas ideāliem, kas apvienoti ar ticību zinātnes un tehnikas pārveidojošajam spēkam, kur starp daudzajiem zinātnes un tehnikas sasniegumiem minēta arī spēja paredzēt nākotņi. Taču šeit ir runa nevis par to, kāda varētu būt nākotnes sabiedrība, bet gan tikai un vienīgi par tām iespējām, ko paver zinātniskās loģikas praktisks pielietojums dabas apstākļu un parādību uzlabošanai.

---

<sup>505</sup> Art. *Welt* // Zedler J.H. *Grosses vollständiges Universal-Lexicon*. Bd. 54. Leipzig, 1747, Sp. 1674.

Taču arī starp *laika* utopijām vēl 18. gadsimta beigās un 19. gadsimta sākumā (un pat vēl arī 20. gadsimtā) ir sastopami darbi, kas orientēti nevis uz radikāli atšķirīgas nākotnes tēlojumu, bet gan uz „nākotnes pagātņi” – pagātnes Zelta laikmeta restaurāciju nākotnē. Lai arī nākotne tiek saprasta kā vispārīgs jēdziens, kas izriet no laika homogenitātes izpratnes, tomēr tā netiek aksioloģiski pozitīvi novērtēta. Tā, piemēram, pirmajā ASV sociālistiskajā utopijā *Vienlīdzība: politiskais romāns* Džons Litgovs<sup>506</sup> 1802. gadā attēloja radikālu apgaismības ideālu: Litkonikas salas iedzīvotāji bija nākuši pie pārliecības, ka visa ļaunuma sakne ir nauda un ka privātīpašuma sistēma ir radījusi sabiedrību, kur „deviņas desmitdaļas cilvēces vaid no visrepresīvākās tirānijas”.<sup>507</sup> Bet „cilvēku nelaimes ir radušās no viņu pašu radīto iedibinājumu nesaprātīguma” un „šī kaite ir pilnībā ārstējama ar cilvēka prāta palīdzību”.<sup>508</sup> To apliecināja Litkonikas salas vēsture – vētrainu šķelšanās kolīziju sociālajos nemieros virsroku guva „vienlīdzības aizstāvji” un nodibināja uz prāta principiem balstītu sabiedrību. Atbilstoši klasiskās utopijas žanra nosacījumiem Litkonikā nebija ne naudas, ne privātīpašuma, ne sociālās nevienlīdzības. Tika nodibināta stingra sociālā kontrole pār ražošanu, ierobežota noziedzīgā darbība, kā arī kontrole pār sadali, dzimumattiecībām, bērnu dzimstību (bērnus atzina par valsts īpašumu un viņus izglītoja uz valsts rēķina) utt.

Tomēr, ka norāda D. Vilsons, „Litkonika eksistēja kā radikālās apgaismības fantastisks iemiesojums. Litgovam nākotne nozīmē atgriešanos pagātnē.”<sup>509</sup> „Vienlīdzībā” paustās idejas patiesi ir tuvas Ž.Ž. Ruso ideālas sociālās kārtības izpratnei. Tā Dž. Litgovs apgalvoja, ka „Litkonikas iedzīvotāji nav cilvēki, kas attīstās no dabiskā stāvokļa uz to, ko parasti dēvē par civilizāciju; bet, tieši otrādi, viņi attīstās no pilsoniskās sabiedrības uz dabisko stāvokli.”<sup>510</sup> Laiks, kad „vienlīdzības vara tiks iedibināta visā pasaulē”, vienlaicīgi nozīmēs arī „nevainības laikmeta” iedibināšanos.<sup>511</sup>

---

<sup>506</sup> Lithgow J. *Equality: A Political Romance*. The Tempe of Reason 2, nos. 17–23 (May 22–July 3). Philadelphia, 1802.

<sup>507</sup> Lithgow J. *Equality: A Political Romance // Equality: Or, A History of Lithconia*. Philadelphia, 1947, p. 62.

<sup>508</sup> Ibid. p. 75–76.

<sup>509</sup> Wilson D.A. *The History of the Future*. Toronto, 2000. Citēts pēc: Уилсон Д. *История будущего*. Москва, 2007, с. 141.

<sup>510</sup> Lithgow J. *Equality: A Political Romance // Equality: Or, A History of Lithconia*. Philadelphia, 1947, p. 23–24.

<sup>511</sup> Ibid., p. 53.



Kā apliecina G. Kleja veiktie pētījumi, telpas utopijas un orientācija uz Zelta pagātnes rekonstruēšanu Anglijā, kur utopiskais žanrs bija ieguvis īpašu popularitāti, prevalēja visa 18. gadsimta garumā: laikā no 1700. līdz 1802. gadam bija izdotas septiņdesmit piecas britu utopijas un antiutopijas, no kurām tikai trīs bija orientētas uz nākotni, bet pārējās septiņdesmit divas joprojām orientējās uz salām vai kādām citām nezināmām teritorijām.<sup>512</sup>

Tikai 18. gadsimta beigās konceptuālās revolūcijas (*Sattelzeit*) ietvaros utopiskajā diskursā notiek pavērsiens uz *nākotni*. Šajā laikā utopiskais vēstījums no tālas, nepazīstamas salas tiek „pārcelts” uz vairāk vai mazāk tālu nākotni, kas neizbēgami pavērsies cilvēcei tās *progresīvās* attīstības rezultātā. Radās pārliecība, ka sekulāro orientāciju ieguvusī *vēsture* savā virzībā uz priekšu vedīs cilvēkus no haosa pie kārtības, no nabadzības – pie uzplaukuma, no sociālās netaisnības – pie vispārīgās brālības.

Kā norāda D. Vilsons, pirmais darbs, kas uzskatāms par nākotnes utopiju, ir Džonatana Svifta drauga Semjuēla Madena<sup>513</sup> darbs *Divdesmitā gadsimta memuāri*,<sup>514</sup> kas nāca klajā 1733. gadā.<sup>515</sup> Tas drīzāk ir uzskatāms par satīrisku pamfletu par 18. gadsimta Anglijas politisko dzīvi, tomēr vienlaicīgi tas aizsāk arī jaunu pavērsienu utopiskā žanra attīstībā. Autors dēvē sevi par „pirmo vēsturnieku”, kas uzdrošinājies tuvojies „nākotnes tumšajām alām”, lai atklātu to noslēpumus, ko viņam esot pavērusi autora mazmazdēla, kurš 1997. gadā ieņēmis (vai, precīzāk, vēl tikai ieņems) karaļa Georga VI premjerministra amatu, korespondence. Šis darbs kopumā bija atzīts par literāru neveiksmi, ko lieliski apzinājās pats autors, iznīcinot gandrīz visu tūkstoš eksemplāru tirāžu.

Par pirmo veiksmīgo *nākotnes* utopiju uzskata Luijs Sebastjana Mersjē<sup>516</sup> darbs „2440. gads”. Autors ir dzimis 1740. gadā, tādēļ sava romāna darbību viņš novieto 2440. gadā, pārceļot to uz septiņsimt gadu tālu nākotni kopš viņa dzimšanas brīža. Vēstījums tradicionāli sākas ar visai radikālu sava laikmeta kritiku: „Šobrīd valda muļķība. Manas valsts miers ir papildīts ar kapa klusumu. Sev apkārt es redzu

---

<sup>512</sup> Claeys G. *Utopias of the British Enlightenment*. Cambridge, 1994.

<sup>513</sup> Samuel Madden (1686–1765) – ievērojams īru literāts.

<sup>514</sup> Madden S. *Memoirs of the Twentieth Century*.

<sup>515</sup> Wilson D.A. *The History of the Future*. Toronto, 2000. Citēts pēc: Уилсон Д. *История будущего* Москва, 2007, с. 142.

<sup>516</sup> Louis-Sebastian Mercier (1740–1814) – franču žurnālists un literāts, kura pazīstamākais darbs bija *L'An 2440, reve s'il en fut jamais (2440. gads. Sapnis, kura, iespējams, nemaz nebija)*, 1793. gadā viņš kļuva par Francijas Revolucionārā konventa locekli.

niecības, izkrāsotus apvalkus, kas kustas un runā, bet dzīves aktīvais princips nekad neizraisīs viņos ne mazākās emocijas.”<sup>517</sup> Sava laikmeta Parīzi Mersjē raksturo kā šausmīgu vietu, kur valda nabadzība un atsvešinātība, noziedzība un netīrība. Un pāri tam visam – cietsirdīga vienaldzība pasaulē, kurā nav vietas Prātam.

Pretstatā tam nākotnes Parīze kļūst par pieklājības un racionālisma paraugu. Šajā nākotnes pilsētā cilvēki joprojām tirgojās, piekopa dažādus amatus, ceļoja kājām vai jāšus. Autors romānā attēlo klasisku pirmsindustriālo telpu, viņu nesaista zinātnes un tehniskās attīstības sniegtās iespējas. Uzmanības centrā ir sociālo, kultūras un politisko jautājumu risinājumi – sabiedrība 25. gadsimta Francijā tiek reorganizēta atbilstoši matemātikas un loģikas principiem, tā ir sabiedrība, kurā valda racionāla saskaņa. Lai gan iedzīvotāji nākotnes pilsētā pārvietojas tradicionālā veidā, tomēr viņi brauc pa taisnām, platām, tīrām un labi apgaismotām ielām. Pa Parīzes maģistrālēm pārvietojas karietes, taču tajās sēž pavisam citi cilvēki – tie ir ne tikai aristokrāti, bet pavisam vienkārši ļaudis, viņi nelamājas, nešķiež dubļus uz garāmgājējiem, respektējot citu pārvietošanās tiesības. Pilsētas haotisko apbūvi ir aizstājis racionāls pilsētas plānojums, tajā ir ierādīta vieta plašiem laukumiem, kur pilsētnieki varētu pulcēties, lai brīvi izteiktu savu viedokli.

Mersjē romānā ir nojaukts absolūtisma varas represīvais simbols Bastīlija un tās vietā slejas skaistais „žēlsirdības templis”. Viens no būtiskajiem *laika utopijas* struktūrelementiem ir tā saucamā *antiapokalipse*. Kultūras desakralizācijas process *laika utopijā*, kā konstatē R. Kozeleks, ir saistīts ar eshatoloģisko elementu progresīvo novērtējumu. Lai varētu iestāties *jaunie* laiki (tiešā, nevis kultūrvēsturiskā nozīmē), bija jāparāda *vecu* laiku beigas. R. Kozeleks norādīja: „Mersjē tēlo sagrauto Versaļu, kurā tautas apspiedējs Luijs XVI tiek sodīts mūžīgi apraudāt savus noziegumus. Mersjē viņu apciemo mirklī, kad tam iekož čūska. Ar šo etimoloģiski teoloģisko akcentu tiek apostrofēts Zaudētās paradīzes recidīvs, kurā tagadne kļūst par vēsturi.”<sup>518</sup>

Sekularizācijas neizbēgamība Mersjē šķiet tik pašsaprotama, ka viņa darbā parīzieši sen jau ir atteikušies no reliģijas un pieņēmuši deismu. Kāds pilsonis „2440. gada” Parīzē vēsta: „Ar reliģiju ir tāpat kā ar likumiem un tas arī ir labākais – cieniet

<sup>517</sup> Mercier L.S. *L'Ann 2440*. Paris, 1771.// citēts no *Mercier L.S. Memoirs of the Year Two Thousand Five Hundred*. New York, 1974, p. I: vi-vii, 5-7.

<sup>518</sup> Koselleck R. *Vergangene Zukunft – Zur Semantik geschichtlicher Zeiten*. Frankfurt am Main, 1979, S. 145.

Dievu, mīliet tuvāko, ieklausieties sirdsapziņas balsī, kas jūs vienmēr pavada, nekad neapklusiniet šo slepeno debesu balsi; viss pārējais ir māņi, blēdība, meli.”<sup>519</sup>

Ir svarīgi atzīmēt, ka Mersjē savā romānā konfrontē nevis tautas, bet paaudzes, uzsverot nākotnes cilvēku pārākās kvalitātes un daudz saprātīgāko dzīvesveidu. Tā ir būtiska *nākotnes* utopijas iezīme, kas to atšķir no *telpas* utopijām, kur tālās salas iemītnieki, viņu dzīvesveids un tikumi tiek konsekventi pretstatīti vecās Eiropas ieradumiem.

Vēl viena būtiska *nākotnes* utopijas iezīme, kas saskatāma Mersjē darbā, ir konsekventa izvairīšanās runāt par šīs ideālās nākotnes tapšanas nosacījumiem, ko nevar skaidrot ar kuģotāju nomaldīšanos no kursa. Tā nebūt nav nejaušība, ka Mersjē neatklāja, kā šī nākotnes Parīze ir radusies, bet ļoti skrupulozi aprakstīja, kāda tā būs. Vēlamais tiek reprezentēts kā izteikums, kas raksturo esošo. Ideālajā nākotnes Francijā valda konstitucionālā monarhija, klosteri likvidēti, precētie mūki, kas raduši pie askēzes, darbojas cilvēces labā, Bastīlija ir sagrauta, monarhs ir atstājis Versaļu un kļuvis par tādu pašu cilvēku kā pārējie.

Politisko sistēmu, kas aprakstīta *2440. gadā*, varētu klasificēt kā *meritokrātiju*, kur cilvēka sociālo statusu nosaka cieņa, talants un centība un nevis piedzimšanas fakta nejaušība. Visi cilvēki ir vienlīdzīgi likuma priekšā, un likums tiek novērtēts kā „cilvēku vispārīgās gribas balss”.<sup>520</sup> L. S. Mersjē, ietekmējoties no Ž. Ž. Ruso, attēlo pašpietiekamu un derīgu pilsoņu sabiedrību, kur nav pieņemams grezns un izlaidīgs dzīvesveids. Tādēļ cilvēki strādā tikai četras stundas dienā, jo, lai apmierinātu tikai nepieciešamās vajadzības, nav nepieciešams ieguldīt daudz pūļu. Atšķirībā no Bēkona *Jaunās Atlantīdas*, Mersjē uzticības līmenis zinātnes un tehnikas iespējām ir daudz zemāks – viņš izvēlas iet vēlmju redukcijas ceļu, lai radītu brīvo laiku kā brīvas personības pašrealizācijas nepieciešamu nosacījumu. Mainās arī pati attieksme pret darbu, tāpat kā attieksme pret nodokļu slogu (1/50 daļa no gada ienākumiem) – tas nav smags un nesagādā nekādas mocības un kļūst pat patīkams.

Interesanta šķiet Mersjē izpratne par nepieciešamību saistīt sociālās iniciācijas aktu ar atbrīvošanos no māņticības, šim nolūkam izmantojot teleskopu, kas jaunajam cilvēkam dod iespēju savām acīm ieraudzīt Radītāja kosmisko harmoniju. Pēc autora domām, ar teleskopa palīdzību iegūtā jutekliski empīriskā pieredze varētu izslēgt

<sup>519</sup>Mercier L.S. *L'Ann 2440*. Paris, 1771. – Citēts pēc: Mercier L.S. *Memoirs of the Year Two Thousand Five Hundred*. New York, 1974, p. I:140.

<sup>520</sup>Ibid., p. I:30.

jebkādu teoloģisko strīdu iespējamību. Tas ir „morāls ierocis, kas iznīcināja visu māņticību un fantomus, kas līdz tam bija nomocījuši cilvēku rasi. Šķiet, mūsu prāts ir pieaudzis proporcionāli bezgalīgajai telpai, ko atklāja un izpētīja redze”.<sup>521</sup>

Un tomēr zinātnes novērtējums nākotnes sabiedrībā Mersjē interesē vispirms no sociālā aspekta. Tās uzdevums ir pašos pamatos izmainīt izglītības sistēmu – nākotnes sabiedrības izglītībā zinātne ieņem vadošās pozīcijas un tur izpaužas tās īpašā, progresīvā nozīme. Nākotnes skolās vairs nemāca „mirusās” valodas, bet gan tikai derīgus mācību priekšmetus – tādus kā fizika, algebra un ģeometrija, kuru uzdevums ir *audzināt* apgaismotus pilsoņus. Šai nolūkā ir nepieciešama „Dieva dotā sirdsapziņa, prāta matemātiskais spēks un Visuma zinātniskā izpratne. Viss pārējais ir svešs un pat bīstams”.<sup>522</sup>

Izpratne par laika homogenitāti un īpašo nākotnes vērtību atklājas arī Mersjē radikālajā *vēstures* nolieģumā. 2440. gada skolās vēsturi nemāca, jo tā, pēc autora domām, nespēj sniegt nekādus pozitīvus piemērus. Nākotnes vērtības akcentēšanai grāmatā izmantots pagātnes mantojuma radikāls noraidījums – vēsture nav jāmācās, jo tā vēstī par „noziegumiem, laupīšanām, vājprātu un ambīcijām”.<sup>523</sup> Rūpes par vēsturisko pagātņi pamatotas ar rūpēm par nākotni, tādēļ vēsturi būtu nepieciešams pārrakstīt, veicot pagātnes revīziju un atstājot tikai to, kas varētu noderēt nākotnē: „Mēs izslēdzām tās valdīšanas,” vēstīja nākotnes parīzietis, „kur nenotika nekas ievērības cienīgs, bet bija tikai kari un nežēlība. Tiem ir jābūt apslēptiem, jo nav jārāda tas, kas nedara godu cilvēcei.”<sup>524</sup>

Atšķirībā no jauno laiku klasiskajām *telpas* utopijām, kur pagātnes Zelta laikmets atzīts par ideālu sociālo formu, kam sveši samaitātās tagadnes netikumi, *nākotnes* utopijā pagātne iegūst negatīvu vērtējumu, zaudējot ideālā kritērija pozīciju un tiesības novērtēt tagadnes kārtību. *Nākotnes* utopijā Zelta laikmets pārcelts no pagātnes uz nākotni.

Mersjē darbā *2440. gads* ir ietekmējies no Ruso sabiedriskā līguma teorijas un indivīda brīvības izpratnes. Šī pozīcija nākotnes ideālajā sabiedrībā par pašsaprotamu atzīst vispārīgās gribas principu un cenzūras nepieciešamību. Mersjē literārais pavadonis nākotnē, norādot uz tik represīvu un vārda brīvību ierobežojošu rīcību kā grāmatu dedzināšana, atzīst: „Tātad mēs aiz apgaismotas centības izdarījām to, ko

---

<sup>521</sup> Ibid., p. 1:53.

<sup>522</sup> Ibid., p. 1:57.

<sup>523</sup> Ibid.

<sup>524</sup> Ibid., p. 2:28.

barbari vienreiz jau darījuši aiz sava akluma.”<sup>525</sup> Šis ir franču apgaismībai raksturīgs paradokss – prasība pēc izglītota pilsoņa, kam piemīt zinātkārs un rosīgs prāts, kas konfrontē ar prasību pēc šīs zinātkāres attīstības „kontrolētos apstākļos”. Franču 18. gadsimta brīvdomības tradīcija, kuru lielā mērā pārstāvēja arī Mersjē, Furjē un daudzi citi utopisti, apgaismības kultūras un it īpaši Lielās franču revolūcijas kontekstā varēja uztvert kā briesmas sabiedrības racionālās kārtības iedibināšanai. Šī brīvdomības un prāta organizējošās funkcijas konfrontācija apgaismības kultūrā, manuprāt, mūsdienās bieži kļūst par pamatu utopijas saistīšanai ar totalitārisma diskursu.

Un, noslēdzot *nākotnes* utopiju analīzi Apgaismības laikmetā, ir jākonstatē vēl viens paradokss – *nākotnes utopijai nav nākotnes*. Vēstījums, kas pārcelts vairāk vai mazāk tālā nākotnē, kļūst par tagadnes klātesamības modeli, kam savā pilnībā nav lemta nākotnes izaugsme un attīstība. 18. gadsimta kultūrā nākotnes nākotne nav iztēlojama. D. Vilsons norāda: „Tāpat kā Ņūtona zinātne, kas piedāvāja nemainīga, paredzama un organizēta kosmosa modeli, Mersjē ideālā sabiedrība bija principiāli statiska. No tās tika padzīta vēsture un izslēgta pašas nākotne.”<sup>526</sup> Tam varētu piekrist, taču rodas jautājumi: kādas ir 18. gadsimta utopiju attiecības ar *progresu*? Vai utopijās sastopamais *vēstures* nosodījums norāda uz utopijas nevēsturiskumu? Kā mainās izpratne par *progresu*, tam kļūstot par vispārīgu jēdzienu?

---

<sup>525</sup> Ibid. P. 2:3.

<sup>526</sup> Wilson D. A. *The History of the Future*. Toronto, 2000.// citēts no Уилсон Д. История будущего. Москва, 2007. с. 152.

### 4.3. *Progress un utopija*

Jēdziens *progress* un tā ģenēze ir plaši pētīts un diskutēts mūsdienu kultūras filosofijā. Nepretendējot uz izsmelšu koncepta *progress* kultūrfilosofisko un kultūrvēsturisko analīzi, šajā nodaļā *progress* un tā izpratnes mainība skatīta vispirms kā *utopijas* blakusjēdziens nolūkā atklāt *progresu* un *utopijas* jēdzienu diskursīvo interferenci.

Manuprāt, lielās līnijās saikni starp šiem jēdzieniem un to nozīmju lauku ir izdevies atklāt R. Kozelekam, sasaistot to ar laika izpratnes izmaiņām 18. gadsimta kultūras kontekstā. Aplūkojot jauno laiku kultūrā *progresu* nozīmei atributīvo paātrinājuma izjūtu, R. Kozeleks vērta uzmanību uz laika samazināšanas izpratnes mainību kultūrā<sup>527</sup> un, proti, uz to, kas atšķir laika samazināšanos eshatoloģiskajā skatījumā no paātrinājuma *progresu* horizontā. Pats jautājuma uzstādījums liecina par problēmas tvērumu, ko raksturo *progresu* ciešā sasaiste ar sekularizācijas fenomenu. Šādā kontekstā tiek izprasta arī utopijas saikne ar progresu un tā vieta utopiskā diskursa semantiskajā laukā. Tomēr, manuprāt, ir pamats izteikt apgalvojumu, ka pastāv daudz dziļāka saikne starp *progresu* un reliģisko pasaules skatījumu, kas liedz skatīt progresu kā tiešu sekularizācijas rezultātu kultūrā.

Tāpat kā jauno laiku utopiskā diskursa un tā mainības analīzē heuristiski nozīmīgi ir tādi koncepti kā *Jaunā Jeruzaleme* un *pilsēta kalnā*, kas izriet no millenārsma tradīcijas, tāpat arī *progresu* jēdziens un tā semantiskais lauks ir saistāms ne tikai ar laicīgo, bet arī ar reliģisko pasaules skatījumu. Minētā apgalvojuma pamatotību atklāj *progresu* jēdziena mainības vēsturiski semantiskā analīze.

Atšķirībā no jēdziena *utopija*, kas ir 16. gadsimtā T. Mora radīts neoloģisms, jēdziena *progress* kā substantīva rašanās nav tik skaidri pozicionēta. Viens no diskutablajiem mūsdienu kultūras filosofijas jautājumiem, kam ir būtiska nozīme promocijas darba pētījuma tēmas atklāšanā, ir – vai antīkajā kultūrā bija izpratne par progresu? Šajā kontekstā mēs nosacīti varam saskatīt divas radikāli atšķirīgas vai pat konfrontējošas nostājas. Viena no šīm tradīcijām<sup>528</sup> kategoriski noliedz *progresu* kā

---

<sup>527</sup> Koselleck R. *Die Kategorie der Zeitverkürzung zwischen Apokalyptik und Fortschritt // Zeitschichten*. Frankfurt am Main, 2000.

<sup>528</sup> 19. gadsimta trīsdesmitajos gados O. Konts *Pozitīvās filosofijas kursā*, formulējot *progresu likumu*, uzsvēra domu par Sengrieķu kultūrai neraksturīgo *progresu* ideju, tādējādi aizsākot noturīgu tradīciju kultūras filosofijā, ko pārstāv, piemēram, R. Dž. Kolingvuds (*R. G. Collingwood*), kas 1926.–1928. gada lekcijās (*Collingwood R. G. Idea of History: with Lectures 1926–1928*. New York, 1994) noliedza ideju par to, ka grieķu kultūrai būtu raksturīga īstena laika un vēstures, bet tādējādi arī *progresu* idejas klātesamība; savukārt Dž. Beiljs darbā *Ticība progresam* (*Baillie J. The Belief in Progress*. London, 1950), sasaista *progresu* idejas rašanos ar pirmo kristiešu uzskatiem.

antīkās kultūras pašizpratnes formu. Otrā savukārt meklē *progresā* saknes tieši grieķu pagāniskajā (pirmskristīgajā) kultūrā.<sup>529</sup> Pēc manām domām, var piekrist R. Nisbetam, kas pārstāv tos kultūras filosofus, kuri atzīst, ka antīkajā kultūrā *progresā* ideja, lai gan nav uzskatāma par vienīgo dominējošo, tomēr ir visai nozīmīga šī laikmeta kultūras uzskatu sistēmā: „Iespējams, ka rūpes par nākotni antīkos domātājus nenodarbināja tik ļoti kā tas bija raksturīgi 17.–18. gadsimta filosofiem. Tomēr [...] ticība *progresam* ir raksturīga visam periodam, sākot ar Ksenofanu (6. gs. p. Kr.) līdz pat Senekam (1. gs.).”<sup>530</sup>

Šīs diskusijas kontekstā *Begriffsgeschichte* izstrādātā metodoloģiskā pieeja, manuprāt, būtiski papildina un precizē šo kultūrfilosofisko diskusiju jautājumā par *progresā* novietojumu antīkās kultūras semantiskajā laukā. Tā R. Kozeleks rakstā *Progress*, kas iekļauts *Vēsturisko pamatjēdzienu leksikonā*, norāda, ka „antīkajā kultūrā bija daudz vārdu, starp kuriem būtu minami *progress* vai *progresējošs*. No darbības vārdiem vispirms ir minami *ἐπιδιδόναι* (pieņemties spēkā, pieaugt). [...] No 4. gadsimta galveno pozīciju ieņem lietvārds *προχοπή* (palielināšanās, izaugsme), ko Cicerons iztulkoja kā *progressus* un *progressio*. Līdzīgā nozīmē tika lietoti *progredi* un *procesus*, kā arī *profectus*.”<sup>531</sup> Ar šiem un līdzīgiem vārdiem grieķu kultūrā apzīmēja *pieaugumu*, *uzlabojumu* vai *pasliktinājumu*, salīdzinot tos ar kādu parādību (visbiežāk ar individuālo sasniegumu izglītības vai tikumības jomā, bet apzīmēja arī pilsētu un valstu „pieaugumu”, panākumus zinātnēs un mākslās) konkrētā tapšanas kontekstā un pilnības nozīmē. Taču šie jēdzieni, kas raksturo izaugsmi, sengrieķu kultūras ietvaros ir attiecināmi uz konkrētu subjektu loku un konkrētu situāciju (ierobežotu laikā).

Tādēļ, neraugoties uz zināmiem priekšstatiem, kas liecina par *progresā* lietojumu izaugsmes nozīmē, kas neapšaubāmi ir sastopami antīkajā kultūrā, vērā ņemama ir R. Kozeleka nostāja, apgalvojot, ka šī laikmeta kultūrā tomēr „nekad netika formulēts *progresā* jēdziens. Vismaz pagāniskajā antīkajā pasaulē nekad netika atzīts, ka sociālie un ētiskie priekšnosacījumi procesuāli uzlabojas un ka vēsture

<sup>529</sup> Šeit būtu jāmin tādi antīkās kultūras pētnieki kā L. Edelšteins darbā *Progresā ideja klasiskajā antīkajā kultūrā*. (Edelstein L. *The Idea of Progress in Classical Antiquity*. Baltimore, 1967), M. Finlejs darbā *Odiseja pasaule* (Finley M. I. *The World of Odysseus*, 1954, Revised second edition. New York, 1965), E. Dods darbā *Antīkais progresā jēdziens un citas esejas par grieķu literatūru* (Dodds E. *The Ancient Concept of Progress and Other Essays on Greek Literature and Belief*. Oxford, 1973) u. c.

<sup>530</sup> Nisbet R. *History of the Idea of Progress*. New York, 1980.// citēts no Нисбет Р. *История идеи*. Москва, 2007, с. 46.

<sup>531</sup> Koselleck R. *Fortschritt // Geschichtliche Grundbegriffe. Historisches Lexikon zur politisch-sozialen Sprache in Deutschland*. Bd. 2. Stuttgart, 1975. S. 353.

atrodas visaptverošā pārmaiņu procesā. Tas, kas uzlabojās, uz ko bija attiecināmas pārmaiņas, pārsvarā bija lietas. Laikam nepiemita vienojoša virzība uz uzlabojumu. [...] Progress palika tīri deskriptīva, ar lietām saistīta konstatācija. Visa percepcija par progresu bija cieši saistīta ar empīrisko pasauli, ar ierobežotu mainīgu sabiedrību un parasti attiecās vairāk uz pagātņi un tagadni nekā uz nākotni. Ciešā saikne ar empīrisko pasauli pirmo reizi tika sarauta kristīgajā skatījumā.”<sup>532</sup>

Iezīmējot jauna *progresā* konceptualizācijas tipa (H. Buse) rašanos, ir jākonstatē, ka tieši kristīgā pasaules skatījuma ietvaros izveidojās diskursīvās izmaiņas, kas vissistemātiskāk izvirzīja priekšplānā ideju par *vienotu cilvēci*,<sup>533</sup> kurai ir raksturīga sava eksistence un kurai piemīt spēja ilgstoši attīstīties. Šī Rietumu kultūrai raksturīgā koncepcija kļuva par pamatu *progresā* idejai kā nepārtrauktam, providences noteiktam, gadsimtos izvērstam procesam, kas aizsākās līdz ar pasaules rašanos un ilgs līdz pat pasaules galam. Jūdu-kristiešu tradīcijai ir raksturīga arī vēsturiskās nepieciešamības ideja, kas, pēc M. Rīvzas domām, mūsdienu kultūras pētnieciskajā laukā pārsvarā nepamatoti tiek saistīta tikai ar pesimistisko eshatoloģismu: „No sava rašanās brīža kristīgā doma ietvēra sevī gan pesimistiskas, gan optimistiskas gaidas attiecībā uz vēsturi – tās galu varēja saistīt vai nu ar pieaugošo ļaunuma kreščendo, vai nu ar tūkstošgadīgo Kristus valstību, Mesijas Zelta laikmetu, kad Svētā Tauta, kā tika sagaidīts, valdīs Palestīnā un iestāsies miera, taisnības un pārticības laikmets, kad zeme uzplauks vēl neredzētā pārpilnībā... Mesijas laikmets tika domāts kā kaut kas, kas novietots vēstures ietvaros un nevis aiz tās robežām...”<sup>534</sup> Tas veicināja uzticību *nākotnei*, kas guva arvien laicīgāku ievirzi un agrīnajos jaunajos laikos īstenojās kā ticība *nākotnē* gaidāmajai *Jaunajai Jeruzalemei*.<sup>535</sup>

Jāatzīst, ka vēl agrīnajos jaunajos laikos *progresā* koncepts nebija skatāms kā neatņemams kultūras diskursīvā lauka elements. Tā, piemēram, T. Mora *Utopija* ideālās valsts raksturojumu absolūti nesaista ar *progresā* ideju. Pretēji mūsdienās ikdienas apziņā izplatītajam viedoklim, ka T. Mora aprakstītā Utopijas sala esot bijusi

---

<sup>532</sup> Ibid., S. 354.

<sup>533</sup> Grieķi un romieši, protams, bija labi informēti par to, ka pasaulē dzīvo daudz un dažādas tautas, tāpat viņiem nebija svešs arī koncepts *cilvēks* (piemēram, pazīstamais Protogora izteikums, kas apzīmēja cilvēku kā visu lietu mēru utt.).

<sup>534</sup> Reeves M. *The Influence of Prophecy in the Later Middle Ages. A Study in Joachimisms*. Oxford, 1969. p. 295.

<sup>535</sup> Skat. nodaļu 4.2.3. *Debesu Jeruzaleme* kā agrīno jauno laiku utopiskā diskursa semantiskā lauka pamatjēdziens.



ideālās sabiedrības modelis, jāvērs uzmanība uz to, ka, neskatoties uz autora simpātijām pret Utopijā attēloto sabiedrības modeli, tas drīzāk ir jāskata kā pilnīga sava laika Anglijas sabiedrības kritika ar visiem tās trūkumiem un nevis kā ideāls rīcības modelis, kas būtu vērstas uz pasaules uzlabošanu.<sup>536</sup>

Par progresa idejas noliegumu liecina principiālas T. Mora konceptuālās iebildes – viņš savā darbā ne tikai nelieto jēdzienu *progress*, bet arī pēc būtības viņu nevar atzīt par progresa idejas piekritēju (mūsdienu izpratnē).

T. Mors *Utopijā* tēlo visai patriarhālu un konservatīvu sabiedrību, kur, citstarp, salas iedzīvotāji nav brīvi pat savas profesionālās nodarbes izvēlē, jo darba dalīšana ir pamatota ar tradīcijas spēku. Katrai ģimenei ir jāpilda tai uzticētais darbs un bērniem neizbēgami jāiet savu vecāku pēdās. Mainīt nodarbes veidu varēja tikai vienā gadījumā, proti, pārejot uz citu ģimeni, piemēram, adoptācijas gadījumā. Taču arī tas nevar notikt pilnīgi brīvi, jo ģimenei bija jāspēj nodrošināt tai uzticētā darba veikšanu. Problēmai ar netīro, veselībai kaitīgo vai nepatīkamo darbu sadali netiek meklēti jauni risinājumi, bet gan tiek pārņemta antīkajai kultūrai raksturīgā pieeja – šādus darbus, pēc autora domām, ir jāveic vergiem (karagūstekņiem un noziedzniekiem) vai viesstrādniekiem no kaimiņzemēm. T. Mors attēlo ideālo sabiedrību, kurai nav nepieciešami un netiek arī meklēti nekādi uzlabojumi, – tāpat nav nepieciešams *progress*.

Līdzīga situācija vērojama arī F. Bēkona skatījumā uz *progresu*. Neapšaubāmi, ka, analizējot viņa teorētiskos uzskatus, ir iespējams runāt par vēsturiskā progresa idejas iezīmēm, tomēr, diez vai viņa tekstos ir saskatāma izpratne par progresu kā pasaules kārtības atributīvo principu. Vispilnīgāk vēsturiskā progresa ideja atklājas F. Bēkona darbā *Diženā zinātņu atdzimšana*, kur viņš postulē savu pozīciju pret senatni – *Antiquitas saeculi juvenus mundi*,<sup>537</sup> kas norāda uz autora pārliecību, ka īsteni senie nav vis pagātnes domātāji, bet gan viņš un viņa laikabiedri, jo iepriekšējo gadsimtu domātāji ir dzīvojuši cilvēces agrīnās jaunības periodā. Šajā darbā runāts arī par trim Rietumu vēstures attīstības stadijām: pirmā stadija – grieķu un romiešu laikmets, otrā – kristīgie viduslaiki, trešā, kas ir tikko aizsākusies – paša F. Bēkona laikmets.

Abstrahējoties no F. Bēkona zinātnes izpratnes specifikas, jāatzīst, ka savā skatījumā uz vēsturi viņš centās demonstrēt gan priekšgājēju uzkrāto zināšanuniecīgumu, gan arī tos iespēju horizontus, kas pavērsies, kad tiks atzīta patiesā

<sup>536</sup> Skat. nodaļu 2.1. T. Mora semantiskā jaunrade.

<sup>537</sup> No latīņu valodas *Senatne ir pasaules jaunība*.

zinātniski pētnieciskā metode. Varētu apgalvot, ka F. Bēkona skatījums uz vēsturi un *progesa* nepieciešamību bija viņa zinātnes metodoloģijas angažēts. Arī rakstot par ideālo sabiedrību, F. Bēkons vispirms konstruēja pasauli, kas varētu parādīt, kā izskatītos sabiedrība, ja tā būtu organizēta un pārvaldīta ar zinātnes palīdzību un ko īstenotu zinātnieki.

Tomēr, raugoties no sabiedrības *progesa* viedokļa, zīmīga ir *Jaunajā Atlantīdā* F. Bēkona raksturotā patriarhālā Bensalemas sabiedrība. Kā norādīja K. L. Pfeifers, tur attēlotais tradicionālās sabiedrības modelis ir skatāms kā zinātniski tehniskā *progesa* priekšnoteikums. Ir jāpiekrīt viņa uzstādījumam, ka „Bēkons neattēlo attīstību, kurā pētniecība, tehnika, tirdzniecība, saimniecība un pārvalde pašos pamatos virzītos uz priekšu vienoti, funkcionāli norobežojoties vienai no otras, taču atsevišķām grupām paplašinot dzīves pamatu. Tā vietā viņš restaurē patriarhālu sabiedrības formu.”<sup>538</sup> Zinātnes un tās tehniskā pielietojuma *progres* realizējas stingri nodalīti no sociālās dzīves norisēm – kā selektīvi uzlabojumi. Zinātniskās attīstības dinamika nav saistāma ar sociālo institūciju attīstību, drīzāk to pat kavē, akcentējot patriarhālo tradīciju vērtību: „Sabiedriskās varas panākumi un funkcionēšana lielā mērā tiek automatizēta ar rituālām un svinīgām paražām.”<sup>539</sup>

Līdzīga situācija ir konstatējama arī citās klasiskajās telpas utopijās,<sup>540</sup> kurās nav atrodamā izpratne par sabiedrības vēsturiskās attīstības nepieciešamību, bet uzsvars likts drīzāk uz zudušā Zelta laikmeta restaurāciju.

Ņemot vērā, ka saikne starp *utopiju* un *progesu* jauno laiku kultūrā nav pašsaprotama, tad promocijas darba ietvaros būtu lietderīgi noskaidrot, kad un kādā kultūras kontekstā šī saikne konstituējas. Atbildot uz šo jautājumu, vērā ņemama šķiet R. Nisbeta pozīcija: „Renesansē nav *progesa*.”<sup>541</sup> Šo apgalvojumu viņš pamato ar šādiem argumentiem, proti, – renesanses humānistu pasaules izpratnei nav raksturīga vēsturiskās nepārtrauktības izjūta, tās vietā dominē tradīcijas apstrīdēšana, spontanitātes slavināšana un brīvdomība. R. Nisbets norāda, ka „cieņa pret pagātni un tās pieņemšana ir absolūti nepieciešama *progesa* teorijas eksistencei – bez priekšstata

---

<sup>538</sup> Pfeiffer K. L. *Wahrheit und Herrschaft: Zum systematischen Problem in Bacons New Atlantis (1627)*. Berlin, 1986. S. 55.

<sup>539</sup> Ibid.

<sup>540</sup> Piemēram, par Džeimsa Haringtona *Okeānā* attēlotās ideālās sociālās kārtības analīzi skatīt: Steinmetz W. *Utopie oder Staatsplanung? – James Harringtons „Oceana” (1656)*. Frankfurt am Main, 1986.

<sup>541</sup> Nisbet R. *History of the idea of Progress*. New York, 1980. Citēts pēc: Нисбет Р. *История идеи*. Москва, 2007, с. 173.

par pagātņi, kas saprasta kā virzība kultūras telpā un laikā, kā virzība uz tagadni, nav iespējamās attīstības koncepcijas, nav iespējami nekādi priekšstati par stadijām, kas rodas viena no otras, nav iespējams nekāds lineārs tagadnes turpinājums nākotnē.”<sup>542</sup> Humānisti, vismaz agrīnās renesanses periodā, sajūsminājās par antīko kultūru, bet noliedza saikni ar viduslaiku teorētisko mantojumu. Tas izpaudās visai vienkāršā renesanses *vēstures* izpratnes shēmā – grieķi ir devuši pasaulei civilizāciju, bet pēc Romas bojāejas, kas notika ārējo ienaidnieku (barbaru) iebrukuma un kristietības ideju izplatības dēļ, iestājās tūkstošgadīgs tumsonības un atpalcības periods – „tumšie viduslaiki” kā intelektuālās neauglības, neziņas, aizspriedumu un baznīcas tirānijas laikmets. Uz šī fona renesanses humānistu darbība 15.–16. gadsimtā tika traktēta kā civilizācijas atjaunošana, atbrīvošanās no visa, kas saistīts ar viduslaiku tumsonību. Tomēr, šīs vēstures koncepcijas ietvaros bija jāreķinās ar to, ka Atdzimšana nevar pastāvēt mūžīgi un pēc tās nāks jauns pagrimuma periods, jauni viduslaiki.

Renesanses mentalitātei bija sveša lineārā progresā ideja – tai bija raksturīga cikliskās atkārtotības ideja. Kā norāda F. E. Manuels darbā *Filosofijas vēstures formas* – „Renesanses rakstnieki tieši, gandrīz verdziski bija atkarīgi no cikliskām teorijām, ko viņi atrada antīkajos tekstos.”<sup>543</sup> Šī pieeja laikam – nevis kā homogēnai plūsmai, kas nemitīgi pieaug un ir principiāli nepārtraukta, bet gan kā nemitīgu atkārtotību sērijai, kas virzās pa apli un ir saistīta ar cilvēkam raksturīgo labā un ļaunā konfrontācijas ciklu, – dominēja renesanses kultūrā, sākot ar 15. gadsimta humānistiem un līdz pat F. Bēkona vēstures redzējumam.

Vēl viens iemesls, kas noliedz lineārā progresā ideju, ir saistīts ar renesansei raksturīgo subjektīvismu – no Petrarkas līdz Dekartam renesanses domātāju uzmanības centrā bija cilvēka apziņas fenomēns un nevis procesi un darbības, kas norisinās ārpus tās.

Šāda analīze sniedz iespēju izdarīt pamatotu secinājumu, ka *progresā* teorijas saknes nav meklējamas renesanses humānistu garīgās pieredzes laukā. Tās attīstību jauno laiku kultūrā daudz ticamāk ir saistīt ar tā saucamo puritāņu revolūciju, kas norisinājās agrīno jauno laiku Anglijas (un attiecīgi arī Ziemeļamerikas) sociālajā un intelektuālajā dzīvē. Kā uzsvēra Džons Redvuds, „17. gadsimta domāšana ir apsēsta ar Dievu” un līdz ar to, pēc viņa domām, šo gadsimtu nav pamata dēvēt par Prāta gadsimtu, bet drīzāk tas gan būtu jādēvē par Ticības gadsimtu. Arī R. Nisbets piekrīt

<sup>542</sup> Ibid., c.175.

<sup>543</sup> Manulel F. E. *Shapes of Philosophical History*. London, 1965. p. 176.

šādam vērtējumam un konstatē: „Ir pierādīta visciešākās intelektuālās saiknes eksistence starp 17. gadsimta puritāņu millenārismu un 18. gadsimta „mūsdienīgo” progresā laicīgo ideju, kas tādu autoru darbos kā Kondorsē, Viljams Godvins, Sensimons un Konts, izpaudās kā oriģināla millenārisma forma.”<sup>544</sup>

Jāatzīst, ka millenārisma saikne ar progresā ideju bija raksturīga ne tikai puritāņiem – tā ir atrodama arī, piemēram, anglikāņu teoloģijas doktora Džozefa Mida<sup>545</sup> praviņojumos 17. gadsimta sākumā, aktualizējot agrīno kristiešu pārliecību, ka *millenium* – lielākās cilvēces laimes periods uz šīs zemes – jau tagad nāk (*was yet to come*) kā cilvēces vēstures kronis un kulminācija.<sup>546</sup>

Tālāko šīs saiknes attīstību Anglijā raksturo Henrija Mūra (*Henry More*) ideja par to, ka Dieva metode, īstenojot cilvēces atpestīšanu (*salvation*), bija cilvēka pakāpeniska, vispārīga glābšana ar *progresīviem* cilvēka dabas uzlabojumiem cauri virknei progresējošu vēstures laikmetu.<sup>547</sup>

17. gadsimtā providenci pakāpeniski attiecināja uz dabas likumiem, ar kuru palīdzību atklājas Dievs. Kā savā darbā *Millenārisms un utopija* norāda E. L. Tuvesons, „progrēsa idejas veidošanās ir vērojama daudz agrāk – pirms 1698. gada, kad šis process drīzāk jau noslēdzās un nevis sākās”.<sup>548</sup> Kā piemēru šim apgalvojumam E. L. Tuvesons min T. Barneta<sup>549</sup> 1629. gadā izstrādāto un visai labi attīstīto progresā teoriju: „Dieva metode, kā uzskatīja Barnets, ir progresā metode, kas tiek īstenota kultūras attīstības noteiktās stadijās, kuras veidojas, uzlabojoties spirituālajām un mentālajām spējām: virzība uz priekšu no „primitīvās” uz „filosofisko” pakāpi ir cilvēces atpestīšanas stāsts.”<sup>550</sup>

Par nu jau klasisko *progrēsa* ideju paudējiem jaunajos laikos ir atzīti „anglikāņu apoloģēti”, kas, sākot ar 1698. gadu, izvirzīja idejas par progresīvo

---

<sup>544</sup> Nisbet R. *History of the idea of Progress*. New York, 1980.// citēts no Нисбет Р. *Прогресс: история идеи*. Москва, 2007, с. 207.

<sup>545</sup> Joseph Mede (1586–1638), Kembridžas Universitātes profesors, I. Ņūtona skolotājs.

<sup>546</sup> Joseph Mede. *The Key of the Revelation*. Tr. Richard More. London, 1643, p. vii.

<sup>547</sup> H. More. *Synopsis Prophetica* // H. More. *Grand Mystery of Godliness, in Theological Works*. London, 1708.// citēts no Tuveson E. L. *Millenium and Utopia. A Study in the Background of the Idea of Progress*. Berkley and Los Angeles, 1949.

<sup>548</sup> Tuveson E.L. *Millenium and Utopia. A Study in the Background of the Idea of Progress*. Berkley and Los Angeles, 1949, p. 23.

<sup>549</sup> Thomas Burnet (1635–1715), angļu teologs un zinātnieks, studējis Kembridžā. 1684. gadā publicēja darbu *Telluris theoria sacra*, kurā izklāstīja savu zemes rašanās teoriju un kurā viņš, runājot par zemes stāvokli lielo plūdu laikā, min alegoriju par olu, kurai līdzinājās zeme un kas plūdu laikā „saplīsa” un no tās čaumulām radās kalni. 1692. gadā nāca klajā T. Barneta darbs *Archaeologiae philosophicae*.

<sup>550</sup> Tuveson E. L. *Millenium and Utopia. A Study in the Background of the Idea of Progress*. Berkley and Los Angeles, 1949, p. 142–143.

attīstību, kurām bija izteikts reliģisks raksturs.<sup>551</sup> Šo procesu, piemēram, reprezentē Toms Vortingtons, kas progresu interpretēja Atklāsmes grāmatas garā: „Svētie Raksti mums sniedz pamatu ticēt tam, ka dabiskā un morālā ļaunuma griba lielā mērā vēl nav pilnībā attālināta un pārvarēta pirms visu lietu gala (*consummation of all things*) un ka vēlākajos pasaules laikmetos, tā, pirms ņems galu, topot sadedzinātai, kopumā būs labāka un laimīgāka un tuvosies paradīzes šķīstībai un pilnībai.”<sup>552</sup>

Ir jāpiekrīt E. L. Tuvesona atziņām, ka *progesa* idejas reliģiskais fons ir daudz svarīgāks nekā reizēm ir ierasts domāt un nav pamata tieši un viennozīmīgi saistīt *progesa* idejas rašanos agrīnajos jaunajos laikos ar kultūras sekularizācijas tendences attīstību, kas ir drīzāk 18. gadsimta fenomēns. Tāpat arī *utopijas* un *progesa* tuvināšanās vienotā semantiskā lauka ietvaros ir vērojama tikai 18. gadsimta kultūras diskursā un ir saistīta ar *nākotnes* utopiju rašanos.<sup>553</sup>

18. gadsimta beigās un 19. gadsimta sākumā jēdziens *progress*, tāpat kā *utopija*, iegūst vispārīgā jēdziena nozīmi. *Progesa* tapšana par vienu no apgaismības laikmeta pamatjēdzieniem ir cieši saistīta ar sekularizācijas procesa attīstību šī laikmeta kultūrā. Kā norāda R. Nisbets, „Periodā, par kuru ir runa (18. gadsimta beigās, 19. gadsimta sākums)<sup>554</sup> mēs varam vērot arī *progesa* idejas sekularizācijas procesa sākumu un pastiprināšanos, t. i., tās atbrīvošanos no ilgstoši uzturētas saiknes ar Dievu, kuras iznākumā *progress* pārvērtās par vēsturisko procesu, ko darbina un uztur tikai dabiskie cēloņi.”<sup>555</sup>

Šai sakarā būtu jāuzsver divi būtiski, ar kultūras konteksta izmaiņām saistīti apstākļi. Pirmkārt, straujš zināšanu pieaugums jautājumā par to, cik daudzveidīga ir cilvēce; tas iedragāja tradicionālos priekšstatus par acīmredzamajām un „dabiskajām” sociālajām attiecībām un sabiedriskās organizācijas formām. Līdz ar Jaunās pasaules atklāšanu un lielajiem ģeogrāfiskajiem atklājumiem kopumā, saskaroties ar jaunatklāto zemju iezemiešu tikumiem, veidojās priekšstati par sociālās daudzveidības iespējamību, inspīrējot kvalitatīvas izmaiņas utopiskajā diskursā.

---

<sup>551</sup> Skat.: Crane R.S. *Anglican Apologetics and the Idea of Progress*. 1699–1745. *Modern Philology*, XXXI (1934).

<sup>552</sup> Worthington.T. *The Scripture - Theory of the Earth, throughout all its Revolutions, and all the Periods of its Existence, from the Creation, to the final Renovation of all Things*. London, 1773, p. 431.

<sup>553</sup> Skat. nodaļu 4.2. *Nākotnes tapšana par vispārīgu jēdzienu . Laika utopijas un nākotnes utopijas*.

<sup>554</sup> Autores izdarīts precizējums.

<sup>555</sup> Nisbet R. *History of the idea of Progress*. New York, 1980. – Citēts pēc: Нисбет Р. *Прогресс: история идеи*. Москва, 2007, с. 269.

Otrkārt, jaunajos laikos vērojamās laika uztveres izmaiņas. Cikliskā vēstures modeļa nomaiņa, kad notiek atteikšanās no antropomorfās pieejas vēsturiskajiem procesiem, – sabiedrības vēsturiskā virzība vairs netiek skatīta caur dzimšanas, bērnības, brieduma, vecuma un nāves prizmu. Vēl 18. gadsimta sākumā antīkā laikmeta autorus (piemēram, Plutarhu un Ciceronu) uztvēra kā modernus rakstniekus.<sup>556</sup> Taču jau 18. gadsimta otrajā pusē *beigas* vairs netiek saprastas kā *jauns sākums*, kā tas bija raksturīgs renesanses laikmetam, – tas liecina par lineārā laika izjūtas dominēšanu kultūras kontekstā.

Progresa ideja šajā laikā ietver atbildes uz jautājumiem, kāpēc pasaule ir tik daudzveidīga, kāpēc dažādas sabiedrības var atrasties dažādās attīstības stadijās? Kā ir saprotama un interpretējama sociālā mainība kā neizbēgamo attīstības stadiju pārvarēšana?

Jaunais skatījums uz sociālo centienu sarežģīto kopumu radīja optimistisku pasaules izjūtu un pavēra jaunu cerību horizontu, kā arī radīja ticību tam, ka pasaule var tapt saprotama un tādējādi to var reformēt, balstoties uz zinātniskiem pamatiem, t. i., ņemot vērā objektīvās likumsakarības. Šī ticība pastiprinājās līdz ar cilvēku ticības *progresam* pieaugumu, kas mainīja Eiropas kultūras un eiropiešu pašnovērtējumu – tie izjuta sevi kā pasaules avangardu. Šāds pašnovērtējums inspirēja legītimu vēlmi modelēt visas cilvēces nākotni.

Jēdziena dziļākā semantiskā mainība norāda uz dinamiku, kuras gaitā jēdziens *progress* tiek denaturalizēts. Sākotnēji lietoto jēdzienu *progress* saprata kā metaforisku apzīmējumu dabas aprītei. Tāpat kā tādi vispārīgie jēdzieni kā, piemēram, *vēsture*, *utopija u.c.*, arī jēdziens *progress* tika „laiciskots” (ieguva laika dimensiju) tikai 18. gadsimtā.

R. Kozeleks norādīja, ka jaunā jēdziena *progress* izpratne ietvēra sevī veselu nozīmju kopumu jauno laiku kultūras dinamikas struktūrā.<sup>557</sup>

- *progress* ir attiecināms uz cilvēci, kas ir pati savas vēstures radītāja, kas ir savas stāstāmās vēstures subjekts. *Progress* kļūst par vēstures filosofijas universālējēdzienu;
- taču jēdzienu *progress* lieto arī, lai apzīmētu konkrētus sektorus vai darbības apgabalus, kas atrodas savstarpējās laika spriedzes attiecībās. Katram *Iepriekš* kaut kas „seko”, piemēram, panākšanas, iedzīšanas un

<sup>556</sup> Skat. nodaļu 4.1.2. *Jēdziena Jaunie laiki semantiskā analīze un orientācija uz jauno.*

<sup>557</sup> Koselleck R. Einleitung // *Geschichtliche Grundbegriffe*. S. 350–352.

apdzīšanas postulāts. *Progress* kļūst par partiju un akciju jēdzienu, kļūst politiski angažēts;

- kaut gan reizēm *progresu* saprot arī kā apzīmējumu virzībai uz slikto, uz degradāciju, tomēr parasti to saprata kā virzību uz labāko. *Progress* kļūst par *quasi* reliģisko cerību jēdzienu;
- *progress* savā gaitā, pretstatā cikliskajam antīkās kultūras modelim, ir virzīts lineāri. Lingvistiski *progrresa* pretjēdziens ir *regress*. Modernajā *progrresa* teorijā dominē pieņēmums, ka *regress* vienmēr ir īslaicīgāks nekā *progress* (piemēram, Rietumu ekonomiskajās teorijās). Tādas izpratnes ietvaros, lai arī *progresam* ir raksturīga zināma diskontinuitāte, tas tomēr saglabā savu lineārā virzības jēdziena statusu;
- *progrresa* mērķu uzstādījums svārstās starp galīgo *perfekciju*, kas paliek nesasniedzama, un nebeidzamo mērķu pārbīdi, jo tie mērķi, ko *progress* spēj piepildīt, paši kļūst progresējoši. *Progress* kļūst par temporālo perspektīvas jēdzienu, kas cieši ir saistīts ar plānošanas jēdzienu, tostarp ar utopiskajiem projektiem;
- *progress* nereti indicē paātrinājumu, kas atšķirībā no fizikālās akcelerācijas, tiek sasniegts un realizēts tikai ar vēsturiskajiem spēkiem. Ar to, ka šie spēki definēti kā *progresīvi*, *progress* iegūst vēsturiskās leģitimitātes jēdziena nozīmi.

Visas šīs nozīmes cita citu atbalsta un papildina, saplūstot šajā jēdzienā. Tās gan „uzpeld” kopā, gan dažos gadījumos pat izslēdz cita citu, tomēr kopumā raksturo moderno pasauli. *Progress* kā vispārīgs jēdziens, tāpat kā utopija, ir vienlaicīgi gan indikators, gan faktors 18. un 19. gadsimta kultūrā, kas sevi pozicionē ar aizvien straujāku industrializācijas tempu un daudzveidīgām sociālās un politiskās dzīves izpausmēm. Tas, kas tiek kvalificēts kā *progress* jaunajos laikos, ir brīvs no naturālistiskām iezīmēm un atvērts nākotnei, kas iezīmē tā tuvinājumu jauno laiku *nākotnes* utopijām.<sup>558</sup>

Kā vispārīgs jēdziens *progress* ir gan neitrāls, gan elastīgs koncepts, ko izmanto, lai apzīmētu kultūras vēsturisko laika telpas virzību. Tas paredz, ka cilvēce nepārtraukti pilnveido savu eksistenci, pārvarot ceļu no barbarisma uz civilizāciju, no primitīvāka stāvokļa uz perfektāku, turklāt šim procesam ir objektīvs statuss. *Progrresa*

<sup>558</sup> Skat. promocijas darba nodaļu 4.3. *Nākotne* kā vispārīgs jēdziens jauno laiku kultūrā. *Laika* utopijas un *nākotnes* utopijas.

ideja nav atdalāma no lineāra laika neatgriezeniskuma izjūtas, no teleoloģiskas laika orientācijas.

Darbā *Primitīvisms un ar to saistītās idejas antīkajā kultūrā* A. O. Lavdžojs un G. Boass *progresu* definē kā „ideju, kas reprezentē gan vēsturiskā procesa kā veseluma novērtējumu, gan arī dominējošo tendenci, kas tajā atklājas”.<sup>559</sup> Tā veidojas noturīga pārliecība, „ka dabai vai sabiedrībai piemīt tendence iziet cauri noteiktai attīstības stadiju secībai pagātnē, tagadnē un nākotnē, turklāt nākamās stadijas (izņemot retumis notiekošos atpalcības un regresa periodus) ir pārākas par iepriekšējām”.<sup>560</sup> Šādai *progresā* izpratnei ir raksturīga virzība no zemākā uz augstāko, kas tiek atzīta par tikpat reālu un nenovēršamu kā dabas likumi.

Jau agrīnajos jaunajos laikos aizsākušās nākotnes izpratnes izmaiņas pēc būtības bija perspektīvas izmaiņas, kas vērtējamas kā dziļa garīgā revolūcija Eiropas kultūrā, kas līdz ar *laika* semantiskajām izmaiņām noteica cilvēka kā vēsturiskā procesa vērotāja pozīcijas izmaiņas. Tas konstituēja būtiskas konsekvences jauno laiku kultūras kontekstā, tā saucamo *antropoloģisko pavērsieni* – cilvēkam bija iedalīta vadošā loma vēsturiskajā procesā, kas kopš 18. gadsimta izpaužas kā aktīva līdzdalība *progresīvajā* virzībā uz *nākotni*, teorētisko pamatojumu gūstot I. Ņūtona un I. Kanta iedibinātajā priekšstatā par laiku kā tukšu absolūtu laika telpu, caur kuru cilvēks virzās no pagātnes uz nākotni.

Kā viens no spilgtākajiem 18. gadsimta beigu *progresā* teorētiķiem, kura darbība vienlaikus atklāj utopiskā diskursa mainības raksturīgās iezīmes, pēc manām domām, būtu minams Ž. A. Kondorsē.<sup>561</sup> Savā darbā *Cilvēka prāta vēsturiskās ainas skice*<sup>562</sup> Kondorsē analizē cilvēka prāta *progresā* ainas vēsturiskumu, kas atklājas tā bezgalīgajā mainībā un neizbēgamajā cēloņsakarībā. „Analizējot cilvēka spēju attīstības nemainīgos likumus”, skatot tos „rezultējoši attiecībā pret indivīdu masu, kas vienlaicīgi eksistē vienā telpā, un izsekojot šai indivīdu masai no paaudzes paaudzē”,<sup>563</sup> autors rod pārliecību par cilvēka prāta *progresu*. Šī ideja ir pamatā

---

<sup>559</sup> Lovejoy A.O., Boas G. *Primitivism and Related Ideas in Antiquity*. Baltimor, London, 1997, p. 184.

<sup>560</sup> Ibid.

<sup>561</sup> *Marie Jean Antoine Nicolas Condorcet (1743–1794)*, ievērojams franču Apgaismības pārstāvis, filozofs, matemātiķis, Francijas Zinātņu akadēmijas loceklis, no 1773. gada – FZA sekretārs. Viņu apcietina par jakobīņu politikas kritiku, un, iespējams, lai izvairītos no giljotīnas, izdara pašnāvību apcietinājuma pirmajā dienā.

<sup>562</sup> *Esquisse d'un tableau historique des progrus de l'esprit humain* izdots 1795. gadā, pēc autora nāves.

<sup>563</sup> Condorcet J. A. *Ņevres completes*. Vol. 1. Paris, 1847.// citēts no Кондорсэ Ж. А. *Эскиз исторической картины прогресса человеческого разума*. Москва, 2010. с. 4.



teorijai par cilvēces sociālo un kultūras progresu, kas ir neierobežots un tādējādi atvērts nākotnei. Ar Apgaismības laikmetam raksturīgu degsmi Kondorsē postulē: „cilvēka spēja pilnveidoties ir patiesi neierobežota, bezgalīga.”<sup>564</sup>

Jāatzīmē, ka Lielās franču revolūcijas laikmeta kultūras semantiskajā laukā *progres*a blakusjēdziena nozīmi iegūst arī tādi jēdzieni kā *brīvība*, *brālība*, *vienlīdzība*, kas tiek saprasti kā neatņemams *progres*a iznākums. Arī Kondorsē darbā ir saskatāma šī diskursīvā tuvināšanās: „Apgaismības *progres*s ir saistīts ar brīvības *progres*u un cieņu pret cilvēka dabiskajām tiesībām, kas neizbēgami vedīs pie tāda sabiedrības stāvokļa, kad tiks apgaismota visa diženās tautas masa, kuras valoda ir izplatījusies visur un kuras tirdzniecības attiecības aptver visu zemeslodi.”<sup>565</sup> Neraugoties uz ekonomiskas dabas ievirzi, kas lielākā vai mazākā mērā ir raksturīga 18. gadsimta beigu utopiskajam diskursam, par *progres*a dzinējspēku Kondorsē darbā atzīti individuālas dabas faktori: „Vajadzības pēc jaunām idejām un jaunām attiecībām ir cilvēka prāta *progres*a pirmkustinātājs, kas vienādā mērā attīsta tieksmi pēc pārlicēģas greznības, veicina rūpniecības attīstību un zinātkāri.”<sup>566</sup>

Cilvēces *progres*a vēsturi Kondorsē iedala desmit attīstības periodos jeb laikmetos – no cilts izveidošanās līdz nākotnes laikmetam. Promocijas darba pētījuma kontekstā īpaša uzmanība ir pievēršama darba pēdējai nodaļai, kas ir veltīta nākotnes laikmeta aprakstam. Tā iezīmē cilvēka prāta *progres*a attīstības pamatlīnijas un ar to saistīto cilvēces *progres*u, kura iznākumā būs iznīcināta nevienlīdzība starp nācijām, uzlabosies attiecības starp dažādiem sabiedrības slāņiem, izzudīs cilvēku sociālā nevienlīdzība, tiks atcelti visi šķēršļi cilvēka patiesajai pilnveidei. Pēc Kondorsē domām, tas būs cilvēka prāta triumfa laikmets, kad tiks iedibināts tāds sociālais stāvoklis, kad „saule apspīdēs zemi, ko apdzīvos tikai brīvi cilvēki, kas neatzīst citu kungu kā vien savu prātu”.<sup>567</sup> Par vienu no svarīgākajiem nosacījumiem šī stāvokļa sasniegšanā viņš atzīst izglītības kvalitāti un vienlīdzību tās iegūšanā, turklāt, atšķirībā no klasiskajām 16. un 17. gadsimta utopijām, viņš uzsver izglītības laicīgo raksturu.

Pēc Kondorsē domām, izglītības *progres*s ir saistāms ar dažādu zinātņu *progres*u. Viņaprāt, ir nepieciešams palielināt ar prātu iegūto zināšanu kopumu, lai likvidētu plaisu starp dažādu izglītības līmeņu cilvēkiem, jo tā rada tautas lielākās daļas atsvešinātību no zinātnes. Lai to īstenotu, būtu nepieciešams, no vienas puses,

---

<sup>564</sup> Ibid., c. 6.

<sup>565</sup> Ibid., c. 12.

<sup>566</sup> Ibid., c. 42 – 43.

<sup>567</sup> Ibid., c. 228.

organizēt zinātni uz jauniem pamatiem, lai tā būtu pieejama un saprotama vienkāršajam prātam (runāt vienkārši par sarežģīto), bet, no otras puses, – būtu nepieciešamas arī izmaiņas cilvēka spējās, viņa aktivitātes palielināšanās, prāta spēju un enerģijas pieaugums, prātā veicamo operāciju tempa pieaugums. Īpaša nozīme nākotnes sabiedrībā būtu ierādāma humanitārajām zinātnēm, kuru apguve ir obligāts nosacījums cilvēka brīvībai, tās „kalpo mums par garantiju cilvēku sugas likteņa uzlabošanai”.<sup>568</sup>

Utopiskā diskursa mainības analīzes ietvaros ir izveidojusies diskusija par Kondorsē nākotnes sociālo modeli, ko mūsdienu kultūras filosofijā klasificē kā scientiski optimistisku utopiju.<sup>569</sup>

Atvērtība *nākotnei*, *jaunā* jeb *modernā* atzīšana par vērtību un orientācija uz sociālā *progresā* nepieciešamību, kas raksturīga jauno laiku Eiropas kultūrai, veido jaunu semantiski diskursīvo lauku, kur jēdzieni *utopija* un *progress* iegūst specifisku nozīmi un novietojumu vienotajā diskursīvi semantiskajā laukā. Šajā kontekstā interesants un vērā ņemams ir R. Nisbeta apgalvojums, ka 18. gadsimta beigās tiek savienota no millenārisma mantotā ticība neizbēgamam katastrofu, satricinājumu un vardarbības laikmetam, pēc kura noteikti nāks *Zelta laikmets*, ar ticību *progresā* filosofijai, kur dominēja ideja par pakāpenisku pasaules pilnveidošanos no pagātnes uz nākotni. Tieši šī tendence kļūst par dominējošu 19. gadsimta utopiskajā diskursā. „Sensimons, Konts, Markss un citi utopisti faktiski bija apokaliptiķi un millenāristi. [...] Taču visā 19. gadsimtā nav uzticamāku un ietekmīgāku interpretu progresā teorijai – kā stadiālai, nenovēršamai un nepieciešamai cilvēces virzībai uz priekšu no pagātnes uz nākotni. Vēl vairāk, viņu (gan Sensimona, gan Konta, gan Marksa) apokaliptiskie redzējumi tika pasludināti par *zinātniskiem* atšķirībā no izklaidējošajām utopijām, ar

---

<sup>568</sup> Ibid., c. 251.

<sup>569</sup> Balstoties uz Kondorsē konkrētajām nākotnes prognozēm, F. Manuels darbā *Utopiskā doma Rietumu pasaulē (Utopian Thought in the Western World)*. Prinston, 1979) centās pierādīt, ka nākotnes attīstības stadija tēlota kā despotija, kur valda tehnokrātiska zinātnieku elite, kas ne pārāk būtiski atšķiras no F. Bēkona attēlotās *Jaunās Atlantīdas* modeļa. Tomēr jānorāda, ka Apgaismības kultūras kontekstā jēdziens *brīvība* bija ieguvis stabilu diskursīvo nozīmi kā *progresā* blakusjēdziens, tādēļ Kondorsē izpratne par ideālo sociālo kārtību bija mainījusi savas aprises (salīdzinot ar F. Bēkona uzskatiem) – viņa skatījumā, *prāta* un *brīvības* progress ir vienlīdz nozīmīgi. Viņš bija pārliecināts par zinātnieku elites gatavību kalpot brīvībai, tādēļ F. Manuela eksplikācija par to, kādas despotiskās formas šāda zinātnieku vara varētu izvērsties realitātē, manuprāt, norāda uz vēlmi risināt problēmas pētāmā teksta autora vietā, proti, uz tā saucamo *koherences mitoloģiju* (sk. nodaļā 1. 3. 1. Kembridžas Intelektuālās vēstures skola, konvencijas un kontekstualitātes pētījumi K. Skinera metodoloģisko kļūdu klasifikāciju).

kurām bija nodarbināti citi, kā, piemēram, Roberts Ovens. Tādējādi utopisms tā ietekmīgākā formā vienlaicīgi ir varas un ticības progresam izpausme.”<sup>570</sup>

---

<sup>570</sup> Nisbet R. *History of the Idea of Progress*. New York, 1980. – Citēts pēc: Нисбет Р. *Прогресс история идеи*. Москва, 2007, с. 366.

## 5. Apgaismības laikmeta utopiskās konstrukcijas. Š. Furjē logotētiskā nozīme apgaismības kultūras diskursā. *Utopijas pārtapšanu par vispārīgu jēdzienu*

Utopisko diskursu apgaismības kultūrā raksturo paradoksāla situācija – no vienas puses 18. gadsimtā tiek radīts apjomīgs utopisko tekstu masīvs, tomēr, no otras puses, šai plaši izplatītajai parādībai līdz pat 18. gadsimta beigām nav vispārpieņemta klasificējoša apzīmējuma. Tā, piemēram, uzkrītoša ir utopijas kā žanra ignorance fundamentālajā tekstu krājumā - *Lielajā Franču enciklopēdijā*, kas pretendēja uz sava laikmeta būtisko zināšanu un patiesību apkopojumu. Vai mēs varam saskatīt zināmu Enciklopēdijas sastādītāju apzinātu ideoloģisku pozīciju, vai atšķirīgu semantisko ievirzi?

Viens no skaidrojumiem, ko pārstāv spāņu kultūras pētnieks F. Fuentess ir, ka franču apgaismības domātāju interešu loks bija orientēts uz tveramo, acīmredzamo realitāti, nevis uz „himēriskiem sapņojumiem” par tālām laimes salām vai par Zelta pagātni.<sup>571</sup> Varētu likties, ka 18. gadsimta epistemoloģiskā tradīcija apzināti cenšas ignorēt utopisko skatījumu. Tajā pat laikā tieši 18. gadsimtā Eiropā rodas nozīmīgs *telpas* utopiju literārais masīvs, kas turpināja T. Mora, F. Bēkona un T. Kampanellas tradīciju, kā arī jauns utopiju veids – *laika* jeb *nākotnes* utopijas<sup>572</sup>. Tāpēc, manuprāt, var izteikt apgalvojumu, ka tieši 18. gadsimts ir zīmīgs periods utopiskā diskursa semantiskās mainības izpratnei.

Jāatzīmē, ka šajā laikā Eiropā interese par utopisko literatūru bija kvalitatīvi un kvantitatīvi atšķirīga dažādās valstīs. Piemēram, Francijā 18. gadsimta sākumā neveidojās ne apjomīgs, ne arī īpaši oriģināls utopiskās literatūras klāsts. Turpretim Anglijā, saglabājoties utopiskās tradīcijas kontinuitātei, arī šajā laika periodā tika producēts bagātīgs utopiskās literatūras masīvs. Tai bija vairāk izteikta satīriska ievirze, kur, pārceļot darbību iztēlojamā telpā, pretstatot kultūras un tradīcijas, tika kritizēta pastāvošā sabiedrība. Atklājot patiesu neapmierinātību ar tagadni un laika biedriem, arī šī laikmeta angļu utopijās var viegli saskatīt nostaļģiju pēc pagājušajiem laikiem un tikumiem, kurus ir nepiedodami deformējuši jaunie – 18. gadsimta tikumi – visatļautība, alkatība, jūtu komercializācija. Šajā tekstu klāstā kā pirmo, manuprāt, būtu jāmin Daniēla Defo romānu *Konsolidātors jeb atmiņas par dažādiem notikumiem Mēness pasaulē*<sup>573</sup> 1705. gadā, kā arī Defo slavenāko darbu, individuālistisko utopiju,

<sup>571</sup> Фуэнтес Ф. *Утопия*. // *Мир Просвещения*. Под ред. В. Ферроне и Д. Роша. Москва, 2003.

<sup>572</sup> Skat. 4.3. *Nākotne* kā vispārējs jēdziens jauno laiku kultūrā. *Laika* utopijas un *nākotnes* utopijas.

<sup>573</sup> *The Consolidator, or Memoirs of Sundry Transactions from the World in the Moon*.

kas vērsta pret sabiedrības nomācošo ietekmi uz indivīdu – *Robinsona Kruzo piedzīvojumi*<sup>574</sup> 1719. gadā un kas nosaka literārās utopijas modi visa 18. gadsimta gaitā.

Jāatzīmē, ka minētās utopijas ir klasificējamas kā klasiskās telpas utopijas, kur attēlota konkrēta vieta, kurā norisinās strīds par individuālajiem un kolektīvajiem tikumiem un to pagrimuma cēloņiem. Šīs utopijas bieži vien ir rigoristiskas un pieprasa vai nu jaunu tikumu iedibināšanu, vai atgriešanos pie patiesi kristīgajām vērtībām. Kā norāda F. Fuentes: „Morālo principu spektrs, kuru aktualizē 18. gadsimta utopisti, ir visai plašs un daudzveidīgs: no azarta spēļu un izšķērdības nosodījuma Tomasa Nortona *Piezīmēs par planētām*<sup>575</sup> (1795.) līdz feministiskajam diskursam, kas bija visai populārs tādos darbos kā anonīmais traktāts *Baudas sala*<sup>576</sup> (1709.), Sen Žurī romāns *Sievietes - karotājas*<sup>577</sup> (1736.); no despotisma nosodījuma *Ceļojumā uz Fonsekas salu*<sup>578</sup> (1708.) līdz reliģiskas tolerances slavināšanai *Hildebranda Boumena ceļojumā*<sup>579</sup> (1778.) bieži vien 18. gadsimta utopijām ir raksturīga zināma ievirze uz egalitārismu.”<sup>580</sup> Tikumu kritika pārtop moralizēšanā, pastāvošās varas kritika joprojām, tāpat kā 16. un 17. gadsimtā, pārtop nostaļģijā pēc *zelta laikmeta*. Kā spilgtu piemēru šeit var minēt *Kapteiņa Džona Holmsbija jūras un sauszemes ceļojumi un pārsteidzošie atklājumi*<sup>581</sup> (1757.).

Protams, vienlaikus ir jākonstatē, ka apgaismības domātāju vidū bija krasi atšķirīga nostāja jautājumā par domāšanas formām vai modeļiem, kas reprezentējās utopiskajos tekstos. Tā, piemēram, noliedzošu attieksmi raksturoja Voltēra pozīcija, un proti, viņš kritizēja Ž. Ž. Ruso utopiskās idejas<sup>582</sup> izteiktās, kā arī visu mūžu esot lepojies ar to, ka nebija lasījis T. Mora *Utopiju*. Visbiežāk apgaismības filosofu darbos tika kritizēta utopijām raksturīgā tieksme restaurēt pagātņi, nostaļģija pēc zaudētā *zelta laikmeta*, kā arī nosliece uz egalitārismu. Pēc manām domām tieši šajā pieejā ir

---

<sup>574</sup> *Robinson Crusoe*.

<sup>575</sup> *Memoirs of Planetes*.

<sup>576</sup> *The Islands of Content*.

<sup>577</sup> *Les femmes militaires*.

<sup>578</sup> *Voyage to the New Island Fonseca*.

<sup>579</sup> *Travels of Hildebrand Bowman*.

<sup>580</sup> Фунтес Ф. Утопия. // *Мир Просвещения*. Под ред. В.Ферроне и Д.Роша. Москва, 2003, с. 153.

<sup>581</sup> *The Voyages, Travels & Wonderful Discoveries of Capt. John Holmesby*.

<sup>582</sup> Voltērs kritizēja 1755. gadā izdotajā Ž. Ž. Ruso darbā *Pārrunas par cilvēku nevienlīdzības rašanos un pamatojumu (Discours sur l'origine de l'inegalite parmi les hommes)* paustās idejas par utopiskā modeļa lietderību nākotnes sabiedrības izveidē.

meklējamas saknes utopijas negatīvajai nokrāsai, kas, cita starpā ir raksturīga utopijas nozīmei, tai izveidojoties par vispārīgu jēdzienu.

Utopiskā diskursa mainība apgaismības kultūrā ir cieši saistāma ar virkni nozīmīgu izmaiņu šīs kultūras kontekstā. Šī laikmeta utopiskā diskursa semantiskā lauka mainību iezīmē vairāku būtisku komponentu, un proti, vēsturiskuma, racionālisms un sekularizācija dominānce.

Kā uzsvēra E. Kasīrers retrospektīvajā skatījumā uz 18. gadsimta kultūru, vēsturiskuma princips caurauž visus šīs kultūras aspektus. Tās izmaiņas, kas sākās agrīnajos jaunajos laikos, 18. gadsimta apgaismības kultūrā, „radīja iespēju uzdot patiesi filosofisku jautājumu par vēstures „iespējamības nosacījumiem”, tāpat kā jautāt par dabaszinātņu iespējamību.”<sup>583</sup> Šie jaunie nosacījumi atklājas kā htoniskas performances, kas uz visiem laikiem maina Rietumu kultūras diskursu. Par šo izmaiņu fundamentālo raksturu visspilgtāk liecina tas, ka reliģija, atbrīvojoties no metafiziskās un teoloģiskās domāšanas, rada jaunu mērogu, jaunu aksioloģisko spriedumu. Šis spriedums nav vienkārša norma. Tas balstās uz diviem atšķirīgiem momentiem, kuru saskaņošanai tiek veltītas lielas pūles. Rezultātā rodas fenomens, ko E. Kasīrers apzīmē kā *racionālā un vēsturiskā gara sintēzi*. Tādā kontekstā mūžīgo un nemainīgo prāta pamatnormu apzināšana ir jāveic, izprotot, kādas ir bijušas šo normu vēsturiskās izmaiņas. „Tikai no abu šo skatījuma veidu sakritības un neatbilstības dzimst īstenā gara „apgaismība”. Gara esamības drošticamība ietver sevī kā neatņemamu sastāvdaļu izpratni par tā tapšanu; bet no otras puses, protams, šī tapšana nevar tikt saskatīta un izzināta savā patiesajā nozīmē, ja tā netiek samērota ar šo esamību”.<sup>584</sup>

Vissmagākais pārbaudījums šim jaunajam, *apgaismotajam* redzējumam bija sekularizācijas procesā nobriedušais jautājums par šī racionālā skatījuma piemērojamību reliģiozajai drošticamībai – tur, kur runa ir par metodoloģiski skaidru un precīzu *Bībeles* satura patiesuma noteikšanu. Šāds jautājuma uzstādījums un prasības, kuras tas izvirza, nozīmēja revolūciju reliģiskajā domāšanā. Tas nozīmēja apzinātu atteikšanos no verbālās inspirācijas principa, kura patiesums netika apšaubīts pat Reformācijas domātāju pieredzē – par šīs domas virzības aizsācēju tiek uzskatīts Roterdamas Erasms.<sup>585</sup>

<sup>583</sup> Cassirer E. *Die Philosophie der Aufklärung*. Tübingen, 1989, S. 220.

<sup>584</sup> Ibid. S. 204.

<sup>585</sup> Кассирер Э. *Избранное: Индивид и космос*. Москва, 2000.

18. gadsimta sākumā parādās visai iespaidīgs tekstu apjoms, kas bija veltīts Svēto rakstu interpretācijai. Šajā kontekstā ir jāakcentē, ka Svēto rakstu filosofiskās kritikas tradīcija rodas jau renesansē, taču patiesi aktīva šīs pieredzes invāzija publiskajā telpā ir vērojama tieši 18. gadsimtā.<sup>586</sup> Interpretācijas ir visai atšķirīgas. Te būtu minams gan T. Hobss, kurš apšaubā baznīcas spēju interpretēt Svētos rakstus, gan B. Spinoza, kurš atzina *Bībeles* vēsturiskumu, gan katoļu domātājs R. Simons, kurš apgalvoja, ka Svētos rakstus ir rakstījuši dzīvi cilvēki un tāpēc, baidoties no iespējamās paviršības interpretācijā, aicināja izpētīt visus *Bībeles* pieejamos tekstus, gan protestants Ž. Leklerks, kurš, turpinot polemikas tradīciju ar katoļu baznīcu, veica visu protestantisma virzienu analīzi un drosmīgi uzrāda neprecizitātes un pretrunas Bībeles interpretāciju gadījumos, gan P. Beils savā *Vēsturiskajā un kritiskajā vārdnīcā*, kurš 1696. gadā apkopoja visu kritiskās domas par Jaunās derības arsenālu. Taču pielietojuma ziņā visietekmīgākā izrādījās 26 sējumos apkopotais Doma Kalmeta darbs *Burtisks komentārs par visiem Vecās un Jaunās Derības tekstiem* (1707. - 1716.), ko plaši izmantoja ne tikai filosofi, bet arī garīdznieki, vismaz tā viņu daļa, kas 18. gadsimtā bija „atbrīvojusies no aizspriedumiem”.

Minētie piemēri norāda uz to, ka vēsturiskā racionālisma princips tika attiecināts uz pašu teoloģiskās sistēmas kodolu un neizbēgami noveda pie vēstures *sekularizācijas*. Viens no spilgtākajiem aspektiem, kuros atsedzas vēstures sekularizācija ir jauns sociālās *nākotnes* redzējums. No teoloģiski eshatoloģiskā pasaules gala vizionārisma kopējās *nākotnes* redzējums pārvietojas laicīgajā plāknē.

18. gadsimta apgaismības vēsturiskā racionālisma ievirzes kontekstā mainās pati utopiskā diskursa struktūra, sociālā *nākotne* kļūst par tās neatņemamu sastāvdaļu. Vēsturiskuma ievirze modernitātes *etosā* pavērš specifisku *utopiskā* profilu – konkrētu, sociāli realizējamu utopiju, profilu, kas 20. gadsimtā pārtop par vienu no izteiksmīgākajiem un nozīmīgākajiem kultūras rakursiem, ietekmējot arī mūsdienu laikmeta kultūras pašizpratni.

Būtiska loma semantiskā lauka izmaiņu procesā, kurā atklājas iepriekš aprakstītās kultūras konteksta fundamentālās izmaiņas, ir ierādāma tā saucamajiem *logotētiem* (R. Barts) jeb valodas iedibinājumiem. R. Barts rakstu krājumā *Sads, Furjē*,

Būtiska loma semantiskā lauka izmaiņu procesā, kurā manifestējas iepriekš aprakstītās kultūras konteksta fundamentālās izmaiņas, ir ierādāma tā saucamajiem

---

<sup>586</sup> Skat. Nātriņa I. *Apgaismības kultūras utopiskie profili. Latvijas Universitātes Raksti. Filosofija*. 713. sēj. Rīga, 2007.

*logotētiem* (R. Barts) jeb valodas iedibinātājiem. R. Barts rakstu krājumā *Sads, Furjē, Lojola*<sup>587</sup> norāda, ka apgaismības laikmeta kultūrā veidojas jauns semantiskais lauks, dzimst jauna valoda, starp kuras iedibinātājiem tiek izcelts arī ievērojamais franču utopists Š. Furjē<sup>588</sup>. Promocijas darba pētījuma kontekstā R. Barta veiktās analīzes vērtība, kuras mērķis ir atklāt valodas specifiku, kas nav ne lingvistiska, ne komunikatīva, bet drīzāk ir saistīta ar noteiktu diskursīvo operāciju analīzi, kas palīdz noteikt un akcentēt jaunas, atšķirīgas kultūras laikmeta būtiskās iezīmes.

Apskatot trīs visai atšķirīgas kultūras figūras, R. Barts saskata to principiālo, fundamentālo diskursīvo līdzību. Pārejot no Sada pie Furjē atkrīt sadisms, pārejot no Lojolas pie Sada – komunikācija ar Dievu. Visādi citādi viena un tā pati rakstība, vai, kā konstatē R. Barts – viena un tā pati saldkaisles klasifikācija, viena un tā pati tieksme sadalīt (Kristus ķermeni, upura ķermeni, cilvēka dvēseli), viena un tā pati apmātība ar cipariem (saskaitīt grēkus, mocības, kaislības un pat kļūdas uzskaitījumā), viena un tā pati tēla prakse (atdarināšanas prakse, ainas, seansa prakse), vienas un tās pašas sistēmas aprises – sociālās, erotiskās, fantastiskās. Visi trīs autori pakārto laimi, apmierinājumu un komunikāciju kādai nesalaužamai kārtībai. R. Barts tiecas aprakstīt šos trīs autorus tā, it kā tiem nebūtu ticības Dievam, Nākotnei, Dabai. Viņi ir valodas iedibinātāji *logotēti*. Tas netraucē šādai mākslīgai valodai daļēji sekot dabiskās valodas veidošanās ceļam – savā *logotētiskajā* darbībā visi trīs autori izmanto vienas un tās pašas operācijas. Taču, manuprāt, attiecībā uz Furjē, viņa ideju secīgā aktualizācija atklāj *logotētiskā* koncepta uzsvērti deskriptīvo raksturu – šīs aktualizētās idejas saglabā Furjē iedibinātos nekomunikatīvos elementus, saturisko karkasu un tematizāciju.

Kas raksturo šo jauno apgaismības laikmeta *logotētisko* valodu? R. Barts to raksturo, norādot uz četrām operācijām. Pirmā operācija – pašizolācija. Jaunajai valodai ir jārodas no materiālā tukšuma. Kādai iepriekšējai telpai ir jāatdala šo valodu no citām valodām – vienkāršām, *putnu* vai novecojušām valodām, no trokšņa, kas varētu traucēt jaunas valodas tapšanai.<sup>589</sup>

---

<sup>587</sup> Barthes R. *Sade, Fourier, Loyola*. Paris, 1980. // citēts no Барт Р. *Сад, Фурье, Лойола*. Москва, 2007.

<sup>588</sup> *François Marie Charles Fourier* (1772. – 1837.).

<sup>589</sup> Tā rezultātā izpaliek zīmju interference. Lai izstrādātu valodu, ar kuru taujātājs var vērsties pie Dieva, Lojola pieprasa vientulību – nekāda trokšņa, tikai blāva gaisma, Sads ieslēdz savus libertēnus nepieejamās vietās (Sīlingas pils, Sen Mari de Buā klosteris), Furjē izsludina bibliotēku pagrimumu – 600 000 sējumi filosofisko, ētisko, ekonomisko tekstu tiek cenzēti, piesmieti, izmesti burlesku arheoloģijas muzejā, tiek atzīti par piemērotiem tikai bērnu izklaidei. Līdzīgā veidā Sads, ievēlot



Otrā operācija – artikulācija. Nav valodas bez skaidri izteiktām zīmēm. Furjē stingri klasificē 1620 fiksētās cilvēku kaislības, kuras var kombinēt, taču nevar pārveidot.<sup>590</sup>

Trešā operācija – sakārtošana (rīkošana). Tā apzīmē ne tikai elementāro zīmju mijiedarbības shēmu veidošanu, bet arī lielās erotiskās, heidemoniskās vai mistiskās secības pakļaušanu kādai augstākai kārtībai. Tā, pēc R. Barta norādes, vairs nav sintakses kārtība, bet metriskā kārtība. Jaunais diskurss tiek nodots Rīkotāja, Ceremonijmeistara, Retora rīcībā. Lojoram tas ir klostera abats, Furjē – patrons vai matrona, Sadam – kāds no libertēniem. Vienmēr ir kāds, kurš regulē, taču nereglamentē vingrinājumus, sēdi, orgiju. Taču šis kaut kas nav subjekts, epizodes iestudētājs – viņš ir tikai pārvaldes morfēma gramatiskajā nozīmē, *frāžu operators*.<sup>591</sup> Tādējādi, rituāls, kā pieprasa šie trīs autori – *logotēti*, ir tikai *plānošanas forma*. Arī zaudējumam ir jāklūst sakārtotam, lai tas kļūtu neapšaubāms. Sada ekstāze, Furjē gaviles, Lojolas indiferece nekad neiziet ārpus to veidojošās valodas. To var uzskatīt par materiālistisku rituālu aiz kura robežām nekā nav.

Ja *logotēze* apstātos pie kāda rituāla iedibināšanas, t.i. pēc būtības pie retorikas, tad valodas pamatlicējs nebūtu nekas vairāk kā sistēmas autors (Barts tos nosauc par filosofiem, zinātniekiem vai domātājiem). Atšķirīgi vērtējama ir situācija ar Sadu, Furjē un Lojolu – viņi ir formētāji, *logotēti*. Taču, lai absolūti perfekti pamatotu *jauno* valodu, ir nepieciešama vēl ceturta operācija – *teatralizācijas operācija*. Tas nozīmē atcelt valodas robežu. Lai arī viņi visi trīs savas vēsturiskās pozīcijas dēļ bija iekļauti reprezentācijas un zīmju ideoloģijā, *logotēti* rada tekstus, t.i. stila gludumu viņi spēj aizstāt ar teksta apjomu.<sup>592</sup>

Tieši šīs operācijas ietvaros Furjē pozīcija ir īpaši artikulēta utopiskajā skatījumā, kas, manuprāt, ir radījis jaunu jēgas aizēnojumu. Nezinātniskie uzstādījumi, amizanti piemēri un nešaubīga ticība cilvēka labajai dabai, ko deformē tikai sabiedriskās dzīves apstākļi – tas viss apgrūrina konceptuāli skaidru skatījumu uz

---

Žustīni un Kervelu karmelīta Kloda cellē, ar nicinājumu pārsvītro visu iepriekšējo erotiku, kas veido mūka vulgāro bibliotēku.

<sup>590</sup> Līdzīgā veidā Sads iedala un kombinē baudas kā vārdus frāzēs (pozas, figūras, epizodes, seansi). Savukārt Lojola it kā sašķeļ ķermeni (kas tiek izteikts secīgi visu piecu sajūtu pārdzīvojumā). Šādi viņš veido piegriezni vēstījumam par Kristu (kas tiek sadalīts mistērijās teatrālā nozīmē). R. Barts norāda, ka, ņemot vērā, ka visi trīs ir fetišisti, kas piesaistīti *sadalītajam ķermenim*, veseluma atjaunošana var viņiem nozīmēt tikai prātam tveramu elementu summēšanu – nav nekā nepasakāma, nav nereducējama baudas, laimes, komunikācijas kvalitāšu. Nav nekā tāda, par ko nevarētu runāt.

<sup>591</sup> Barthes R. *Sade, Fourier, Loyola*. Paris, 1980. // citēts no Барт Р. *Сад, Фурье, Лойола*. Москва, 2007, c. 12.

<sup>592</sup> Ibid. c. 13.

viņa darbiem. Ir grūti nopietni izturēties kā pret teorētisku tekstu, kurā, aprakstot nākotni, tiek runāts par limonādes upēm, par tūkstošiem Homēru, Ņūtonu un Moljēru, kas piedzims Harmonijā.

Fokusējot uzmanību uz Furjē logotētisko iesaistītību kultūras diskursā, gribētu likt akcentu uz diviem šī diskursa ģenerējošiem momentiem – apmierinājuma principu un varas principu. Artikulējot abus šos principus, Š. Furjē iedibina jaunu pieeju un jaunu satvaru cilvēka esamības būtiskajiem modeļiem.

Analizējot sabiedrības attīstību, Š. Furjē to pamato ar zinātnes sasniegumiem, visai brīvi interpretējot dažādu zinātnes nozaru sniegumu, un ignorējot tās nozares, par kurām viņš vienkārši nav bijis informēts – tāpēc viņa pretenzija uz kosmogonijas un filosofijas vēstures aprakstu, bieži vien izraisa neizpratni. Pēc Š. Furjē aprēķiniem visa cilvēces vēsture ir *progresīva* un tā ilgst 80 000 gadu, kas ir sadalīti divās augšupejošās un divās lejupejošās fāzēs. Pirmā un pēdējā fāze pēc viņa ieskatiem ilgst 5000 gadu, divas vidējās pa 35 gadu tūkstošiem. Savu laikmetu, atšķirībā no 20. gadsimta kultūras teorētiķiem, kas daudz rakstīja par Vakareiropas norietu, Š. Furjē novietoja sava laikmeta kultūru pirmās, t.i. bērnības sākuma stadijā. Pēc viņa dziļākās pārliecības, jau nākamie divi periodi darīs cilvēci laimīgāku, tomēr vēl ne līdz galam. Ar otro periodu vajadzētu sākties visīstākajiem brīnumiem – pie debesīm būtu jāparādās jaunai ziemeļu saulei, kas ne tikai dotu gaismu un siltumu, bet padarītu okeānu un jūru ūdeņus tīrus un smaržīgus, bet pār zemi izsmidzinātu rožainu un smaržīgu gaisu.

Atbilstoši apgaismības kultūras vispārējai ievirzei uz aktīvu pasaules pārveidošanu un nešaubīgu ticību *progresam*, Š. Furjē izstrādātajā utopiskajā projektā līdz ar cilvēces pilnveidošanos, bija ielānots arī dabas pilnveidošanas process, jo šie procesi, atrodoties hierarhiskās pakārtotības attiecībās, ir savā starpā nesaraucjami saistīti – dabas augstākais uzdevums ir kalpot cilvēces interesēm. Līdz ar to gan klimats, gan dzīvnieku valsts būtu atkarīga tikai no attīstības pakāpes, kurā atrodas cilvēce. Civilizācijas vara pār dabisko būtu absolūta un neapstrīdama – savvaļas dzīvnieki kā atbaidošs atgādinājums par cilvēces grēkiem ar laiku izzustu, dodot vietu derīgiem, smalkiem un jaukiem dzīvniekiem, kas dzīvotu pilnīgā saskaņā ar cilvēkiem. Saskaņa starp cilvēkiem un dzīvniekiem atrisinās visas nesamierināmās pretrunas starp dabisko un sociālo par labu sociālajam (te jaušama klasicisma ietekme). Š. Furjē uzbūvē idillisku *nākotnes* ainu – *Paradīzi zemes virsū*, kur ļaunā haizivs pārvērtīsies par labo anti-haizivi, kas palīdzēs kuģiem ātrāk pārvietoties pa

smaržīgajiem viļņiem, bet uz zemes anti- lauva kalpos kā labs un visai parocīgs jājamzirgs.

Š. Furjē neizrāda nekādu interesi par lielajiem ģeogrāfiskajiem atklājumiem un to radītajām izmaiņām jauno laiku cilvēku telpas izpratnē un izjūtā. Viņa ģeogrāfiskās pasaules izpratne ir brīva no sava laika teorētiskajām konvencijām. Tās centrs nav ne Jeruzaleme (kā tas bija viduslaikos), ne arī Parīze. Pēc viņa domām tieši Konstantinopolei būtu jāklūst par milzīgās, vienotās pasaules valsts galvaspilsētu, kur valdītu omniarhs, kuram nemaz nebūs grūti pārvaldīt šo *Paradīzi zemes virsū*. Zīmīgi ir tas, ka Š. Furjē arī, tāpat kā viņa priekšgājēji, izjūt zināmas bažas par šādas *Paradīzi zemes virsū* pastāvēšanas ilglaicīgumu. Pēc viņa domām cilvēce pakāpeniski sāks pagrimt, jo būs pārāk laimīga. Mēs jau tagad varam redzēt, norādīja Š. Furjē, kā cilvēkus ietekmē laime – visvairāk bērnu ir nabagiem un dzīves apdalītajiem. Cilvēku skaita pieaugums apstāsies, kad iedzīvotāju skaits pieaugs līdz 4 miljardiem. Cilvēcei no tā nekļūs sliktāk, tā iekārtosies uz Zemes arvien ērtāk un komfortablāk, bet galu galā izmirs no pārlietas labklājības.

Šim stāstam gan nav nekā kopīga ar Š. Furjē brieduma perioda utopijām. Tas drīzāk apliecina autora fantāzijas neizsmeļamību un atbilst mūsu gaidām, kad saskaramies ar utopisko vēstījumu.

Novērtējot Š. Furjē sociālo teoriju, jāatzīst, ka tajā ir atrodamī patiesi oriģināli un interesanti elementi. Pēc Š. Furjē domām, cilvēce 18. gadsimtā ir sasniegusi to civilizācijas attīstības stadiju, pēc kuras pēc iespējas ātrāk jānonāk nākamajā attīstības pakāpē – *harmonijas* pakāpē. Šo teoriju viņš pamato ar paša atklāto sociālās pievilksnās likumu, kas atbilst Ņūtona gravitācijas likumiem.<sup>593</sup> Atsaucoties uz 20. gadsimta sākuma utopiju pētnieka Aleksandra Fogta teikto, pats Š. Furjē uzskatījis savu atklājumu par nesalīdzināmi nozīmīgāku nekā Ņūtona atklātie mehānikas likumi.<sup>594</sup> Viņa likuma būtība – cilvēki savstarpēji pievelkas, apgriezti proporcionāli to atšķirībām. Te ir saskatāma apgaismības kultūras zinātniskā diskursa ietekme un autora vēlme, izmantojot zinātniskās diskursīvās formas, apliecināt sava teksta ticamību.

Atšķirībā no kristīgo humānistu utopiskā diskursa, Š. Furjē utopiskās konstrukcijas virzītājspēks ir nevis taisnīgums, brīvība, vienlīdzība, vai vēl kāda, pēc

---

<sup>593</sup> Fourier C. *Theorie der vier Bewegungen und der allgemeinen Bestimmungen*. Hrsgs. v. Theodor W. Adorno. Frankfurt am Main, Wien, 1966.

<sup>594</sup> Фогт А. *Социальные утопии*. Москва, 2007, с.116.

viņa domām, „nejēdzīga fikcija”, kurai reālajā dzīvē nav nekāda pamata, bet gan *apmierinājums*. Šī uzstādījuma dēļ Š. Furjē bieži tiek dēvēts par radikālu hedonistu, jo apmierinājumu Š. Furjē saprot konkrēti jutekliski – mīlestības brīvība, bezrūpība un pārējās baudas, kuras civilizētie pat nesapņo iekārot, jo filosofija pieradina tos uzskatīt par absolūtu netikumu pat vēlēties patiesos labumus.

Pēc Š. Furjē domām, ir divi galvenie, pēc savas nozīmes līdzvērtīgi, baudas avoti – mīlestība un pārtika. Atbalstot seksuālo brīvību, Š. Furjē tomēr nenododas erotiskajiem aprakstiem, turpretim pārtikas radītās baudas vīzijas, sekojot Renesanses tradīcijām, tiek rūpīgi un ar lielu aizrautību izvērstas. Viņa tekstos atrodas vieta gan limonādes, gan mirlitonu (mazu gaļas pīrādziņu), gan meloņu un citu gastronomisko smalkumu aprakstam.

Š. Furjē apmierinājuma princips ir pilnīgi brīvs no jebkāda ļaunuma. Viņa diskurss ir absolūtas labvēlības diskurss, kas balstās uz sociālās kopības ideju un „ir brīvs no jebkādiem aizspriedumiem, kā tas filosofam pieklājas.”<sup>595</sup> Ja Harmonijā kādam nāktos ciest, tad visa sabiedrība uzskatītu par nepieciešamu palīdzēt. Ja kādu ir piemeklējusi neveiksme mīlestībā, viņam palīdzēs sievietes no īpašām korporācijām, piemēram, Bakhantes vai Avantūristes, kas dzēsīs sāpīgās atmiņas. Šādu darbību Š. Furjē raksturo kā *filantropiju*. Harmonijā tiek atbrīvotas kaislības, tomēr tur saglabājas pēdējais drauds – pārsātinājuma drauds. Centrālais jautājums – *kā uzturēt apmierinājumu?* Tas ir politikas galvenais konceptuālais uzdevums Harmonijā.

Šīs pārsātinājuma problēmas risināšanai Š. Furjē saskatīja divus iespējamus ceļus. Pirmkārt, mainīt cilvēku sugu un, pateicoties labvēlīgai sabiedriskai iekārtai (pārtikas groza pamatā liekot gaļu un augļus, gandrīz pilnīgi izslēdzot maizi, ja nu vienīgi nedaudz mirlitonus), radīt fizioloģiski stiprākus cilvēkus, kas būtu spējīgi ātri atjaunot baudīšanas spēju, kas varētu ātrāk pārstrādāt pārtiku un arī prastu badoties. Otrkārt, nemitīgi variēt baudas (nekad nenodarboties ar kaut ko vienu vairāk par divām stundām) un visus secīgos apmierinājumus pārvērst par vienu nepārtrauktu baudījumu.

Baudas diskursa artikulācija Š. Furjē darbos ir skatāma kā jauna kultūras diskursa iedibināšanas instruments, kas tiks aktualizēts Eiropas kultūras diskursīvajā praksē, piesaistot 20. gadsimta filosofu teorētisko uzmanību.

---

<sup>595</sup> Ibid., c. 121.

Otra teorētiskā inspirācija, kas raksturo Š. Furjē ietekmi uz apgaismības kultūru, ir *varas* diskursa problēma. Franču revolūcijas ideju ietekmē Š. Furjē ir izstrādājis savdabīgu *varas* teoriju. Pēc viņa domām, cilvēce savā attīstībā līdz šim ir gājusi maldu ceļus. Vēloties valdīt pār citiem, cilvēki pielietoja varas principu, t.i. ārējā spēka principu. Š. Furjē uzdod jautājumu: „Kāpēc gan neizmantojot cilvēku iekšējās pievilksnās spēku, kas visiem dabiski piemīt, ļaujot tam brīvi izpausties?”<sup>596</sup> Tad visiem būtu daudz vieglāk dzīvot. Semantiskā figūra *iekšējā pievilksnās*, kas aizgūta no Ī. Ņūtona un attiecināta uz izpratni par sabiedrisko kārtību, demonstrē Furjē pretenziju uz zinātniskumu, taču vienlaicīgi absolūti ignorē jebkādu vajadzību pēc zinātniskā pamatojuma, ļaujot pašam autoram uzskatāmi atklāt baudas principu, kas izpaužas kā brīvība no uzspiestās (zinātniskās) normas.

Pārsteidzoši, ka apgaismības laikmeta kultūras diskursā Š. Furjē utopisko konstrukciju brīvībai nav nepieciešams nekāds zinātnisks pamatojums. To, protams, varētu skaidrot ar autora prāta nedisciplinētību un izglītības trūkumu, tomēr, manuprāt, tādā gadījumā, pakļaujoties sava laikmeta kultūras konteksta diktētajām prasībām pēc teorētiskā pamatojuma, prāta nedisciplinētība kā izglītības trūkums visdrīzāk atklātos kā neveiksmīgu teorētisku pamatojumu kaskāde, nevis pilnīga to ignorance.

Š. Furjē savos utopiskajos tekstos demonstrē *logotēta* absolūto brīvību, ko neierobežo viņa laikmetā vispāratzītās normas un principi – viņš neatzina revolūciju; viņa skatījumā *vienlīdzība* – viens no Lielās franču revolūcijas lozungiem, ir degradējoša, bet attīstība ir iespējama tikai balstoties uz atšķirīgo, kas ir savstarpējās pievilksnās pamatā. Atšķirīgais jeb citālais ir viena no svarīgākajām cilvēka socialitātes iezīmēm, kas piešķir komunikācijai unikalitāti. Š. Furjē uzrādīja citādās, nedisciplinārās varas iespējamību, uzsverot, ka varas princips ir tikai cilvēces kļūdaina izvēle, nevis fatāla nenovēršamība.

Zīmīgi, ka M. Fuko rakstā *Disciplinārā sabiedrība krīzē* norādīja uz to, ka 20. gadsimta beigās sabiedrības varas struktūrās un arī pašos indivīdos notikušas būtiskas izmaiņas – indivīdi arvien vairāk nelīdzinās viens otram, kļūst atšķirīgi un neatkarīgi. Parādās arvien vairāk cilvēku kategoriju, kas nepakļaujas disciplīnai un tāpēc mēs esam spiesti aizdomāties par sabiedrību bez disciplīnas.<sup>597</sup> M. Fuko, lielu uzmanību

<sup>596</sup> Fourier C. *Die harmonische Erziehung*. Hrsgs. v. W. Apelt. Berlin (Ost), 1958., S.54.

<sup>597</sup> Фуко М. *Интеллектуалы и власть: Избранные политические статьи, выступления и интервью*. Москва, 2002. с. 320.

pievērsdams tieši disciplinārās varas pētījumiem, aktualizēja H. Bentama panoptikuma ideju, kurai ir ierādīta viena no centrālajām vietām darbā *Uzraudzīt un sodīt*. Raksturojot H. Bentama nozīmi un uzsverot viņa ģenialitāti, M. Fuko nosauc viņu par *policejiskās sabiedrības Furjē*. Šāda uzslava H. Bentamam vienlaicīgi norāda uz fundamentālo vietu, kuru varas analīzes diskursā, pēc M. Fuko domām, ieņem Š. Furjē.

Š. Furjē neordinārais skatījums un pārsteidzošā uzdrīkstēšanās ignorēt tradīciju, *logotētiskā transgresija*, ļāva viņam pilnīgi brīvi interpretēt pašas nozīmīgākās pastāvošās sabiedrības vērtības, tostarp arī *tikumību*. Tikums un netikums Š. Furjē skatījumā ir tukša skaņa, jo cilvēkā nav nekā sliktā. Visi cilvēki ir labi, tikai ir jāprot ar viņiem tikt galā un atrast katram piemērotu nodarbi. Furjē uzstādījums ir nepārprotams: „Mēģināt padarīt cilvēkus labākus ir tikpat neprātīgi kā mēģināt mainīt dabas likumus”<sup>598</sup>.

Š. Furjē utopiskās konstrukcijas ir konceptuālo iespēju lauks, kurā *logotētiskais* diskurss atklājas kā sociālās apziņas hipotētiskās racionalitātes spēle, par kuras pārsteidzošajām metamorfozēm un dažbrīd pat varētu sacīt – metastāzēm, būtu pārsteigts pats autors. Tomēr jāatzīmē, ka Š. Furjē logotētiskā darbība būtiski ietekmēja jauno laiku diskursīvās izmaiņas, kas noteica utopijas pārtapšanu par vispārīgu jēdzienu.

Promocijas darba pētījuma kontekstā ir būtiski uzsvērt, ka Š. Furjē logotētiskajā brīvībā izkristalizējās utopiskā diskursa formas, kas bija brīvas no jebkādas saiknes ar konkrēto vidi, laiku, autora interesēm (tostarp privātiem aizvainojumiem), un tādejādi it kā iegūst tīras, „denaturalizētas” abstrakcijas aprises. Tādēļ Š. Furjē jaunrade ir uzskatāma par būtisku soli utopijas tapšanā par vispārīgu jēdzienu, iezīmējot tā specifisko nozīmi sava laikmeta kultūras kontekstā.

Turpinot šajā promocijas darba nodaļā pieteikto *utopijas* jēdziena tapšanu no singulāras parādības par vispārīgu jēdzienu ir lietderīgi, izmantojot *Begriffsgeschichte* pieeju, fiksēt to, kā no vienas puses mainās vārda *utopijs* lietojums, bet no otras puses, kā veidojas *utopijas* kā fenomena apzīmējums un utopisko tekstu klasifikācijas principi.

*Utopijas* kā vispārīga jeb ģints jēdziena rašanās utopiskā diskursa mainības procesā ir komplicēts process, kura izpēte ir uzsākta relatīvi nesen. Promocijas darba

---

<sup>598</sup> Fourier C. *Die harmonische Erziehung*. Hrsg. v. W. Apelt. Berlin (Ost), 1958, S. 34.

tēmas kontekstā ir jāvērs uzmanība uz nošķirumu starp utopijas jēdziena rašanos un tā vispārīgo lietojumu. T. Mora semantiskā jaunrade, atšķirībā no viņa romāna *Utopija*, nebūt neguva tūlītēju un vispārēju atzinību. Utopiskie sacerējumi tiek klasificēti kā *utopijas* tikai 18. gadsimta beigās, 19. gadsimta sākumā un tas liecina par būtiskām diskursīvajām izmaiņām Eiropas kultūrā.

Kā norāda L. Holšers: „Pastāv nošķirums starp utopijas kā literārā žanra nosaukumu un utopijas semantiskās adaptācijas procesu.”<sup>599</sup>. Abas šīs tendences pilnībā konverģēja tikai ap 1830. gadu. Tomēr, kā jau iepriekš tika minēts, arī līdz tam, jau no jauno laiku sākuma, šīs attīstības tendences nav uzskatāmas par absolūti autonomām. Lielā mērā utopijas literārā žanra rašanās process un ar to saistītā utopijas kritika jau 16. gadsimta beigās veidoja semantiskās spriedzes lauku, kurā noteiktu, kaut arī ne centrālo vietu ieņēma arī *utopijas* jēdziens.

Vēl vairākus gadsimtus pēc T. Mora *Utopijas* nākšanas klajā dažādu literāro utopiju (no mūsdienu viedokļa) autori savos darbos vai nu vispār nelietoja jēdzienu *utopija*, vai arī tā lietojums bija visai nosacīts no semantiskā viedokļa. Visbiežāk tika lietoti tā saucamie „līdzvērtīgie apzīmējumi”, tas ir jēdziens *utopija* tika saprasts šaurā, tikai ar T. Mora *Utopiju* saistītā nozīmē kā konkrēta imaginārā sala. Piemēram, Josefa Halsas raksts *Mundus alter et idem*, kas tika sarakstīts 1605. gadā un 1613. gadā pārtulkots vācu valodā, ieguva nosaukumu *Utopia Pars II*. Tas lasītājam tika stādīts priekšā kā T. Mora *Utopijas* turpinājums. *Utopijas* jēdziens te nav izmantots kā vispārinošs apzīmējums parādību kopumam, bet tikai un vienīgi kā T. Mora idejas izvērsums. Šādai pieejai atbilst arī F. Rablē *Gargantijā un Pantagriēlā* vārda *utopija* lietojums.<sup>600</sup>

Pētot 17. un 18. gadsimta utopiskos ceļojumu romānus, kas bija viens no izplatītākajiem literārajiem žanriem tā laika Eiropas kultūrā, var nonākt pie secinājuma, ka šo tekstu struktūra ir pārsteidzoši līdzīga T. Mora protoutopijai – parasti stāstījums sākas ar kāda jūrnieka vai ceļotāja, kas tikko atgriezies no tālas zemes, pieredzēto brīnumu izklāstu. Tas ir stāsts par daudz laimīgāku iekārtu un valdīšanas praksi nekā autora aktuālajā pieredzē iespējama un piedzīvotais, kam seko kaut kādas nepieciešamības diktēta atgriešanās reālajā pasaulē, kas ir attēlota kā sāpīgs emocionāls pārdzīvojums, kā zināma parafrāze par izraidīšanu no paradīzes.

<sup>599</sup> Hoelscher L. *Utopie.// Geschichtliche Grundbegriffe*. Stuttgart, 1990, Bd.6. S. 741.

<sup>600</sup> Skat. nodaļu 2.2. Utopijas jēdziena adaptācijas process. T. Mora *Utopijas* diskursīvās implikācijas. F. Rablē *Gargantija un Pantagriels*.

Lai arī šajos tekstos ir pieļaujamas dažas novirzes no kopējās sižetiskās struktūras, tomēr ir redzams, ka tās konstituējās vienotas diskursīvās prakses ietvaros. Šādu utopisko darbu nosaukumos bieži tiek izmantoti aizstājošie jēdzieni, kas acīmredzot laika biedru acīs tika nolasīti un atpazīti kā vienotā semantiskā lauka elementi. Kā vienas sakārtas izteikumi šajā kultūras pieredzes kontekstā tiek saprasti „utopiski neitrālie” *Histoire, Description, Relation, Account, Picture, Idea, Memoirs, Dialogus u.c.* Bieži autors acīmredzot, lai izvairītos no lasītāju neuzticības, savā darba nosaukumā īpaši uzsvēra tā ticamības elementu un tāpēc nelietoja vārdu *utopija*. Kā piemēru var minēt vienu no slavenākajām tā laika ceļojumu utopijām – Vairēzes<sup>601</sup> darbu *Severamblu stāsts*, kura autors, izmantojot neitrālo apzīmējumu „stāsts”, it kā mēģina apslēpt tā fantastiskos elementus.

Turklāt šajā laikā utopijas parasti tika rakstītas antīkās satīriskās tradīcijas garā, vai arī kā valsts politiskie traktāti, kuros bieži tika izmatots jēdziens *res publica*, kas bija atrodams gan Platona *Politeia*, gan Mora *Utopijā*, gan daudzos citos darbos laika periodā no 15. līdz 17. gadsimtam.

Jau 1742. gadā Cedlers norādīja, ka latīņu valodas jēdzienam *Republik* piemīt transcendējoša intence: „Protams, domās mēs varam iztēloties, kā iekārtot Republiku, lai gan šādas Republikas nav iespējamās.”<sup>602</sup> Tomēr, neraugoties uz savu teorētisko daudznozīmību, jēdziens *republika* apgaismības kultūrā nepildīja vis sugas jēdziena funkcijas, bet drīzāk norādīja uz konkrētu singulāru parādību utopiskajā diskursā, proti, uz valsts traktātiem. Šķiet būtiski ir atzīmēt, ka atšķirībā no utopisko ceļojumu romānu autoriem, kam patika apslēpt savu vēstījumu „nerealitāti”, politisko utopisko traktātu sacerētāji to mēdza īpaši uzsvērt - bieži nosaukumos tika izmantoti precizējumi *ficta res publica* vai *imaginaria res publica*. Šie traktāti tika pozicionēti kā utopiski, iepretim praktiski eksistējošajai lietu kārtībai, kas kļuva par kritikas objektu no ideālā modeļa pozīcijām.

Ņemot vērā laika gaitā pieaugošo utopisko tekstu apjomu un to popularitāti, kā arī jauno laiku kultūrā pakāpeniski dominējošo vēlmi klasificēt, pētniekiem radās nepieciešamība šos tekstus sakārtot atbilstoši noteiktai klasifikācijas kārtībai.

Kā izpētītājs L. Holšers, viens no pirmajiem mēģinājumiem apvienot utopisko tekstu autorus vienotā klasifikācijā bija Gariela Naudes 1633. gadā sastādītais katalogs

<sup>601</sup> Vairasse Denisse (1630.-1696.) *Histoire des Sevarambles*.

<sup>602</sup> Zedler J. H. *Grossen vollständigen Universal Lexicon*. Bd. 31, Art. *Republik*, Leipzig, 1747. S. 662.



*Bibliographia politica*<sup>603</sup>. Kā vienotas klasifikācijas sadaļas piemērus viņš min T. Mora *Utopiju*, Kampanellas *Saules pilsētu* un Jozefa Halsu (*Joseph Halls*) *Mundus alter et idem*.

Spilgta 17. un 18. gadsimta Eiropas kultūras iezīme bija laicīgo grāmatu tekstu sakārtošana privātajās bibliotēkās, kur ar šo tekstu klasifikāciju bieži vien nodarbojās izcili filosofi un intelektuāļi, tāpēc viņu veikums izrādījās ar daudz plašāku nozīmi nekā vienkārša grāmatu sakārtošana alfabēta secībā vai pēc krāsas. Grāmatas tika analizētas un klasificētas pēc to saturiskās ievirzes, iedziļinoties tekstu būtībā. Tomēr jāatzīmē, ka šīs klasifikācijas joprojām, apvienojot dažādus utopiskos darbus, iztika bez apkopojoša ģints vārda.

Šarls Sorels 1664. gadā Parīzē savā *Bibliothèque françoise* apvieno T. Mora *Utopiju* un anonīmā autora darbu *Histoire du grand et admirable royaume d'Antangil* kā tekstus, kuros ir atveidotas imaginārās valdības.<sup>604</sup> Savukārt fantastiskie ceļojumu apraksti, kā, piemēram, Godvina vai Sirano de Brežeraka teksti tika klasificēti kā *romans comiques*<sup>605</sup>.

Soli tuvāka izpratne par mūsdienu utopisko tekstu klasifikācijas principiem bija Morhofam (*Morhof*), kurš savā darbā *Polihistor* 1708. gadā vienā klasifikācijas grupā novietoja T. Mora, F. Bēkona un T. Kampanellas darbus, šo grupu nodēvējot par *fictiones et fabulae*, kam raksturīga iespējamās republikāniskās pārvaldes ideja.

Arī 18. gadsimta Francijas privātajos katalogos utopiskie stāsti joprojām tika klasificēti kā singulāras, savstarpēji grūti saistāmas vienības. Tās tika grupētas zem dažādiem apkopojošiem nosaukumiem, kas bieži vien bija visai attāli no mūsdienu izpratnes par utopisko tekstu iespējamo raksturojumu.<sup>606</sup> Piemēram, T. Mora *Utopija* tika raksturota kā *traites d'états*, Fenelona *Les aventures de Telemaque* (1699. gadā) kā *romans politiques*, bet Vairazes *Histoire des Severambes* (1677./79.) kā *voyages imaginaires*.<sup>607</sup>

Līdzīgi utopisko tekstu apzīmējumi ir sastopami arī tā laika franču avīžu literārajās recenzijās, kur šāda izpratne par lietu kārtību saglabājas nemainīga līdz pat 18. gadsimta beigām, 19. gadsimta sākumam.

---

<sup>603</sup> Naude G. *Bibliographia politica*. 2.ed. Wittenberg, 1641. 39 f.

<sup>604</sup> Sorel C. *La bibliothèque françoise. Ou le choix et l'examen des livres françois...* Paris, 1664, 61.f.

<sup>605</sup> Ibid., S. 171.

<sup>606</sup> Funke H.G. *Zur Geschichte der Gattungsbeziehungen der literarischen Utopie in Frankreich im 17. und 18. Jahrhundert.// Französische Literatur im Zeitalter der Aufklärung*. Frankfurt am Main, 1983.

<sup>607</sup> Ibid.

Utopijas jēdziena semantiskās situācijas pretrunība atklājas pilnā mērā, ja ņem vērā to, ka apgaismības kultūrā saglabājas iepriekšējā konotācija – neatslābstoša interese par ideālās valsts iekārtas iespējamību vēl neatklātās vai maz izpētītās planētas vietās. Reizē ar to 18. gadsimtā iezīmējas jaunas tendences, kas norāda uz utopisko vērtību ambivalenci. Jaunā semantiskā spektra pirmās iezīmes var saskatīt Leibnica *Teodicejā* (1710. gadā), kur viņš proklamēja, ka cilvēks dzīvo labākajā no iespējamajām pasaulēm, bet tajā pat laikā, runājot par *Utopijas* un *Sevarambu stāsta* derīgumu, norādīja, ka tās ir visai noderīgas kā pedagoģiskie līdzekļi, kas palīdz saprast, ka Dievs radījis mūsu pasauli tādu, kāda tā ir.<sup>608</sup> Būtībā Leibnics lieto konceptu *Romans des Utopies* kā literārā žanra apzīmējumu.

Interesants semantiskais eksperiments tika veikts 1715. gadā, kad Gedevils atkārtoti izdodot T. Mora *Utopijas* tulkojumu, kur priekšvārda vietā tika izmantotas humānistu vēstules, lietoja neoloģismus *utopier* un *utopianier*, tādējādi akcentējot tās sociāli politisko saturu. Tomēr šie jēdzieni neguva plašāku izplatību.<sup>609</sup>

Līdz pat 18. gadsimta vidum Eiropas vārdnīcās netika fiksēts jēdziens *utopija*, kas sniedz iespēju izdarīt secinājumu par visai ierobežotu šī jēdziena lietojumu (ja tāds vispār ir bijis). Tikai 1752. gadā vārds *utopie* parādās piektajā franču – latīņu valodas vārdnīcas izdevumā *Dictionnaire de trevoux*, kur tā raksturota kā „neeksistējošs vai izdomāts apvidus” (*Region qui n'a point de lieu, un pays imaginaire*). Tomēr arī šī definīcija leksikoloģiski atsaucās uz F. Rablē *Gargantijā un Pantagrielā* sastopamo vārda lietojumu, uzsverot, ka vārds ir grieķu izcelsmes un nozīmē *non locus* (bez vietas). Kā norāda D. Martinovs, to var uzskatīt par apšaubāmu sasniegumu no jēdzienu semantiskā veidojuma viedokļa – tam joprojām ir metaforiska un pat šaurāka nozīme nekā 1611. gada vārdnīcā.<sup>610</sup>

Tomēr vārda *utopija* iekļaušana vārdnīcā bija saistīta ar jaunu utopisko romānu popularitātes pieaugumu 18. gadsimta Francijā. Utopisko romānu „bums” sākās ar kādas anonīmas utopijas nākšanu klajā: ar parakstu E.R.V.F.L. 1711. gadā tika izdota utopija *Relācija par ceļojumu uz Eitopijas salu*. Šis darbs pavēra ceļu „utopiskai ažiotāžai” – laika posmā no 1750. gada līdz 1789. gadam tika izdoti vairāk nekā

---

<sup>608</sup> Funke H.G. *L'évolution sémantique de la notion d'utopie en français// De l'Utopie a l'Uchronie: Formes, Significations, Fonctions*. Actes du colloque d'Erlangen 16-18 octobre 1986. Ed par H.Hudde et P. Kuon. Tübingen, 1987. p. 19-37.

<sup>609</sup> Ibid., p. 24.

<sup>610</sup> Мартынов Д.Е. *К рассмотрению семантической эволюции понятия утопия. // Вопросы Философии*, 2009. N. 5. с. 165.

astoņdesmit jauni utopiskie romāni un atkārtoti laistas klajā 325 jau iepriekš izdotas utopijas.<sup>611</sup>

Šāds utopisko tekstu masīva pieaugums guva ievēribu un 1762. gadā prominentajā Franču Akadēmijas vārdnīcas (*Dictionnaire de l'Academie Francaise*) ceturtajā izdevumā tika fiksēta šāda definīcija: „Utopija – lietvārds, siev. dz. Darba nosaukums. Satur izdomāta pārvaldes plāna aprakstu, dažreiz figurālu, piemēram, Platona *Valsts*, T. Mora *Utopija*”.<sup>612</sup> Taču arī šī definīcija drīzāk palika literārās beletristikas ietvaros, būtiski neatšķiroties no 17. gadsimta semantiskā skatījuma.

Nozīmīgas izmaiņas utopijas kā vispārīga jēdziena tapšanā un attīstībā notiek Lielās Franču revolūcijas laikā. To apliecina Franču Akadēmijas vārdnīcas jaunais izdevums 1798. gadā: „Utopija – lietvārds, siev. dz. Vispārīgā nozīmē – iztēlojamās pārvaldes plāns vai vispārējās laimes šablons kā tas ir aprakstīts T. Mora grāmatā ar šādu pat nosaukumu. Katrs domātājs nosaka utopiju atbilstoši savai izpratnei”.<sup>613</sup>

Apgaismības kultūras un Lielās Franču revolūcijas kontekstā mainās utopijas jēdziena semantiskais lauks – utopijas jēdziens iegūst politisku skanējumu un zināmu emocionālu nokrāsu.

Visbiežāk utopijas jēdziena konotācija ir vērojama 18. gadsimta ceļojumu aprakstos, piemēram, pirmais franču jūras braucējs, kas apceļoja pasauli, grāfs L. A. de Bugenvils, aprakstot savu ierašanos Taiti salā (kuru viņš nosauc par Kiferu), 1768. gadā, izsakot apbrīnu par šo skaisto zemi, norādīja, ka šī tropu sala ir patiesa Eitopija (*c'est la veritable Eutopie*).<sup>614</sup>

Tā nav nejaušība, ka tieši 18. gadsimta Francijas kultūrā utopiskais diskurss pārdzīvo visaktīvākās semantiskās izmaiņas, kas vispirms būtu saistāmas ar franču politiskās un sociālās dzīves intensitātes pieaugumu un tās ietekmes palielināšanos Eiropas kultūras un politiskajā dzīvē. Par to liecina arī utopijas jēdziena migrācija no franču valodas uz citām Eiropas valodām, ko apliecina tas, ka apmēram tajā pat laikā

---

<sup>611</sup> Funke H.G. *Studien zur Reisuotopie der Frühaufklärung*. Fontenelles „Histoire des Ajaoiens”. Teil I, Heidelberg, 1982 (Reihe Siegen, 24. S. 567-572.).

<sup>612</sup> *Dictionnaire de l'Academie Francaise. Quatrieme Edition*. Paris, Veuve de Bernard Brunet, 1762, p. 899.

<sup>613</sup> *Dictionnaire de l'Academie Francaise. Revu. Corrige et angemente par l'Academie elle-meme. Cinquieme Edition*. Paris, 1798 (vol.II: L'An VI.)- 1799 (Vol I: L'An VI.), p. 710 // citēts no Мартынов Д. Е. *К рассмотрению семантической эволюции понятия утопия.// Вопросы Философии*. 2009. N.5. с. 165.

<sup>614</sup> Bougainville et ses compagnons autour du monde: 1766-1769, journaux de navigation tablis et commentes par Etienne Taillemite... Paris, 1977. T. I, p.14.

jēdziens *utopija* tika pārņemts vācu valodas lietojumā. Tā jau 1770. gadā F. Grimms salīdzina Bādenes Durlahas kūrfirstu valsti ar mazo utopiju.<sup>615</sup>

Tikai nepilnus divdesmit gadus vēlāk, 1789. gadā tika izdots pirmais T. Mora *Utopijas* tulkojums krievu valodā *Картина всевозможного лучшего правления или Утопия канцлера Томаса Мориса. С дозволения Управы Благочиния на иждивении И. К. Шкора*, kas tika tulkots krieviski no *Utopijas* teksta tulkojuma franču valodā, ko bija veicis Ž. Ž. Ruso un faktiski uzreiz tika sadedzināts pēc Katerīnas II pavēles kā franču revolucionārās sērgas perēklis, kas apdraud monarhijas pamatus.<sup>616</sup>

Vēl viens nozīmīgs solis *utopijas* semantiskajā attīstībā tika veikts 18. gadsimtā Vācijā, kur, izmantojot literāro utopiju kritikas pozitīvo potenciālu, notika tās teorētiskā apjēguma un klasifikācijas mēģinājumi. Pirmo skaidro literāro tekstu poetoloģisko klasifikāciju, balstoties uz metafiziskajām atšķirībām starp esošo un citādo, iedomājamo pasauli, veica Aleksandrs Gotlībs Baumgartens, kura teorētiskā pozīcija bija tuva Leibnīca un K. Volfa metafiziskajai sistēmai. 1735. gadā aktuālās diskusijas par valsts romānu piedāvāto ieskicēto risinājumu ietvaros, A. Baumgartens izstrādāja trīs poetoloģisko grupu klasifikāciju<sup>617</sup> – *figmenta vera*, *figmenta heterocosmica* un *figmenta utopica*:

- *figmenta vera*, kas atbilst fiktīviem vēstījumiem *in mundo existente*, ja tie ir iespējami reālajā pasaulē, kas tematizē patiesību: kaut kas tāds, kas ir gan izdomāts, sadzejots, tomēr iespējams reālajā pasaulē. Šī grupa ir ļoti tuva Aristoteļa definīcijai, kur dzeja netiek tematizēta no tā, kas ir, bet gan no tā, kas ir iespējams, varbūtējs, saprātīgs;
- *figmenta heterocosmica*, kas atbilst *in omnibus mundis possibilibus* principam. Tie ir priekšstati, kas ir iespējami visās iespējamajās pasaulēs, pasaulu plurālismā, kas tā laika kultūras diskursā bija iedomājams blakus reāli eksistējošai pasaulei;
- *figmenta utopica*, kas atbilst *in omnibus mundis possibilibus seien*. Teksti, kas atbilst *figmenta utopica* klasei, nav uztverami kā trešais

<sup>615</sup> Funke H. G. *L'évolution sémantique de la notion en français// De l'Utopie à l'Uchronie: Formes, Significations*. Actes du colloque d'Erlangen 16-18 octobre 1986. Ed. Par H. Hudde et P. Kuon., Tübingen, 1987., p. 27.

<sup>616</sup> Мартынов Д. Е. *К рассмотрению семантической эволюции понятия утопия. // Вопросы Философии*. 2009, N. 5.

<sup>617</sup> Baumgarten A.G. *Meditationes philosophicae de nonnullis ad poema pertinentibus*. Halle, 1735, uebers. u. hg. v. Heinz Paetzold. Hamburg, 1983. S. 40.

stāstījuma veids blakus eposam vai romānam. Tie ir teksti, kuros tiek tematizēts visās iespējamajās pasaulēs neiespējamais. Turklāt A. Baumgartens atšķir iespējamību lietu pasaulē, iespējamību iespējamajās pasaulēs un neiespējamību iespējamajās pasaulēs. Viņš piebilst, ka pēdējās būtu jāizraida trimdā no dzejas valstības.

Kā norāda R. Kozeleks: „*Figmenta utopica* nerealizējamības tumšās ēnas pavada utopiju no Mora kritikas laikiem un ievelkas līdz pat 19. gadsimtam, kad šis pārmetums parādās no jauna jaunās skaņās”.<sup>618</sup> Tomēr, kā redzams, A. Baumgartena klasifikācija sakārto nevis konkrētu tekstu kopumu, bet runā par vispārējo sugas jēdzienu, kas attiecināms ne tikai uz literārajām utopijām, bet gan utopisko diskursu kopumā.

Nedaudz vēlāk, 1748. gadā Georgs Fridrihs Meiers (*G. F. Meier*), reproducējot A. Baumgartena poeteoloģiju, par *utopiskām* dēvē tās muļķīgās un neiespējamās lietas, himeras, sapņus, kas ir pilnīgi neiedomājami un kopumā rada neiespējamo pasauli (*mundus fabulosus*). Tāpēc, pēc G. F. Meiera domām, drīkstētu lasīt tikai tos romānus, kas neraisa līdzīgas muļķīgas domas.<sup>619</sup> Šāda negatīva utopiskā diskursa nokrāsa kļūst par vienu no utopiskā diskursa neatņemamām iezīmēm.

Jēdzieni *utopists*, *utopisms* tiek pirmo reizi lietoti 1792. gadā Anglijā, Lielās franču revolūcijas laikā kā polemiski termini. Šāda veida argumenti sociāli politiskajās attiecībās ir atrodamī Džerēmija Bentama darbos, kas tos izmantoja, kad bija nepieciešams izteikt savu viedokli par Franču revolūciju. Viņš norādīja, ka kaut kas kļūst utopisks, kad tas ir labs teorijā, bet slikts praksē vai pārāk labs, lai būtu praktisks. Ar to viņš norāda uz Ouenu un Furjē, kuriem nebija reāla pamata savu ideju un perfekto plānu īstenošanai.

Līdz ar to 18. gadsimta beigās 19. gadsimta sākumā noslēdzās process, kura rezultātā utopija kļuva par vispārīgu jēdzienu Rietumu kultūras semantiskajā laukā, kļūstot par vienu no tā pamatjēdzieniem. Līdztekus citiem pamatjēdzieniem (piemēram, *progress*, *brīvība*, *vēsture* un citiem) *utopija* reprezentēja šī semantiskā lauka izmaiņas un novitāti, kļūstot par teorētiskā diskursa elementu. Jēdziena *utopija* semantiskā mainība bija (un joprojām ir) kultūras konteksta vēsturisko metamorfožu inspirēta.

<sup>618</sup> Koselleck R. *Begriffsgeschichten*. Frankfurt am Main, 2006, S. 254.-255.

<sup>619</sup> Meier G.F. *Anfangsgründe aller schönen Wissenschaften*. Halle, 1748; Ndr. Hildesheim, New York, 1976, S. 204.

## Noslēgums

Veicot promocijas darba *Utopiskā diskursa mainība jauno laiku kultūras kontekstā* pētījumu, tika izvirzīts mērķis, izmantojot aktuālās pētniecības metodes, izpētīt un aprakstīt utopisko diskursu un tā mainību jauno laiku kultūrā (laika posmā no 15. gadsimta beigām līdz 18. gadsimta beigām, 19. gadsimta sākumam Eiropā un Amerikā), tā modifikācijas vienotā semantiskā lauka ietvaros, kur utopiskajam diskursam, un tieši utopijas jēdzienam, ir gan indikatora, gan faktora loma kultūras kontekstā. Atbilstoši izvēlētajai pētniecības stratēģijai, šajā darbā īpaša uzmanība ir veltīta gan utopijas jēdziena, utopiskā diskursa un tā mainības, kā arī kultūras konteksta izpētes metodoloģiskajam ietvaram, gan utopiskā diskursa mainības analīzei jauno laiku kultūrā, izmantojot aktuālās pētniecības metodes un plašu avotu klāstu.

Metodoloģiskajam ietvaram utopijas jēdziena, utopiskā diskursa un tā mainības un kultūras konteksta izpētē šajā darbā ir ierādīta īpaša vieta. 20. – 21. gadsimta kultūras pētījumu dažādās pieejas ir radījušas auglīgu augsni *utopiskā diskursa* un tā mainības analīzei. Ņemot vērā pētāmā objekta komplicēto iedabu, metodoloģiskās pieejas izvēli nav iespējams reducēt uz vienas konkrētas kultūrfilosofiskās tradīcijas, kā arī vienas metodoloģiskās pieejas izmantošanu. Tāpēc ir attaisnojusies promocijas darba pētījumā izraudzītā pētnieciskā stratēģija – sintezēt četras metodoloģiskās pieejas (Annāļu skola, Kembridžas Intelektuālās vēstures skola, *Begriffsgeschichte* un M. Fuko diskursa teorija). Pastāvot šo metodoloģisko pieeju daudzveidībai un pat konceptuālām pretrunām, pētījumā ir izdevies atrast veidu, kā tās saskaņot noteiktos analīzes kontekstos.

Visas izraudzītās metodoloģiskās pieejas, oponējot ideju vēsturei, veido vienotu pozīciju, kur *idejas* koncepta vietā ir analizēti *jēdzieni*, *diskursi*, *vērtību orientācijas* un to izmaiņas, diskursīvās un nediskursīvās prakses, savukārt kultūras vēsturiskās attīstības cēloņsakarību vietā – lūzuma periodi kultūras vēsturē. Šajā kontekstā promocijas darbā īpaša uzmanība ir veltīta avotu problēmai, kas paredz *visu* tekstu analīzi (Annāļu skolas pieeja), ar to saprotot gan filosofisko avotu, gan literāro tekstu, gan vēsturisko tekstu, gan kultūras filosofisko pētījumu aprakstu, gan profānās tradīcijas liecību utt. analīzi. Šāda pieeja radīja iespēju paplašināt utopiskā diskursa analīzi un kā vienota semantiskā lauka elementus saskatīt un analizēt tādas netradicionālus utopiskā diskursa fenomenus kā, piemēram, *profānais utopisms* un *Jaunā Jeruzaleme*, kas parasti paliek neidentificēti un „izkrīt” no klasiskās utopijas pētniecības uzmanības loka.

Turklāt nozīmīgs aspekts ir arī minētajām metodoloģiskajām pieejām raksturīgie sadarbības meklējumi starp dažādām humanitāro zināšanu nozarēm un interdisciplinārā pieredze, kas izmantota arī šī promocijas darba pētījumā, analizējot dažādu humanitāro un sociālo disciplīnu tekstus, kas ir attiecināmi uz utopiskā diskursa un tā semantisko lauku vai jauno laiku kultūras kontekstu.

Pievēršot uzmanību iepriekš minētajām konceptuālajām neatbilstībām un pretrunām, kas atklājas šo četru metodoloģisko pieeju salīdzinājumā, kā viena no būtiskākajām (it īpaši mainības izpratnes kontekstā) ir jāmin principiāli atšķirīgā pozīcija jautājumā par kultūras vēsturiskās attīstības kontinuitāti un tradīciju. Tā hermeneitiskās filosofijas tradīcijā balstītās metodoloģiskās pieejas (*Begriffsgeschichte*, Kembridžas Intelektuālās vēstures skola) akceptē kultūras vēsturiskās attīstības kontinuitāti un tradīcijas būtisko nozīmi kultūrā, turpretī M. Fuko pozīciju raksturo kultūras vēsturiskās kontinuitātes un tradīcijas noliegums. Jāatzīmē, ka Kembridžas Intelektuālās vēstures skolas pētījumos tiek plaši lietota M. Fuko terminoloģija un diskursīvās analīzes pieejas, kas tomēr neliedz šīs skolas pārstāvjiem atzīt kultūras vēsturiskās attīstības kontinuitātes principu. Promocijas darba pētījumā līdzīga pieeja raksturo autores pozīciju.

Vienlaikus arī jāatzīst, ka dažos gadījumos šīs teorētiskās neatbilstības un atšķirības, kas atklājās pētījuma gaitā, un to konfrontēšana izrādījās visai produktīva, izgaismojot jaunus, būtiskus utopiskā diskursa mainības aspektus, paverot jaunu pētniecisko iespēju lauku. Piemēram, analizējot jauno laiku kultūras semantiskā lauka izmaiņas, kas noteica utopijas tapšanu par vispārīgu jēdzienu, pētījumā ir secināts, ka *Begriffsgeschichte* koncentrētā uzmanība uz jēdziena *progress* semantisko mainību neļauj tās pārstāvjiem (R. Kozeleks, R. Zāge) saskatīt *progresā* idejas klātesamību puritāņu millenārisma, postulējot *progresā* nesaraujamo saikni ar sekularizācijas procesu.

Tomēr tas nemazina *Begriffsgeschichte* pieejas nozīmīgumu citos aspektos, izceļot tai raksturīgo stingro un rūpīgo konceptu (arī *utopijas*) vēsturisko analīzi, kas sniedz iespēju konstatēt kultūras diskursīvās nobīdes konkrētās izpausmes, kuras 18. gadsimta beigās ietekmēja *utopijas* tapšanu par vispārīgu jēdzienu. Tāpat arī nozīmīga utopiskā diskursa mainības analīzei bija *Begriffsgeschichte* jēdzienu semantikas izstrādātā hermeneitiskā teorija par metavēsturiskajām kategorijām (R. Kozeleks), kas veido kultūras vēstures semantisko lauku. *Pieredzes lauks* un *gaidu horizonts*, manā skatījumā, ir kategorijas, kas promocijas darba pētījumā sniedza iespēju analizēt

*utopijas* mainīgo pozīciju jauno laiku kultūras semantiskajā laukā, tās novietojumu un nozīmi starp citiem šī lauka pamatjēdzieniem atšķirīgos kultūras vēstures kontekstos, kur jēdziens tiek saprasts ne tikai kā pārmaiņu indikators, bet vienlaicīgi arī kā šo pārmaiņu faktors.

Viena no pamatprasībām, ko *Begriffsgeschichte* izvirza jēdziena vēstures analīzē un kas tika akceptēta promocijas darba pētījumā, ir skatīt jēdzienu vienota semantiskā lauka ietvaros kopā ar citiem šī lauka blakusjēdzieniem. Promocijas darbā līdzās *utopijas* semantiskajai mainībai skatītā *nākotnes*, *jaunā* un *progresā* jēdzienu izpratnes izmaiņas, sniedza iespēju pilnīgāk atklāt *utopijas* diskursīvās izmaiņas un raksturot būtiskās kultūras konteksta iezīmes.

Izmantojot izvēlēto un iepriekš raksturoto pētniecības stratēģiju utopiskā diskursa un tā mainības izpētei jauno laiku kultūras kontekstā, skatot utopisko diskursu gan kā jauno laiku kultūrā notiekošo procesu indikatoru, gan kā to faktoru, T. Mora *Utopijas* analīzei ir īpaša vieta promocijas darba pētījumā. Kaut arī agrīnā jauno laiku kultūras semantiskā lauka izpēte atklāj, ka šajā laikā T. Mora radītais jēdziens *utopija* tiek lietots kā apzīmējums viņa darbā attēlotajai salai vai kā saīsināts viņa darba nosaukums, neoloģismam *utopija* jau sākotnēji bija raksturīga vesela konotāciju virkne, semantiskā daudznozīmība, kas parāda *utopijas* kā pamatjēdziena īpašu jūtīgumu un spēju pielāgoties kultūras konteksta diskursīvajām izmaiņām.

T. Mora grāmatai bija būtiska faktoriāla ietekme uz kristīgo humānistu diskursīvo lauku. Kā viens no spilgtākajiem literārajiem paraugiem, kas šajā kontekstā analizēts promocijas darbā, ir F. Rablē *Gargantija un Pantagriels*, kurā kā konkrētas valsts nosaukums lietots jēdziens *Utopija*. Vienlaikus F. Rablē darbs reprezentē sava laikmeta utopiskā diskursa semantisko lauku un retrospektīvi ir klasificējams kā literārā utopija.

T. Mora *Utopija* ir tieši ietekmējusi jauno laiku Latīņamerikas utopisko diskursu, kam bija raksturīga izteikti empīriskā ievirze. Tā ir saistāma ar „spāņu gara pretrunīgumu”, ko raksturo, no vienas puses, misticisms un, no otras puses, Romas katoļu baznīcas formālisms, kam piemīt zināma orientācija uz sociālo cilvēka dzīves regulāciju realitātē un nevis iztēlojamajā pasaulē. Tādēļ spāņu utopiskajā diskursā dominēja nevis utopiskie teksti, bet gan nediskursīvās prakses. Apgūstot Centrālameriku un Latīņamerikas kontinentu, spāņu kristīgie humānisti (B. Las Kasas, V. de Kiroga) veica eksperimentālu darbību – īstenoja „dzīvo utopiju”, savas



darbības teorētisko pamatu visbiežāk saskatot viņiem konceptuāli tuvajā T. Mora *Utopijā*.

Lai veiktu utopiskā diskursa mainības analīzi, promocijas darbā ir izmantota 20. gadsimtā pieņemtā utopiju klasifikācija – *telpas* un *laika utopijas*, kas sniedz iespēju saskatīt būtiskas izmaiņas utopiskā diskursa struktūrā. Kā spilgts klasiskās *telpas* utopiju paraugs ir analizēts viens no ietekmīgākajiem jauno laiku kultūras utopiskajiem sacerējumiem – F. Bēkona *Jaunā Atlantīda*.

*Telpas* utopiju neatņemama pazīme ir to saturiskā saikne ar attēlojamās laimīgās pasaules ģeogrāfisko novietojumu – tā parasti ir kāda grūti sasniedzama, nejauši atrasta vieta, visbiežāk, kāda sala jūrā (piemēram, T. Mora Utopija). Arī F. Bēkona *Jaunajā Atlantīdā* jau darba nosaukumā ir tieša norāde uz Platona minēto zudušo salu. Nosaukuma izvēle novieto F. Bēkona darbu īpašas semantiskās spriedzes laukā – ne tikai saista to ar Eiropas klasisko antīko tradīciju, bet norāda arī uz spēcīgu polemisko impulsu, kas ir raksturīgs angļu domātāja teorētiskajai pozīcijai un Ziemeļu renesansei kopumā.

Otrs izmantotais toponīms, lai nominētu F. Bēkona radīto ideālo pasauli, ir *Bensalema*, ko lieto *Jaunās Atlantīdas* iedzīvotāji, kad runā par savu zemi, un tas ir saprotams kā semantiska atsauce uz Veco Derību. Ir būtiski atzīmēt, ka tieši šis otrais nosaukums – tāpat kā *Jaunā Jeruzaleme* jauno laiku sākumā, it īpaši 16. un 17. gadsimta Ziemeļamerikas kolonistu diskursīvajā praksē, ieņem nozīmīgas utopiskas semantiskās figūras pozīciju un pamato tās novietojumu utopiskajā diskursā.

Ideālās sabiedrības novietojums uz salas *Jaunajā Atlantīdā* ir konkretizēts jauno laiku kultūras kontekstā – F. Bēkons rakstīja savu darbu Jaunās pasaules atklāšanas ietekmē un nepārprotami asociēja *Atlantīdu* ar konkrētu vietu telpā, un proti, – ar Ameriku.

Promocijas darbā ir analizēts *telpas* utopiju semantiskais lauks. Viena no būtiskajām *telpas utopijas* semantiskajām figūrām, kas simbolizē robežu starp reālo pasauli un ideālo vietu, ir *jūra* vai *okeāns*. Lielo ģeogrāfisko atklājumu kontekstā *jūra* nebūt nav saprotama tikai kā literāra metafora. *Jūrai* ir arī transgresīvas pieredzes veidošanas funkcija *telpas utopijās*.

Būtiski ir uzsvērt, ka promocijas darba tēmas izpēte sniedz iespēju izdarīt secinājumu, ka parasti jauno laiku *telpas utopijas* sava laikmeta kultūras diskursā nebūt netika traktētas kā aktīvas rīcības programmas jeb paraugi, kuriem, pēc to autoru domām, būtu jāklūst par pamudinājumu darbībai Vecajā Eiropā. Tādējādi

iespējamais dzīves pārmaiņu impulss un orientācija uz *jauno*, ietekmējoties no jauno laiku kultūras konteksta un savukārt ietekmējot jauno laiku kultūru, bija vērsti galvenokārt uz Ameriku – uz Jauno pasauli.

Promocijas darbā ir veikta jēdziena *jaunie laiki* analīze no diviem aspektiem – kā kultūras konteksta būtisko diskursīvās prakses izmaiņu analīze un kā semantiskā lauka diskursīvā elementa analīze, apskatot semantiski diskursīvās regularitātes, kas izsaka šīs kultūras orientāciju uz *jaunās* pasaules radīšanas iespējamību. Iezīmējot jauno laiku *pieredzes telpu*, promocijas darba tēmas ietvaros ir veikta jauno laiku kultūras konteksta analīze, sniedzot priekšstatu par tām radikālajām izmaiņām, kas norisinājās jauno laiku Eiropas kultūras *pieredzes telpā* un ietekmēja šīs kultūras pašizpratni, dzīves pasauli un kultūras semantisko lauku, paverot ceļu jauno laiku kultūras semantiskajai orientācijai uz *jauno*, uz *jaunās pasaules* radīšanu, kas savukārt noteica būtiskas izmaiņas arī tās *gaidu horizontā*.

Mainoties jauno laiku cilvēku dzīves pieredzes telpai, veidojās jauns intersubjektivitātes modelis, kur noteicošo pozīciju ieņēma uzticēšanās cilvēka racionalitātei un spējai pārveidot un uzlabot pasauli, radot *Paradīzi zemes virsū*.

Promocijas darba pētījumā konstatēta virkne būtisku diskursīvu izmaiņu viduslaiku kultūras semantiskā lauka *gaidu horizontā*. Viena no šīm būtiskākajām izmaiņām bija saistīta ar *krusta karu* semantiskās nozīmes transformāciju – ar tiem raksturīgā kristīgā vizionārisma izsīkumu. Vēl viens arhetipisks viduslaiku kultūras semantisko lauku konstituējošs elements ar lielu cerību un gaidu kapacitāti bija *Sapnis par gudru un varenu kristīgo valdnieku*, imperatoru – kristīgās ticības aizstāvi, kas būtu saņēmis „slavas vainagu” no pāvesta un būtu stiprākais no pasaules valdniekiem; tika gaidīts valdnieks – mesija, kas atbrīvotu no ciešanām, nabadzības, radītu *Paradīzi zemes virsū*.

Šo semantisko izmaiņu analīze sniedz iespēju izdarīt secinājumu, ka tad, kad bija kļiedētas pēdējās cerības uz vienotu Kristīgo impēriju, kas nodrošinātu *Paradīzi zemes virsū*, iezīmējās kristīgā mesiānisma izsīkums Vecajā Eiropā un gaidu vektora pavērsiens uz Jaunās pasaules pavērtajām iespējām sākt visu *no jauna*, vienlaikus aktivizējoties millenārisma idejām.

Promocijas darba pētījumā konstatēts, ka Amerika, būdama reāli eksistējoša vieta uz Zemes, tās ģeogrāfiskā novietojuma specifikas dēļ jauno laiku skatījumā tika pārvērsta par *varētu būt telpu*, kas ir pretstats *nekur zemei*, taču Amerika tiek skatīta kā fenomens utopiskā diskursa ietvaros. Jauno laiku pasaules izjūtā izveidojās

pārlicēbība, ka viss tas, kas nebija iespējams Vecajā pasaulē, kura turpina regresēt virzībā uz dzelzs laikmetu, ir iespējams Jaunajā pasaulē, tostarp ir iespējama *Zelta laikmeta* restaurācija, *Zaudētās Paradīzes* atgūšana un *Apsolītās zemes* sasniegšana.

Lai atklātu utopiskā diskursa mainību jauno laiku kultūras kontekstā, promocijas darba pētījumā analizēts utopiskais diskurss kā veselums, kam raksturīgi gan teorētiski, gan profāni fenomeni. Jauno laiku kultūras diskursā dominējošais Jaunās pasaules redzējums akumulēja sevī to *jaunā* kā vērtības nozīmes pieaugumu, kas indicēja jaunā laika kultūras specifisko pieredzes telpu.

Lai raksturotu šī procesa specifiskās iezīmes, promocijas darbā autore izvēlējās veikt divu Jaunās pasaules utopisko modeļu konstituēšanās un īstenošanās gaitas (16. un 17. gadsimtā) analīzi, proti, Latīņamerikas – spāņu un portugāļu kristīgo humānistu utopiskā diskursa modeļa un Ziemeļamerikas – anglosakšu protestantiskā modeļa analīzi, kas bija balstīta plašā interdisciplinārā pieejā (analizēti un interpretēti gan vēsturnieku, gan antropologu, gan filologu, gan reliģijas vēsturnieku pētījumi).

Kā svarīga promocijas darba pētījuma atziņa ir akcentējama tēze, ka jauno laiku Jaunanglijas puritāņu utopiskais modelis ir radikāli atšķirīgs no Latīņamerikā realizētajiem utopiskā diskursa modeļiem. Šis atšķirības ir spilgts piemērs kultūras konteksta ietekmei uz dažādu utopiskā diskursa manifestācijas formu daudzveidību viena laika perioda ietvaros – Jaunajā pasaulē Ziemeļamerikas teritorijā (atšķirībā no Latīņamerikas) realizētie utopiskie modeļi nav tik lielā mērā „eksportēti” no Vecās Eiropas, bet ir vairāk lokāli pozicionēti un saistīti ar konkrētu problēmu risinājumu nepieciešamību. Ja Jaunajā Spānijā kristīgie katoļu humānisti pārstāvēja monarhijas intereses tālajās provincēs, tad protestantu piligrimi, kas ieradās Ziemeļamerikā 17. gadsimtā, bija bēgļi, kas meklēja jaunu Apsolīto zemi – *Jauno Jeruzalemi*. Šie meklējumi bija cieši saistīti ar eshatoloģiskajām teorijām, kas būtiski ietekmēja ne tikai viduslaiku, bet arī agrīno jauno laiku gaidu horizontu, rosinot puritāņus atstāt Vecās, bojā ejai nolemtās Eiropas krastus, nesot sev līdzī millenārisma idejas.

Viena no spilgtākajām utopiskā diskursa izpausmes formām Ziemeļamerikas jauno laiku kultūrā ir *Jaunā Jeruzaleme* jeb *pilsēta kalnā* (*City upon a hill*), kas, balstoties Jaunanglijas protestantu millenārisma tradīcijā, ietver sevī ievirzi uz *progresu*, vienlaicīgi iezīmējot arī utopiskā diskursa laika dimensijas aktualizāciju.

Hermeneitiskajā pieejā balstītajā kultūrfilosofiskajā skatījumā uz Bībeles tekstu, kas īstenots promocijas darbā, transgresīvajā Jaunās pasaules atklāšanas un

iedibināšanas procesā, atklājas klasiskajai telpas utopijai raksturīga iezīme – Jaunā pasaule ir *jauna, taču ne nebijusi*. Uzsākot ceļu uz Ameriku, puritāņu piligrimi identificēja šo izvēli ar Vecās Derības saturu, kas piešķīra visam notiekošajam zināmā mērā sakrālu raksturu.

Tomēr vienlaikus jāatzīmē, ka gaidu horizonta vērstība uz Jauno pasauli nav absolūta. Arī Vecajā pasaulē ir rodamas eksperimentālā millenārisma utopiskās iezīmes, kas saistāmas ar *Jaunās Jeruzalemes* konceptu un kas būtu atsevišķi pētāmas šīs tēmas kontekstā. Kristīgās eshatoloģijas aktualizācija, kas iezīmēja pārejas periodu no viduslaikiem uz jaunajiem laikiem, kļuva par nozīmīgu impulsu utopiski reliģiskā projekta *Jaunā Jeruzaleme* īstenošanā. Pētījumā konstatēts, ka vēlme radīt *Jauno Jeruzalemi* millenārisma koncepcijas ietvaros norāda uz zināmu diskursīvo nobīdi, kas radās agrīno jauno laiku sākumā, respektīvi, uz zināmu akcentu maiņu – no apokaliptiskajām gaidām uz utopiskām cerībām sākt jaunu, labāku eksistenci.

Kristīgā millenārisma ideju iedvesmotajās agrīnajos jaunajos laikos dibinātajās apmetnēs norisinājās sociālie eksperimenti, kuru ietvaros atklājās tam laikam patiesi jaunas socialitātes formas – radās jauni kolektīvās kopdzīves un kopdarba modeļi, jaunas dievbijības izpausmes, jaunas garīgās un pasaulīgās pārvaldes formas, jauna izpratne par laulību, jauna sievietes sociālā pozīcija, kas izpaudās kā sieviešu nepieredzēti plaša līdzdalība sabiedriskajos procesos. Tas sniedz iespēju izteikt apgalvojumu, ka millenārisma utopija jauno laiku cilvēku skatījumā bija daļa no viņu dzīves pasaules, kas nav vērtējama ārpus kultūras vēsturiskā konteksta.

Utopiskās diskursa mainības analīzes kontekstā, atgriežoties pie 20. gadsimtā izstrādātās utopiju klasifikācijas *telpas* un *laika* utopijās, promocijas darba pētījums sniedz pamatu apgalvojumam, ka *laika utopija* ir metodoloģiski pārprotams apzīmējums. Manuprāt, tas nerada pietiekami elastīgas pieejas iespēju utopiskā diskursa mainības precīzai analīzei 18. gadsimta kultūras kontekstā. Uz to norāda, pirmkārt, laika utopijas relatīvi nelielais īpatsvars 18. gadsimta utopijās – tas liedz iespēju pietiekami argumentēti un pamatoti apgalvot, ka 18. gadsimta kultūras semantiskajā laukā notikušās izmaiņas ir saistītas ar radikālu utopiskā diskursa pavērsienu uz laika dimensijas akcentēšanu. Apgaismības kultūras kontekstā precīzāk būtu runāt par laika vektora pavērsienu uz *nākotni* – tas izriet no laika izpratnes modeļa maiņas, kas izpaužas izpratnē par *progresu*.

Otrkārt, laika dimensijas klātbūtne utopiskajā diskursā nav uzskatāma par vienīgi apgaismības kultūrai raksturīgu novitāti – tā saskatāma jau agrīno jauno laiku millenārisma utopiskajā diskursā. Paradigmātiskās izmaiņas, kas raksturo tieši 18. gadsimta utopisko diskursu, manuprāt, ir saistāmas vispirms ar *nākotnes* dimensijas aktualizēšanos.

Lai pamatotu šo apgalvojumu, promocijas darbā analizētas izmaiņas jauno laiku *laika* izpratnes semantiskajā struktūrā un ar *laika* izpratnes pavērsienu uz *nākotni* saistītajos jēdzienos. Jēdziena *nākotne* mūsdienu izpratnes konstituēšanās process sākās agrīnajos jaunajos laikos, bet noslēdzās 18. gadsimta otrajā pusē.

Laika struktūras diferences izpratne konstituējās kultūras progresīvās historizācijas procesu ietekmē, kas savu aizsākumu guva jaunajos laikos. Rezultātā pagātne ieguva patiesās realitātes statusu, bet ar *nākotni* tika saistītas gaidas un cerības, tām raksturīgs drīzāk spekulatīvs raksturs, kas izslēdz drošticamus spriedumus par *nākotni*, bet paver iespējas mērķracionālai utopiskās *nākotnes* vīzijas izstrādei jeb *nākotnes utopijām*. Promocijas darbā ir veikta S. Mersjē *nākotnes* utopijas „2440. gads” semantiskā analīze, kas sniedza iespēju raksturot *laika* utopiju struktūras specifiskās iezīmes.

Utopiskā diskursa mainības izpratnes kontekstā jēdziens *progress* ir definējams kā viens no jauno laiku semantiskā lauka pamatjēdzieniem un vienlaicīgi – kā *utopijas* blakusjēdziens, kura mainība norisinās korelatīvās attiecībās ar *utopijas* jēdzienisko mainību. Šajā kontekstā ir būtiski akcentēt, ka *progresā* koncepta aktualizācija utopiskā diskursa semantiskajā laukā ir saistāma ar 17. gadsimta millenārismu, tomēr vispilnīgāk šis process izpaužas 18. gadsimtā, kad, saplūstot ar sekularizācijas tendenci, tas rada jaunu utopiskā diskursa fenomenu – tā saucamās *progresā* utopijas, kurām savukārt ir nozīmīga loma *utopijas* tapšanā par vispārīgu jēdzienu.

Šis process ir skatāms *Sattelzeit* jeb diskursīvā lūzuma momenta kontekstā, ko hronoloģiski var attiecināt uz 18. gadsimta septiņdesmitajiem gadiem, kad jauno laiku kultūrā veidojās jauns semantiskais lauks, kurā pamatjēdziena pozīciju citstarp ieņem arī *utopija*. Tā ietvaros iepriekšlietotiem, tradicionāliem vārdiem radās jaunas nozīmes un tapa virkne leksisko jaunieviesumu, veidojās jaunu *vispārīgu* jēdzienu lauks. Rezultātā mainījās ne tikai vārdu lietojums, bet arī tā pieredzes telpa, kurā tika uztvertas kultūras reālijas, un paveras jauns gaidu horizonts.

Akcentējot to, ka jauno laiku kultūrā pastāv izteikts nošķīrums starp utopijas kā literārā žanra nosaukumu un utopijas semantiskās adaptācijas procesu, ir jākonstatē, ka šī procesa konverģence noslēdzās tikai ap 1830. gadu.

Būtiska loma šo semantiskā lauka izmaiņu procesā ir ierādāma tā saucamajiem *logotētiem* (R. Barts) jeb valodas iedibinātājiem. Viens no spilgtākajiem savu laikmetu raksturojošajiem domātājiem, kas ir ierindojams izcilāko utopiskā žanra autoru vidē, ir Š. Furjē, kura logotētiskā darbība ir būtiski ietekmējusi jauno laiku diskursīvās izmaiņas. Promocijas darba pētījuma kontekstā ir būtiski uzsvērt, ka Š. Furjē logotētiskajā brīvībā izkristalizējās utopiskā diskursa formas, kas bija brīvas no jebkādas saiknes ar konkrēto vidi, laiku, autora interesēm un tādējādi it kā iegūst tīras, „denaturalizētas” abstrakcijas aprises. Tādēļ Š. Furjē jaunrade ir uzskatāma par būtisku soli utopijas tapšanā par vispārīgu jēdzienu, iezīmējot tā specifisko nozīmi sava laikmeta kultūras kontekstā.

Promocijas darbā konstatēts, ka 18. gadsimta beigās un 19. gadsimta sākumā noslēdzās process, kura iznākumā *utopija* kļuva par vispārīgu jēdzienu Rietumu kultūras semantiskajā laukā. Utopija reprezentēja šī semantiskā lauka izmaiņas un novitāti, kļūstot par teorētiskā diskursa elementu. Jēdziena *utopija* semantiskā mainība bija (un joprojām ir) kultūras konteksta vēsturisko metamorfožu inspirēta.

Pētījumā ir iegūtas atziņas, kas izsakāmas šādos galvenajos **secinājumos**:

1. Promocijas darba pētījumā apstiprinājās pieņēmums, ka tajā izmantotās mūsdienu kultūras filosofijas un kultūras vēstures metodoloģiskās pieejas (*Begriffsgeschichte*, Kembridžas Intelektuālās vēstures skolas, Annāļu skolas un M. Fuko diskursa teorijas), neraugoties uz to daudzveidību un būtiskajām atšķirībām, ir metodoloģiski savstarpēji savietojamas un veido vienotu metodoloģisko areālu, radot iespēju tās produktīvi izmantot atkarībā no pētāmā objekta specifikas, it īpaši tik sarežģīta un daudzpusīga objekta kā utopiskā diskursa un tā mainības izpētei.
2. Kultūras pētījuma metodoloģiskā prasība ir, lai, pētot kāda jēdziena vēsturi, tiktu pētīta *pieredzes telpa* un *gaidu horizonts*, kas raksturīgs attiecīgajam kultūras laikmetam, kā arī šī jēdziena sociālās un politiskās funkcijas un dažādiem sociālajiem slāņiem raksturīgais jēdziena lietojums, proti, lai sinhronā analīze tiktu attiecināta ne tikai uz pētāmo situāciju kā tādu, bet arī uz tās laicisko novietojumu.

3. Lai vispusīgi atklātu utopiskā diskursa mainību jauno laiku kultūrā, ir izveidots kultūras pētījumu lauks, kurā konteksts tika skatīts kā galējais jeb robežietvars, kas palīdz noteikt, kādas konkrētā sabiedrībā pieņemtās konvencionālās nozīmes principā var būt pieejamas subjektam, kas grasās tā ietvaros īstenot komunikāciju ar citiem. Analizējot utopiskā diskursa mainību kultūras kontekstā, ir jāskata arī šīs kultūras vienotā semantiskā lauka izmaiņas, jāfiksē un jāpēta utopijas blakusjēdzieni.
4. Jākonstatē, ka, veicot semantiskā lauka analīzi, jauno laiku kultūras kontekstā T. Mora darbam *Utopija bija* ārkārtīgi liela nozīme. Taču agrīnajos jaunajos laikos lielāka ietekme bija šajā T. Mora darbā paustajām kristīgā humānisma idejām, kas tomēr nenozīmēja jēdziena *utopija* izteiktu dominanci šī laikmeta kultūras semantiskajā laukā. Vienlaikus jāatzīmē, ka T. Mora neoloģismam *utopija* jau sākotnēji bija raksturīga konotāciju virkne – *utopijas* jēdziena semantiskā daudznozīmība rādīja īpašu jūtīgumu un spēju pielāgoties kultūras konteksta diskursīvajām izmaiņām, ko 18. gadsimta beigās apliecināja *utopijas* tapšana par vispārīgu jēdzienu.
5. Pētot *telpas utopijas*, jākonstatē, ka *telpas utopijas* agrīno jauno laiku kultūras diskursā nebūt netika traktētas kā aktīvas rīcības programmas jeb paraugi, kuriem būtu jāklūst par sociālās dzīves pārmaiņu impulsu *vecajā* Eiropā. Jauno laiku kultūrai piemītošā orientācija uz *jauno* drīzāk atklājās intencē uz Jauno pasauli. Utopiskais diskurss šajā laikā ieguva gan indikatīvo, gan faktorālo nozīmi jauno laiku kultūrā, kas agrīno laiku jauno laiku Amerikas kultūrā pārsvarā atklājas vai nu kā vēlme rast *Paradīzi zemes virsū* (tostarp atsaucoties uz T. Mora *Utopijā* paustajām idejām) un nepieciešamības gadījumā to uzlabot, vai arī radīt to no jauna, atbilstoši jūdūkristiešu tradīcijā balstītajai *Jaunās Jeruzalemes* vīzijai.
6. Utopiskā diskursa un tā mainības pētījumi kultūras kontekstā pārliecinoši demonstrē, ka *utopija* nav vienīgais jauno laiku utopiskā semantiskā lauka jēdziens – kā tādi būtu minami arī *Debesu Jeruzaleme* jeb *Jaunā Jeruzaleme un Pilsēta kalnā (City upon a Hill)*, kas uzskatāmi par visai nozīmīgiem konceptiem jūdūkristiešu reliģiskajā tradīcijā un kas iegūst īpašu ietekmi agrīno jauno laiku kultūras kontekstā. Nozīmīgs ir *Jaunās Jeruzalemes* pārcēlums uz laicīgo pasauli, kas ir cieši saistīts ar agrīnajos jaunajos laikos sakāpinātajām pasaules gala gaidām un cilvēku eksistenciālo vēlmi rast

glābiņu. Vēlme radīt *Jauno Jeruzalemi* millenārisma koncepcijas ietvaros norāda uz zināmu diskursīvo nobīdi, kas radās agrīno jauno laiku sākumā, – uz akcentu maiņu no apokaliptiskajām gaidām uz utopiskām cerībām sākt jaunu, labāku eksistenci.

7. Kopš T. Mora *Utopijas* laikiem, ja arī utopijās nav īpaši uzsvērtā reliģiskā pozīcija, tad tomēr arī nevar apgalvot, ka tās vēršas pret kādas reliģijas fundamentālajām „kļūdām” vai veic tās ontoloģisko kritiku. Par jauno laiku utopiju „īpašo reliģisko neitralitāti” ir iespējams runāt tikai ārpus šī laikmeta kultūras konteksta, ekstrapolējot 20. gadsimta priekšstatus par jauno laiku utopijām kā modernisma kultūras diskursa racionālo elementu un vienlaicīgi demonstrējot reliģijas potenciāla noliegumu.
8. Analizējot jauno laiku kultūras semantisko lauku, jākonstatē, ka *progresā* idejas reliģiskā iesaiste ir daudz svarīgāka nekā ir ierasts domāt klasiskajos utopijas pētījumos (tostarp arī *Begriffsgeschichte* pētījumos) un nav pamata tieši saistīt *progresā* idejas rašanos agrīnajos jaunajos laikos ar kultūras sekularizācijas tendences attīstību, kas drīzāk ir uzskatāma par 18. gadsimta fenomenu.
9. Promocijas darba pētījumā konstatēts, ka jēdziena *nākotne* mūsdienu izpratnes konstituēšanās process sākās agrīnajos jaunajos laikos un noslēdzās 18. gadsimta otrajā pusē, kad kultūras semantiskajā laukā norisinājās fundamentālas korelatīvās izmaiņas – izveidojās jauns jēdzienu semantiskais lauks. Kultūras progresīvās historizācijas procesā konstituējās laika struktūras diferences izpratne – pagātne ieguva patiesās realitātes statusu, bet ar nākotni saistījās gaidas un cerības, tam bija drīzāk spekulatīvs raksturs, kas izslēdza drošticamus spriedumus par nākotni, bet pavēra iespējas mērķracionālai utopiskās nākotnes vīzijas izstrādei jeb *nākotnes utopijām*.
10. 18. gadsimta septiņdesmitie gadi ir raksturojami kā *Sattelzeit* (R. Kozeleks) jeb diskursīvā lūzuma moments, kad radās daudz jaunu nozīmju tradicionāli lietotiem vārdiem un izteikumiem, kā arī virkne leksisko jaunieviesumu. Rezultātā veidojās jauns jēdzienu lauks – mainījās ne tikai vārdu lietojums, bet arī tā pieredzes telpa, kurā tika uztvertas kultūras reālijas, un pavērās jauns semantiskais horizonts. Viens no visspilgtākajiem uz nākotni vērstajiem jauno laiku jēdzieniem, kur specifiski mijiedarbojas pieredzes telpa un nākotnes horizonts, ir *utopija*, kas 18. gadsimtā kļūst par vispārīgu jēdzienu.



Jāakcentē, ka, turpinoties utopiskā diskursa transformācijām, tēma par utopiskā diskursa mainību nav zaudējusi savu nozīmi arī mūsdienu kultūras kontekstā.

## Bibliogrāfija

1. Adams R. T. *The better part of Vlor. More. Erasmus. Colet and Vives on Humanism, War and Peace*. Washington, 1962
2. Anderson B. *Imagined Communities*. Londres, 1991
3. *Annales d'histoire economique et sociale* (1929-1939)
4. *Archiv der Beriffsgescihte. Bausteine zu einem historischen Wörterbuch der Philosophie*. Begründet von Erich Rothacker. Herausgegeben von Christian Bernes, Ulrich Dierse und Michael Erler. Bd. 1- 51, 1955 - 2009
5. Auffarth C. *Himmlisches und irdisches Jerusalem*. // in *Zeitschrift für Religionswissenschaft*. I ½, 1993
6. Aurelius Augustinus. *Die Bekenntnisse des heiligen Augustinus*. Übersetzung von Otto F. Lachmann. Leipzig, 1888
7. Barthes R. *Sade, Fourier, Loyola*. Paris, 1980
8. Baumgarten A.G. *Meditationes philosophicae de nonnullis ad poema pertinentibus*. Halle, 1735, übers. u. hg. v. Heinz Pätzold. Hamburg, 1983
9. Beaujour M. *Le jeu de Rabelais*. Paris, 1969
10. Beaumont P. *Crónica de Michoacán*. Vol. 3. México, 1932
11. Bercovitch S. *The Winthrop Variation*. Harvard, 1997
12. Bernett C. „Gebaute Apokalypse“ *Die Utopie des Himmlischen Jerusalem in der frühen Neuzeit*. Mainz, 2007
13. Bernheimer R. *Wild Men in the Middle Ages. A Study in Art, Sentiment, and Demonology*. Cambrige, 1952
14. *Bībele*. Latvijas Bībeles biedrība. Rīga, 1992
15. Biermann B. *Die neue Ordnung* Berlin, 1948
16. Bloch E. *Das Prinzip Hoffnung*. Leipzig, 1954 – 1959
17. Bloch E. *Experimentum Mundi, Kategorien des Herausbringens*. Berlin, 1975
18. Bloch E. *Geist der Utopie*. München, 1918
19. Blount T. *Glossographie*. (1656) // in: Simpson J. A., Weiner E.S. Oxford English Dictionary. Vol. 4. Oxford, 1989
20. Blumenberg H. *Legitimität der Neuzeit*. Frankfurt am Main, 1966
21. Bokačo Dž. *Dekameron*. Rīga, 1958
22. *Bougainville et ses compagnons autour du monde: 1766-1769, journaux de navigation tablis et commentes par Etienne Taillemite*. Paris, 1977
23. Bredford W. *History of Plymouth Plantation*. New York, 1948
24. Brunotte U. *Puritanismus und Pioniergeist. Die Faszination der Wildnis im früheren Neu-England*. Berlin, New York, 2000
25. Burguiere A. *Bretons de Plozevet*. Paris, 1975
26. Busse D. *Historische Semantik*. Stuttgart, 1987
27. Canguilhem G. *Die Rolle der Epistemologie in der heutigen Historiographie der Wissenschaft*. // in: Lepenies W. (Hg.) *Georges Canguilhem. Wissenschaftsgeschichte und Epistemologie. Gesammelte Aufsätze*. Frankfurt am Main, 1979
28. Canguilhem G. *Etudes d'histoire et de philosophie des sciences*. Paris, 1968
29. Caroll P. N. *Puritanism and the Wilderness*. New York, London, 1969
30. Cassiodor. *Brief an Symmachus*. MG Akademie Ausgabe Bd. 12, 1894
31. Cassirer E. *Die Philosophie der Aufklärung*. Tübingen, 1989
32. Cave A. A. *Thomas More and The New World*. // in: *Albion: A Quarterly Journal Concerned with British Studies*, 23 (2), 1991
33. Chambers R. W. *The Place of St. Thomas More in English Literature and History*. New York, 1964

34. Cheatham N. *New Spain. The Birth of Modern Mexico*. London, 1974
35. Chomsky N. *Aspekte der Syntax - Theorie*. Frankfurt am Main, 1965
36. Claeys G. *Utopias of the British Enlightenment*. Cambridge, 1994
37. *Coleccion de documentos ineditos, relativos al descubrimiento, conquista y colonizacion de las antiguas posesiones espanolas de America y Oceania, sacados en su mayor parte del Real Archivo de Indias, bajo la direccion de los sres. D. Joaquin F. Pacheco y Francisco de Cardenas y D. Luis Torres de Mendoza*. Madrid, 1864, v. X
38. Collingwood R. G. *Idea of History: with Lectures 1926 – 1928*. Oxford, 1993
39. Comte A. *A general view of positivism*. London, 1856
40. *Concepts and Discourses: A Difference in Culture? // in: The Meaning of Historical Terms and Concepts. New Studies on Begriffsgeschichte*. Ed. by Hartmut Lehmann and Melvin Richter. Washington, 1996
41. Condorcet J. A. *CEuvres completes*. Vol. 1. Paris, 1847.
42. *Context and Meaning. Quentin Skinner and his critics*. Tully J. ed. Oxford, 1988.
43. Crane R. S. *Anglican Apologetics and the Idea of Progress*. 1699 - 1745, *Modern Philology*. XXXI 1934
44. Cro S. *Las fuentes classicas de la utopia moderna: el buen salvaje y las islas Felices en la historiografia indiana*. Toronto, 1999
45. Cro S. *Realidad y Utopia en el descubrimiento y conquista de America Hispana (1492- 1682)*. Nueva York, Madrid, 1983
46. d'Idler M. *Die Modernisierung der Utopie. Interdisziplinäre Studien zur politischen Ideen - und Kulturgeschichte*. Band 15. Berlin, 2007
47. De Fontenelle B. *Entretiens sur la pluralite des mondes*. Paris, 1686
48. De Las Casas B. *In defense of the Indians*. Ed. Poole S. Northern Illinois, 1974
49. Delumeau J. *La civilisation de la Renaissance*. Paris, 1973
50. *Dictionnaire de l'Academie Francoise. Quatrieme Edition*. Paris, Veuve de B. Brunet, 1762
51. *Dictionnaire de l'Academie Francoise*. Revu. Corrige et angemente par l'Academie elle- meme. Cinquieme Edition. Paris, 1798 (vol.II: L'An VI.)- 1799 (Vol I: L'An VI.)
52. *Dictionary of National Biography*. Vol.38. London, 1894
53. Dieguez M. *De Rabelais par lui-meme*. Paris, 1960
54. Dodds E. *The Ancient Concept of Progress and Other Essays on Greek Literature*. Oxford, 1973
55. Doren A. *Wunschräume und Wunschzeiten*. Berlin, 1986
56. Eberhard S. *Kreuzes - Theologie: Das reformatorische Anliegen in Zinzendorfs Verkündigung*. München, 1937
57. Edelmann N. *The Early Uses of „Medium Aevum“, „Moyen Age“, „Middle Ages“*. *The Romanic Rev.* 29, 1938
58. Edelstein L. *The Idea of Progress in Classical Antiquity*. Baltimor, 1967
59. Eliade M. *La nostalgie des origines*. Paris, 1971
60. Elias N. *Thomas Morus' Staatskritik. Mit Überlegungen zur Bestimmung des Begriffs Utopie*.// in: *Utopieforschung. Interdisziplinäre Studien zur neuzeitlichen Utopie*. Hrsg. W.Voskamp. Bd.2. Frankfurt am Main, 1985
61. *Erasmi opera omnia*. Vol. 2. Leyden, 1703
62. Eugene Kamenka. Pp. 35 - 47. Melbourne, Oxford University Press, 1987
63. Farrington B. *Francis Bacon. Philosopher of industrial science*. New York, 1949
64. Finley M. I. *The World of Odysseus*. New York, 1954

65. Fleisher M. *Radical Reform and Political Persuasion in the Life and Writings of Thomas More*. Geneva, 1973
66. Fogarty R.S. *All Thing New: American Communes and Utopian Movements 1860 -1814*. Chicago, 1990
67. Foucault M. *L'Archeologie du savoir*. Paris, 1969
68. Foucault M. *L'Ordre du discours*. Paris, 1971
69. Foucault M. *Les Mots et les choses. Une archeologie des sciences humaines*. Paris, 1966
70. Fourier C. *Die harmonische Erziehung*. Hrsg. v. W. Apelt. Berlin (Ost), 1958
71. Fourier C. *Theorie der vier Bewegungen und der allgemeinen Bestimmungen*. Hrsg. v. Theodor W. Adorno. Frankfurt am Main. Wien, 1966
72. Frenzel E. *Motive der Weltliteratur*. Stuttgart, 1999
73. Funke H. G. *L'evolution semantique de la notion d'utopie en francais// De l'Utopie a l'Uchronie: Formes, Significations, Fonctions. Actes du colloque d'Erlangen 16 -18 oktobre 1986*. Ed par H. Hudde et P. Kuon. Tübingen, 1987
74. Funke H. G. *Studien zur Reisutopie der Frühaufklärung. Fontenelles „Histoire des Ajaoiens“*. Teil 1. Heidelberg, 1982
75. Funke H. G. *Zur Geschichte der Gattungsbeziehungen der literarischen Utopie in Frankreich im 17 und 18 Jahrhundert*. // In: *Francösische Literatur im Zeitalter der Aufklärung*. Frankfurt am Main, 1983
76. Gadamer H. G. *Begriffsgeschichte als Philosophie*. // In: *Gesammelte Werke*, Vol. 2: Hermeneutik II. Tübingen, 1970
77. Gadamer H. G. *Wahrheit und Methode. Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik*. Tübingen, 1975
78. Gadamer H.G. *Begriffsgeschichte als Philosophie*. // in: *Gesammelte Werke*. Vol. 2: Hermeneutik II. Tübingen, 1970
79. Gadmer H. G. *Die Begriffsgeschichte und die Sprache der Philosophie*// in: *Veröffentlichungen der Arbeitsgemeinschaft für Forschung des Landes Nordrhein- Westphalen. Geisteswiss. Heft. 1970*. Opladen, 1971
80. *Geschichtliche Grundbegriffe. Historisches Lexikon zur Politische-sozialen Sprache in Deutschland*. Hsg. Brunner O., Conze W., Koselleck R. Bd.1-8. Stuttgart, 1978
81. Ginzburg C. *Il fromaggio e i vermi*. Roma, 1976
82. Grimm J., Grimm W. *Deutsches Wörterbuch*. Bd. 7. Leipzig, 1889
83. Groh R., Groh D. *Weltbild und Naturaneignung. Zur Kulturgeschichte der Natur*. Frankfurt am Main, 1991
84. Groys B. *Über das Neue*. Frankfurt am Main, 1999
85. Habermas J. *Der philosophische Diskurs der Moderne*. Frankfurt am Main, 1985
86. Habermas J. *Die Neue Unübersichtlichkeit. Kleine Politische Schriften V*. Frankfurt am Main, 1985
87. Hakluyt R. *Discourse of Western Planting*// in: *The original Writings and Correspondences of the Two Richards Hakluyts*, ed.Taylor E. G. R., Hakluyt Soc., 2nd Ser. London, 1935
88. *Handbuch politisch - sozialer Grundbegriffe in Frankreich 1680 - 1820* Hefte 1-20. München, 1985-2000
89. Hardt M., Negri A. *Empire*. Massachusetts, London, 2000
90. Hegel G. W. F. *Suhrkamp-Werkausgabe*. Bd.12. Frankfurt am Main, 1979
91. Heidegger M. *Gesamtausgabe*. Bd. 5. Frankfurt am Main, 1977, 2. Auflage 2003

92. Hexter J. H. „*Utopia*” and Its Historical Milieu.// in: *The Complete Works of St. Thomas More*. Bd. 41. E. Surtz, S. J. and J. H. Hexter (Hgs.). New Haven, London, 1905
93. Higginson F. *A True Relation of the Last Voyage to New England*. Francis Higginson’s Journal. Proceedings of the Massachusetts Historical Society, Vol. LVIII, Oct. 1924 - June 1925- (June 1929)
94. *Historisches Wörterbuch der Philosophie*. Bd. 1-12. Basel, 1977- 2005
95. Hlscher L. *Utopie*.// in: *Geshichtliche Grundbegriffe*. Bd.6. Stuttgart, 1990
96. Hoffmann B. „...dass es süsse Träume und Versuchungen seyen.” *Geschriebene und gelebte Utopieen im Radikalen Pietismus*. // in: Lehman H., Trepp A.S. (Hgs.) *Im Zeichen der Krise. Religiosität im Europa des 17. Jahrhunderts*. Göttingen, 1999
97. Hoffmann B. *Heilsvermittlung und soziale Utopie. Zur Mentalität radikalpietistischer Religiosität*. // in: Dantine J., Thien K, Weinzierl M.(Hgs.) *Protestantische Mentalitäten*. Wien, 1999
98. Holloway M. *Heavens on Earth. Utopian Communities in America 1680 -1880*. London, 1951
99. Hölscher L. *Die Entdeckung der Zukunft*. Frankfurt am Main, 1999
100. Ipsen G. *Stand und Aufgaben der Sprachwisswenschaft*. Heidelberg, 1924
102. Jaeger W. *Paideia: the Ideals of Greek Culture*. New York,1944
103. James A.H., Murray et al. *A New English Dictionary on Historical Principles*. Vol. 10. Oxford, 1888
104. Kahlmeyer J. *Seestrum und Stiffbruch als Bild im antiken Schriftum*. Hilderheim, 1934
105. Kant I. *Allgemeinen Naturgeschichte und Theorie des Himmels*.// in: Kant I. *Werke in sechs Bänden*, Weischedel W. ( Hgs.) Frankfurt am Main, 1960
106. Kantre R. M. *Commitment and Community. Communes and Utopias in Sociological Perspective*. Cambridge, 1972
107. Kippenberg H. G. *Die vorderasiatischen Erlösungsreligionen*. Frankfurt am Main, 1998
108. Klempt A. *Die Säkularisierung der universalhistorischen Auffassung*. Göttingen, 1960
109. Kohl K. H. *Entzauberten Blick. Das Bild vom Guten Wilden und die Erfahrung der Zivilisation*. Frankfurt am Main, 1986
110. Konetzke R. *Süd - und Mittelamerika I. Die Indieanerkulturen Altamerikas und spanisch- portugiesische Kolonialherrschaft. Süd - und Mittelamerika: Fischer Weltgeschichte*, Bd. 22. Frankfurt am Main, 2004
111. Koselleck R. *Begriffsgeschichten*. Frankfurt am Main, 2006
112. Koselleck R. *Die Kategorie der Zeitverkürzung zwischen Apokalyptik und Fortschritt*.// In: *Zeitschichten*. Frankfurt am Main, 2000?
113. Koselleck R. Einleitung.// in *Geschichtliche Grunbegriffe. Historisches Lexikon zur politisch – sozialen Sprache in Deutschland*. Bd. 2. Stuttgart, 1975
114. Koselleck R. *Erfahrungsraum und Erwartungshorizont*. Frankfurt am Main, 1979
115. Koselleck R. *Hinweise auf die temporalen Strukturen*. In: *Begriffsgeschichte, Diskursgeschichte, Metapherngeschichte*. Göttingen, 2002
116. Koselleck R. *Historik und Hermeneutik*.// in: Koselleck R. & Gadamer H. G. *Hermeneutik und Historik*. Heidelberg, 1987
117. Koselleck R. *Vergangene Zukunft. Zur Semantik geschichtlicher Zeiten*. Frankfurt am Main, 1979

118. Koselleck R. *Zeitschichten. Studien zur Historik*. Frankfurt am Main, 2003
119. Köster H. M.G. *Historie*. // in: *Deutsche Enzyklopädie, oder Allgemeines Real - Wörterbuch aller Künste und Wissenschaften*. In 23 Bde., Bd. 12. Frankfurt am Main, 1778-1804
120. Koyre A. *Von der geschlossenen Welt zum unendlichen Universum*. Frankfurt am Main, 1969
121. Kretschmar G. *Die Offenbarung des Johannes*. Stuttgart, 1985
122. Kuehnel B. *From the Earthly to the Heavenly Jerusalem. Representations of the Holy City in Christian Art of the First Millenium*. Rom, 1987
123. Kūle M. *Eirodzīve*. Rīga, 2006
124. Kūlis R. *Dabas vai domāšanas dialektika? ( par marksisma filosofisko orientāciju zinātnē)*. Zvaigžņotā Debess. 1995. Pavasaris
125. Kurmann P. *Zur Vorstellung des himmlischen Jerusalem und zu den eschatologischen Perspektiven in der Kunst des Mittelalters*. // in: Aersten J., Pickave M. (Hgs.). *Ende und Vollendung*. Berlin, 2002
126. *La Cite de Dieu*. Hengel M., Mittmann S., Schwemwer A. M. ( Hgs.) Tübingen, 2000
127. Landa R. *Don Vasco de Quiroga*. Barcelona, 1965
128. Landauer G. *Die Revolution, Essay, Literarische Anstalt, Rütten und Loening*. Frankfurt am Main, 1907
129. Laslett P. *Introduction*. // in: *Locke J. Two Treatises of Government*. Cambridge, 1988 (1st ed. — 1960)
130. Le Goff J. *Au Moyen Age: temps du marchand*.// in: *Annales. Economies. Societes. Civilisatios*, v. 15, 1960. N 3.
131. Le Goff J. *L'Europe Est- Elle Nee au Moyen Age?* Paris, 2003
132. Le Goff J. *Pour un autre Moyen Age*. Paris. 1977
133. Lee P. *The New Jerusalem in the Book of Revelation*. Tübingen, 2001
134. Lefebvre H. *Rabelais*. Paris, 1955
135. Lehmann H., Richter M. *The Meaning of Historical Terms and Concepts*. Washington, 1996
136. Lietz P.S. *More's Utopia in America*. // in: *Catholic Lawyer* 2. 1956
137. Lithgow J. *Equality: A Political Romanc.e*// in: *Equality: Or, A History of Lithconia*. Philadelphia, 1947
138. Lobo E. G. *Ilusiones de quien va a las Indias a hacer fortuna*.// in: *Poetas liricos del siglo XVIII*. Zaragoza, 1965
139. Locke J. *Two Treatises of Government*. Cambridge, 1988
140. Lovejoy A. O., Boas G. *Primitivism and Related Ideas in Antiquity*. Baltimor, London, 1997
141. Lūcijs Annejs Seneka. *Tragēdijas*. Rīga, 1989
142. Luhmann N. *Gesellschaftsstruktur und Semantik: Studien zur Wissenssoziologie der modernen Gesellschaft II*. Frankfurt am Main, 1981
143. Lupton J. H. *A Life of John Clet*. London, 1909
144. Mafud J. *El desarraigo del inmigrante - Dardo Cuneo. Inmigracion y nacionalidad*. Buenos Aires, 1967
145. Maier - Petersen M. *Der „Fingerzeig Gottes“ und die „Zeichen der Zeit“*. Stuttgart, 1984
146. Manheim K. *Ideologie und Utopie*. Frankfurt am Main, 1985
147. Manuel F. E. *Utopian Thought in the Western World*. Prinston, 1979.
148. Manulel F.E. *Shapes of Philosophical History*. London, 1965
149. Marius R. *Tomas More. A Biography*. London, Melbourne. 1984

150. Marius R. *Thomas Morus. Eine Biographie.* Aus der Amerikanischen v. Ute Maeurer. Zürich, 1987
151. Marti H. *Die Verkündigung des irdischen Paradieses. Spiritualismus und Utopie bei Gotfried Arnold.*// in: Blaufuss D., Niewoehner F. (Hgs.) *Gotfried Arnold (1666 - 1714). Mit einer Bibliographie der Arnold-Literatur ab 1714.* Wiesbaden, 1995
152. Mede J. *The Key of the Revelation.* London, 1643
153. Meier G. F. *Anfangsgründe aller schönen Wissenschaften.* Halle. 1748; Ndr. Hildesheim, New York, 1976
154. Mercier L. S. *Memoirs of the Year Two Thousand Five Hundred.* New York, 1974
155. Mettra C. *Rabelais secret. Une religion de la joie.* Paris, 1973
156. Miller P. *The New England Mind: From Colony to Province.* Cambridge, 1953
157. Miller T. *The Quest for Utopia in 20th Century America.* I. Syracuse, 1998.
158. More H. *Theological Works.* London, 1708
159. More T. *Complete Works, vol.4. Utopia.,* ed. By E.Surtz, I.H.Hexter. London, 1965
160. Morgan A. E. *Nowhere was Somewhere: How History makes Utopian and how Utopias make History.* North Carolina P., 1946
161. Mucchielli R. *Le Mythe de la Cite Ideale.* Paris, 1960
162. Nātriņa I. *Apgaismības kultūras utopiskie profili. Latvijas Universitātes Raksti. Filosofija.* 713. sēj. Rīga, 2007
163. Naude G. *Bibliographia politica.* 2.Ed. Wittenberg, 1641
164. Nibby H. *Mormonism and Early Christianity.* Salt Lake City, 1987
165. Nietzsche F. *Unzeitgemäße Betrachtungen. Zweites Stück: Vom Nutzen und Nachteil der Historie für das Leben. Kritische Studienausgabe. Giorgio Colli und Mazzino Montinari (Hrsg), Bd. 1, 2. durchgesehene Aufl. München, 1999*
166. Nipperdey T. *Die Funktion der Utopie im politischen Denken der Neuzeit.*// in: *Archiv für Kulturgeschichte, Bd. 44 (1962)*
167. Nipperdey T. *Die Utopie des Thomas Morus und der Beginn der Neuzeit.*// in: *Reformation, Revolution, Utopie.* Göttingen, 1975
168. Nisbet R. *History of the Idea of Progress.* New York, 1980
169. Northmore T. *Memoirs of Planetes: or, A sketch of the laws and manners of Makar,* London, 1795
170. Oexle G. *Wunschräume und Wunschzeiten. Entstehung und Funktionen des utopischen Denken im Mittelalter, Früher Neuzeit und Moderne*// in: Calliess J. (Hgs.) *Die Wahrheit des Nirgendwo. Zur Geschichte und Zukunft des utopischen Denkens.* Rehberg-Loccum, 1994
171. *Opus Epistolarum Des Erasmi Roterodami,* rec. Per S. S. et H. M. Allen. 12 Vols. Oxford, 1906.-1958.
172. Palonen K. *Die Entzauberung der Begriffe. Das Umschreiben der politische Begriffe bei Quentin Skinner und Reinhart Koselleck.* Münster, 2004
173. Patrige E. *Origins. A Short Etymological Dictionary of Modern English.* London, 1958
174. Pauline M. W. *Prophecy and Discovery: On the Spiritual Origins of Christopher Columbus's "Enterprise of the Indies".*// in: *The American Historical Review, Vol. 90, No. 1 (Feb., 1985)*
175. Pfeiffer K. L. *Wahrheit und Herrschaft: Zum systematischen Problem in Bacons New Atlantis (1627).* Berlin, 1986.
176. Pocock J. G. A. *The Foundations of Modern Political Thought.* Vol. 1 - 2.

- Cambridge, 1978
177. Pocock J. G. A. *Virtue, Commerce, and History: Essays on Political Thought and History, Chiefly in the Eighteenth Century*. New York, 1985
  178. Rabelais F. *Oeuvres completes*. Edition par Guy Demerson. Paris, 1973
  179. Rablē F. *Gargantija un Pantagriels*. Rīga, 1965
  180. Reader W. *Die Stadt Gottes in der Johannesapokalypse*. Diss. Univ. Göttingen, 1971
  181. Reeves M. *The Influence of Prophecy in the Later Middle Ages. A Study in Joachimisms*. Oxford, 1969
  182. Reinitzer H. *Wasser des Todes und Wasser des Lebens. Über den geistigen Sinn des Wassers im Mittelalter.*// in: Boehme H. *Natur und Subjekt*. Frankfurt am Main, 1988
  183. Ricoeur P. *L'écriture de l'histoire et la représentation du passé*// in: *Annales H. S. S. N 4*. P. 731 - 747. Paris, 2000
  184. Ricoeur P. *La mémoire, l'histoire, l'oubli*. Paris, 2000
  185. Ricoeur P. *Temps et récit. Le temps raconte*. Paris, 1985
  186. Ricoeur P. *Zeit und Erzählung*. Bd. III: *Die erzählte Zeit*. München, 2007
  187. Roloff J. *Irdisches und himmlisches Jerusalem nach der Johannesoffenbarung*. Hass F., Hossfeld F. L., Neuwirth A. (Hgs.) *Zion. Ort der Bewegung*. Bodenheim, 1993
  188. Rose R. B. *Utopias and the Enlightenment*. // in: *Utopias: Papers from the annual symposium of the Australian Academy of the Humanities*. Edited by Eugene Kamenka. Pp. 35 - 47. Melbourne, 1987
  189. Roterdamas Erasms. *Muļķības slavīnājums*. Rīga, 2008.
  190. Rubenis A. *No renesanses pavasara uz humānisma rudeni*. Rīga, 2008
  191. Rubenis A. *Renesanses un reformācijas laikmeta kultūra Eiropā*. Rīga, 2000
  192. Saage R. *Stadt und Planung. Neuere Städtebaukonzeptionen in der frühen Neuzeit.*// in: *Zeitschrift für Geschichtswissenschaft*, LII, 2 (2004).
  193. Saage R. *Utopie. II Kirchengeschichtlich*. // in: *Theologische Realenzyklopädie*. Bd. 34. Berlin, 2002
  194. Saage R. *Utopieforschung*. Band I: *An den Bruchstellen der Epochenwende von 1989.*// in: *Politica et Ars*. Bd. 14. Berlin, 2008
  195. Saage R. *Utopische Profile. Renaissance und Reformation*. Münster, 2001
  196. Saage R. *Utopisches Denken im historischen Prozess. Materialien zur Utopieforschung*. Berlin, 2006
  197. Saage R. *Vermessungen des Nirgendwo Begriffe, Wirkungsgeschichte und Lernprozesse der neuzeitlichen Utopien*. Darmstadt, 1995
  198. Sartre J. P. *Jean- Paul Sartre Repond.*// *L'Arc (No 30)*. Paris, 1966
  199. Schmitt C. *Der Nomos der Erde. Im Völkerrecht des Jus Publicum Europaeum*. Berlin, 1997
  200. Schneider U. J. *Michael Foucault*. Darmstadt, 2004
  202. Screech M. *Some stoic elements in Rabelais's religious thought.*// in: *Etudes rabelaisiennes*. T. I. Geneve, 1956
  203. Seebohm F. *Oxford reformers. Colet, Erasmus and More*. Second edition. London, 1869
  204. Sim U.Y. *Das himmlische Jerusalem in Apk. 21, 1-23, 5 im Kontext biblisch – jüdischer Tradition und antiken Städtebauer*. Trier, 1996
  205. Sir Thomas More. *Utopia*. Ed. R. M. Adams. New York, 1975
  206. Skinner Q. *Meaning and Understanding in the history of ideas*. // in: *History and Theory*. Vol. 8. (1969). № 1.



207. Skinner Q. *The Foundations of Modern Political Thought*. Vol. 1 - 2. Cambridge, 1978.
208. Sorel C. *La bibliotheque franouse. Ou le choix et l'examen des liores francois*. Paris, 1664
209. *St. Thomas More: A Preliminary Bibliography of His Works and of Moreana to the Year 1750*. Comp. by R. W. Gibson and J. M. Patrick. New Haven, London, 1961
210. Stanford Charles L. *The quest for Paradise*. Urbane. Chicago, 1961
211. Steinmetz W. *Utopie oder Staatsplanung? - James Harringtons „Oceana“ (1656)*. Frankfurt am Main, 1986
212. Stoddard F. R. *The Truth About the Pilgrims*. Baltimor, 1992
213. Stollmann D. *Jerusalem - Mutter - Stadt. Zur Theologiegeschichte der Heiligen Stadt*. Altenberg, 1999
214. Straube G. *Latvijas brāļu draudzes dilārijs (jaunākais noraksts) jeb hernhūtiešu brāļu draudzes vēsture Lavijā*. Rīga, 2000
215. Strosetzki C. *Das Europa Lateinamerikas: Aspekte einer 500 Jahrigen Wechselbeziehungen*. Stuttgart, Wiesbaden, 1989
216. Surtz E. *The Praise of Pleasure. Education and Communism in More's Utopia*. Harvard Universiti Press. Cambridge, Massachusetts, 1957
217. Šuvajevs I. *Prrelūdijs*. Rīga, 1998
218. *Texts as Events: Reflections on the History of Political Thought.* // in: *Politics of Discours: the Literature and History of Seventeenth - Century England*. Ed. by Sharp K., Zwicker S. N. Berkeley, 1987
219. *The Complete Works of St. Thomas More in sixteen volumes*. Yale, 1963 - 1997
220. *The Correspondence of sir Thomas More*. Ed. By E. F. Rogers. Princeton, 1947
221. *The Correspondence of Sir Thomas More*. Ed. by E. Rogers. New York, 1970
222. *The Dictionary of the History of Ideas: Studies of Selected Pivotal Ideas*. Ed. by Philip P. Wiener. Vol. 1. - 5. New York, 1973. - 1974
223. *The History of Ideas: Canon and Variations*. Ed. by Donald R. Kelley. Rochester, 1990
224. *The Machiavellian Moment: Florentine Political Thought and the Atlantic Republican Tradition*. Princeton, 1975
225. *The Poems of Michael Wigglesworth*. Lanham, 1989
226. *The Works of Frencis Bacon*. V. 1 - 6. New York, 1968
227. Tuveson E. L. *Millenium and Utopia. A Study in yhe Background of the Idea of Progress*. Berkley and Los Angeles, 1949
228. *Utopia and Its Historical Milieu in The Complete Works of St. Thomas More*. Vol. 4. Ed. by Surtz E. and Hexter J. H. Yale, 1965
229. *Utopieforschung. Interdisziplinäre Studien zur neuzeitlichen Utopie*. (Hrs.) W. Vosskamp. Bd. 1 - 3. Frankfurt am Main, 1982
230. Van Dyn T. A. *Ideology: A Multidisciplinary Approach*. London, 1998
231. Vēbers M. *Reliģijas socioloģija*. Rīga, 2004
232. Verduzco C. *Don Vasco de Quiroga y la educacion indigena*. Guadajara, 1951
233. *Visions of the New Jerusalem. Religious Settlement on the Prairies*. Smillie B. (Hgs.) Edmonton, 1983
234. *Voltaire an Claude Adrien Helvetiu., 1739.* // in: *Oeuvres completes Voltaire.*, ed. Theodore Besterman, Volume 90. Oxford, 1970
235. *Voltaire an Claude Adrien Helvetius. 6.7. 1739* // in: Besterman T. *Voltaire's Correspondence*. Vol. 54. Geneve, 1963
236. Walzer M. *The Revolution of the Saints. A Study in the Origins of Radical*

- Politics*. Cambridge, 1965
237. Ward C. *Utopia*. London, 1974
  238. Warren F. *Vasco de Quiroga and his pueblohospitals of Santa Fe*. Washington, 1963
  239. Wattenberg D. *Der Regenbogen von Frankenhausen am 15. Mai 1525 im Licht anderer Himmelserscheinungen*. Berlin, 1965
  240. *Webster's New World Dictionary*. New York, 1988
  241. Williams G. H. *Wilderness and Paradise in Christian Thought*. New York, 1962
  242. Wilson D. A. *The History of the Future*. Toronto, 2000
  243. Winthrop J. *A Model of Christian Charity*. // in Heimert A., Delanco A. *The Puritans and America. A Narrative Anthology*. Cambridge, Massachusetts, London, 1985, p. 81- 92
  244. Worthington W. *The Scripture - Theory of the Earth, throughout all its Revolutions, and all Periods of its Existence, from Creation, to the final Renovation of all Things*. London, 1773
  245. Zavala S. *Sir Thomas More in New Spain. A utopian adventure of the Renaissance*. Londres, 1955
  246. Zedler J. H. *Grosses vollstaendiges Universal – Lexicon aller Wissenschaften und Kuenste*. Bd. 64. Leipzig, 1731 – 1754
  247. Аинса Ф. *Реконструкция утопии*. Москва, 1999
  248. Аристотель. *Политика*. Сочинения в 4 томах. Т. 4. Москва, 1984
  249. Барт Р. *Сад, Фурье, Лойола*. Москва, 2007
  250. Бахтин М. М. *Творчество Франсуа Раблэ*. Москва, 1965
  251. Блок М. *Апология истории, или Ремесло историка*. Москва, 1973
  252. Бодрияр Ж. *Америка*. С. Петербург, 2000
  253. Витгенштейн Л. *Философские исследования*. // *Витгенштейн Л. Философские работы*. Ч. 1. Москва, 1994
  254. Гадамер Г. Г. *Актуальность прекрасного*. Перевод В.В. Бибихина с Archiv für Begriffsgeschichte, 1970. Москва, 1991
  255. Гегель Г. В. Ф. Соч. Т. IV *Феноменология духа. Введение*. Москва, 1959
  256. Делюмо Ж. *Цивилизация Возрождения*. Екатеринбург, 2006
  257. Ионин Л. *Новая магическая эпоха*. // *Logos* 5 (50), 2005
  258. Кассирер Э. *Избранное: Индивид и космос*. Москва, 2000
  259. Кондорсэ Ж. А. *Эскиз исторической картины прогресса человеческого разума*. Москва, 1936
  260. Ле Гофф Ж. *Другое средневековье: Время, труд и культура Запада*. Екатеринбург, 2002
  261. Ле Гофф Ж. *Рождение Европы*. С. Петербург, 2007
  262. Ле Гофф Ж. *Рождение чистилища*. Екатеринбург, 2009
  263. М.Фуко. *Порядок дискурса*. Москва, 1999
  264. Манхейм К. *Идеология и утопия*. Москва, 1994
  267. Мартынов Д. Е. *К рассмотрению семантической эволюции понятия утопия*. // *Вопросы Философии*. 2009, N5.
  268. Монтень М. *Опыты*. в 2 томах. кн.1. Москва, 1979
  269. Мор Т. *Утопия*. Москва, 1953
  270. Мор Т. *Утопия*. Москва, 1978
  271. Ницше Ф. *Собрание сочинении в 2 томах. Том 2*. Москва, 1990
  272. Одиссей. *Человек в Истории. 1989-2005*. Москва, 2005
  273. Одиссей. *Человек в Истории*. Москва, 1991

274. Плутарх. *Сравнительные жизнеописания*. Т. 1. *Литературные памятники*. Москва, 1961
275. Подорога В. А. *Словарь аналитической антропологии*. Москва, *Логос*. 1999, №2
276. Реале Д. и Антисери Д. *Западная философия от истоков до наших дней*. Т. 2. *Средневековье*. Москва, 1995
277. Тарнас Р. *История Западного мышления*. Москва, 1995
278. Томас Мор (1478-1978). Москва, 1981
279. *Трактаты о вечном мире*. Москва, 1963
280. Уилсон Д. *История будущего*. Москва, 2007
281. Фогт А. *Социальные утопии*. Москва, 2007
282. Фуко М. *Порядок дискурса*. Москва, 1996
283. Фуко М. *Воля к истине: по ту сторону знания, власти и сексуальности. Работы разных лет*. Москва, 1996
284. Фуко М. *Интеллектуалы и власть: Избранные политические статьи, выступления и интервью*. Москва, 2002
285. Фуэнтес Ф. *Утопия*.// В кн. *Мир Просвещения*. Под ред. В.Ферроне и Д.Роша. Москва, 2003
286. Хардт М., Негри А. *Империя*. Москва, 2004
287. Яковлева Л. Е. *Испанская философская традиция в XX веке - социокультурный анализ*. Москва, 2003

#### **Interneta resursi**

1. <http://dlib.eastview.com/browse/doc/11269954>
2. [http://www.gumer.info/bogoslov\\_Buks/Relig/Elide/Mif\\_BIDik.php](http://www.gumer.info/bogoslov_Buks/Relig/Elide/Mif_BIDik.php).
3. <http://www.hrono.ru/libris/libk/kortes-vved.html>.
4. [http://www.textlog.de/herder\\_menschheit.html](http://www.textlog.de/herder_menschheit.html)
5. <http://www.Zedler-lexikon.de>