



Latvijas Universitātes
Filozofijas un socioloģijas institūts

Reliģiski- filozofiski raksti

XXIV



Rīga
2018

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

Izdevums ir sagatavots *Latvijas Universitātes* Akadēmiskās attīstības projektā Nr. 2018/24.

Izdevums rekomendēts publicēšanai ar *LU Filozofijas un socioloģijas institūta* Zinātniskās padomes 2018. gada 8. novembra sēdes lēmumu.

Galvenā redaktore: **Solveiga Krūmiņa-Koņkova**
Redaktori: **Jānis Nameisis Vējš, Arta Jāne**
Maketētāja: **Margarita Stoka**
Vāka dizaina autori: **Kārlis Koņkovs, Matīss Kūlis**

Izdevumā izmantoti fotoattēli no Elizabetes Taivānes, Ārona Valtera un Uģa Nasteviča personiskajiem arhīviem.

Zinātniskās redakcijas kolēģija

Latvijas Universitāte:

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

Ārzemju locekļi:

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

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

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

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

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

SATURS/ CONTENTS

Solveiga Krūmiņa-Konkova

- Par labirintiem un Ariadnes pavedienu 5
On the Labyrinths and the Ariadne's Thread 10

Kaspars Kļaviņš

- Reception of Islamic Civilization in Latvia in the Context
of Middle and Near East from the 18th to the Middle
of the 20th Century* 15
Kopsavilkums. Islāma civilizācijas recepcija Latvijā Tuvo
un Vidējo Austrumu kontekstā no 18. gadsimta
līdz 20. gadsimta vidum 38

Aaron T. Walter

- Slovakia The Politics of Hate: Islamophobia and Christianity
in the 2016 Parliamentary Elections*. 39
Kopsavilkums. Naida politika Slovākijā: islāmofobija
un kristietība 2016. gada parlamenta vēlēšanās 60

Elizabete Taivāne

- Tibetas lūgšanu karodziņu *rlung rta* iespējamās semantiskās
saknes. 61
Summary. Tibetan Prayer Flags Rlung Rta: Possible Semantic Roots 81

Uģis Nastevičs

- Latvian Religion – Dievturība?* 82
Kopsavilkums. Latviešu reliģija – dievturība? 103

Arnis Mazlovskis

- Substances jēdziens un nozīme 105
Summary. The Concept and Meaning of Substance 121

Raivis Bičevskis

- “Par visu vairāk zvērinu es jūs – ar citiem nesajauciet mani!” 124
Summary. “Above All, do not Mistake Me for Someone Else!” 149

Alise Buligina	
Autonomijas kritika Emanuēla Levina filozofijā	152
<i>Summary. The Critique of Autonomy in Emmanuel Levinas' Philosophy.</i>	164
Ieva Stūre-Stūriņa	
Lakāna "atgriešanās" pie Freida: Bezapziņas subjekts.	165
<i>Summary. Lacan's "Return" to Freud: The Subject of the Unconscious</i>	177
Giulio Lo Bello	
<i>Power over the Body, Power over the Mind. Michel Foucault and the Care of the Self as a Practice of Freedom</i>	178
Kopsavilkums. Vara pār ķermeni, vara pār prātu. Mišels Fuko un rūpes par sevi kā brīvības prakse	187
Krišjānis Lācis	
Mīlestības un zināšanu kopsakara problemātika	
Sērena Kirkegora darbos	188
<i>Summary. The Problematics of the Interrelation Between Knowledge and Love in the Works of Søren Kierkegaard</i>	213
Personu rādītājs	214

PAR LABIRINTIEM UN ARIADNES PAVEDIENU

Pirms neilga laika vietējā prese ziņoja par to, ka jauns zemnieks savā pļavā izveidojis labirintu. Intervijā ar žurnālistu, raksturojot savu darbu, viņš pēc tā pabeigšanas secinājis, ka “grūtāk bija nokļūt līdz secinājumam, ka gribu radīt labirintu. Tas varētu būt bijis nepilns pusgads, kura laikā sapratu, kādā rakstā to veidot”. Aprakstījis savu veikumu kā atbilstošu klasiskajam viduslaiku labirintam, viņš gan tūlīt pat piebilst, ka “mūsu labirints vairāk pieder pie meditācijas tipa, ko atspoguļo septiņi čakras apli. Forma ir ovāla, lai iekļautos taisnstūrveida pļavā”.¹

Šis īsais stāsts par konkrētā labirinta atpazīšanu ir ne tikai piemērs par labirintu veidošanas ‘modi’, kas, atkal atgrieždamās Rietumu kultūras telpā, nu pārņēmusi arī Latviju, bet tas satur arī vairākas norādes par daudz garāku stāstu – stāstu par labirinta vēsturi, tā veidiem un nozīmi.

Viena no norādēm ir atsauce uz klasisko viduslaiku labirintu. Viduslaiku cilvēkam labirints bija grēku nožēlas ceļš. Aiziet līdz tā centram viņam nozīmēja tuvoties Jēzum Kristum, Dieva dēlam, kurš, krustā sists, nonāca ellē (labirintā), izgāja to, uzvarēdams nāvi, un augšāmcēlās. Te, iespējams, kāds tūlīt pat atcerēsies slaveno Šartras Dievmātes katedrāles (*Cathédrale Notre-Dame de Chartres*) labirintu, kuru svētceļnieki izmanto savām meditācijām arī mūsdienās. Taču Šartras labirinta likumotajā ceļā neatrast to atsauci uz labirinta senāko vēsturi, kura itin viegli atrodama citos tā viduslaiku līdziniekos, – atsauci uz Senās Ēģiptes slaveno Fajumas svētnīcu – labirintu vai ģeniālā arhitekta Deidala celto Krētas labirintu no

¹ Saimnieks Babītē izplauj divu kilometru labirintu. *Kas Jauns Avīze*, 14.10.2018. Skatīts tiešsaistē: <http://jauns.lv/raksts/zinas/300613-saimnieks-babite-izplauj-divu-kilometru-labirintu> [16.10.2018]

seno grieķu mīta par Tēseja cīņu ar Mīnotauru un Ariadnes dotā dzijas kamola pavedienu, bez kura Tēseja iziešana no labirinta diez vai būtu iespējama. Britu rakstniece Šarlotte Higinsa (*Charlotte Higgins*), atsaucot atmiņā savas izjūtas, bērniībā izstaigājot Krētas labirinta drupas, raksta: “Es atceros, cik ļoti es gribēju, lai šīs šaurās istabas un koridori būtu labirinti; lai tie ievilina mani savos slazdos un tur ciet; lai tie ir maģiski, lai tie ir kods, kaut kas, ko varētu atvērt. Es gribēju pazust tajos. Tas bija tur, kur sākās manas ilgas pēc labirinta.”²

Labirints ir vieta, kurā bailes un šausmas mijas ar nepārvaramu vēlmi tajā atgriezties, tik nepārvaramu kā nāve, kas tajā iesprostota. Tieši tā labirinta nozīmi skaidro vēl viens labirinta noburtais – angļu gleznotājs, tēlnieks un rakstnieks Maikls Ērtons (*Michael Ayrton*): “Katra cilvēka dzīve ir labirints, kura centrā ir viņa nāve, un varbūt pat pēc nāves, pirms viņam viss beidzas, viņš dodas cauri pēdējam labirintam. Lielajā cilvēka dzīves labirintā ir daudzi mazāki, no kuriem katrs ir šķietami pabeigts, un, izejot cauri katram no tiem, viņš pa daļai mirst, jo katrā no tiem viņš aiz sevis mirušu atstāj daļu no savas dzīves. Tas ir labirinta paradokss: tā centrs izrādās esam ceļš uz brīvību.”³ Un atkal, tāpat kā Tēsejam, arī Ērtonam iziešana no labirinta ir uzvara pār nāvi. Iespējams, arī otrreizēja piedzimšana, augšāmcelšanās.

Varbūt, ka tieši labirinta noslēpumainā vilinājuma dēļ slavenais grieķu mīts ir analizēts un aprakstīts dažādos metafiziskos tekstos, pārrādīts romānos un dzejā, gleznās, skulptūrās un filmās, tieši tāpat kā pats labirints, kas jau no senatnes ticis izmantots sakrālās rituālos kā pāreja no redzamās pasaules neredzamajā – dievišķajā pasaulē. Ja piedodam senajiem cilvēkiem viņu nezināšanu sievietes anatomijā, tad visvienkāršākais, taču nebūt ne vienīgais senā labirinta kā iniciācijas ceļa skaidrojums ir cilvēka atgriešanās mātes miesās, pie savas sākotnes, tātad pie šajā rituālā ieliktais iespējas atdzimt – taču aizvien ar jaunu sevis iepazīšanu un garīgu pilnveidošanu,

² Higgins, Charlotte. *Red Thread: On Mazes & Labyrinths*. London: Jonathan Cape Ltd Publishers, 2018, p. 216.

³ Ayrton, Michael. *The Maze Maker*. New York: Holt, Rinehart and Winston, 1967, p. 12.

kura iespējama, vienīgi nonākot tur, kur ir visa sākums un noslēgums – labirinta centrā.

Labirinta iziešana kā garīgs rituāls daudziem no mums ir svarīgs arī tagadnē. Taču diez vai tas saista mūs ar senā iniciācijas rita nozīmi. Šodien mēs saredzam tajā drīzāk nevis ceļu, kas ved mūs no savas sākotnes zaudēšanas uz tās atrašanu no jauna, bet gan psiholoģisku iespēju kādu brīdi aizmirst par racionālu domāšanu, ļaujoties labirinta centrā esošās dvēseles balsij, citiem vārdiem sakot, bezapzinātā vēstījumam jeb savai intuīcijai, vai gluži otrādi, pārbaudīt savu loģiku un orientēšanās spējas. Iespējams, vēl vienkāršāk – mūsdienu cilvēkam labirints ir vien veids, kā uz brīdi aizmirst par ikdienas stresu. Ne jau velti visbiežāk mūsdienu labirinti ir daļa no dabas ainavas.

Bet kā ar Ariadnes pavedienu? Vai to vajadzēja tikai Tēsejam? Un vai vispār vajadzēja, jo, kā stāsta, drošākais veids, kā izkļūt no labirinta, ir vienkārši turēties pie labirinta sienām. Katrā ziņā viduslaiku cilvēkam Ariadnes pavediens noteikti nebija vajadzīgs, ja nu vien par tādu neuzskata Evaņģēliju, jo tieši tajā bija atrodamas visas norādes viņa grēku nožēlošanas ceļam. Tomēr tas nenozīmē, ka Ariadnes pavediens palicis aizmirsts, jo kā veids, kas palīdz izkļūt no labirinta, tas ir daļa no paša labirinta, tikai tieši tāpat kā labirints arī Ariadnes pavediens ir mainījis savu izskatu un nozīmi. Mēs varam atrast to pieminētu detektīvos, matemātikas uzdevumu un psiholoģijas grāmatās, sudoku spēles metožu aprakstos un vēl citur, kur ir vajadzība rast risinājumu neskaidrai situācijai. Ariadnes pavediens šodienas pasaulē ir algoritms sarežģītu uzdevumu risināšanai, vai tie būtu mūsdienu labirinti, vai loģiskas mīklas, vai ētiskas dilemmas. Tas ir process, kurā soli pa solim tiek atrasta saikne starp šķietami nesasaistāmo, kurā tiek atrasta atbilde uz tādu jautājumu, kad liekas, ka vienas atbildes nevar būt vai ka atbildes nav vispār. Taču Ariadnes pavediens nav tikai sarežģītu uzdevumu risināšanas paņēmieni. Sērens Kirkegors reiz rakstīja, ka tiem, kas ir saņēmuši Ariadnes pavedienu (mīlestību), ir viegli iziet labirintu (dzīvi) un nogalināt briesmoni.⁴

⁴ Kierkegaard, Søren. Either/Or. Part II. *Kierkegaard's Writings IV*, ed. and transl. by Howard V. Hong and Edna H. Hong. Princeton University Press, 2013, p. 363.

Pieņemsim, ka katram no šī *Reliģiski-filozofisku rakstu* krājuma autoriem ir savs labirints, kurā viņš vai viņa meklē vienīgi iespējamo izeju, un ka arī šeit publicētie raksti ir mazi labirinti, kuros autori atstājuši daļu no atbildes par to, kas atrodas viņu meklējumu centrā. Kāds Ariadnes pavediens vieno publicēto? Varbūt katram autoram tas ir savs, un šo krājumu itin viegli būtu iztēloties kā kamolu, satītu no dažādas krāsas un stipruma pavedieniem. Šeit mazliet attīšu dažus no tiem.

Piemēram, amerikāņu pētnieka, Masarika universitātes Brno, Čehijā, un Svēto Kirila un Metodija universitātes Trnavā, Slovākijā, profesora Valtera (*Aaron T. Walter*) raksta pavediens droši vien būtu zaļā krāsā, jo raksts ir veltīts islāmofobijas uzliesmojumam Slovākijā 2016. gada parlamenta vēlēšanu laikā. Islāmofobijas, kuru veicina mūslaiku bēgļu krīze Eiropā, izpausmes ir labi pazīstamas arī Latvijā, un, tieši tāpat kā Slovākijā, bailes no musulmaņiem un tās draudiem nacionālai identitātei un kristīgām vērtībām ir atradušas savu vietu mūsu politiskajā diskursā. Tiesa, atšķirībā no Slovākijas, kur islāmofobija, kā tas parādās Valtera rakstā piedāvātajā situācijas analizē, ir būtiski ietekmējusi Slovākijas vēlēšanu rezultātus, Latvijas vēlētajus mūsu nesenaļās Saeimas vēlēšanās tā, šķiet, iespaidojusi krietni mazāk. Iespējams, tāpēc ka Latvijā jau no 18. gadsimta kā intereses par Austrumu zemēm un to kultūru, tā arī apgaismības un romantisma ideju ietekmē ir veidojies krietni dziļāks un niansētāks priekšstats par islāmu. To, kā tas veidojies, detalizēti apraksta un analizē Kaspars Kļaviņš savā plašajā pētījumā par islāma recepciju Latvijas kultūrtelpā. Citas Austrumu kultūras, šoreiz Tibetas, reliģisko tradīciju analīzei pievērsusies Elizabete Taivāne. Viņa savā pētījumā analizējusi Tibetas lūgšanas karodziņu semantiskās saknes, secinot, ka tām ir šamaniska un pirmsšamaniska izcelsme.

Atzīmēšu vēl vienu rakstu kopu, kuru vieno apstākļi, ka rakstu autori ir filozofijas doktoranti. Te nosaukšu viņu vārdus: Alise Buligina, Ieva Stūre-Stūriņa, Džulio Lo Bello un Krišjānis Lācis. Viņi visi vēl ir savas zinātniskās dzīves, tātad sava zinātnieka labirinta, sākuma posmā. Līdz labirinta centram vēl kāds brīdis ir ejams, un tikai no viņiem pašiem ir

atkarīgs, cik stingri viņi jau ir satvēruši un vai noturēs rokās savu Ariadnes pavedienu.

Aicinot būt meklētājiem, arī šos *Reliģiski-filozofiskus rakstus* lasot, gribu vēlreiz uzdot mums visiem jautājumu, kas tad patiesībā ir labirinta centrā: Mīnotauris, kurš gatavojas savām nākamajām dzīrēm, vai tomēr pats labirinta autors Deidals, bez kura zināšanām nekāda labirinta nebūtu vispār? Vai varbūt vienkārši tumsa, no kuras izejot, gaisma šķiet īpaši spilgta.

Solveiga Krūmiņa-Koņkova,
Reliģiski-filozofisku rakstu galvenā redaktore

ON THE LABYRINTHS AND THE ARIADNE'S THREAD

Foreword

The local press recently reported that a young farmer had formed a labyrinth in his meadow. He told the journalists that after finishing of the work he had concluded that the most difficult thing had been to make a decision about his intention. He had followed the pattern of the Medieval labyrinths, while his creation pertains more to the meditative sphere, for it contains seven circles or chakras. The form of the labyrinth is oval, so as to encompass within a rectangular meadow.¹

This story exemplifies recent return in the Western culture to Labyrinth-pattern formation custom that has reached also Latvia. It also contains a more involved message concerning the history and significance of the labyrinth.

One may refer to the classical Medieval labyrinth, which was a road of penitence for the Medieval man. To reach the center was equal to meeting Jesus Christ. To become united with the Son of God, who was Crucified, descended into Hell (Labyrinth), passed through it, destroyed the power of death and was Resurrected. One may recall immediately the well-known Cathédrale Notre-Dame de Chartres labyrinth used by the pilgrims for meditations even today. The winding paths of the Chartres Labyrinth do not contain references to its age-long history, but one may easily find parallels with the famous Faiyum temple in Egypt or the

¹ Saimnieks Babītē izpļauj divu kilometru labirintu. *Kas Jauns Avīze*, 14.10.2018. Skatīts tiešsaitē: <http://jauns.lv/raksts/zinas/300613-saimnieks-babite-izplauj-divu-kilometru-labirintu> [16.10.2018]

Labyrinths of Crete designed by the legendary artificer Daedalus, and the Greek myth about Theseus and his fight with Minotaur and the ball of thread of Ariadne that provided the escape from the danger. British authoress Charlotte Higgins recalls the feelings after her visit in childhood to the Labyrinth of Crete in the following way: “I remember how much I wanted these narrow passages be labyrinthine, to trap and contain me, to be magical, to be a code, to be something that could be unlocked. I wanted to lose myself in them. This was where it began, my longing for the labyrinth”.²

A labyrinth is a place where horror mixes with an incessant wish to come back to the essences, unsurpassable as the death contained within. This is how the meaning of labyrinth is explained by another ‘labyrinth-charmed’ painter, sculptor and writer Michael Ayrton: “Each man’s life is a labyrinth at the centre of which lies his death, and even after death it may be that he passes through a final maze before it is all ended for him. Within the great maze of man’s life are many smaller ones, each seemingly complete in itself, and in passing through each one he dies in part for in each he leaves behind him a part of his life and it lies dead behind him. It is a paradox of the labyrinth in that its centre appears to be the way to freedom”.³

And, in much the same way as in the case of Theseus, for Ayrton the way out of labyrinth is a victory over death; or – possibly – a new birth, resurrection.

The mysterious allurement of the labyrinth has been depicted in various metaphysical texts, in novels and poetry, in sculptures and films. The idea of labyrinth since ancient days has been used in sacral rituals to mark the passage from the visible into the invisible, divine world. Allowing for the lack of knowledge of the ancient people with regard to female anatomy the most obvious explanation of the use of labyrinth in the capacity of initiation rite is to be connected with the re-entering of the womb,

² Higgins, Charlotte. *Red Thread: On Mazes@Labyrinths*. London: Jonathan Capel Ltd Publishers, 2018, p. 216.

³ Ayrton, Michael. *The Maze Maker*. New York: Holt, Rinehartand Winston, 1967, p. 12.

re-gaining of one's initial state, thus securing the possibility of a new birth, a new beginning and one's spiritual regeneration made possible by reaching the centre of the labyrinth.

The passage through the labyrinth is important for many people even today. Yet, it is doubtful whether every one of us is using this opportunity in the ancient ritual sense. Today we see it not so much as a means of regeneration, but as a psychological tool designed to set aside for a while our capacity of rational thought, to expose ourselves to the spirituality of the centre. In a word – to open up the gates of intuition, to hark to the non-verbal message, or – quite the opposite – to test and to assert our capacity of logical reasoning. The labyrinth is a means to forget about the day-to-day situations charged with neurotic stress. Be it noted that labyrinths are designed as part of the beautiful natural scenery.

How to look for and to obtain the ball of Ariadne? Was it needed only for Theseus? And even for him – was it the optional variant, because the best way – so some people say – is to keep to the walls of the labyrinth. It seems that the Medieval people also had no need for such a thread, because they had the Gospel which provided all the means and signs for the road of penitence. This is not to imply that the thread of Ariadne has been abandoned, for the manner of finding the exit is part of the labyrinth itself; only the labyrinth and the thread of Ariadne have undergone a change of meaning. We may look for it in the popular detective novels, in mathematical computations, in psychology text-books, in Sudoku exercises in the forests and in many such-like places, where puzzling situations appear and have to be solved. The thread of Ariadne today is an algorithm for the solution of complicated problems – be it logical puzzles or ethical dilemmas. This is a process of thought where we are step-by-step looking for unification of seemingly disunited entities, where answers are gained for un-asked questions, in situations where one singular answer is unavailable or no answer is possible in principle. Yet the thread of Ariadne is not only a means for tackling of difficult problematics. Soren Kierkegaard wrote that those who have obtained the thread of

Ariadne (love) are capable to pass through the labyrinth (life) and to kill the monster.⁴

Let us assume that each one of the authors of the present volume of *Religious-Philosophical Articles* has his/her own labyrinth and is engaged in looking for the possible passage through it. The articles published in this volume testify to part of the answers provided to the problems that remain in the centre. What kind of Ariadne's thread is to be used to establish the over-all vision? Maybe each author's thread is different and therefore the volume could be visualized as a ball consisting of variously entwined threads – both in the tonality and strength. I will try to unravel some of them.

Thus, for example, the thread span by American scholar Aaron T. Walter – professor of Masarik University, Brno, Czech Republic and SS. Kirill and Methodius University in Trnava, Slovakia – will in all likelihood be coloured in green, for it deals with the Islamophobic flashes in Slovakia in 2016 during the parliamentary election campaign. Incidents of Islamophobia, caused by the migrant crisis in Europe, has been witnessed also in Latvia, and – much the same as in Slovakia – considerations of Muslim influence on the national identity issues and Christian values have found a place in the political discourse. True, in distinction from the situation in Slovakia, where as discussed in the article of Aaron T. Walter, the Islamophobic tendencies have influenced the election results, the Latvian voters in recent elections seem to have been more immune to such notions. One of the explanations here could be referred to the fact that inhabitants in Latvia since 18th century have displayed interest towards Oriental countries and culture, and due to Enlightenment the population has been more knowledgeable about Islam. Kaspars Kļaviņš offers a detailed analysis about the reception of Islamic religion in the Latvian culture *milieu*. Another item concerning Oriental culture – that of Tibetan religious tradition – is analyzed by Elizabete Taivāne. She discloses

⁴ Kierkegaard, Søren. Either/Or. Part II. *Kierkegaard's Writings IV*, ed. And transl. by Howard V. Hong and Edna H. Hong. Princeton University Press, 2013, p. 363.

the semantic details of the Tibetan flags and comes to a conclusion about their shamanic and pre-shamanic origin.

Another group of presentations has to be mentioned – the authors of these articles are engaged in doctoral studies. Alise Buligina, Ieva Stūre-Stūriņa, Giulio Lo Bello and Krišjānis Lācis. These researchers are placed at the starting point of their scholarly endeavours: it is their labyrinth. Some distance is to be covered before reaching the very centre, and it is up to them to grasp their own particular Ariadne's thread.

In proposing to keep on seeking for wisdom – also by reading of the present volume of the *Religious-Philosophical Articles* – I intend to inquire as to what is at the centre of the labyrinth – Minotaurus, getting ready for his feast, or the author of the labyrinth itself? Or is it just darkness, cut through by bright light, when leaving the labyrinth behind?

Solveiga Krūmiņa-Koņkova,
Editor-in-Chief, *Religious-Philosophical Articles*

Kaspars Kļaviņš

RECEPTION OF ISLAMIC CIVILIZATION IN LATVIA IN THE CONTEXT OF MIDDLE AND NEAR EAST FROM THE 18TH TO THE MIDDLE OF THE 20TH CENTURY

With emergence of the modern Latvian nation Islamic civilisation was manifested in the Latvian literature and publications through a variety of extremely different interpretations originating from Orientalism influenced by the Enlightenment and Romanticism, narrow-minded missionarism of the Western church, national awakening sympathetic to the 'Eastern lands', socially oriented solidarity with peoples who had suffered colonialism and meta-human openness to different cultures, religions and traditions. The aim of the article is to touch upon these evaluations in the Latvian materials from the 18th Century to the Middle of the 20th Century through typical examples by disclosing their causes resulting both from the perception of the heritage of European intellectual history and from the transformation of the world outlook determined by the historical experience of Latvian intellectuals. Influence of Central European thinkers who wrote in German and Baltic Germans in this regard is no less important as the later contribution by Latvians who continued the centuries-long discourse of reception of Muslim countries, which started in Livonian times and lasted during existence of Baltic provinces in the Russian Empire, independent Latvia and the USSR.

The Middle Eastern dimension of the Baltic penetrates deep in the past, providing us today with important sources, which may be used to

understand interconnection between different cultures and traditions. Already before the emergence of Livonia – in the 8th-12th centuries – Baltic served as a link between Scandinavia and Byzantine and the Arab world along the Daugava-Dnieper waterway, which connected the Baltic and the Black Sea. Geographical treatises in Arabic prove it. Later, Teutonic Knights influenced emergence of the link between Livonia and Palestine (as well as with southern Europe). The era of Humanism, Renaissance and Reformation in Livonia cannot be imagined without studies of Arabic Hermeticism, medicine, astronomy, numerology and magic, including perception of the Jewish cabala as a uniting element of the Eastern and Western science.¹

Genesis of the literary Orientalism in Europe is in general related to Latvia (resp. Russian Baltic Province Livland and the Duchy of Courland). German philosopher Johann Georg Hamann (1730–1788) who stayed in Riga and Mitau (Jelgava in Latvian) a number of times within the period from 1752 to 1767, was one of the first to promote literary interest in the “Orient”. He looked eastward when searching the origin of all being, especially seeking to restore the mankind’s lost language of nature and poetry, appealing to pilgrimages to the “happy Arabia” and crusades in the Middle East.² Thanks to the Enlightenment, the understanding of other cultures and religions in Europe gradually started to shed the theologically-led assessments, characteristic for the Medieval and Early Modern Period, when the Quran and the prophet Muhammad were clearly demonised. Thus, Hamann, like many of his contemporaries, still calls the prophet Muhammad a “fake Arabian prophet”.³ However, his attitude should not be simplified, considering that Hamann, as a Counter-enlightenment thinker, viewed as his duty to prevent the interpretation of Hebrew as an extinct Arabic dialect which was going on, as he believed, in the manner of popular science, typical for the age of Enlight-

¹ Saif, L. *The Arabic Influences on Early Modern Occult Philosophy*. Houndmills, Basingstoke: Palgrave Macmillan, 2015.

² Hamann, J. G. *Kreuzzüge des Philologen*. Königsberg Pr., 1762, S. 203.

³ Schimmel, A. J. G. *Herder und die persische Kultur. Spektrum Iran, Zeitschrift für islamisch-iranische Kultur* 8,3 (1995), S. 25–38; here S. 26.

enment. He was convinced that the “Holy ancient Hebrew language” cannot be understood without renewing the dialogue between the man and God and that the true message of the Bible can only be understood as a result of prophetic inspiration characteristic for the ancient Hebrews.⁴

Another, later so important thinker for the positive reception of the Middle East – Johann Gottfried von Herder (1744–1803), who lived and worked in Riga from 1764 till 1769 – was no less sceptical with regard to the Muslim world at the beginning of his activities. Initially his understanding of Islam was not a result of serious in-depth study. It rather came from self-assumed concepts and strict opposition of European (Western) and Middle Eastern world outlooks. This was also echoed in Herder’s works published later, for example, in his essay on Middle Eastern poetry (1792)⁵ where he writes about the absolute dominance of fatalism and predestination in Islam, stressing that “It is good that we do not expect our fate from above, following the erroneous beliefs of the Orient, ...; rather, that we consider as the dignity of humanity to establish and record our fate by reason and in equity ourselves”:

“Gut, daß wir nicht, dem Irrglauben der Morgenländer zu Folge, unser Schicksal von oben erwarten, indeß Verschmitzte oder Verwegne, Scheinheilige oder Freche die Genien sind, die unser Schicksal hienieden schreiben; vielmehr daß wir es für Würde, Natur und Charakter der Menschheit halten, durch Vernunft und nach Billigkeit unser Schicksal uns selbst einzurichten und aufzuzeichnen.”⁶

Herder called such religion (Islam), which in his opinion always stressed the futility, changing and imperfection of the world, opium (“ein

⁴ Achermann, E. *Reisen zwischen Philologie und Empathie. Michaelis und die Niebuhr-Expedition. Wissenschaftliches Reisen – reisende Wissenschaftler: Studien zur Professionalisierung der Reiseformen zwischen 1650 und 1800* (Cardanus / Jahrbuch für Wissenschaftsgeschichte). Ed by Ch. Von Zimmermann. Heidelberg: Palatina Verlag, 2003, S. 51–79; here S. 75–76.

⁵ Herder, J. G. Spruch und Bild, insonderheit bei den Morgenländern. In: *Johann Gottfried von Herder. Zerstreute Blätter*. Vierte Sammlung. Gotha: Carl Wilhelm Ettinger, 1792, S. 105–146.

⁶ *Ibid.*, S. 134.

Opium”).⁷ He had without doubt read about the considerable significance of predestination (*al-Qadar*) in Islam, which indeed is true and originates already in the Quran’s message of the God as the anticipator of all events (both the “good” and “bad”) in time and space.⁸ It is clearly stated in the Quran that “Allah sends astray [thereby] whom He wills and guides whom He wills.”⁹ Only Muslims understand this wording in a more nuanced way, namely – the God allows *those* who refuse succumbing to his will and guidance to fall into delusion. Predestination remains one of the most controversial issues of Islam even today, and moreover, its treatment has changed over time. While part of Shiites completely deny predestination¹⁰, Sunnites, who account for the majority of Muslims, accept it, although theoretically allowing an option of a human’s free will too.¹¹ Being a representative of Enlightenment, Herder highly evaluates reason and incorrectly presumes that the prerogative of reason is exclusively westerner (European’s) monopoly. It should be remembered here that it was exactly in the ancient Abbasid Caliphate, which became known to Europeans in the 18th Century due to the translation of “One Thousand and One Nights” tales by Antoine Galland (1646-1715), where the intellectual atmosphere in the Middle East was determined by Mu’tazilites school of theology, which was based on reason and rational thinking (especially during the rule of Caliph Al-Ma’mūn¹² (813–833)). Moreover, Mu’tazilites supported the idea that human beings have free will and that the intellect was given to humans by God in order to understand God’s will.¹³

⁷ Herder, J. G. Spruch und Bild, insonderheit bei den Morgenländern, S. 134.

⁸ Quran: 3: 139; 8: 17; 9: 51; 13: 30; 14: 4; 54: 49.

⁹ Quran: 14: 4.

¹⁰ Rizvi, S. H. M.; Roy, S.; Dutta, B. B. *Muslims*. New Delhi: B.R. Publishing Corporation, 1998, p. 20.

¹¹ Jackson, R. *What is Islamic Philosophy?* New York: Routledge, 2014, p. 32.

¹² Abu al-Abbas al-Ma’mūn ibn Hārūn al-Rashid.

¹³ Peters, J. R. *God’s Created Speech: A study in the speculative theology of the Mu’tazili Qadi l-Qadat Abu l-Hasan ‘Abd al-Jabbar bn Ahmad al-Hamadani*. Leiden: E.J Brill, 1976; Leaman, O. *Key Concepts in Eastern Philosophy*. London and New York: Routledge, 1999, p. 25.

Antoine Galland's "collection of Arab tales", which was rather arbitrary, censored and enriched with the translator's own "improvements", obviously was not an objective reflection of the Islamic society.

It is difficult to precisely detect sources of J. G. Herder's influence, but folk literature is, without doubt, one of his most favourite themes. In addition, attempts to penetrate the 'soul of the people', which he, like Hamann, sought in the beginnings of language and poetry, made Herder the "Father of the Folklore" of Europe. Arabian and Persian poetry, folktales, beliefs and proverbs – everything fitted his range of interests.¹⁴ Hamann's influence is undeniable in J. G. Herder's evolution. However, regardless of it, he had turned to the study of Oriental art and esoteric already in 1768¹⁵, being especially interested in the fictitious, actually never really existent past thinker Hermes Trismegistos, who were believed to have composed "Tabula Smaragdina" (Emerald Tablet), which is a product of Hellenic era – a synthesis of Greek nature philosophy, Egyptian, Hebrew and Iranian mythology.¹⁶ Actually the motif of Hermes Trismegistos became known to northern Europeans in the Middle Ages only due to the Arab composition, after the translation of which into Latin "Emerald Tablet" was perceived as the symbol of the deepest wisdom in the West.¹⁷ J. G. Herder's Eastern reception underwent positive evolution under the influence of the founder of Arab philology Johann Jacob Reiske (1716–1774).¹⁸ Meanwhile, with regard to the Arabian and Persian poetry, which, without doubt, is an extremely serious source of interpretation of religious and socially-political ideas, one has to know how to read it, understanding it not only directly and mechanically but also being

¹⁴ Schimmel, A. J. G. Herder und die persische Kultur. *Spektrum Iran, Zeitschrift für islamisch-iranische Kultur* 8,3 (1995), S. 25–38.

¹⁵ Taimiņa, A. *Voldemārs Dītrihs brīvokungs fon Budbergs*. In: *Vienotība un atšķirība: Johana Gotfrīda Herdera filozofija*. Sastād. un zin. redaktors R. Bičevskis. Rīga: LU FSI, 2017, 260.–262. lpp.

¹⁶ Ebeling, F. *Das Geheimnis des Hermes Trismegistos*. München: Verlag C. H. Beck, 2009, S. 26.

¹⁷ *Ibid.*, S. 7.

¹⁸ *Ibid.*

able to read the hidden message between the lines of such poetry. Herder was looking for such message in poetry and for him it was an incentive for gradual getting rid of then-proposed Eurocentrism, by accepting similar value of Western and Eastern cultures in many aspects. In his composition “Regarding Latest German Literature” (“Ueber die neuere Deutsche Litteratur”, 1767) he even postulated Arab and Hebrew languages as the oldest languages (“die älteste Sprache das Hebräische oder Arabische”).¹⁹ At the same time, he also started collecting Latvian folk songs. His work was carried on by a number of Baltic German pastors and writers²⁰, thus gradually increasing interest in this area in Latvians themselves, which reached its peak during the “national awakening” of the 19th Century. Herder’s particular interest in Arabian and Persian civilisations in its turn provided a favourable basis for the reception of the Near- and Middle Eastern culture. It was soon accompanied by the growing admiration of India, which was related to Indo-European and Sanskrit studies.²¹ In relation to the above, the interest of European scientists in the Baltic languages (Lithuanian and Latvian) when studying their similarity to Sanskrit was especially important for Latvian intellectuals, and as a result early Latvian nationalists of the 19th Century developed a theory of ancient Latvians having originated from India and tried to synthesise elements of Baltic and Hindu mythologies, at the same time unconsciously integrating elements of Islam in this romantic world landscape.²² As inhabitants of the Baltic provinces of the Russian Empire, Latvians were politically related to Central Asia and Caucasus, which were also included as a part of Russia. However, the historical link of the Baltic countries to

¹⁹ Herder, J. G. *Ueber die neuere Deutsche Litteratur. Erste Sammlung von Fragmenten. Eine Beilage zu den Briefen, die neueste Litteratur betreffend.* Vol. 1. Riga: Hartknoch, 1767, S. 53.

²⁰ Bērziņš, L. *Greznas dziesmas.* Rīga: Zinātne, 2007, 146.–174. lpp.

²¹ Irwin, Robert. *For Lust of Knowing. The Orientalists and their Enemies.* London: Penguin Books, 2007, p. 148.

²² Klavins, K. Le rôle de l’Inde dans l’identité lettonne du 19e au 21e siècle. *Regards occidentaux sur l’Inde. Actes du Colloque international des 1er, 2 et 3 mars 2007 à Amiens.* Ed. by D. Buschinger. Amiens: Presses du “Centre d’Etudes Médiévales”, 2007, pp. 58–63.

the German language and culture opened up the reception of the Arabian and Persian culture history for the Latvian intelligentsia through the prism of German Orientalism studies. All this intertwined with seeking to get rid of the privileges of German nobility, resulting in critical attitudes to “Western enslavers” as one of national stereotypes. Together taken, these factors created positive attitude to the “Orient”, both in the meaning of Far and Middle East. When performing a deeper analysis of the writings of Latvian authors of that time, quite paradoxically, Islamic motifs can be traced even in national-epic works, which popularise local folklore and ethnography. For example, in the Latvian epic poem “Bears-layer” (“Lāčplēsis”) (1888) written by Andrejs Pumpurs (1841-1902), which, according to the author’s own words, is based on folk legends, parts may be found, which do not belong to either traditional Baltic paganism or culture-historical Christian discourse. Let us take the epic’s fragment depicting the peacock in the episode where animals and birds participate in the digging of the most important river of Latvia – the Daugava. While animals digging a river is a motif frequently found in Latvian folktales, introduction of the image of the peacock by Andrejs Pumpurs in this context is outstandingly peculiar. The peacock does not work together with other animals, he rather helps devil to dig the “Devil’s Hellhole Dark”:

“At time’s beginning, birds and beasts have told,
 All breeds to dig the Daugava Pērkons²³ chose.
 To work all creatures came from nature’s fold,
 To gnaw, to scratch, to peck in toiling rows.
 Alone the peacock sat and did not work.-
 The Devil, passing by, then asked the bird:
 “Where is the place the other creatures lurk?”
 “They dig for Pērkons,” answer then he heard.

²³ Thunder God of the ancient Balts.

“But why,” he asked, “do you not dig there too?”
 “To save my yellow feet,” the peacock said!-
 Down to the river bird and Devil flew
 And dug a chasm in the torrent’s bed,
 Which down into this pit poured straight away.
 From fear all creatures lost the power of speech;
 They all commenced to run and jump and bray,
 And each kind found a voice with which to screech.

.....
 He²⁴ soon grew angry with the Devil’s wit,
 Cast lightning down and blocked the water’s track;
 A hill with high steep slopes enclosed the pit.-
 Since then the peacock’s golden feet are black!”²⁵

Pumpur’s poem is a peculiar attempt of synthesis of ancient paganism of Baltic peoples and Christianity. Pērkonš – the thunder god of the ancient Balts – in the particular case is rather intended to be the almighty Biblical God. It is only the image of the peacock, which does not correspond to the Christian tradition where the peacock is a symbol of immortality (not even speaking about ancient Baltic paganism). The bird is mentioned in the Bible as an expensive article imported by King Solomon. Namely, it is stated that King Solomon used to send his vessels to distant countries, and they came back once in three years, “bringing gold, and silver, and ivory, and apes, and peacocks.”²⁶ Negative evaluation of the peacock is more related to Islamic tradition. Although unlike European (and Western) mentality, Islam does not present superpower of the evil force (the devil)²⁷, to the extent the “Evil” exists in the Muslim mind it

²⁴ Pērkonš.

²⁵ Pumpurs, A. *Bearslayer: the Latvian legend*. Translated by Arthur Cropley. Cropley, A. J.; Cimdiņa, A.; Kļaviņš, K. (eds.). Rīga: LU Akadēmiskais apgāds, 2007, pp. 58–59.

²⁶ 1 Kings 10:22.

²⁷ Klavins, K. Lost Antiquity and Permanent Present. Understanding of History in the Western and Middle Eastern Tradition’. *Reliģiski-filozofiski raksti. Religious-Philosophical Articles*, XXII, 2017, pp. 92–128.

is associated with different symbols, including the peacock. According to Muslim perception, "... it was the peacock that helped Satan to enter Paradise and seduce Adam and Eve into eating the forbidden fruit. Therefore, the peacock is identified with Satan."²⁸

It is possible that Pumpurs' work contains references to the above-mentioned notion. At the time of writing the author of the epic was participating in the Russo-Turkish war in the Balkans (Serbia) as a volunteer of the Russian army, travelled the Crimean Peninsula becoming familiar with the Islamic Tatars and their traditions, communicated with different representatives of peoples in the south of the then Russian Empire (including Caucasians), etc. In the middle and the second half of the 19th Century articles used to appear all over Europe (including in Latvian) about peculiar ethno-religious groups of the Middle East (the Druze, the Yezidi, etc.). However, the information was frequently a result of a synthesis between Oriental studies overflowing with stereotypes, romanticised demonology and shallow interpretation. For example, the Peacock Angel (Tawūsi Melek), which in Yezidi belief is the mediator angel between the God and the Yezidi people²⁹, was depicted by the western travellers of the 19th Century as "Satan" and the Yezidis as "Devil-worshippers."³⁰ Perhaps the image of the peacock in epic "Bearslayer" is linked to information of similar nature, which the author could have also found in German sources (he knew the German language well). Along with itineraries, folklore and fiction was one of the ways of becoming acquainted with the Islamic civilisation for the Latvian audience, regardless of the degree of transformation and literary shaping of the message. For example, eight editions of "1001 Nights Tales" were published in Latvian within the period from 1866 to 1915.³¹

²⁸ Acikyildiz, B. *The Yezidis: The History of a Community, Culture and Religion*. London; New York: I. B. Tauris, 2015, p. 79.

²⁹ Ibid., p. 73.

³⁰ Ibid., p. 74.

³¹ Misiņš, J. *Latviešu rakstniecības rādītājs 1585–1926*. II. Rīga: Kultūras fonds, 1937, 500.–501. lpp.

On the other hand, beginning with the end of the 18th Century this type of romanticised intercultural understanding was more and more overcome by the missionarism, which dominated in Europe and which was strongly influenced in the territory of the present-day Latvia by both activities of the Moravians³² and the official Lutheranism, which sought to integrate peasants in the missionarism ideology in relation to the peoples of the Middle and Far East. In addition to expanding studies of Near and Middle East, the concept of exoticism, born in the 17th Century, originating from the search for “wonders” characteristic to the colonial expansion of the 15th-16th Centuries, developed into arrogant perception of one’s own “superiority” in the 18th Century and as a result different world descriptions presented all non-European inhabitants as something “generally strange”. Already in the itineraries of the 17th Century information about Africa, Arabia, Asia and America appears chaotically, from the European colonial perspective, mixing in one kettle “curiosities” of all the distant, “mysterious” and more or less “discovered” lands. It is no wonder that Arabian or Indian concepts are sometimes also attributed to the Chinese or inhabitants of Latin America.³³ Although the colonial and, later, economic expansion developed an enormous potential in the European and American society for mastering the technologies of other cultures, foreign languages and purely external attributes of civilization, it happened without a more serious exploration of the internal philosophical and ethical messages of these cultures. As a result, many evaluations of Near- and Middle East were dominated by purely formal, external, technological and economic criteria. This can be seen, for example, in the first encyclopaedia intended for Latvians “The Book of High Wisdom of the World and Nature” (1774), which was written by a Baltic German Lutheran pastor follower of Enlightenment Gotthard Friedrich Stender (1714–1796), and in which it is stated about the Ottoman Empire

³² *Herrnhuter Brüdergemeinde* in German; *hernhūtieši* in Latvian.

³³ Smith, Pamela, H. and Findlen, Paula (eds.). *Merchants and Marvels: Commerce and the Representation of Nature in Early Modern Europe*. New York: Routledge, 2001, p. 358.

(“Turkish Kingdom”) that the religion of that country is “Muhammad’s faith, which has widely spread in Asia and Africa”.³⁴ That is all that Stender has to say about Islam. Funnily enough, in his narration about Africa the author writes that it is dominated by “Turkish or pagan belief”³⁵, by this understanding the traditional religions or African peoples rather than Islam. Naming paganism “Turkish belief” itself shows that regardless of the encyclopaedist approach and his wide range of interests G. F. Stender remained within the framework of the medieval and Early Modern Period militant religious polemics in relation to evaluation of Near and Middle Eastern religions. With regard to the Turks themselves he adds that despite their diligent engagement in agriculture, trade, crafts and arts, obviously they cannot be compared with [considerably superior] Europeans.³⁶ By the way, Latvian peasants used G. F. Stender’s encyclopaedia for self-teaching for a very long time, in certain cases even up to the beginning of the 20th Century. Unfortunately, in this context the deep interest about Orient from the time of *Renaissance and Baroque* was replaced with the image of “Easterners” as “idol-worshippers” that continued also in 19th century and at the beginning of 20th century.³⁷ Sometimes the Western evaluations of Near East, India and China made by Catholic Jesuits during the 16th – 17th Centuries are more objective than the later ones, disseminated by European and American protestant missionaries. In the example of Latvia it is clearly shown in the works of such Baltic German Lutherans as Karl Gottlieb Georg Croon (1806–1894) or Rudolf Schulz (1807–1866), who wrote in Latvian. Of course, these compositions referred to Muhammad as “false prophet”³⁸ and were dominated by a strict

³⁴ Stenders, G. F. *Augstas gudribas grāmata no pasaules un dabas*. Wording of 1796 edition with comments. Rīga: Liesma, 1988, p. 158.

³⁵ *Ibid.*, p. 160.

³⁶ *Ibid.*, p. 158.

³⁷ Hesse, J. *Die Heiden und wir: 275 Geschichten und Beispiele aus der Heidenmission*. Stuttgart: Verlag der Vereinsbuchhandlung, 1906, S. 122–156.

³⁸ Schulz, R. *Pasaules stāstu grāmata*. Jelgava: Lucas, 1861, 103. lpp.; Croon, K. G. G. *Libānas kalni un Damaskus un kā Turki šē Kristītu ļaužu asinis izlējuši*. Rīga: Ernst Plates, 1877.

contraposition of “Christians – infidels”. Similar attitudes continued in the fiction published in Latvian in the 19th Century – the beginning of the 20th Century, where considerable place was given to wars between Balkan peoples and the Ottoman Empire, “Christian sufferings” in Palestine and events in the British colonies in India. Often enough this literature, which was intended for wider public, was not original works, but rather translations of different Western authors, bearing sensational headings, content relevant to adventure novels and didactic-entertaining functions. Titles speak for themselves, for example, novel published by Martins Lapa (1846-1909) “Fighting for Life and Death or the Rose of Belgrade. A Story from the Times of Serbian-Turkish War” (1876)³⁹ etc.

The Latvian reader synthesised these views with the national myths of Oriental origins of Indo-Europeans (the already mentioned Indian context) where the East was positively perceived along with German and Russian romanticism influences⁴⁰ in reception of Persian, Arab, Caucasian and Central Asian peoples. By synthesising these diverse, different influences the Latvian intelligentsia, especially artists, writers and scientists (philologists, ethnographers) created in their works a contradictory, mosaic-like picture of the Islamic world by synthesising European stereotypes with travelling experiences and serious studies of art and literature – with uncritical admiration or denial. This is vividly presented in an Iranian journey itinerary “Tableaux persans” written in French by Latvian painter Jāzeps Grosvalds (1891–1920) and first published in Paris in 1919. Deep and objective understanding of the Persian mentality intertwines with explanation of the “easterners’ world outlook” full of clichés. J. Grosvalds has precisely understood the Muslim (including the Shiites dominating Iran) orientation on “here and now” life rather than constant assessment of the past through appealing to the support of historical

³⁹ *Cīnišanās uz dzīvību un nāvi jeb Belgrades Roze. Stāsts no Turku-Serbu kara laika.* Rīga: Braļi Busch, 1876. The book was published without mentioning the author’s name.

⁴⁰ Influence of poems by Russian Romantic writer Mikhail Yuryevich Lermontov (1814–1841) was especially important in this regard.

“values” as it used to be and still is characteristic to the West:⁴¹ “... A son builds his house literally from the ruins of his father’s hearth and does not grieve once it collapses. It does not happen due to religious fanaticism as it might seem – mosques fall in ruins, too, as soon as they do not serve daily needs.”⁴² But when depicting the lifestyle of Kurds living in the valleys, which seems to the author as if paralysed by indifference and laziness, unlike the laboriousness of the Kurds in the mountains, he mentions “incurable laziness” and “blind fanaticism” with emotional stress and tendentiousness.⁴³ Jāzeps Grosvalds believes that for these people “diseases, hunger and all other calamities are Allah’s will and there is no use fighting them.”⁴⁴ To illustrate his allegation he mentions, without a particular reference, a statement by Faiz,⁴⁵ an Indian Moghul court poet of the 16th Century, who wrote in Persian, where he states that the god decides upon the people’s fates before their birth, which is recognition of the generally known predestination in Islam and not a confirmation of the conviction of the abovementioned poet, who had, due to his pantheistic beliefs, become an enemy of orthodox Muslim theologians and was not at all a typical representative of Islam.⁴⁶ Identifying fatalism with belief in predestination is a very discussable and ambiguous issue. If fatalism is related to human passiveness, it should be kept in mind that belief in predestination often enough has not facilitated passiveness of action, which can be proved with, for example, early European Protestantism. Few spiritual traditions have had reliance on predestination as strong as it was in Calvinism. Typically, the followers of Calvinism were known in the West by their outstanding economic and commercial activity, whereby

⁴¹ See the following for the different reception of history in the West and the Islamic world: Klaviņš, K. Lost Antiquity and Permanent Present. Understanding of History in the Western and Middle Eastern Tradition’. *Reliģiski-filozofiski raksti. Religious-Philosophical Articles*, XXII, 2017, pp. 92–128.

⁴² Grosvalds, J. *Persijas ainas. Tableaux persans*. Stockholm: Daugava, 1978, p. 29.

⁴³ *Ibid.*, p. 34.

⁴⁴ *Ibid.*

⁴⁵ Abu al-Faiz ibn Mubarak (1547–1595).

⁴⁶ Azra, A. *Socio Religious Outlook of Abul Fazl*. Lahore: Vanguard Books, 1985.

Max Weber (1864–1920) related the mentality dictated by Calvinism to the genesis of modern capitalism in his once influential work “The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism”⁴⁷ by drawing parallels between the Calvinist ethics and the principle of accumulation of capital – investment – return. Although later criticism of Weber’s work is justified, since the emergence of capitalism was traced in the Catholic southern Europe (Italy) already before reformation, the enormous influence of predestination in the world outlook of Protestants, especially Calvinists, is undeniable, which has been vividly formulated by John Calvin (1509-1564) himself: “Those, therefore, whom God passes by he reprobates, and that for no other cause but because he is pleased to exclude them from the inheritance which he predestines to his children.”⁴⁸ Comparatively, Islam has not facilitated human passiveness either – especially within the framework of one’s personal life, family and community. Trade, crafts and active sustaining of one’s family have always been a typical feature of the inhabitants of Muslim countries. Since unlike in Christianity, Islam, like Judaism, does not have the notion of “original sin”⁴⁹, depressive fatalism has never been dominant there. In a sense, concentration on “work”, “profit” and “professional success”, at the same time abandoning harmonious and balanced family life is also a peculiar expression of depression, which roots in the western world outlook and creates peculiar active fatalism. Fatalism does not have to be peaceful and meditative at all. Fear from sin, being cursed and losing one’s status may result in an active, neurotic reaction, which manifested in the West as enormous capacity of mobilisation in the circumstances of economic and military breakdown and as continuous, puritan, subconsciously denying daily joy animation in peaceful circumstances. When travelling in Iran at the time of war, revolution and collapse

⁴⁷ Weber, Max. Die protestantische Ethik und der “Geist” des Kapitalismus. *Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik*. Ed by M. Weber, E. Jaffé and W. Sombart. Tübingen: J. C. B. Mohr, 1905, No. 20, pp. 1–54, and No. 21, pp. 1–110.

⁴⁸ Levering, M. *Predestination: Biblical and Theological Paths*. Oxford: Oxford University Press, 2011, p. 106.

⁴⁹ Lösch, M. *Wäre Luther nicht gewesen. Das Verhängnis der Reformation*. München: dtv Verlagsgesellschaft mbH & Co. KG, 2017, p. 162.

Jāzeps Grosvalds undoubtedly encountered the atmosphere determined by the respective situation when he was staying there in 1918 as a First lieutenant in British military forces. In addition, that time was particularly fearsome in Iran – in history it is referred to as “the Great Persian Famine of 1917-1919” during which approximately two million people died from hunger and diseases, which was also facilitated by requisition and confiscation of foodstuffs by occupying armies.⁵⁰ When describing the leisurely peace in tea-houses, household scenes and marketplace processes, along with the horrors of the war Grosvalds also appeals to “low poverty” and “fatalist indolence.”⁵¹ Upon the Western economic expansion and active oil extraction in the 20th Century the inhabitants of the Near and Middle East were pulled into the ruthless system of capitalism, which made them adjust the ethical principles of Islam to completely different relations. The abovementioned processes and not the Muslim fatalism described by Jāzeps Grosvalds were the reason of the catastrophe of Iran in 1917–1919. Interestingly, in the works of Latvian writers of that time (including the period between wars) the reception of the Islamic world is more and more marked by social moments, showing Muslim fates in the circumstances of savage capitalism and growing estrangement. Influenced by Karl Marx’s ideas, internationalism and worker solidarity Latvian socialists more and more attempted to depict the tragedy of the ethic determined by religion in the dead-end resulting from sales and greed for profit, casting away the prejudices once characterising the West. Paradoxically, such analysis of the society of the Near and Middle East allowed deeper understanding of the essence of Islam. An example of this could be Pāvils Rozītis’ today almost completely forgotten short story “A Road to Paradise” (1920)⁵² depicting a poor and religious Persian guest worker in Baku oilfields who gradually becomes wealthy and turns into a prominent entrepreneur. The incentive

⁵⁰ <https://encyclopedia.1914-1918-online.net/article/persiairan>

⁵¹ Grosvalds, J. *Persijas ainas. Tableaux persans*. Stockholm: Daugava, 1978, p. 16. etc.

⁵² Rozītis, P. *Ceļš uz paradīzi*. Rīga: Vainags, 1920.

of his activity has been words he had once heard from a mullah⁵³ – “Only those who will have lived their life decently and humbly and will not have wandered around as beggars for the shame and mockery of real servants of Allah will find the road to paradise, because the prophet has spoken so and his words have been recorded in the sacred book Quran.”⁵⁴ The author rather correctly presents the attitude of Islam to amenities of secular life and life per se. It is not customary among Muslims to be hypocritically “ashamed” of one’s wealth, and likewise Islam has no negative attitudes towards pleasures and enjoying life. Also trade has never been seen in Islam as a sin or something immoral, which has to be done with heavy heart and hypocritical caution (unlike in the West, usury was not generally acceptable).⁵⁵ Extreme asceticism, “turning away from the world”, etc. was rather perceived in Islamic countries as pride, arrogance and heresy, not faith. The renowned Persian mystic and poet Hafez (Khwāja Shams-ud-Dīn Muḥammad Ḥāfeẓ-e Shīrāzī) (~1315–1389)⁵⁶ is ironic about hypocrisy of arrogant ascetics, who are actually liars, cannot be trusted and are not sympathetic with other people because of their craving for glory and eminence. They want to be admitted to the Paradise but do not understand the essence of god, which is love and truth.⁵⁷ Unlike the perception of “all” sinners being destined for eternal suffering in hell, which dominated western Protestantism, Quran says: “If you avoid the major sins which you are forbidden, We will remove from you your lesser sins and admit you to a noble entrance [into Paradise].”⁵⁸ Unfortunately, being initially guided by these findings the Persian worker gradually turns into a real “Islamic Rockefeller”, who strictly heads for his goal, sacrificing happiness and lives of his closest people. It provides harsh criticism of capi-

⁵³ Term ‘Mullah’ is most often applied to Shi’ite clerics in Iran, Azerbaijan etc. The arabic equivalent is shaykh (implying formal Islamic training) or imam (prayer leader).

⁵⁴ Rozitis, P. *Ceļš uz paradīzi*. Rīga: Vainags, 1920, 7. lpp.

⁵⁵ Quran: 3: 130.

⁵⁶ Khwāja Šamsu d-Dīn Muḥammad Ḥāfeẓ-e Šīrāzī.

⁵⁷ Progarina, N.; Chalisova, N.; Rusanov, M. Haiz. *Ghazals in Philological Translation*. Part 1. Moscow: Orientalia et Classica, 2012, p. 138.

⁵⁸ Quran: 4: 31.

talism in the context of Islamic society, showing that craving for profit brings similarly catastrophic consequences anywhere regardless of religion or culture.

The growing interest of Latvian intellectuals in other cultures, especially those of Near, Middle and Far East was determined by the fast social transformation of Baltic provinces, beginning in the middle of the 19th Century and the related disappointment with the values of the Western culture. As a result of most unfair abolition of serfdom the majority of peasants were simply evicted from land and cities were flooded by a mass of new workers who liked ideas of socialism and Marxism. Already at the end of the 19th Century the Latvian agrarian society quickly turned into urban one. In 1897 already 30% of the population lived in cities but in 1914 more than 45% lived in cities.⁵⁹ Many Latvian engineers and builders went to work to Baku where they participated in extensive construction projects or simply worked in oil extraction industry. While being refugees during World War I, actively engaging in Russian civil war on the Bolshevik side, going to former and existing colonies of European states as developers of sections of the Communist Party or participating in studies of Oriental cultures during the first years of the USSR, Latvians obtained more and more information on Islamic countries, traditions and world outlook of the peoples living there. The time is most vividly represented by writer Ernests Birznieks-Upītis (1871–1960)⁶⁰, who lived a large part of his life in Azerbaijan, also vividly reflecting the mentality of Muslims of the Northern Caucasus in his writings, stressing their pride, relentless adherence to principles, responsibility towards their kin and – at the same time – non-sparing their own or their opponents' lives if, for example, one's honour was concerned. The synthesis of modern religious fundamentalism and global market had not begun yet therefore the message of Quran and religiousness of Caucasians was merely a background,

⁵⁹ Trapans J. A. *The Emergence of a Modern Latvian Nation: 1764–1914*. Berkeley: University Microfilms International, 1979, p. 568.

⁶⁰ A cycle of his Caucasian stories "In the Caucasus Mountains" was published in 1924, and in 1927 "The Caucasian Stories" were published in two volumes.

which marked a gap between the traditional society and capitalism, like an icon in a Russian peasant's home or the Bible in the Latvian peasant's home. By analogy, when representing views of common people in his description of Albanese life (1937) Jānis Kārklīņš (1891–1975) stressed that contrary to the adventurous modernisation policies of the Albanese clerks based on external loans, the former wished to live self-sufficiently “according to the guidelines of Quran – close to nature and in great simplicity.”⁶¹ Although the author of the work was faithful to civic Latvia it should be taken into account that regardless of a different historical situation, stressing the social context became a certain tradition during the 1920-ies and 1930-ies in the stories about the Middle East by the Latvian writers and travellers who lived in the independent Republic of Latvia and were loyal to the new state. It can be seen, for example, in the most colourful descriptions of Egypt by Rihards Bērziņš-Valdēss (1888–1942) and Elīna Zālīte (1898–1955), which highlighted English colonialist policies⁶² and the striking social inequality between the Europeanised, secularly thinking elite and the conservative, gradually expanding sub-layer of the society.⁶³

Continuing the theme of socio-critical reception of the Near and Middle East in the Latvian fiction and publications of the 20th Century, it has to be admitted that it continued in an interesting and objective manner also when Latvia became part of the USSR after the World War II. Despite the ruling USSR ideology, the authors' message is fair, inartificial and reflecting their genuine conclusions. For example, there is a peculiar and colourful image of a lame Turkish communist by Žanis Grīva in his short story “In the Shade of the Blue Mosque” (1958), whose unconstrained pedagogical attitude towards other people, which is based on his personal abstinent lifestyle, completely corresponds to that of Sufi representative where the façade of Islam is united with another message

⁶¹ Kārklīņš, J. *Balkāni*. Rīga: A. Gulbis, 1937, 54. lpp.

⁶² Bērziņš-Valdēss, R. *Jaunākās Ziņas*, 23.04.1938, p. 3.

⁶³ Zālīte, E. Kā Ēģiptes bagātņieki sagaidīja Jaungadu. *Brīvā Zeme*, 09.01.1937, 10. lpp.;

Zālīte, E. *Saules zeme Ēģipte agrāk un tagad*. Rīga: A. Gulbis, 1937.

of escalated social justice.⁶⁴ Disclosure of a clash between globalised sub-culture and traditional pre-Islamic and Islamic culture by poet and publicist Imants Ziedonis in the book about Tajikistan is almost prophetic (1972).⁶⁵ However, from a viewpoint of creative interpretations of culture and a deep meta-human message integration of Oriental motifs is most important in the poems, dramas and translations of socialist symbolist Rainis. Like German poet and thinker Johann Wolfgang von Goethe (1749–1832) in his poetically-philosophical work “West–Eastern Divan” (1819)⁶⁶, Rainis synthesises elements of eastern and western philosophy in his creative work. Also, Rainis is one of the first translators of excerpts from Quran into Latvian. For instance, in his world folklore and poetry anthology “A Restless Heart” published in 1921⁶⁷ he had emotionally (and slightly deviating from the content) translated the surah devoted to the sun “Ash-Shams”.⁶⁸ Unlike the original Quran Rainis rather subordinates his translation to the image of the sun⁶⁹, which in Quran has been divided into separate messages devoted to the god as the source of all being. Worship of the sun and light, which can be felt both in Rainis’ poetry and dramaturgy, is close to the standpoint of Sufis. The distinguished Sufi mystic Rumi (Jalāl ad-Dīn Muhammad *Rūmī*) (1207–1273) said that “The sun is best of all explained by the rising sun itself; the sun gives life and light to our souls”.⁷⁰ A marked song of praise to the sun, which uniquely synthesises eastern and western love mysticism with the

⁶⁴ Grīva, Ž. *Vai tu esi cilvēks?: Stāsti un noveles*. Rīga: Latvijas Valsts izdevniecība, 1958.

⁶⁵ Ziedonis, I.; Korotičs, V.; Janaitis, G. *Perpendikulārā karote*. Rīga: Liesma, 1972.

⁶⁶ Goethe, J. W. *West-östlicher Divan*. Stuttgart: Cotta, 1819.

⁶⁷ Although the collection was published rather late, Rainis had been engaged in exploring folk poetry and folklore heritage of the world already since his youth. See: Rainis. Nemierīga sirds. *Rainis. Kopoti raksti. 8. sējums. Tulkotā dzeja*. Rīga: Zinātne, 1980, 512. lpp.

⁶⁸ Quran: 91.

⁶⁹ Rainis. Nemierīga sirds. *Rainis. Kopoti raksti. 8. sējums. Tulkotā dzeja*. Rīga: Zinātne, 1980, 227. lpp.

⁷⁰ Jamal, M. (Ed.) *Islamic Mystical Poetry. Sufi Verse from the Mystics to Rumi*. London: Penguin Books, 2009, p. 145.

revolutionary regeneration ideal of society inspired by Marxism is, for example, Rainis' collection of poems "Ave sol!" (1910).

Rainis has deep understanding of the reasons behind the depression and sadness of the Western civilisation. He opens up theological basis of this pessimism both in his poetry and dramaturgy, for example, the notion of "original sin" and its secular interpretation – the idea of the "initial evil" of the human. For example, there are the following lines in "Ave sol!" collection:

"The sounds of the dark are leaping, grinning:
"Evil in the heart from the very beginning -
Grass root in black earth,
The heart roots in dark selfishness.
The feel of the sun does not make the heart change
It will freeze in ice of hatred".

The sun laughs back:
"The heart that no darkness pressed
In doubts, tears and blood -
Will take over the whole earth under the sun!"⁷¹

The heart, which is so often presented in Rainis' poems, is also one of the most important elements of Sufi mysticism (like the mysticism of the medieval Europe). Sufis place the heart (qalb) higher than the human's lower principle of being, which is subjected to instincts (nafs)⁷², which can be traced in Quran with different meanings (also as reference to the soul).⁷³ However, it is important that the notion of "heart" with Sufis is rather related to "joy" manifested in the most diverse areas of human ex-

⁷¹ Rainis. *Ave sol! Rainis. Kopoti raksti. 2. sējums. Rīga: Zinātne, 1977, 37. lpp.*

⁷² Schimmel, A. *Mystical Dimensions of Islam*. Chapel Hill, NC: University of North Carolina Press, 1975, p. 191.

⁷³ Likewise, "Nefesh" (Arabian equivalent "Nafs") in the Jewish Kabbalah means the lowest, bestial part of the human soul. To a large extent the concept of soul levels in the Jewish Kabbalah is influenced by Islamic mysticism (Sufism) and developed in the Middle Ages in the territory of Spain ruled by Muslims.

istence – daily life, friendship and love. The western concept of sin, repentance and despair is unknown to Islamic mysticism. When defining Sufism, Persian poet Khāqāni (1121/1122–1190)⁷⁴ stresses that its essence is “to find joy in the heart when sadness approaches”.⁷⁵ In this context it is precisely the denial of sadness and facilitation of joy, which are perceived as spiritual exercise allowing to approach the divine. Because of lack of materials, it is not possible today to precisely establish the connection between Rainis and Sufism, this to a large extent remains a hypothesis, worthy to be explored. In relation to the sun symbolism, the notion of heart in Rainis’ poetry represents the ultimate essence of *joy* to be perceived cosmologically, socially and individually, which the poet, being a socialist (Marxist), sees at the same time as an opportunity to replace the depressively melancholic, estranged system dominated by capitalistic consumption cult and exploitation with a new, more just alternative, which respects the needs of all layers of the society. Let us remember that the ideal of justice was also very important for the mentality of Middle Eastern people. Freedom was first of all understood as the ability of the government to ensure legal justice in courts and people’s personal freedom. It was not identified with a particular type of administration.⁷⁶ Rainis believed that “freedom cannot be unequal”.⁷⁷ Like the understanding of Islamic law, Rainis did not accept usury. For example, in the collection of translated poetry “A Restless Heart” Rainis translated surah 102 of Quran, which strongly condemns the appetite for continuous accumulation of secular income.⁷⁸ Rainis also addressed Middle Eastern motifs when writing monumental dramatic compositions, for example, the life of

⁷⁴ Born in the current territory of Azerbaijan.

⁷⁵ Schimmel, A. *Mystical Dimensions of Islam*. Chapel Hill, NC: University of North Carolina Press, 1975, p. 17.

⁷⁶ Lewis, B. *What Went Wrong? Western Impact and Middle Eastern Response*. New York: Oxford University Press, 2002, p. 54.

⁷⁷ Viese, S. *Jaunais Rainis. Ieskats mazpazīstamos manuskriptos. Rīga: Liesma, 1982, 160. lpp.*

⁷⁸ Rainis. Nemierīga sirds. *Rainis. Kopoti raksti. 8. sējums. Tulkotā dzeja*. Rīga: Zinātne, 1980, 227. lpp.

Joseph, which is widely described in the Bible and Quran, in his drama “Joseph and His Brothers” (“Jāzeps un viņa brāļi”) (1919). Although when writing the play the poet used studies of the history, culture and religion of Ancient Egypt, information has been retained regarding influence of motifs popular in Islamic countries on the development of the work.⁷⁹ Motifs of love, human acts focussed on the good of the society and spiritual improvement interweave the entire play. Forgiveness and compassion is not limited to the traditional concept of Western theology. Joseph in Rainis’ drama sacrifices himself as a messiah for the good of mankind, although not through “dying” (thus quickly acquiring a place in paradise and leaving others with the hope of salvation) but through continuing his way of spiritual purification and improvement in harmony with the Universe and the world:

“Oh, then I’ll fight my battle over again,
 Until my strength is melted in the sun,
 Until the Universe and I are one.
 Then falls the wall that rears `twixt me and men,
 Between the good and the evil, the live and the dead.
 Then I’ll come back, and bring the sun with me!”⁸⁰

There is certain similarity to the spiritual heritage of the Druze of Syria and Lebanon, which became known among the European intellectuals during the time of flourishing of modern Oriental studies.⁸¹ The Druze believed that souls never die or become born, but are created and

⁷⁹ Hausmanis, V. *Raiņa daiļrades process*. Rīga: Zinātne, 1971, 212.–215. lpp.

⁸⁰ Rainis. *The Sons of Jacob. Translated by Grace Rhys*. London; Toronto: J. M. Dent & Sons Ltd., 1924, pp. 226–227.

⁸¹ Many outstanding Orientalists wrote about the Druze religion and esoteric at that time: de Sacy, S. A. I. *Exposé de la religion des Druzes*. Paris: Debure, 1838; Earl of Carnarvon. *The Druzes of the Lebanon*. London: John Murray, 1860 etc.

The theme was also written about in German, the language loved and understood by Rainis. A reflection of the Druze world outlook was provided in the works of Barthold Georg Niebuhr and Max von Oppenheim, Julius Heinrich Petermann’s “Journe to the East” (“Reisen im Orient”) (1861) etc.

reincarnated by God as they tread on their path of spiritual cleansing.⁸² Rainis' works provide an interesting cross-cultural bridge, which takes the Latvian reader beyond the familiar boundaries of their world outlook, making them gain a stronger feel of the link between the local and the international.

Reception of the Near and Middle East in Latvia during Late Modern Period comprised both science, literature and art. However, in science it was more related to the exploration of ancient cultures, resulting, for example, in serious research in Egyptology.⁸³ The Islamic civilization as a religious, social, political and culture phenomenon was more reflected in the Latvian fiction, absorbing the impulses overtaken from the Enlightenment and Romanticism by the Baltic thinkers who wrote in German. However, the quality of the message is precisely due to the ability of certain Latvian writers and publicists to decline the stereotypes characteristic to the Western world of that time, which was facilitated by the leftish orientation of Latvian intellectuals, which emerged in the end of the 19th Century and continued into 1920-ies and 1930-ies.

⁸² Khuri, F. I. *Imams and Emirs. State, Religion and Sects in Islam*. London: Saqi Books, 2006, p. 131.

⁸³ For example the research carried out by Latvian archaeologist and Egyptologist Francis Balodis (1882–1947).

Kaspars Kļaviņš

Islāma civilizācijas receptija Latvijā Tuvo un Vidējo Austrumu kontekstā no 18. gadsimta līdz 20. gadsimta vidum

Kopsavilkums

Līdz ar modernās latviešu nācijas veidošanos, islāma civilizācija latviešu literatūrā un publicistikā manifestējās dažādās, ļoti atšķirīgās interpretācijās, kuru saknes rodamas Eiropas agro jauno laiku alternatīvo zināšanu meklējumos, apgaismības un romantisma ietekmētajā orientālismā, aprobežotā Rietumu baznīcas misionārisma, Austrumu zemēm simpatizējošas nacionālās atmodas ideoloģijā, sociāli orientētā solidaritātē ar koloniālismā cietušajām tautām un vispārcilvēciskā atvērtībā dažādām kultūrām, reliģijām un tradīcijām. No Centrāleiropas nākošo, vāciski rakstošo domātāju un Baltijas vācu ietekme aplūkojamā laikposma sākumā bija ne mazāk būtiska kā pašu latviešu vēlākais pienesums, kuri Krievijas impērijas Baltijas provinču, neatkarīgās Latvijas un PSRS apstākļos turpināja 18. gadsimta Baltijas apgaismības un romantisma krustcelēs aizsākušos, gadsimtiem musulmaņu zemju receptijas diskursu. Islāma civilizācija kā reliģisks, sociāls, politisks un kulturāls fenomens vairāk atspoguļojās latviešu daiļliteratūrā, absorbējot jau no apgaismības un romantisma pārņemtos Baltijas vāciski rakstošo domātāju impulsus. Tomēr vēstījuma kvalitāti šeit veido tieši atsevišķu latviešu rakstnieku un publicistu spēja atteikties no tālaika Rietumu pasaulē raksturīgajiem stereotipiem, ko veicināja arī 19. gadsimta beigās sākusies latviešu inteliģences kreisā orientācija, kas turpinājās 20. gadsimta divdesmitajos un trīsdesmitajos gados.

Aaron T. Walter

SLOVAKIA THE POLITICS OF HATE: ISLAMOPHOBIA AND CHRISTIANITY IN THE 2016 PARLIAMENTARY ELECTIONS

Introduction

The increased migration of Muslims against the background of globalization and conflicts in the Middle East, and the threat perceived by the Christian or non-religious majority population, highlights how the peaceful coexistence of people of different cultures and religions is in danger. Since 2015 negative attitudes towards Islam and Muslims are very common in certain Eastern European countries and have led to political demands that are incompatible with the democratic requirement of religious freedom and EU anti-discrimination rules. Additionally, identity politics within Slovakia incorporates a religious dimension. Conservatives (broadly speaking) on social and economic issues have for long utilized identity politics with other messages. Preservation of a status quo that historically has protected racial, gender, and religious identities. What is notable in Slovakia during the election campaign was not an embrace of Christian identity¹, but the Christian nationalism rather as a historical

¹ See Diane Eck *A New Religious America: How a "Christian Country" Has Become the World's Most Religiously Diverse Nation* p. 347; Michael Barkun, *Religion and the Racist Right: The Origins of the Christian Identity Movement* and Charles Roberts *Race over Grace: The Racialist Religion of the Christian Identity Movement* for detailed explanations and analysis of Christian identity.

tradition² within the country as a marker to distinguish one group from a minority group. In other words, reaffirm the differences of the 'other'. This *other* were the predominantly Muslim immigrants that came to Europe in summer of 2015.

In March 2016, Slovak elections highlighted the ugly manifestations of Islamophobia. At the level of attitudes, behaviors, media and political context, the 2016 campaign should have focused on the economy, tackling corruption, and provide an opportunity for the incumbent political party and prime minister to retain dominance. Instead, it was dominated by the so-called refugee crisis. The various political parties spoke on this issue often using derogatory attitudes towards Islam and Muslims. The Slovak media added additional context and focus on the incompatibility of Muslim refugees to Slovakia. Social media like Facebook revealed that anti-Islamist sentiments were very popular. Additionally, and most troubling was the popularity and rise of right-wing extremist and right-wing populist party such as Marian Kotleba, leader of the far-right Kotleba – People's Party Our Slovakia political party, which took fifth place in the 2016 national elections and holds 14 seats out of 150. The perceived threat of Islam, both in their core program and as part of their general xenophobic orientation attracted and continues to attract supporters. A relevant example of this are un-proven (post-truth) factual stories on the Slovak blog Denník N with malicious and hateful comments of Islamophobic nature.

A significant impact on Slovak public opinion in terms of Islamophobic statements occurred in relation to the terrorist attacks in Paris and Brussels, for example, the public statement from Prime Minister Robert Fico and like-minded politicians and media activists that "Islam is not compatible with our culture"³. Equating Islam as a religion to the phenomenon of terrorism intensified this issue within the context of the refugee crisis which was used during the 2016 Slovak parliamentary

² Matthew Feldman, Marius Turda, and Tudor Georgescu, eds. offer exhaustive explanation on Christian nationalism in Clerical Fascism in Interwar Europe.

³ Tomáš Pilz, Parliament list, August 18, 2015.

elections. Further manifestation of Islamophobia is observed in the media that offer to the public. Rather than presenting positive information of inter-faith cooperation between the Islamic community in Slovakia and that of other Christian denominations or the positives of coexistence, negative stories and presentation of Islam that is diminished and offer fear of Islam. Rather than real and factual, the religion is associated with terrorism and public unrest.

From major mainstream Slovak TV stations, radio, newspapers, websites and other sources of information focus on Muslim extremist actions that are often perceived as sufficient reason for a general condemnation of Islam by readers, listeners and viewers. Sadly, what is characterised as Islamophobic are of a conspirative and alternative nature. The assaults on women in Cologne on New Year's Eve in 2016 and demonstration of Pegida in Dresden counting 8,000 people, which was factually reported by Slovak media, but was presented in Slovak media as an anti-terrorism act⁴⁵.

As the European migrant crisis continues, the attitudes of EU citizens toward ethnic minorities continue to shift and evolve. Though discrimination clearly remains widespread in some regions, the majority of respondents also agreed that new measures should be introduced to protect visible minorities; while, this is surely encouraging, as the map below clearly indicates, Islamophobia within Central Europe and Slovakia in particular is the most acute within the E.U. meaning, sadly, that Slovaks are the most Islamophobic and racist.

Xenophobic groups parasitically use fear of the unknown to stir up trouble, and this is what we are witnessing in Central Europe and in Slovakia, particularly with the rise of a far-right political party.

Therefore, three research questions are offered:

1. To what extent did Islamophobia influence the 2016 elections?
2. And is the level of Islamophobia in Slovakia an accurate indicator of public sentiment or instead part of larger public discontentment?

⁴ According to the 2016 European Islamophobia Report.

⁵ As reported in Správy on 6 February, 2016 as a demonstration in Pegidy containing 8,000 people.

3. Whether religion is important in maximizing or minimizing ethnic exclusiveness

Moreover, exploration of relevant theory contains empirical research results. This paper will use from universal theories those of post-factual politics within the field of Political Science to describe how the Slovak election in 2016 was framed on appeals to emotion disconnected from policy detail. Moreover, microtargeting was used effectively in the media landscape as well as tabloidization. Empirical evidence in qualitative and quantitative forms of analysis will be presented using polling examples taken during the election campaign as well as the type of narrative constructed and observed within the Slovak national media.

The effective use by a Far-right extremist political party, Kotleba-Ludová strana Naše Slovensko (Kotleba-LSNS) drew comparisons to Slovakia's fascist history. The party, Kotleba-LSNS, discussed in this article was often referred to as the black horse of the election. The fact that it did better in actual vote totals than mainstream political parties surprised members of the media, international commentators and scholars. The additional fact that some Slovak political parties with established political histories were unable to meet the five percent threshold to enter parliament is a truth that shall be explored and debated by political pundits and academic scholars in Slovakia.

Issues and topics that fuel fear and hate coupled with harsh rhetoric often are precursors to extremism. "Extremism is fertile ground for radicals and the challenges for democratic forces."⁶ Despite the fact that Kotleba-LSNS, as a political party was not visible within public opinion research in the months preceding the election it succeeded to pass the electoral threshold gaining voters and seats in parliament. Kotleba-LSNS success and popularity is largely based on identity politics.

Politically constructed identities signify a wide range of political activity and theorizing founded in the shared experiences of injustice of members of certain social groups. Rather than organizing solely around

⁶ See the article "Institutional partisanship" in the Slovak Journal of Political Sciences.

belief systems, or party affiliation, identity political formations usually aim to secure the political freedom of a specific constituency marginalized within its larger context. Members of that constituency assert their distinctiveness with the goal of greater self-determination. Kotleba-LSNS and to a larger degree, Slovakia as well has moved from a full normative conformity with the West to one that is rather ambiguous. A few Western principles and norms are accepted unconditionally, while others have been subverted or resignified in political discourse. For the purpose of this article, Laclau and Mouffe's discourse theory is utilized as an analytical tool whereby the 2016 Slovak parliamentary elections can be understood by discursive practices and reshaped within the dominant political concepts and identities.

However, no Slovak political party had more success utilizing the negative mood of the Slovak electorate, did a better job at politically marketing and using new media such as Facebook than that of Marian Kotleba and his party, Kotleba-LSNS. Arguably, here is the direct link to Foucault⁷, discussion on social power struggles, and how historical forms of discourse have been shaped⁸. Distancing itself from mainstream parties, distinguishing itself by embracing rhetoric and supporting policies that highlighted difference between Slovakia and the 'Other' i.e. minorities in language was simple and concise. Such elements were present in Kotleba-LSNS's campaign pillars and campaign manifesto.

In utilizing the fear of the other, i.e. immigrants, Kotleba-LSNS more effectively took advantage of a topic that the mainstream media and mainstream political parties were using as well. The immigration topic was a useful tool for all the parties, but it held more resonance for Kotleba-LSNS as it argued that it was the party that would truly protect Christian Slovakia. A direct reference to the religious pillar in its campaign manifesto as is the inference to Slovakia's protection as both being nationalist and all the 'social' elements that make Slovakia unique. Emile Durkheim

⁷ See Foucault, "The order of discourse" in Michael Shapiro's *Language and Politics*.

⁸ See Torfing, eds. *Discourse Theory in European Politics: Identity, Policy and Governance*.

argued on religious phenomena as communal rather than individual. And not only a social creation, but as society divinized⁹.

Moreover, here is the utilization of Phillips and Jorgensen¹⁰ fishing-net metaphor. The prominent double cross on the party logo (Christian) which then has been arbitrarily joined with particular signifier (Roma, Africans, Arabs) with a particular concept (migration is bad). Therefore, religion was utilized in a secondary function as a cultural characterization as well as religious.

Referring to Slovak members of the European Parliament (MEP) as traitors who had voted in favor of the EU migrant quotas, Kotleba-LSNS used Slovak citizens sensitivity on this issue most effectively with the simple slogan, 'Stop Immigrants!'¹¹.

The topic of migration and the Roma community, both sensitive topics and not surprisingly showcase the 'other' in the opinion of Slovak voters was a centerpiece of the campaign. Since Kotleba-LSNS was absent from mainstream coverage of these topics and the mainstream Slovak political parties responses, Kotleba-LSNS was able to dominate the narrative for their answers online. And while, the answers offered by Kotleba-LSNS were unrealistic and simplistic, nevertheless they resonated with the Slovak voter. A reason which in itself holds a deeper explanation than nearly uneducated voter and easy appeal. The answers offered a direct link to ethnonationalism.

Ethnonationalism in Eastern Europe has a predisposition in which the political parties have been historically conditioned and affects the discursive strategies of competing political parties. Mainstream political parties often co-opt certain messages and rhetoric utilized by the far or radical right to win additional votes. It is not a surprise then that this is what occurred in Slovakia. Kotleba-LSNS was successful in creating the dominant discourse on social media, mainly Facebook, which is followed more than television and the print media in Slovakia. Kotleba-LSNS had

⁹ Cosner, 1977, p. 136–139.

¹⁰ Phillips and Jorgensen, pp. 25, 28.

¹¹ See Image 1: Kotleba-LSNS campaign billboard, "STOP Immigration".

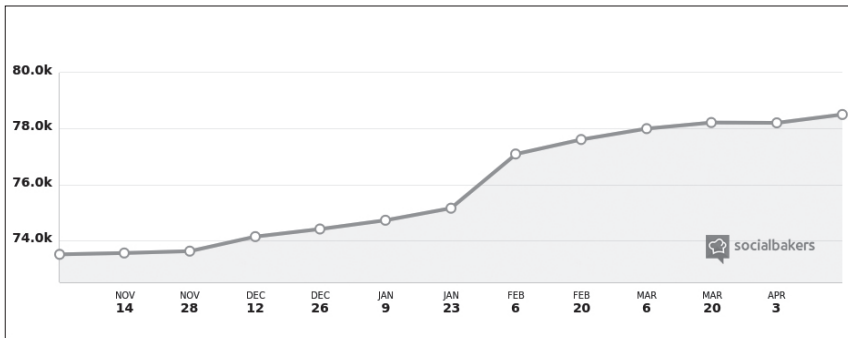


Image 1. Kotleba-LSNS campaign billboard, “STOP Immigration”
 Source: Medzicas.sk. <http://medzicas.sk/marian-kotleba-v-slobodnom-vysielaci/>

70,000 followers by March 1, 2016¹². This discourse included acknowledgement of Western religion, Christianity, within Slovakia.

Kotleba-LSNS was very successful in using rhetoric with simple motos and updates on their profile, offering solutions to domestic problems, such as corruption mostly ignored by the mainstream parties. Furthermore, Kotleba-LSNS was effective in using anti-EU and anti-migrant sentiment. Branding members of parliament as thieves and stating that they did not want any migrants in Slovakia. Initiatives on both of these topics were shown on their Facebook page such as a petition against

¹² As reported by Richard Chopik’s news article “Kotleba uses American campaign tactics” in the *The Slovak Spectator*.



Graph 1. Kotleba-LSNS on Facebook

Source: Socialbakers <https://www.socialbakers.com/statistics/facebook/pages/detail/443847705690023-marian-kotleba>

migrants. Moreover, Kotleba-LSNS made its argument that they had solutions to problems such as the migration crisis, Roma problems and utilized dramatic headlines as status updates which drew attention and thousands of ‘Likes’ and ‘Reposts’¹³. An immediate result was voter support for Kotleba-LSNS that indicates how successful the strategy was in gaining votes.

Populist rhetoric and actions is not new tactics. Months before the election, Prime Minister Fico and his party, Smer distributed large welfare handouts and Smer built their campaign uniquely on protecting Slovakia, but failed to differentiate itself from Kotelba and other competition. Moreover, Fico was unable to channel the anxiety he had fueled.

But, the most effective messages that Kotleba-LSNS used were opposition to migration and overall what the response to the migration crisis should be. Exit polling showed a high percentage of young first time voters. Focus polling agency showed that 17.3 percent of Kotleba-LSNS voters had never voted before. If this percentage is applied to official election

¹³ See graph 1 Graph 1. Kotleba-LSNS on Facebook via Socialbakers statistics.

results, Kotleba-ĽSNS received around 209,000 votes, with approximately 36,000 votes from first-voters. In comparison, the Freedom and Solidarity party (SaS) received around 21,000 votes from first time voters aged 18-21. Kotleba-ĽSNS also received the majority of manual laborers and former supporters of the government party, Smer. In exit polling, 8 percent of voters identified support of Kotleba-ĽSNS solely on the issue of immigration¹⁴.

Zuzana Kusá, a sociologist with the Slovak Academy of Sciences told *The Slovak Spectator* says that, “Kotleba’s party in parliament is result of chronic social and economic insecurity, lack of perspectives and chronic lack of integrating values in our society¹⁵. Moreover, after the elections, the Data of Statistic Office shows that Kotleba received support in almost all districts in Slovakia reaching between 6 to 13 percent of voters which is enough to move into parliament. Tibor Madleňák stated, “This can reflect the broad support that the party got: first-time voters, protest voters or former non-voters who are relatively equally present in most of the regions”¹⁶ These topics were discussed in the Slovak media. Eurosceptic attitudes, a hostility against minorities, as interpreted by the prime minister’s comments not only harm(ed) Slovak Muslims, but also the country’s international interests argues the Islamic Foundation in Slovakia (*Spectator* 2016). This hostility against minorities challenges normative values.

The topics and issues of discussion on Kotleba-ĽSNS Facebook page and the rhetoric of Marian Kotleba pushed the boundaries of both the law and normative values, especially with his anti-minority rhetoric. A key example of this boundary pushing was organized marches with party members wearing uniforms resembling the uniform of the Hlinka Guard, a wartime Fascist organization. DEREK places Slovakia over 10 percent

¹⁴ As reported by Richard Chopik’s news article “Kotleba uses American campaign tactics” in the *The Slovak Spectator*.

¹⁵ *Ibid.*

¹⁶ *Ibid.*

with support for right-wing extremist groups¹⁷. While there is scholarly disagreement of right-wing extremist groups' potential supporters inherited fascist attitudes, how the mainstream Slovak media portrayed the immigration crisis on Slovak television in varying degrees of disrespect, intolerance, and apathy. This was also on display in public discourse.

Slovak Interior Ministry spokesman Ivan Netik insisted that Slovakia would only accept Christian arrivals. And Netik echoed sentiment of the Slovak prime minister that because it would be too difficult to integrate Muslims with the majority Christian population, Muslims should not move to Slovakia. Slovakia was not responsible for the migrant crisis and could not bear the burden. While such public sentiment is not only discriminatory and unhelpful it fueled the acceptance of such thoughts on the broader media channels.

The Online World Loves To Hate

Alternative media channels as well as social media are prominent features of online based information. Since the introduction of social media sites such as Facebook, Twitter, and Instagram, political parties and candidates have tried to use such media to their advantage. This is important when mainstream media outlets do not offer representation in the modern era visibility to certain political parties or candidates. Also important for far-right political parties, social media has become a very good tool to target specific voters through online campaigns. Such targeting has the possibility for radicalization, a theme explored by Behr, Reding, Edwards and Gribbon¹⁸ in the report by COPS¹⁹ as well as detailed by Helmus, York and Chalk²⁰. Moreover, these new forms of media

¹⁷ Full detailed list of extremist groups available by DEREK (Demand For Right Wing Extremism Index) which surveys prejudice and welfare chauvinism in addition to right-wing value orientation.

¹⁸ See Radicalisation in the digital era, RAND Europe, 2013.

¹⁹ See COPS. Online Radicalization to Violent Extremism, 2011.

²⁰ See Todd Helmus, Erin York, and Peter Chalk, Promoting Online Voices for Countering Violent Extremism, RAND, 2011.

attract mainstream media attention²¹ that dissimulated into the public discourse.

An analysis of media coverage of Marian Kotleba as leader of Kotleba-LSNS and coverage of the party during the time period analysed from January 1, 2016 until Election Day, the 5th of March, 2016 show the collected media messages with headings and keywords or content with the term 'Kotleba' or 'LS-NS'. Because Marian Kotleba was a known political figure for the Banská Bystrica Region, it is not surprising that his visibility was 19 times higher than his own political party; 831 media messages of Marian Kotleba in comparison to 43 media messages of LSNS²². Despite of this difference, similarities in media coverage were observed.

One fundamental similarity was that both candidate and party were more dominate online via social media in comparison to mainstream Slovak media. This also applied the variety of media format and type of coverage vis-a-vis national or regional coverage in print, online, and in television with Marian Kotleba recieving 72 % or 600 media messages as opposed to LSNS with 36% or 36 media messages²³. Additionally, media coverage was varied from highlighting LSNS candidates to actual promotion of the main pillars of their electoral manifesto. Promotion of the party and its views on topics was conducted through alternative methods such as party paper and online. And while there is no statistical explanation for the media coverage as a driving force in the positive election results for Kotleba-LSNS, the answer is based on the power of online media. More to the point, a nuanced 'academic' explanation is offered below.

The 2016 parliamentary elections saw the use of ethnocentric discursive strategies and cultural othering across the political spectrum, though

²¹ See Libby Lester and Brett Hutchins, Power games: Environmental protest, news media and the Internet in *Media, Culture & Society*, 579–595.

²² See Viera Žúborová and Ingrid Borarosova, "The Myth of the Angry Voters: Parliamentary Election in Slovak Republic".

²³ Ibid.

Slovakia is the least homogenous countries in the region with Hungarians comprising 9 percent of the population and the Roma varying between 2-10 percent depending upon the survey²⁴. And it is this narrative that one can see ethnocentric co-option. Furthermore, when a candidate such as Kotleba or his party Kotleba-ĽSNS co-opts the ethnocentric rhetoric and uses certain signifiers, articulation occurs.

Articulation, in contrast to discourse, is ‘any practice establishing a relation among elements such that their identity is modified as a result of the articulatory practice’, as opposed to ‘the structured totality resulting from this articulatory practice’²⁵. Through articulation, discourse creates a temporary halt to the fluctuations of meaning of elements. Signs that have had their meaning fixed by a discourse are called moments. This closure is, however, never permanent: ‘the transition from the “elements” to the “moments” is never entirely fulfilled’²⁶. Elements which are particularly open to different ascriptions of meaning are known as floating signifiers. Nodal points themselves can be thought of as floating signifiers, but, as Phillips and Jorgensen explain, ‘whereas the term “nodal point” refers to a point of crystallisation within a specific discourse, the term “floating signifier” belongs to the ongoing struggle between different discourses to fix the meaning of signs’²⁷. So, while the migration crisis in Europe throughout the summer of 2015 and quota system was a nodal point in pre-campaign rhetoric and within media, specific words such as “protect” or “traitors” used by Kotleba-ĽSNS were the floating signifiers after January, 2016 during the active parliamentary campaign to distinguish from the mainstream political parties, including Smer and SNS who offered their opinions on the immigration crisis and Slovakia’s response. From such articulation came certain Ethnocentric discursive strategies.

²⁴ As explain by Benjamin Oreskes, and Joseph Schatz in their December, 2015 Politico article, “Slovakia Defends Its Closed Doors on Migration”.

²⁵ Laclau and Mouffe, *Hegemony and Socialist Strategy: Towards a Radical Democratic Politics*. pp. 105.

²⁶ *Ibid.*, pp. 110.

²⁷ See Foucault, “The order of discourse” in Michael Shapiro’s *Language and Politics*.

While Ethnocentric discursive strategies and cultural othering have not been reserved to radical right or, indeed, to right wing parties at all. Recent scholarship on said far-right parties within the region has built upon this argument²⁸. What is perhaps intriguing is how the Slovak National Party once viewed as extreme and which has actively exploited anti-minority sentiment, despite its participation in the first Fico government (2006-2010) had by 2016 been rebranded and in contrast to Kotleba-ĽSNS was viewed as a mainstream party in spite of its anti-Roma, anti-Hungarian ethnonationalist views. While both Kotleba-ĽSNS and SNP effectively used the migration crisis for political capital what is disturbing is the fact that after the elections, these two radical right parties with ethnonationalist views control nearly one-fifth of the seats in the Slovak parliament with the party again in the ruling coalition and its party leader, Andrej Danko, holding the position of Parliamentary Speaker.

In addition, the 2016 campaign saw other political parties such as Smer and SaS co-opt certain variations similar ethnocentrist positions as part of their discursive strategy aided by the Slovak mainstream media. This reproduction legitimizes the arguments of the extreme party such as Kotleba-ĽSNS and in the case of Smer saw its leader and current prime minister, Robert Fico exploit the migration crisis which conflicted with the mainstream discourse of Western Europe and from European leaders in Brussels. Moreover, discursive strategy contained religion in a secondary function as a cultural characterization.

For Robert Fico, his ethnocentrist position was stated in comments made in January 2016 offering a culturalist, rather a culturally particular interpretation of identities that would conflict with Western universalist principles of which obligations towards refugees come from. Fico's criticism centered on the European ideology of multiculturalism. "The idea of multicultural Europe failed" he declared in January 2016 "and the natural integration of people who have another way of life, way of thinking, cultural background and most of all religion, is not possible". Moreover, on

²⁸ See a detailed exploration of this argument by Bartek Pytlas in *Radical Right Parties in Central and Eastern Europe: Mainstream Party Competition and Electoral Fortune*.

the issue of religion, Fico argued that formation of “compact Muslim communities”²⁹ in Slovakia would breed security risks similar to the 2015 terrorist attacks in Paris. Such a culturalist vision with emphasis on religion was effectively used for the domestic audience of Slovakia, as explained by Fico, echoing harsher rhetoric from Kotleba-LSNS and SNP who objected against redistribution quotas from the EU, that the Slovak government initially conceded to accepting a small number of Christian refugees, because as it was pointed out, Slovakia was a Christian country and therefore could not tolerate “an influx of 300 to 400,000 Muslim immigrants who would start building mosques all over the place”³⁰. While Slovakia’s political establishment did not participate within the Western European discourse, promoting its own vision of European identity, the framing of the issues, such as the migration crisis did promote Slovakia’s vision of European identity. An identity that was Christian. An identity that was Slovak, which arguably supports J.C. Ryle sentiment that, community of blood is most powerful tie. Moreover, such sentiment and clear identity politics is supported by Slovak historian, former vice president of the Slovak parliament’s foreign affairs committee, and member of the far-right Slovak National Party whose sentiment is without doubt: “Muslims simply won’t fit here”³¹. Such clarity arguably hints at Christian nationalism part of the 2016 campaign, where the focus of the immigration crisis was told through a narrative of otherness in support of Christianity’s role in the political and social life of Slovakia. Arguably, one can see the undertone of Durkheim, religion offering a sacred ontological legitimation for the identity of a particular society³², which in the case of

²⁹ As quoted in Benjamin Cunningham’s February 10, 2016 Politico article, “We Protect Slovakia”.

³⁰ As quoted by Arlene Robert’s October 7, 2015. Euractiv. article “Robert Fico: Anti-refugee, pro-Russian headache for the Socialists”.

³¹ As quoted in Davide Lerner’s August 16, 2016 Politico article, “Why Slovakia Won’t Embrace Migration”.

³² This is explored at depth in Lewis Coser’s 1977 book *Masters of Sociological Thought: Ideas in Historical and Social Context*.

Slovakia seem to be true, at a small and ethnic level rather than at a larger multi-ethnic level. In November, 2016 a new law was proposed in Slovakia that prohibits any religion from becoming state-registered unless it can prove to have at least 50,000 followers who are 18 and over and have permanent residency in Slovakia. There are only 2,000 Muslims residing in Slovakia and likely do not have permanent residency status so while the law does not affect them, it will be harder for Islam to register as a religion in the future. Moreover, despite some opposition to the legislation, notably from Ondrej Dostál, chairman of the Civic Conservative Party, the legislation does send a strong message to Muslims living in Slovakia and other parts of Europe, Slovakia is not a welcoming home. Furthermore, this might create a trend for the rest of Europe where right-wing politicians pressure mainstream parties to accept controversial policies and legislation that will affect minority groups. Finally, the right wing and anti-Islam Slovak National Party in Slovakia who sponsored the legislation and can claim success, despite presidential veto in December, in getting such legislation passed in Slovakia. Thus indicating that there is an opportunity for other right-wing parties in Europe to use legislation and the democratic system to prevent certain unwanted groups otherwise known as 'others' from getting access to state funding. This was obvious as the Slovak 2016 election campaign in 2016 was against the 'other'.

The Slovak National Party had in its 2016 election program the need to protect "Slovak ethnic, cultural, confessional and social integrity from illegal migrants, coming from a different ethnic, cultural, religious and social environment" (Slovak National Party manifesto). Even conspiracy theories formed part of the discursive fusion between migrants and a threat to Europe's integrity. Boris Kollár, a conservative anti-establishment populist and leader of the political party, SME Rodina (We are the Family), claimed that the migrants are actually a 'controlled' invasion of Europe. Alongside the right wing populists, however, the use of threats was also duly exploited by Smer which actively employed in its campaign



Image 2. “Protecting Slovakia” Smer 2016 Campaign billboard.
Source. Author photo

a “We protect Slovakia” slogan³³. As a visual manifestation of this statement Smer changed their campaign billboards³⁴.

Robert Fico used the slogan effectively coupling it with simple statements that touched about the security threat for Slovaks, or that the security of Slovaks was a higher priority than the rights of migrants or that the government monitors Muslims. As a result, Smer gained 7 percentage points in opinion polls at the end of 2015, clearly confirming that such a confrontational approach paid political dividends³⁵. The migration crisis

³³ See Clair Sturm’s and Milan Nic’s 2016 article “Solidarity with refugees Is not exclusively reserved for the ‘West’” for the GLOBSEC Policy Institute.

³⁴ See Image 2: “Protecting Slovakia” Smer 2016 Campaign billboard.

³⁵ As quoted in Benjamin Cunningham’s February 10, 2016 Politico article, “We Protect Slovakia”.

offered new opportunities for political othering; an understanding of Europe as a Christian civilization in need of protection from cultural threats, that signals a less inclusive universalist stance. As argued in the above sections of this article, the Christian religion has played a crucial role in ethnic definition. Moreover, co-option of Christian tradition in Slovakia was utilized in a cultural characterization during public discourse not only as a spiritual alignment and religious community. Yet, such a conservative vision articulated within the ethnocentrist context upholds the idea of Europe but as a *different idea*. In terms of immediate practical policy this is selective choice, or *à la carte*, enjoying the benefits of EU membership without fulfilling all of its requirements. Furthermore, as to identity building, ethnocentrism is a step away from normative conformity but towards something else, perhaps partial identification and subversion. Finally, this approach effectively used to create its attractiveness from far-right party Kotleba-ĽSNS is surely negative for Slovak domestic politics as it sows anti-EU unity on shared issues, and undermines Western values.

Conclusion

The 2015 migration crisis distinctively influenced the Slovak parliamentary elections in March 2016, and the responses to the crisis changed the political landscape. Alternative media and in particular social media is a powerful tool to reach the voter. Populist candidates will always find an audience receptive to their message. Kotleba-ĽSNS took that populist message and combined with its anti-immigrant, xenophobic, and homophobic rhetoric harness with social media outlet indicates an appeal. Finally, Post-truth politics as a political culture forces debate framed largely by appeals to emotion disconnected from the details of policy, and by the repeated assertion of talking points to which factual rebuttals are ignored. This is sadly, what we observe in Slovakia on the topic of Islamophobia. If you look different than the majority population i.e. white and Slavic, it often is a problem. And national legislation and public statements from politicians along with media discourse are unhelpful.

As to the research hypothesis, to what extent did Islamophobia influence the 2016 elections? The answer arguably is that Islamophobia played a role in motivating voters to cast their ballots for a racist party. Also, mainstream Slovak parties were assisted by co-opting ethnonationalist sentiment. The second hypothesis is less definitive. As related to the parliamentary elections it can be argued that it was part of larger public discontentment and therefore not an accurate indicator. Yes, there was the law, passed by the Slovakian parliament before it was vetoed by the Slovak president that while not directly affecting Muslims would make it harder for Islam to register as a religion in the future, and sends a strong message to Muslims living in Slovakia and other parts of Europe, as well as other European right-wing politicians and parties to pressure mainstream parties to accept controversial policies. And while Slovaks would not say they are Islamophobic, polling from European Commission-Public Opinion³⁶ indicates Slovakia public sentiment that is clearly Islamophobic. Furthermore, Amnesty International has criticized the public discourse surrounding refugees from the Middle East and North Africa³⁷ and illiberal groups display increased ability to organize themselves and mobilize citizens manifesting most disturbing in strong support from young voters³⁸ as the fallout from the refugee crisis continues to fuel discriminatory sentiment. Lastly, whether religion is important in maximizing or minimizing ethnic exclusiveness, as highlighted in public statements from media discourse; maximizing ethnic exclusiveness *vis a vis* Christian Slovakia *versus* Muslim Africa and Muslim Middle East was successful.

³⁶ As shown in Chart 1: European Commission-Public Opinion for Racism in Slovakia.

³⁷ As reported by *Reuters* on November 30, 2016, "Slovakia toughens church registration rules to bar Islam."

³⁸ As explained by Peter Kováč in SME March 9, 2016 article, "Kotleba's voters do not see extremism (four false arguments and explanations)".

Bibliography

1. Barkun, M. *Religion and the Racist Right: The Origins of the Christian Identity Movement*. Chapel Hill: University of North Carolina Press, 1994.
2. Bayrakli, E., Hafez, F. *European Islamophobia Report 2016*. SETA. Read on August 8, 2017, in electronic format: <http://www.islamophobiaeurope.com/wp-content/uploads/2017/03/SLOVAKIA.pdf>
3. Bhehr, I., Reding, A., Edwards, C., Gribbon, L. *Radicalisation in the digital era*. RAND Europe. Read on August 15, 2017, in electronic format: https://www.rand.org/pubs/research_reports/RR453.html. 2013.
4. Chopik, R. "Kotleba uses American campaign tactics" *The Slovak Spectator*. Read on September 10, 2017, in electronic format: <https://spectator.sme.sk/c/20113860/analysts-kotleba-uses-american-campaign-tactics.html>
5. COPS.2011. *Online Radicalization to Violent Extremism*. Read on July 27, 2017, in electronic format: <http://www.theiacp.org/portals/0/pdfs/RadicalizationtoViolentExtremismAwarenessBrief.pdf>
6. Coser, L. *Masters of Sociological Thought: Ideas in Historical and Social Context*, 2nd Ed., Fort Worth: Harcourt Brace Jovanovich, Inc., 1977.
7. ČTK, "Na demonštráciu Pegidy v Drážďanoch prišlo 8-tisíc ľudí," [Demonstration in Pegidy has 8,000 people] *Správy.Pravda.sk*, February 6, 2016, Read on September 29, 2017, in electronic format: <http://spravy.pravda.sk/svet/clanok/382596-na-demonstraciu-pegidy-v-drazdanochprislo-8-tisic-ludi/>
8. Cunningham, B. *We Protect Slovakia*. Read on on August 8, 2017, in electronic format: <http://www.politico.eu/article/slovakia-fico-migrants-refugees-asylum-crisis-smer-election/> Politico. February 10, 2016.
9. DEREKX. Read on September 11, 2016, in electronic format: http://www.politicalcapital.hu/news.php?article_read=1&article_id=315
10. Eck, D. *A New Religious America: How a "Christian Country" Has Become the World's Most Religiously Diverse Nation*. New York: Harper-Collins Publishers, 2001, pp. 347.
11. Feldman, M., Turda, M., Georgescu, T., eds. *Clerical Fascism in Interwar Europe*. UK: Taylor and Francis, 2008.
12. Foucault M. *The order of discourse*. In Michael Shapiro (ed.): *Language and Politics*. Oxford: Basil Blackwell, 1984.

13. Helmus, T., York, E., and Chaulk, P. Promoting Online Voices For Countering Violent Extremism. Read on November 2, 2016 in electronic format: https://www.rand.org/content/dam/rand/pubs/research_reports/RR100/RR130/RAND_RR130.pdf RAND, 2011.
14. Kováč, P. Extrémizmus na Kotlebovi jeho voliči nevidia (štyri chybné argumenty a ich vysvetlenie), [Kotleba's voters do not see extremism (four false arguments and explanations)], Read on September 12, 2016 in electronic format: <http://domov.sme.sk/c/20113159/extremizmus-na-kotlebovi-jeho-volici-nevidia-styri-chybne-argumenty-a-ich-vysvetlenie.html>. SME. March 9, 2016.
15. Laclau, E., Mouffe, C. Hegemony and Socialist Strategy: Towards a Radical Democratic Politics. London: Verso, 1985 [2001], pp. 105, 110.
16. Lerner, D. Why Slovakia Won't Embrace Migration. Read on September 12, 2016 in electronic format: <https://www.politico.eu/article/why-slovakia-wont-embrace-migration-lubos-blaha-josef-rydlo/> Politico. August 16, 2016.
17. Lester, L., Hutchins, B. Power games: Environmental protest, news media and the Internet // Media, Culture & Society. 2009, Nr. 31(4). London: Sage, pp. 579–595.
18. O'Grady, S. Slovakia to EU: We'll Take Migrants--If They're Christians. Read on September 11, 2016 in electronic format: <http://foreignpolicy.com/2015/08/19/slovakia-to-eu-well-take-migrants-if-theyre-christians/> August 19, 2015.
19. Oreskes, B., Schatz, J. Slovakia Defends Its Closed Doors on Migration. Read on September 12, 2016, in electronic format: <http://www.politico.eu/article/slovakia-closed-doors-migration-refugees-relocation-quota/>. Politico. December 24, 2015.
20. Phillips L, Jorgensen M. 2002. Discourse Analysis as Theory and Method. London: Sage, pp. 25, 28.
21. Pilz, T. Sulík bez servitky: Islam nie je kompatibilný s našou kultúrou, [Sulík says Islam not compatible with culture]. Parlamentné listy, August 18, 2015, Read on September 13, 2017, in electronic format: <http://www.parlamentnelisty.sk/arena/monitor/Sulik-bez-servitky-Islam-nie-je-kompatibilny-s-nasou-kulturou-275050>
22. Pytlas, B. Radical Right Parties in Central and Eastern Europe: Mainstream Party Competition and Electoral Fortune. New York: Routledge. 2016.

23. Robert, A. Robert Fico: Anti-refugee, pro-Russian headache for the Socialists. Read on August 2, 2017, in electronic format:<https://www.euractiv.com/section/justice-home-affairs/news/robert-fico-anti-refugee-pro-russian-headache-for-the-socialists/Euractiv>, October 7, 2015.
24. Roberts, C. H. *Race over Grace: The Racist Religion of the Christian Identity Movement*, Omaha, Nebraska: iUniverse Press, 2003.
25. Ryle, J.C. *The Family of God*. Read on November 2, 2017 in electronic format:<http://www.biblebb.com/files/ryle/pr16.htm> transcribed by Tony Capoccia. 1998.
26. Slovakia toughens church registration rules to bar Islam. Read on September 13, 2016, in electronic format:<https://www.reuters.com/article/us-slovakia-religion-islam/slovakia-toughens-church-registration-rules-to-bar-islam-idUSKBN13P20C>. Reuters. November 30, 2016.
27. Sturm, C., Nič, M. Solidarity with refugees Is not exclusively reserved for the “West” Read on September 11, 2016 in electronic format: GLOBSEC Policy Institute.
28. <http://www.cepolicy.org/publications/solidarity-refugees-not-exclusively-reserved-west>. 2016.
29. Torfing, eds. *Discourse Theory in European Politics: Identity, Policy and Governance* Basingstoke: Palgrave Macmillan, 2005, pp. 316–349.
30. Walter, A, 2016. Institutional partisanship //Slovak Journal of Political Sciences. 2016, Nr. 16(2). Trnava: Slovakia, pp. 146–156.
31. Žúborová, V., Borarosová, I. The Myth of the Angry Voters: Parliamentary Election in Slovak Republic. Read on September 11, 2016, in electronic format: <http://spr.fsvucm.sk/wp-content/uploads/2015/10/34-48.pdf>

Naida politika Slovākijā: islāmofobija un kristietība 2016. gada parlamenta vēlēšanās

Kopsavilkums

Globalizācijas fonā notiekošā musulmaņu migrācija, Tuvo austrumu konflikts un bailes, ko izjūt kristiešu un nekristiešu iedzīvotāju lielākā daļa, ļauj sajust, ka dažādu kultūru un reliģiju mierīga līdzāspastāvēšana ir apdraudēta. 2016. gada martā notikušās vēlēšanas Slovākijā atklāja islāmofobijas neglītos vaibstus. Vissatraucošākais šajā ziņā bija labējā spārna ekstrēmisma un labējā spārna populistu partijas Kotlebas – Tautas partija mūsu Slovākija – popularitāte laikā, kad galvenās, lielākās Slovākijas partijas vienojās kopīgā nostājā par kristīgās nācijas tematiku.

Rakstā izvirzīti trīs pētnieciskie uzdevumi: (1) Cik lielā mērā islāmofobija ietekmējusi 2016. gada vēlēšanu rezultātus? (2) Vai islāmofobija Slovākijā uzlūkojama kā precīzs sabiedriskās domas indikators vai tā ir tikai daļa no plašākām sabiedrības neapmierinātības izpausmēm? Un (3) vai identifikācijas politika, lietojot jēdzienu "kristīgā nācija", ir sabiedrības noskaņojuma precīzs rādītājs vai noder vien populistiska diskursa uzturēšanai? Citiem vārdiem sakot, vai reliģijai ir nozīme, lai maksimizētu vai minimizētu etniskās izredzētības izjūtu? Rakstā izmantotas atziņas, kas attiecas uz vispārīgās post-faktuālās politikas teorijām vispārīgās politikas zinātnes ietvaros. Tiks sniegts empīriskais pamatojums kvalitatīvā un kvantitatīvā formā, kā arī Slovākijas plašsaziņas līdzekļu konstruētais naratīvs.

TIBETAS LŪGŠANU KARODZIŅU *RLUNG RTA* IESPĒJAMĀS SEMANTISKĀS SAKNES

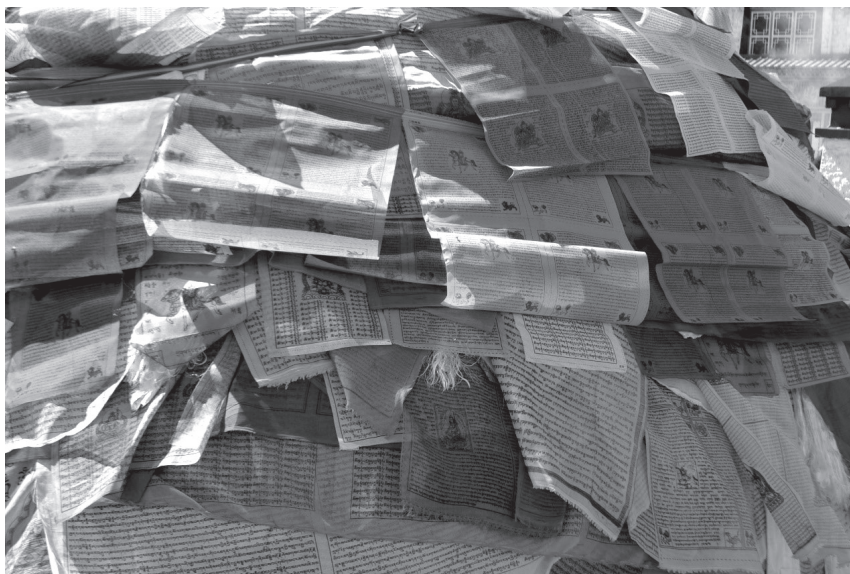
Lūgšanu karodziņus, kuri rietumnieku prātos rada noturīgu asociāciju ar Tibetu, var redzēt Tibetas teritorijā itin visur. Tie plīvo uz tempļu un māju jumtiem, pie ceļiem un “savieno” pat kalnu virsotnes. Tos piesien pie koku zariem un piestiprina pie sakrāliem objektiem, piemēram, pie stūpām (Skt.) vai pie uzvaras karogu (Tib. – *rgyal mtshan*¹) stabiem. Parasti karodziņi ir kvadrātveidīgi; tos darina no kokvilnas un retāk no zīda. Zīda karodziņi ir kvalitatīvāki auduma un nospieduma ziņā un tādēļ ir dārgāki.

Karodziņu virkne var būt īsāka vai garāka. Ja tā ir īsa, tad tā var būt paredzēta novietošanai vertikālā pozīcijā, piemēram, uz mājas jumta. Garās karodziņu virknes mēdz pārdot vairākas kopā, lai brīvdabā būtu iespējams izvietot tās apkārt garam mietam. Šajā gadījumā karodziņu virknes vienu galu piestiprina pie mieta gala un otru – pie zemes. Lenti jeb auklu, kas savieno karodziņus, darina no ļoti izturīga materiāla, jo karodziņu nolūks ir plīvot vējā, izturot bargos laika apstākļus un nesot svētību uz visām četrām debesu pusēm.

Krāsu ziņā karodziņus nevar veidot brīvi. Tiem ir jābūt piecās krāsās, kas simbolizē piecas stihijas: dzeltenā krāsa – zemi, zaļā – ūdeni, sarkanā – uguni, baltā – gaisu un vēju, bet zilā – debesis un ēteri.² Karodziņa centrā attēlo vēja zirgu (Tib. – *rlung rta*) ar vēlmes piepildošo dārgumu mugurā.

¹ Tibetiešu vārdi ir atveidoti ar Wylie transliterācijas sistēmas palīdzību.

² Ar ēteri ir domāts tukšs izplatījums jeb *ākāša*.



Lūgšanu karodziņi uzvaras karoga pakājē Džokhanga laukumā Lhasā, 2016. gada jūlijs. No Elizabetes Taivānes fotoarhīva.

Ap centrālo figūru karodziņa stūros var redzēt četrus mītiskos dzīvniekus, tie ir ērglis (Skt. – *garuda*, tib. – *khyung*), pūķis, lauva un tīģeris. Tie simbolizē četras debespuses un četras stihijas. Uz karodziņiem mēdz attēlot arī bodhisattvas Avalokitešvaru, Mandžušri un Vadžrapani, budisma izplatītāju Tībetā Padmasambhavu, kā arī Ušnišavidžaju, Amitājusu un Balto Taru.³ Attēlus papildina ar izvilkiem no sakrālām tekstiem un mantrām. Pirms izmantošanas karodziņi ir jāiesvēti. Tikai tad tie sāk pildīt savu funkciju, kas ir telpas harmonizācija, šķēršļu novēršana un veselības, kā arī labklājības dāvāšana. Karodziņus izstāda un nomaina reliģiskajos svētkos.

Jāteic, ka tibetiešu lūgšanu karodziņi *rlung rta* ir tikai viens, populārākais lūgšanu karogs (Tib. – *dar lcog*, burtiski – zīda gabals vai karogs uz

³ Robert Beer, *The Encyclopedia of Tibetan Symbols and Motifs*. Boston: Shambala Publications, 1999, p. 60.

vertikāla kāta vai staba) veids. *Dar* nozīmē ‘zīds’, ‘karogs’. Darbības vārda formā *dar* ir ‘attīstīties’, ‘plaukt’. Citiem vārdiem sakot, lūgšanu karogs stiprina, attīsta un vairo labklājību.

Lūgšanu karogi mēdz izskatīties dažādi. Izņemot plašāk pazīstamos *rlung rta* jeb karodziņus uz auklas, kurus tibetiski sauc arī par *dar ldi* vai *dar lding*, Tibetā var sastapt arī garus un šaurus, viengabalainus karogus (Tib. – *dar chen*). Tie var būt vienkrāsaini vai uzšūti no vienādiem auduma gabaliem piecās krāsās. Šādus lielus karogus mēdz novietot pa vienam vai vairākus kopā. Uz lielajiem karogiem, tāpat kā uz mazajiem *rlung rta* attēlo dievības un uzraksta mantras.

Lūgšanu karogi acīmredzot ir radniecīgi tibetiešu ceremoniālām šalēm jeb lakatiem (Tib. – *kha btags*). Tos arī mēdz ziedot dievībām, lai gan primāri šalles ir domātas pasniegšanai cilvēkiem dažādu reliģisku un nereliģisku ceremoniju laikā. Visbeidzot lūgšanu karogiem ir kas kopīgs ar uzvaras karogiem (Tib. – *rgyal mtshan*), kurus var atpazīt pēc cilindriskas formas. Uzvaras karogi Tibetā simbolizē Budas mācības uzvaru un ir bieži sastopami pie tempļiem. Visus minētos auduma izstrādājumus var ieraudzīt Tibetas reliģiskā kulta vietās lielā daudzumā.

* * *

Kāda tad ir lūgšanu karogu izcelsme? Saskaņā ar leģendu pirmie, kas izmantoja lūgšanu karogus, bija dievi (Skt. – *devas*). Viņu niknākie ienaidnieki esot bijuši pusdievi *asuras* (Skt.). Baidīdamies zaudēt kaujā, *devas* esot vērsušies pēc palīdzības pie Budas, kurš tajā laikā, t. i., pirms piedzimšanas Siddhārthas ķermenī, mitinājās vienā no dievu pasaulēm. Viņš esot iemācījis dieviem kādu lūgšanu. Tās vārdus dievi esot uzrakstījuši uz saviem kara karogiem. Lūgšana izrādījusies ļoti spēcīga, un *devas* esot guvuši uzvaru pār *asurām*.⁴ Ir domājams, ka šai leģendai ir indiešu izcelsme. Tibetieši nevarēja pazīt šo stāstu agrāk par 800. gadu, kas ir laiks, kad Tibeta iepazinās ar budismu un ar Budas tēlu, kas arī figurē leģendā.⁵

⁴ Robert Beer, *The Encyclopedia of Tibetan Symbols and Motifs*, p. 60.

⁵ Tad Wise, *Blessings of the Wind: The Mystery & Meaning of Tibetan Prayer Flags*. San Francisco: Chronicle Books, 2002, pp. 11–12.

Diemžēl par lūgšanu karogu izcelsmi nav vēsturiski ticamu ziņu. Vēsturisku liecību par to semantiskajām saknēm vienkārši nav, tādēļ šajā sakarībā ir iespējami tikai hipotētiski pieņēmumi. Saskaņā ar vienu versiju lūgšanu karogiem ir kara izcelsme. Senā Tibeta bija slavēta ar nikniem karotājiem. Pirms 800. gada pat mongoļi izvairījās no sadursmes ar viņiem, ja vien tas bija iespējams. Tibetiešu ciltis kara laikā bija nošķirtas cita no citas ar kara karogu palīdzību. Ar laiku, kad budisms iesakņojās Tibetā, kara karogi varēja pārtapt par lūgšanu karogiem.⁶

Saskaņā ar otru versiju lūgšanu karogu izcelsme ir saistīta ar pirmsbudisma bon reliģijas maģiskām praksēm. Iespējams, bon šamaņi izmantoja tā sauktos medicīniskos karogus, lai harmonizētu telpu, piemēram, bīstamās kalnu pārejās. Lai panāktu efektu, šamaņi, izvietojot karodziņus piecās krāsās pareizā secībā, mēģināja līdzsvarot protoelementus, kurus krāsainie karodziņi arī simbolizē. Tieši šo šamanismā pieņemto praksi varēja pārņemt 8. gadsimtā Tibetas budisma sludinātājs Padmasambhava. Atšķirībā no saviem priekšgājējiem viņš bija īpaši uzņēmīgs vietējo bon prakšu pārņemšanā, ar ko izskaidrojama viņa misijas veiksmē. Iespējams, Padmasambhava sintezēja indiešu kara karogu praksi un Tibetas šamanisko karodziņu tradīciju, uzrakstīdams indiešu kara karogu mantras tekstu uz bon medicīniskajiem karodziņiem. Šādu lūgšanu karogu izcelsmes versiju ir iecienījuši *rNying ma* skolas pārstāvji, jo Padmasambhavu uzskata par šīs skolas dibinātāju.⁷

Pēc 9.–10. gadsimta budisma vajāšanām un panikuma, 1040. gadā Tibetā ieradās indiešu izcelsmes mācīts budistu mūks Atiša. Viņš nodibināja *bKa'gdams* (Tib.) budisma tradīciju Tibetā. Skolas pārstāvji uzskata, ka, tieši pateicoties Atišam, Tibetā iesakņojās lūgšanu karodziņu tradīcija. Un nav svarīgi, vai Atiša ir atnesis to no Indijas vai modificējis Tibetā jau esošo šamanisko karodziņu praksi, bet tieši viņa sholasticisma paspārnē karodziņus sāka aktīvi izmantot klosteros. Tie kļuva populāri visur Tibetas

⁶ Tad Wise, *Blessings of the Wind: The Mystery & Meaning of Tibetan Prayer Flags*, p. 11.

⁷ *Ibid.*, pp. 15–16.

teritorijā. Tomēr, neraugoties uz Atišas ieviesto monasticisma un rituālisma praksi, karodziņi palika primāri par lauku dzīves aktualitāti, kas bez šaubām ir maģiska pēc sava rakstura.⁸

Izņemot tradicionālās karodziņu izcelsmes versijas, vēl pastāv Rietumu pētnieku minējumi. Tā, piemēram, V.N. Tkačovs (*B. H. Ткачев*) savā pētījumā par sargājošo simbolisku Centrālāzijas klejotāju arhitektūrā piedāvā diezgan praktisku karodziņu izcelsmes interpretāciju. Viņš norāda, ka tibetieši-nometnieki mēdza celt mājas ar plakanu jumtu, ko tradicionāli ir izmantojuši kā saimniecisko pagalmu, kur, piemēram, glabāja malku. Jumta galos bija pieņemts iespraust mietus ar auduma gabaliem, kas signalizēja par kritiena draudiem. Tie bija domāti arī putnu atgaiņāšanai. Pēc pētnieka domām tieši tāda ir tibetiešu un nepāliešu lenšu, virteņu un lūgšanu karodziņu izcelsme.⁹

Šajā īsajā pētījumā mēs mēģināsim atklāt tibetiešu lūgšanu karodziņu iespējamās šamaniskās un pirmsšamaniskās saknes. Šamanisms Tibetā un visur Centrālāzijā ir dzīva tradīcija, kas pastāv līdzās budismam, bieži ar to pārklājoties. Mūsdienās šamanisma ietvaros pastāvošā krāsaino lupatiņu ziedošanas prakse lai kļūst par sava veida tiltu starp modernajiem tibetiešu lūgšanu karogiem un senā bon hipotētiskajiem medicīniskajiem karodziņiem.

Upurēšanas vietas *obo* (Tib. – *lab rtse*). Būtu grūti noliegt, ka tibetiešu lūgšanu karodziņi līdzinās šamanisma krāsainām šallēm, lupatiņām un lentēm, kuras visur Centrālāzijā mēdz piesiet pie koku zariem, zirgiem domātām slitām (Burjatijā, Mongolijā un Jakutijā) un tā sauktajiem *obo* jeb *oboo* (burjatu val.; mongoļu *ovoo*, tib. *lab rtse*). Šamanisma pētnieki, runājot par šiem savdabīgajiem altāriem brīvdabā, ir iecienījuši burjatu apzīmējumu *obo* jeb *oboo*, padarot to par konvencionālu terminu. Tāpēc šeit vārdi *obo* un *lab rtse* tiks izmantoti pamišus.

⁸ Tad Wise, *Blessings of the Wind: The Mystery & Meaning of Tibetan Prayer Flags*, pp. 18, 20.

⁹ V.N. Tkachev, "Evolucija ohrannoj simboliki v arhitekture kochevnikov Central'noj Azii", *Sovetskaya Etnografiya*, Nr. 1, ss. 35–48. [Tiešsaiste], pieejams: http://nomadica.ru/biblioteka/se_85_1_tkachev.html, (skatīts 21.08.2017.)

Tibetas *lab rtse* ir izsmelēši aprakstījusi K.M. Gerasimova (*K. M. Герасимова*). Pēc viņas sniegtajām ziņām tie var izskatīties kā akmeņu kaudzes ar starp akmeņiem iespraustiem koka zariem vai kā nelieli tornīši bez jumta ar frīzi un logiem vai bez tiem. Torņos iesprauž jaunu koku stubrus. Centrālajā kokā atstāj tikai maģistrālos zarus, kamēr sānu koku zarus izrotā ar karodziņiem. Iespraust var arī kātu ar lielā tibetiešu brieža galvaskausu. Ladakhā, rietumu un austrumu Tibetā kalnu *lab rtse* izskatās kā aiztaisītas akas, kas ir saliktas no lieliem plakaniem akmeņiem. Akas atverē iesprauž kociņu ar atstātiem centrālajiem zariem un kātus ar aunu galvaskausiem. Šādus *obo* ierīko par godu lokālām dabas stihijas pārstāvošām dievībām, īpaši kalnu dieviem. *Obo* var kalpot arī kā upurēšanas altāri senčiem no tēva puses vai kā kopienas kulta vietas, kuras tibetiski sauc par *pha spun*. Tibetā blakus akmeņu kaudzei var atrasties akmens māja ar logiem vai bez tiem. Kalnu pārejās Ziemeļtibetā akmeņu kaudzes izveido piramīdas formā. Parasti vienā vietā atrodas vairākas tādas piramīdas. Centrālā akmeņu kaudze ir vislielākā. Tajā iesprauž visgarāko mietu, kas ar virvītēm ir savienots ar citu kaudžu mietiem. Uz virvēm pakarina lentītes. Uz dažām akmeņu kaudzēm noliek jaku galvaskausus.¹⁰

Chedo (*Tshe mdo*), aprakstot *lab rtse* ierīkošanas procesu Karmatang ciematā Amdo reģionā Tibetā, atzīmē, ka kvadrātveidīgās celtnes centrālajā daļā, t. i., centrālā staba pakājē ierok dārglietas, tādas kā korāļus, tirkīzu, zeltu, sudrabu un monētas. *Lab rtse* ievieto arī īpašas rituāla nolūkam domātas figūras no mīklas (Tib. – *gtor ma*) un vietējo dievību attēlus, kā arī iesprauž mietus, kas ir vai nu īstas bultas, vai koku stumbri, kuriem ir piešķirta bultu forma. Tos dekorē ar auduma gabaliem.¹¹ Šīs īstās vai stilizētās bultas ir sava veida dievības ieroču kolekcija, jo dieva uzdevums ir atvairīt visu ļauno un tādā veidā pasargāt ciemata iedzīvotājus. Pirms

¹⁰ K. M. Gerasimova, *Tradicionniye verovaniya tibetcev v kul'tovoy sisteme lamaizma*. Novosibirsk: Nauka, 1989, s. 202.

¹¹ Visbiežāk auduma gabali, ar kuriem dekorē *lab rtse* bāzē ievietotos kokus vai stubrus, ir garie viengabalainie karogi *dar chen*. (Autors izmanto apzīmējumu *dar lcog*). *Rlung rta* mēdz novietot *lab rtse* priekšā. (Sk.: Bkra shis bzang po, *May All Good Things Gather*. Here: Life, Religion and Marriage in a Mi nyag Tibetan Village, Asian Highlands Perspectives 14 (2012), p. 84.)



Lab rtse piramidālās akmeņu konstrukcijas par godu vietējiem gariem svētceļojuma maršrutā apkārt Kailaša kalnam, 2006. gada augusts. No T. Ivanovas fotoarhīva.

lab rtse iesvētīšanas lamas šķīstī visas kalna garam ziedotās lietas triju dienu laikā.¹² Līdz ar to pie *obo* notiek arī organizētie rituāli, kurus mēdz noturēt lamas, t. i., budismu pārstāvošie garīdznieki, kas Centrālāzijas reliģiskā sinkrētisma situācijā ir ierasta prakse.

Interesanti, ka Mongolijā *obo* bieži papildina ar kalnu auna ragiem vai vairākiem aunu, zirgu vai kameļu galvaskausiem, bet reizēm – ar krukākiem, automobiļu riepām un zirga spalvu šķipsnām.¹³ Šādus samērā vienkāršus kulta objektus mēdz ierīkot kalnos, upju un ezeru krastos un stepēs. Tie ir

¹² Tshe mdo, “Lazi (*lab rtse*) Construction in Karmatang (sKar ma thang) Village”, *Asian Highlands Perspectives* 1 (2009), pp. 350–351.

¹³ Sergey Volkov, *Po Baikalu* [tiešsaiste], pieejams: https://www.e-reading.club/bookreader.php/144726/Volkov_-_Po_Baiikalu.html#label48, skatīts 20.07.2017.

īpaši izplatīti ceļotājiem bīstamās vietās, kas ir kalnu pārejas un upju pārceļtaves. Lai veiksmīgi šķērsotu bīstamu zonu, ir jāpielabina gari – šo vietu saimnieki, kuri saskaņā ar ticējumiem var ieļauties uz nelūgtiem viesiem un kaitēt viņiem ceļā. Tibetā šādus improvizētos altārus var bieži sastapt kalnu virsotnēs, kalnu grēdās, bet arī kalnu pakājē. Lamas speciāli meklē vietu *obo* ierīkošanai, izmantojot ģeomantijas principus.¹⁴

Ja *obo* izskatās kā akmeņu kaudze un atrodas, piemēram, kalna pārejā, tad gara pielabināšanas nolūkā garāmgājējs pieliek tai klāt vienu akmeni. Ja tas atrodas ciemata tuvumā un ir aicināts pasargāt ciemata iedzīvotājus, tad viņi savukārt atdod godu dievībai pie *lab rtse* īpašās Mēness kalendāra dienās un *lab rtse* ierīkošanas gadadienā, ziedojot dievībai jaunus mietus un koka zarus. Ja kādam ir īpaša vajadzība izlūgties veselību, drošu ceļu vai veiksmīgu darījumu, viņš ziedo dievībai smaržzāles un kviešu miltus.¹⁵ *Lab rtse* priekšā var mesties uz vaiga vai iet tam apkārt. Lauku iedzīvotāji sagādā karodziņus un *gtor ma*, dzērienus un augļus, kurus lamas pēc viņu lūgumiem šķīsta un ziedo.¹⁶

Burjatijā vietējam garam upurē piena un gaļas ēdienus, kvēpina kadiķi un piesien pie tur augošu koku zariem vai starp akmeņiem iespraustajiem zariem lielāka vai mazāka izmēra krāsainas lupatiņas.¹⁷ Kad notiek kopīgie rituāli, *obo* ziedo auna galvu, kas ir vietējam dievam vispatīkamākā dāvana. Par godu *obo* svētkiem sarīko lielas svinības, kas paredz kopīgo maltīti, sporta sacensības un dziedāšanu.¹⁸ Burjati uzskata, ka, ja rituāls izdelves, vietējie gari noteikti par to paziņo: sāk smidzināt sīks lietutiņš vai debesis parādās varavīksne. Rituāla izpildīšanas vietā var parādīties pats vietas saimnieks, pārvērties par zvēru vai putnu.¹⁹

¹⁴ Tshe mdo, "Lazi (lab rtse) Construction in Karmatang (sKar ma thang) Village", p. 350.

¹⁵ Ibid., pp. 351–352.

¹⁶ Stobs stag lha, "A Multi-Ethnic Village in North-East Tibet: History, Ritual and Daily Life in Chu Cha", *Asian Highlands Perspectives*, 24, 2013, pp. 63–64.

¹⁷ V.D. Babuyeva, *Materyalnaya i duhovnaya kul'tura buryat*, s. 191.

¹⁸ L.L. Abayeva, *Kul't gor i buddizm v Buryatii (evolyuciya verovaniy i kul'tov selenginskih buryat)*. Moskva: Nauka, 1992, ss. 76–77.

¹⁹ V.D. Babuyeva, *Materyalnaya i duhovnaya kul'tura buryat*, s. 192.

Kaut arī mūsdienās *obo* kultu ir pieņemts saistīt ar šamanismu, pēc savas izcelsmes tas ir vecāks par šamaņu praksēm. Burjatijas kalnu kulta pētniece L. L. Abajeva (*Л. Л. Абаева*) paskaidro, ka acīmredzot visagrīnākās *obo* kulta formas ir saistītas ar senā cilvēka mitoloģiskajiem priekšstatiem par pasaules rašanos. Saskaņā ar tibetiešu kosmogoniskajiem mītiem sākumā tika radīta akmeņu kaudze uz baltā ledāja. Iespējams, pasaules modelis piramidālas akmeņu kaudzes izskatā ir vecāks par pasaules koka un šamaņa koka tēlu. Saskaņā ar tibetiešu priekšstatiem iesākumā pasaules centrā atradās kalns un tikai pēc tam radās tā centrālā ass jeb pasaules koks. Tā saknes aizsniedza mirušo pasauli pazemē, bet galotne sniedzās līdz pat debesu mitekļiem.²⁰

Atsaucoties uz N. L. Žukovsku (*Н. Л. Жуковская*), L. Abajeva atzīmē, ka, dzimstot šamanismam, *obo* godināšana turpināja pastāvēt neatkarīgi no tā, jo *obo* praksei nebija nepieciešams šamanis kā starpnieks starp garu pasauli un cilvēkiem.²¹ Turklāt šamanisma praksēm allaž ir bijis elitārs un ezotērisks raksturs, bet *obo* godināja parastā tauta bez speciāli apmācītu garīdznieku pieaicināšanas. Tikai vēlāk, kad šamaņi pārņēma *obo* rituālu izpildīšanu un radās mirušo šamaņu kults, *obo* pārtapa par neatņemamu šamanisma sastāvdaļu. Šamaņi pārņēma arī *obo* atribūtiķu, kas ir krāsaino auduma gabalu piesiešana, akmeņu un koku izmantošana.²² Tādēļ ir jādomā, ka šamanisma krāsainām lupatiņām ir pirmsšamaniska izcelsme.

Obo godināšana, kas tika integrēta šamanismā, vēlāk Centrālāzijas teritorijā piedzīvoja budizācijas jeb iekļaušanas budismā procesu. *Obo* kultu unificēja un saskaņoja ar budisma kosmoloģiskajiem pamatprincipiem. Dabas objektu (kalnu, upju, mežu) saimnieku un dzimtu kalnu kultu atzina, bet šamaņu un šamaņu fetišu godināšanu noliedza.²³ Acīmredzot tieši *obo* budizācijas kontekstā ir jāinterpretē Tibetas pirmā klostera Samje pagalmā esošais sausais koks bez lapotnes, kura zaros ir piesieti lūgšanu karodziņi *rlung rta*.

²⁰ L. L. Abajeva, *Kul't gor i buddizm v Buryatii*, s. 69.

²¹ N. L. Zhukovskaya, *Lamaizm i ranniye formi religii*. Moskva, 1977, s. 37. (Pēc: L. L. Abajeva, *Kul't gor i buddizm v Buryatii*, s. 70.)

²² L. L. Abajeva, *Kul't gor i buddizm v Buryatii*, s. 70.

²³ Ibid., s. 73.



Lūgšanu karodziņi Samje klostera sausā koka zaros atgādina *lab rtse* ar krāsainām lupatiņām zaros un atsauc atmiņā šamaņa koka tēlu. Samje klosteris 2016. gada jūlijā. No Elizabetes Taivānes fotoarhīva.

Acīmredzot krāsainās lupatiņas, kas tik cieši ir saistītas ar *obo* kultu, budismam ienākot Centrālāzijā, pārtapa par budistu lūgšanu karodziņiem. Ir interesanti tas, ka uz šamaniskām krāsainām lupatiņām jeb šallēm Baikāla ezera piekrastē (tur tos sauc par *hadakiem*, no tib. – *kha btags*) mēdz rakstīt arī lūgšanu vārdus tāpat kā to dara budistu lūgšanu karodziņu gadījumā. *Obo* kulta piekritēji uzskata, ka tas, kas ir sarakstījis lūgšanu uz tāda karodziņa, turpina lūgties arī tad, kad viņš ir nodarbināts ar ko citu.²⁴ Šāds “automātiskās efektivitātes” princips, kad mehāniski iekustināta lūgšana vai mantra skaita pati sevi, ir raksturīgs ne tikai tantrismam, bet arī šamanismam. Tas savukārt liek aizdomāties par iespējamām kopīgām, ar maģisko pasaules skatījumu saistītām šamanisma un tantrisma saknēm.

²⁴Sergey Volkov, *Po Baikalu*. [Tiešsaiste], pieejams: https://www.e-reading.club/bookreader.php/144726/Volkov_-_Po_Baiikalu.html#label48, skatīts 20.07.2017.

Interesanta ir krāsaino šaļļu upurēšanas kārtība un krāsu simbolika dažādos Centrālāzijas reģionos. Tā, piemēram, Altajā audumam jābūt jaunam, tas jāsaplēš ar rokām. Auduma gabala malu neupurē, bet noplēš un sadedzina krāsni. Upuršallēm nav jābūt no zīda vai vilnas. Lentēm jābūt 4–5 cm platumā un 40–50 cm garumā. Balto auduma gabalu upurē gariem nolūkā apliecināt gaišos nodomus, zilie ir veltīti debesīm, bet dzeltenie – zemes dievībai. Upurēt tādas lentes var tikai jaunmēness laikā pirms saulesrieta.²⁵ Ziedoto lenšu krāsu spektrs var būt arī plašāks. Krāsu simbolikas skaidrojums var atšķirties atkarībā no reģiona.

Vēja zirgs (Tib. – *rlung rta*). Lai atklātu lūgšanu karodziņu semantiku, ir tikpat būtiski pievērsties arī to centrālajam simbolam – vēja zirgam. Ir jāsāk ar to, ka apzīmējums *rlung rta* (t. i., ”vēja zirgs”, vecajā variantā – *klung rta*²⁶) sastāv no diviem vārdiem: *rlung* (vecajā variantā – *klung*) un *rta*. *Rlung* nozīmē vēju, bet *klung* – ēteri jeb tukšu izplatījumu (Skt. – *ākāša*). Vējš un ēteris ir divi no pieciem protoelementiem (zeme, ūdens, uguns, gaiss jeb vējš un ēteris jeb tukšs izplatījums). Tieši ēteri sākotnēji identificēja ar zirgu atšķirībā no mūsdienām, kad zirgu pielīdzina gaisam-vējam. *Klung* ir visaptverošs pamats, tas ir klātesošs visā.²⁷

Acīmredzot tam, ka zirgu ir pieņemts attēlot centrā un sākotnējā versijā identificēt ar izplatījumu, ir kāda dziļāka kosmoloģiska un ontoloģiska nozīme. Attēls uz karodziņa ir jēgpilna diagramma, kas līdzīgi *mandalai* (Skt.) attēlo perfektu makro- un mikrokosmosa modeli. Iespējams, līdzīgi tam kā *mandala* izpilda kosmogonisko, pasauli sakārtojošo funkciju, arī lūgšanu karodziņi kosmizē telpu sev apkārt, ne tikai pateicoties uz tiem uzrakstītām mantrām, bet arī implicitā veidā attēlotajai pasaules diagrammai.

²⁵ E.V. Yekeyeva, “Kul’t prirodi i svyazanniye s nim predmeti i sooruzheniya altaycev”. *Yazik i kul’tura altaycev: sovremennyye tendencii razvitiya*. Gorno-Altaysk, 2016, ss. 220–221.

²⁶ Kā atzīmē Per Kvaerne *klung rta* ir lūgšanu karodziņu apzīmējums, ko izvēlas lietot Bon reliģijas pārstāvji arī mūsdienās. (Sk.: Per Kvaerne, *Tibet Bon Religion: A Death Ritual of the Tibetan Bonpos*. Leiden: E.J. Brill, 1985, p. 19.)

²⁷ Namkhai Norbu, *Drung, Deu and Bon: Narrations, symbolic languages and the Bon tradition in ancient Tibet*. Dharamsala: Library of Tibetan Works and Archives, 1998, pp. 68–69.

Interesantu paskaidrojumu zirga un izplatījuma identificēšanai piedāvā N. A. Stručkova (*H. A. Стручкова*) savā pētījumā par solāro simboliku jakutu dejās. Viņa norāda, ka senie klejotāji mēdza salīdzināt izplatījumu ar izcīlu zirgu, jo viņi apguva stepes plašumus ar zirga palīdzību. Lopkopju tautām telpas un tās apgūšanas, kā arī pārvietošanās telpā jēdziens ir saistīts ar jāšanu, ar dzīvnieka straujām kustībām.²⁸

Zirgs senajā pasaulē bija svarīgākais transporta līdzeklis. Pirmsindustriālajā sabiedrībā zirga īpašības vērtēja tāpat kā mūsdienās novērtē laba automobiļa kapacitāti. Armetnes atradās viena no otras lielā attālumā, reizēm grūti sasniedzamās vietās. Sarežģīto maršrutu pārvarēšana bija lielā mērā atkarīga no jātnieka un zirga, bet zirgam piemīt izturība, spēks, ātrums un paklausība.²⁹

Zirga pielabināšana kļuva par iemeslu tautu staigāšanai arhaiskajā periodā, jo cilvēks beidzot saņēma desmitkārtīgu ātrumu un līdz ar to ieguva spēju sasniegt un apgūt jaunas teritorijas, kuras viņš padarīja par apdzīvotām un izmantoja lopkopībai un medībām. Pateicoties jājamzirgam, klejotāju ģeogrāfiskās zināšanas pieauga un tika nodibināti kontakti ar jaunatklāto zemju iedzīvotājiem. Šis apstāklis savukārt veicināja saimniecisko un kultūras vērtību apmaiņu un izplatīšanos.³⁰ Acīmredzot zirga praktiskā noderība kļuva par iemeslu tam, ka šis dzīvnieks ir ieguvis simbolisku zemtekstu arī reliģijā.

Pēc Namkhai Norbu Rinpočes domām, zirga un vēja elementa sadarbībai ir samērā vēlins raksturs. Kā jau ir teikts, sākotnēji zirgu identificēja tieši ar ētera, nevis ar vēja elementu. *Klung rta* ("izplatījuma zirgs") pakāpeniska pārtapšana par *rlung rta* ("to, kas apseglo vēju"), pēc Namkhai Norbu domām, varēja notikt sakarā ar karodziņu praktisku lietošanu, tiem plīvojot vēja.³¹ Tā

²⁸ N. A. Stručkova, *Formirovaniye kineticheskogo komponenta v ritual'noy praktike*, otv. red. A. I. Gogolev. SPb: Izdatel'stvo Sankt-Peterburgskogo universiteta, 2005. [Tiešsaiste], pieejams: http://www.olonkho.info/ru/index.php/Формирование_кинетического_компонента_в_ритуальной_практике, skatīts 02.12.2017.

²⁹ Robert Beer, *The Handbook of Tibetan Buddhist Symbols*, p. 66.

³⁰ B. D. Babuyeva, *Materyal'naya i duhovnaya kul'tura buryat*, s. 155.

³¹ Namkhai Norbu, *Drung, Deu and Bon: Narrations, symbolic languages and the Bon tradition in ancient Tibet*, pp. 69–70.



Tibetiešu lūgšanu karodziņš ar attēloto vēja zirgu uz tā un četriem mītiskiem dzīvniekiem, zīds. No Elizabetes Taivānes fotoarhīva.

vai citādi, bet vējam un zirgam ir zināma radniecība, jo abi ir straujas dabas. Acīmredzot tādēļ tos mēdz identificēt. Un tas ir saprotams, jo mantrām un sakrālo tēlu svētībai ir jāizplatās pa pasauli vēja ātrumā.

Ir svarīgi piezīmēt, ka tibetiešiem ir priekšstats par katram cilvēkam piemītošo individuālo enerģiju, kas pēc būtības ir četru iekšējo spēku salikums. Šie četri ir dzīvības enerģija (Tib. – *srog*), veselība (Tib. – *lus*), individuālā enerģija (Tib. – *dbang thang*) un veiksmē (Tib. – *rlung rta*). Šo četru enerģiju koptēls ir vēja zirgs (*rlung rta*). Viņa misija ir pārvarēt visu negatīvo, kas piemeklē cilvēku slimības un neveiksmes gadījumā, kā arī demonu un planētu ietekmē.³²

Līdzīga ir zirga tēla interpretācija mongoļu šamanismā. Pēc Sarangelas sniegtajām ziņām par vēja zirgu sauc garīgo komponentu cilvēkā. Vēja zirgs atbild par šamaņa saišu ar gariem-palīgiem stiprināšanu. Lai

³² Robert Beer, *The Encyclopedia of Tibetan Symbols and Motifs*, p. 62.

spēcinātu vēja zirgu, ir nepieciešams būt tikumīgam attiecībās ar sabiedrību, tuvāko un dabaspasauli. Ja šādi rīkojas, šamanis ir spējīgs atjaunot līdzsvaru cilvēkos un pasaulē kopumā.³³

Pēc burjatu domām, katrs cilvēks ir apveltīts ar dzīvinošo enerģiju, ko viņš var dzīves laikā zaudēt. Ja viņš slimo vai viņam neveicas, tad viņa iekšējais spēks ir izsīcis. Tādā gadījumā Burjatijā ir pieņemts izpildīt tā saukto *hii morin* (vēja zirga, tibetiešu – *rlung rta*) rituālu. Cilvēks dodas pie lamām un viņi palīdz izgatavot atbilstošu karogu ar vēja zirga attēlu uz tā. Attiecīgi zīmogi jeb koka matricas ar zirga attēlu Burjatijā mēdz glabāties budistu klosteros. Mūsdienās ir iespējams nopirkt jau gatavus individuālos *hii morin*. Izgatavoto vai nopirkto karogu ir nepieciešams iesvētīt un tādā veidā zirgu atdzīvināt. Šāds karodziņš simbolizē cilvēka dzīvinošo enerģiju un var būt dažādās krāsās. Tās izvēle ir atkarīga no horoskopa. Tā, piemēram, tam, kurš piedzima tīģera, zirga vai suņa gadā, jāizgatavo vai jāiegādājas dzeltens karogs ar zaļām malām un pie ārējās malas piešūtām sarkanām mēlītēm. Viņam jāpiesien karogs bērza, nevis kāda cita koka zaros. Rituāla reglamentācija skar arī karoga piesiešanas laiku.³⁴

Uzskata, ka zirgs, kas ir attēlots uz karoga, aiznes cilvēka lūgšanas debesis ar vēja palīdzību. *Hii morin* rituāls palīdz uzturēt cilvēkā esošo enerģiju un tādēļ burjatiem tas ir ļoti populārs. Jāatzīmē, ka šajā reģionā šamanisma un budisma sajaukums ir īpaši izteikts, tādēļ ir grūti teikt, kāda ir individuālo karodziņu izcelsme. Nav noslēpums, ka dzīvinošās enerģijas jeb *prānas* ideja ir skaidri pārstāvēta tantriskajā budismā. Tomēr tās identificēšana ar zirgu acīmredzot ir šamanisma nopelns. Interesanti, ka kaut arī uzraksti uz šāda karodziņa ir tibetiešu valodā, Tibetā šādi individuālie karodziņi nav populāri.

Tibetas budismā, kurā ir sajaukušies klasiskā Mahājāna, tantrisms un tibetiešu bon, aktīvi lieto mistiskās anatomijas un fizioloģijas pamatus, t. i., tantrisma mācību par smalkā ķermeņa uzbūvi un funkcionēšanu. Tantrismā ir priekšstats par diviem pamatkomponentiem cilvēkā, kas ir apziņa

³³ Sarangerel, *Chosen by the Spirits: Following Your Shamanic Calling*. Rochester: Vermont: Destiny Books, 2001, pp. 28–30.

³⁴ B.D. Babuyeva, *Materyal'naya i duhovnaya kul'tura buryat*, s. 172.

jeb prāts un *prāna* (Skt.). Tibetieši sauc dažādus *prānas* līmeņus par *rlung* jeb vējiem. Vējus uzskata par neatņemamu apziņas jeb prāta pavadoni dzīves laikā un pēc ķermeņa nāves un salīdzina to ar zirgu, kas tūlīt aiznes jātnieku-prātu tur, kur viņš vēlas.³⁵

Bet no kurienes nāk tibetiešu jātnieka un zirga tēls? Nesaraujamās attiecības starp apziņu un vējiem – šo jātnieku un viņa zirgu – Tibetas budismā pamudina atkal atgriezties pie klejotāju dzīvesveida tematikas. Kulturologs G. Gačovs (*Г. Гаčov*) savā monogrāfijā par Eirāzijas klejotāju, zemnieku un kalnu iedzīvotāju kosmoloģiskajiem priekšstatiem atzīmē, ka klejotāja totāla atkarība no ganāmpulka arī ir iemesls izjūtai, ka cilvēkam ir iekšējas, radniecīgas saites ar dzīvniekiem. Šāda ir dzīvnieku un īpaši zirga dievišķošanas izcelsme. Cilvēks kļūst viens ar zirgu un pārtop par kentauru. Klejotājs zirga mugurā ir atrauts no zemes un tādā veidā atverts debesīm.³⁶

Zīmīgi ir Centrālāzijas, piemēram, tjurku–mongoļu un tjurku–jakutu, episko sacerējumu sižeti par nesaraujamām un pat radniecīgām saitēm starp leģendārajiem varoņiem un viņu zirgiem. Varonis piedzimst vienlaikus ar savu zirgu. Tad, kad viņa zirgs nomirst, varonis zaudē spārnus, t. i., spēku. Zirgs ir ne tikai varoņa sabiedrotais, bet arī debesu dāvātais aizbildnis, kura garīgās spējas ir izcilākas par paša varoņa spējām.³⁷

Andžejs Rozvadovskis (*Andrzej Rozwadowski*) savā pētījumā par Centrālāzijas petroglifiem savukārt raksta, ka zirga tēls ir obligāti pārstāvēts Centrālāzijas šamaņu atribūtikā. Zirgs simboliskā veidā aiznes šamani uz citām pasaulēm, lai viņš izpildītu tur vienu vai otru rituālu. Tanī pašā

³⁵ Per Kvaerne šajā ziņā atsaucas uz Milarepu, prominentu 11.–12. gadsimta tibetiešu svēto, kurš savā autobiogrāfijā ir piesaucis *sems nyid rta pho* jeb prāta zirgu. (Sk.: Per Kvaerne, *Tibet Bon Religion: A Death Ritual of the Tibetan Bonpos*, p. 19.)

³⁶ G. Gachev, *Nacional'niye obrazi mira: Yevraziya – kosmos kochevnika, zemledeľca, gorca*. Moskva: Nauka, 1999, c. 124–157. (No: M.S. Sarkulova, “Mifologizaciya obraza “Konya” v kochevoy kul'ture”, *Vestnik KazNu*, 2009. [Tiešsaiste], skatīts 8.09.2017., pieejams: <https://articlekz.com/article/8412>.)

³⁷ R.S. Lipec, *Obrazi batira i yego konya v tyurko-mongol'skom epose*. Moskva: Vostochnaya literatura, 1979, ss. 132, 135. (No: M.S. Sarkulova, “Mifologizaciya obraza “Konya” v kochevoy kul'ture”.)

laikā zirgs spēlē ne tikai simbolisku lomu šamaņa rituālajā dzīvē, bet tiek burtiski upurēts. Šādu zirga noslepkavošanas rituālu ir sīki aprakstījis un izanalizējis Mirča Eliade savā prominentajā darbā par šamanismu, kur viņš gan apšaubīja zirga upurēšanas šamaniskās saknes.³⁸

Interesanti ir arī tas, ka zirgs kopā ar aitu un jaku bija upurējams dzīvnieks tibetiešu *Bon po* apbedīšanas rituālos. Aitai bija jāsigatavo ceļš uz mirušo valstību, zirgam bija mirušais tur jāaizved, bet jaka uzdevums aizkapa ceļojumā bija atvairīt demonus.³⁹ Zīmīgs ir zirga htoniskais simbolisms. Centrālāzijas iedzīvotāji apveltīja šo dzīvnieku ar vidutāja funkciju starp dzīvo un mirušo pasauli. Centrālāzijas šamanismā dvēseles nogādāšana mirušo valstībā bija šamaņa uzdevums, un zirgs šajā ceļojumā spēlēja būtisku simbolisku lomu.⁴⁰ Zirgs nāk no augstākās pasaules, viņam arī ir jāpavada mirušais aizsaulē.⁴¹

Tātad zirgs iegūst htonisko simbolismu šamanisma ietvaros, un tam acīmredzot ir samērā vēlīns raksturs. Analizējot jakutu deju motīvus, N.A. Stručkova (*H. A. Стручкова*) atzīmē, ka vēl pirmsšamanisma periodā indoeiropieši asociēja zirgu ar saules dievību. 2. gt. p.m.ē. Aizbaikāla un Ziemeļmongolijas iedzīvotāji pārņēma zirga asociāciju ar augstāko, t. i., Saules dievību, no irāņu ciltīm, kas ieceļoja šeit no Vidusāzijas.⁴² Ņemot vērā senās Tibetas saites ar Irānu, var pieņemt, ka arī Tibetas vēja zirga tēla pamatā ir solārā tematika, kas acīmredzot ir senāka par šamanismu.

³⁸ Mirča Eliade norāda, ka zirga upurēšana nav gluži šamaniska prakse, jo bijusi izplatīta daudzās arhaiskajās reliģijās un nemaz neprasīja šamaņa-upurētāja klātbūtni. Dažas tjurku tautas pazīst zirga upurēšanu Debesu Būtni, un to neizpilda šamanis. Tāpat lielākā indoeiropiešu tautu daļa upurēja zirgu debesu un pērķona dievībai. (Sk.: Mirča Eliade, *Shamanizm: Arhaicheskiye tehniki ekstaza*. K.: Sofiya, 2000, s. 191.)

³⁹ Per Kvaerne, *Tibet: Bon Religion: A Death Ritual of the Tibetan Bonpos*, p. 19.

⁴⁰ Andrzej Rozwadowski, "Sun Gods or Shamans? Interpreting the 'Solar-Headed' Petroglyphs of Central Asia" in: Neil S. Price, ed., *Archaeology of Shamanism*. London and New York: Routledge, 2001, pp. 72–73.

⁴¹ Zh.K. Karakuzova, M.Sh. Hasanov, *Kosmos kazahskoy kul'turi*. Almati: Yevraziya, 1993, s. 31. (No: M.S. Sarkulova, "Mifologizaciya obraza "Konya" v kochevoy kul'ture".)

⁴² N.A. Struchkova, *Formirovaniye kineticheskogo komponenta v ritual'noy praktike*. [Tiešsaiste], pieejams: http://www.olonkho.info/ru/index.php/Формирование_кинетического_компонента_в_ритуальной_практике, skatīts 02.12.2017.

Serge. Tieši ar zirgu ir saistīts viens no svarīgākajiem šamaniskajiem kulta objektiem Burjatijā, Mongolijā un Jakutijā, kas ir *serge* (burjatu val.) jeb zirgiem domāta slita, ko mēdz ierīkot pie mājas. No vienas puses, *sergei* ir bijusi funkcionāla nozīme, jo tā ir domāta zirgu piesiešanai. No otras puses, tā simbolizē dzimtu. Katrai ģimenei ir sava *serge*; to nemēdz iznīcināt, un nometnes pārcelšanas gadījumā to uzstata jaunajā dzīvesvietā. Pasaulīgo simboliku papildina dziļāka reliģiska jēga. Izrādās, zirgi ir ne tikai cilvēkiem, bet arī dieviem. Kaut arī *serge* mēdz izskatīties dažādi, klasiskā slita paredz trīs iecirtes. Saskaņā ar izplatītu skaidrojumu augstākā iecirte ir peredzēta tam, lai dievi, kas apmeklē ģimeni, piesien pie tā savus zirgus. Zemākās iecirtes ir domātas cilvēkiem. Saskaņā ar citu interpretāciju augstākā iecirte ir domāta debesu dievu zirgiem, vidējā – cilvēku, bet zemākā – apakšējās pasaules dievību zirgiem.⁴³

Citiem vārdiem sakot, *serge* ir pasaules koka jeb pasaules ass simbols. Tanī pašā laikā *serge* ir sava veida norāde uz konkrēta zemes gabala, t. i., zināmas ģimenes teritorijas centru. Slita kā pasaules koks un senču garu mājoklis nodrošina saikni starp pasaulēm: kā atbilde uz cilvēku lūgumiem un upuriem pār viņiem nāk debesu žēlastība, un senču gari žēlastības translācijā spēlē starpnieku lomu.⁴⁴ Ne tikai slita, bet arī pats zirgs nodod svētību cilvēkiem. Tā, piemēram, burjati mēdza savienot jurtas karkasa daļas ar virvi no zirga krēpēm. Pastāvēja ticējums, ka tieši pa šādām virvēm laime un svētība nokāpj no debesīm pie ģimenes locekļiem.⁴⁵

Saikne starp pasaules koku un slitu ir acīmredzama arī tādēļ, ka sākotnēji Centrālāzijā *serge* lomu patiešām izpildīja koks. Tomēr ar laiku, kad slitas simboliskā nozīme nostiprinājās, ieviesās tradīcija koku nocirst un atbrīvot no zariem, lai šo svarīgo dzimtas vitalitātes simbolu pārvadātu no vienas vietas uz otru, novietojot to tur, kur klejotāji noliek savas teltis.⁴⁶

⁴³ Ye.O. Zaksheyeva, "Serge v tradicionnoy kul'ture buryat", ss. 50–51. [Tiešsaiste], pieejams: http://talci-irkutsk.ru/doc/doc/izd/Serge_v_tradicionnoi_kulture_buriat.pdf.

⁴⁴ S.G. Zhambalova, *Profanniy i sakral'nyy miri ol'honskih buryat*. Novosibirsk, 2000, c. 273. (No: Ye.O. Zaksheyeva, "Serge v tradicionnoy kul'ture buryat", s. 54.)

⁴⁵ B.D. Babuyeva, *Materyal'naya i dubovnaya kul'tura buryat*, s. 167.

⁴⁶ D.S. Dugarov, *Istoricheskiye korni belogo shamanstva: na materiale obryadovogo fol'klyora buryat*. Moskva, 1991, s. 130. (Sk.: Ye.O. Zaksheyeva, "Serge v tradicionnoy kul'ture buryat", s. 49.)

Kaut arī *serge* nav atrodami Tibetā, ir idejisks sakars starp burjatu, mongoļu un jakutu slitu un tibetiešu *lab rtse* centrālo stabu *srog shing* (bur-tiski “dzīvības koks”). Zirga tēls šeit vairs nefigurē, toties tibetiešu *srog shing* līdzīgi *serge* apvieno dzimtas un sargājošo dievu kontekstu. Saskaņā ar 19. gadsimta tibetiešu traktāta *Sumati mani pradžņa* sniegtajām ziņām tibetieši uz *da lha* jeb aizsargājošo dievību *lab rtse* dzīvības koka mēdza uzrakstīt trīs paaudžu senču vārdus un dievišķā klana pēcteču vārdus. Šos uzrakstus slēpa no svešinieku acīm. Bez tiem *lab rtse* skaitījās bezspēcīgs. Debesu aizbildņi gan nemitinājās pašā *lab rtse*. Tie nokāpa uz zemes pa debesu virvēm *dmu thag* (Tib.)⁴⁷ – auduma gabaliem un virvēm, kas ir izvilktas starp *lab rtse* centrālo vertikāli un sānu mietiem. Uz lupatiņām, kuras piesēja pie virvēm, mēdza rakstīt ģimenes locekļu vārdus, tādā veidā nododot viņus debesu garu aizgādībai.⁴⁸

Nebūtu lieki atzīmēt, ka tibetiešu stūpas (Tib. – *mchod rten*) arī paredz centrālo asi jeb dzīvības koku *srog shing*, kas ne tikai uzrāda skaidras paralēles starp stūpu un *obo*, bet pamudina uzdot jautājumu par stūpas semantiskām saknēm. Var pieņemt, ka tradicionālo budistu relikvāriju prototips ir tieši *obo*. Rezumējot jāteic, ka tibetiešu dzīvības koks sintezē sevī pasau-les ass, dzimtas koka un šamaņu koka funkcijas, kamēr auduma auklas un karodziņi spēlē nepārprotamu instrumentālo lomu uzticības (*devotion*) praksē, kas šeit ir ģimenes locekļu nodošana debesu garu aizgādībai.

Četri mītiskie dzīvnieki. Atgriezoties pie vēja zirga tēla uz tibetiešu lūgšanu karodziņiem, ir jāsaka pāris vārdi par tā sabiedrotajiem, kas ir četri mītiskie dzīvnieki: pūķis, *garuda* (Skt.), tīģeris un lauva. Pēc Roberta Bīra atziņām, šo būtņu simbolisms nāk no ķīniešu ģeomantijas un astroloģijas. Senajā Ķīnā bija pieņemts saskaņot debespuses ar gadalaikiem. Attiecīgi par katru debespusi un gadalaiku bija atbildīgs viens no četriem mītiskajiem zvēriem. Ķīnā Austrumi asociējas ar pavasari un tirkīza pūķi. Dienvidus pielīdzina vasarai un fēniksam, ko dēvē par saules sarkano putnu.

⁴⁷ Ar *dmu thag* Tibetā saprot debesu jeb varavīksnes virvi, pa kuru leģendārie Tibetas ķēniņi nāves brīdī uzkāpa debesis, neatstājot pēc sevis ķermeņi. (E. Taivānes piezīme.)

⁴⁸ K.M. Gerasimova, *Tradicionniye verovaniya tibetcev v kul'tovoy sisteme lamaizma*. Novosibirsk: Nauka, 1989, s. 209.

Rietumus saista ar rudeni un balto tīģeri, bet Ziemeļus – ar ziemu un bruņrupuci, ko ieskauj čūska. Attiecībā uz dzīves cikliem pūķis pārstāv dzimšanu, sarkanais putns – jaunību, baltais tīģeris – vecumu, bet bruņrupucis jeb tā sauktais melnais kareivis – nāvi. Ķīniešu budismā šie mītiskie dzīvnieki simbolizē dzimšanas, slimības, vecuma un nāves baiļu pārvarēšanu.⁴⁹

Tibetieši pārņēma mītisko dzīvnieku simbolu un pieskaņoja to savas ģeomantijas principiem. Viņi paturēja tirkīza pūķi, sarkano putnu jeb *garudu* un dzelteno tīģeri, bet aizstāja Ķīnas nacionālo simbolu – melno kareivi jeb bruņrupuci ar Tibetas emblēmu, t. i., balto sniega lauvu. Tibetiešu ģeomantijā četri dzīvnieki reprezentē Tibetas zemes garus. *Garuda* atbild par sarkanajām klintīm, kas atrodas rietumos. Tirkīza pūķis pārstāv ganības, zālāju, avotus un upi, kas tek dienvidu virzienā. Dzeltenais tīģeris simbolizē gaišo zemi un klintis austrumos, bet sniega lauva – sniegotos kalnus ziemeļos.⁵⁰ Acīmredzot tas, ka katrs mītiskais dzīvnieks ir atbildīgs ne tikai par debesu pusi, bet implicīti arī par gadalaiku, varētu nozīmēt to, ka *rlung rta* svētī gan izplatījumu, t. i., telpu, gan diennakts un gada ciklus, t. i., laiku.

Būtu interesanti minēt vēl kadu vēja zirga un mītisko dzīvnieku interpretāciju, ko piedāvā Namkhai Norbu un kas ir acīmredzami saistīta ar tantrisma motīviem. Sakarā ar to, ka zirgu Tibetā identificēja ar visātrāko pārvietošanos telpā, viņš simbolizē straujas transformācijas gaitu no negatīvā uz pozitīvo, kad ļaunums pārtop par labo, nelaime – par veiksmi, nelabvēlīgās zīmes – par labvēlīgām, nabadzība – par pārticību utt.⁵¹

Namkhai Norbu interpretē četrus mītiskos dzīvniekus kā stihiju simbolu: tīģeris, kas mitinās mežā, simbolizē koku vai arī gaisu, kas palīdz kokiem augt; lauva, kura dzīvesvieta ir kalni, nozīmē zemi; *khjung* (Tib.) jeb *garuda*, kas lido augstu debesīs un šķīļ uguni no saviem ragiem, norāda uz uguns elementu; pūķis, kas mitinās jūrā, pārstāv ūdeni. Piekto

⁴⁹ Robert Beer, *The Handbook of Tibetan Buddhist Symbols*, pp. 67–68.

⁵⁰ *Ibid.*, p. 69.

⁵¹ Namkhai Norbu, *Drung, Deu and Bon: Narrations, symbolic languages and the Bon tradition in ancient Tibet*, p. 69.

elementu – izplatījumu apzīmē ar tibetiešu vārdu *klung*. To simbolizē centrā attēlotais zirgs. Tas, ka elementus neattēlo kā mežu, kalnu, debesis un jūru, bet kā mītiskos dzīvniekus, norāda uz elementu aktīvo dabu. Zirgu attēlo ar vēlmi piepildošo dārglietu (Tib. – *nor bu me 'bar*) mugurā, un tai ir arī tantriskās transformācijas zemteksts. Dārglietas tēls ir aicināts atgādināt, ka ar elementu spēku neveiksmi var pārvērst veiksmē un visas cilvēka vēlmes var piepildīties.⁵² Kaut arī Namkhai Norbu grāmata ir veltīta Bon reliģiskām praksēm, transformācijas princips ir aktīvi pārstāvēts tieši tantrismā.

* * *

Šī īsā pētījuma ietvaros ir izdevies konstatēt, ka tibetiešu lūgšanu karodziņiem primāri ir šamaniskā un pirmsšamaniskā izcelsme. Tā ir saistīta ar *obo* praktisko lietojumu un kosmogonisko zemtekstu, kā arī zirga htonisko simboliku šamanismā un solāro nozīmi aizšamaniskajā periodā. Karodziņu “automātiskās efektivitātes” princips, ko parasti ir pieņemts saistīt ar tantrismu, ir tikpat labi raksturīgs arī šamanismam. Tādēļ var pieņemt, ka tas pārstāv tantrisma un šamanisma bāzi veidojošo kopīgo maģisko pasaules uztveri. Tanī pašā laikā tibetiešu lūgšanu karodziņi ir izpelnījušies arī tantrisko konotāciju sakarā ar tiem piemītošo transformācijas ideju un zirga identificēšanu ar dzīvinošo enerģiju cilvēkā. Karodziņu tantriskā interpretācija nav brīnums reģionā, kur tantriskais budisms ir izplatīts kopš 8. gadsimta. Tomēr svarīgi ir tas, ka tantrisms ar savu noslieci uz jau piemīnēto transformācijas, ātrā efekta un psihotehnikas principu ir ietekmējis lūgšanu karodziņu semantisko lauku mazākā mērā nekā šamanisms. Lūgšanu karogu ziedošana paliek primāri maģiska prakse ar tai piemītošajiem uzticības reliģijas elementiem.

⁵² Namkhai Norbu, *Drung, Deu and Bon: Narrations, symbolic languages and the Bon tradition in ancient Tibet*, p. 69.

Elizabete Taivāne

Tibetan Prayer Flags *rlung rta*: Possible Semantic Roots

Summary

The research deals with the Tibetan practice of prayer flags *rlung rta* and their possible semantic roots. Unfortunately, historical sources about origins of prayer flags don't exist. There are just two popular traditional versions concerning the matter. According to the first one *rlung rta* (and *dar lcog* on the whole) derivate from Indian and Tibetan war flags. According to the second version the practice of *dar lcog* is rooted in Tibetan Bon religion. In the present paper we endeavour to analyse possible shamanic and pre-shamanic origins of *dar lcog* referring to Tibetan cultural environment as well as to the context of Central Asia on the whole paying special attention to Mongolia and Buryatia region. The purpose of the research is to understand the reasons and the extent of the tantric connotations present in the semantic field of the investigated matter.

LATVIAN RELIGION – DIEVTURĪBA?

If the ancient Latvians had been asked what their religion was, they would have been baffled by the meaning of the question. Their religion was their way-of-life (dzīvesziņa) and ultimate concerns were not couched in abstract dogmas or analytical canons. The highest aim of human life was to live in harmony with Nature and other members of society – to follow the will of gods. Personal worth and integrity was expressed in terms of possessing many Virtues, and there was no need for conceptualizing such religious metaphors as sin, atonement or redemption.¹ – Jānis Tūpesis (1937–2017).

The Preamble of the Constitution of the Republic of Latvia declares: “Since ancient times, the identity of Latvia in the European cultural space has been shaped by Latvian and Liv traditions, Latvian folk wisdom², the Latvian language, universal human and Christian values.”³ The

¹ Jānis Tūpesis, ‘The Ancient Latvian Religion – Dievturība’, *Lituanus*, 33.3 (1987), 46–61 http://www.lituanus.org/1987/87_3_06.htm.

² One of the several translations for *latviskā dzīvesziņa*, an encompassing term for the whole of inherited ethno-cultural wisdom, spiritual and moral values which shape the worldview and creed characteristic to Latvianness. “Latvians have shaped their own Latvian-like life-wisdom (*dzīvesziņa*) by taking care of the Latvian theism (*dievestība*)” as in: Irēna Saprovska, *Sapratne* (Rīga: aut. izd., 2006) <http://www.marasloks.lv/public/?id=144&ln=lv>.

³ Satversmes Sapulce, *The Constitution of the Republic of Latvia* (Rīga: Saeima, 2014) <https://likumi.lv/ta/en/id/57980-the-constitution-of-the-republic-of-latvia> [accessed Feb. 15, 2018].

former Dean of the Faculty of Theology of the University of Latvia, Ralfs Kokins once described the status quo of the Latvian religiosity: “A decent Latvian stands with one foot in Dievturība and the other in Christianity, a touch of Hinduism and Buddhism, believes in horoscopes and attends healers.”⁴ The Acting Director of the Institute of Humanities and Social Sciences of Daugavpils University, Anita Stašulāne points out that “as questions about religious belonging are no longer included in Latvian censuses, information about the membership numbers in religious organizations can only be distilled from data published by the Ministry of Justice, i.e. by collating reports submitted by religious organizations in Latvia.”⁵ The inspection of reports confirmed that Dievturi⁶ constitute the largest among the eight registered non-Christian religious groups in Latvia by the number of members in congregations (under the umbrella religious union *Latvijas Dievturu sadraudze* established in 1927) and during the last eight years adherents of Dievturība are continuously increasing.⁷ Furthermore, theologian Karl Rahner’s argument that there are “anonymous Christians, or believers whom ye cannot yet recognize and who themselves do not yet know that they are believers” and Heinrich Ott’s stance that “there may be Christians who are unaware of the fact,”⁸ suggests that this may be also the case for Dievturi, i.e. all uncongregational ones have been left out of sight ever since.

⁴ Alise Jesenska, ‘Pret Rietumu kultūru sākts karagājiens’, *Apollo*, 2015 http://www.tvnet.lv/apollo/arhivs/714781-pret_rietumu_kulturu_sakts_karagajiens [accessed Jan. 28, 2018].

⁵ Anita Stašulāne, ‘Latvia’, *Observatoire des Religions et de la Laïcité*, 2015 <http://www.o-re-la.org/index.php/eu-countires/item/1319-latvia> [accessed Feb. 15, 2018].

⁶ Dievturi – adherents of *Dievturība*, autonym coined by Ernests Brastiņš and Kārlis Bregžis in 1925, ‘theophoria’ in Latin; N.NOM.SG *dievturis* ‘theophorus’, N.NOM.PL *dievturi* ‘theophori’.

⁷ Tieslietu ministrija, *Tieslietu ministrijā iesniegto reliģisko organizāciju darbības pārskats 2015. gadā* (Rīga, 2016) <https://www.tm.gov.lv/lv/ministrija/gada-parskati/2015-gada-publiskie-parskati> [accessed Dec. 4, 2016].

⁸ Harry W. Lowe, ‘Can a Man be a Christian and not Know It?’, *These Times* (Nashville: Southern Publishing Association, 1965), 4–5.

A survey of users of social networking sites in Latvia⁹ conducted in 2016 revealed that 22% of respondents (to an open-ended question) confirmed their religious affiliation to Christianity, 20% – Latvian religion¹⁰, 4% – Paganism, 3% – other religions¹¹, 1% declared “I believe in God”, while 50% affirmed their irreligion. The figures comply with the Kokins’s statement and are comparable with those of the Gallup International worldwide survey on religiousness in 2014, i.e. in Latvia 40% consider themselves *a religious person*, 41% – *a non-religious person*, 9% – *a convinced atheist* and 10% *do not know / no response*¹² as well as the report on the Global Affairs Canada website: “The younger generation of Latvians is not very religious in the traditional sense, except for the widespread adherence to pagan traditions and holidays, paganism being the indigenous Latvian religion.”¹³

Assuming that Dievturība is commonly denominated as Latvian religion, could the given term “Latvian religion” be understood vice versa as Dievturība, or as something else? The **purpose** of this paper is to obtain insight into the contemporary perception of the term “Latvian religion” in 2018, the year of Latvia’s centenary. The following **tasks** were set: to analyze the terminology adopted in the former publications and typologize characteristics of Dievturība in the context of Folklorism, conduct

⁹ Uģis Nastevičs, ‘Tikumu audzināšanas sistēma japāņu un latviešu dievestības tekstos’ (Latvijas Universitāte, 2017), pp. 68–70.

¹⁰ Within this category *latviešu dievestība* ‘Latvian religion, Latvian theism’ were classified: 81% who declared themselves “dievturis”, 1% “Dievs, Laima, Māra – folk religion”, 9% “*latviskā dzīvesziņa* (‘Latvian-like wisdom-of-life’), 6% “a Latvian”, 2% “Latvian ancient belief”, 1% “officially Lutheran but heart-wise Dievturis”.

¹¹ “Atheism”, “Buddhism”, “Dudeism”, “Hinduism”, “Islam” and “Self-development” lie in this category.

¹² WIN/GIA, ‘Losing Our Religion? Two Thirds of People Still Claim to Be Religious’, *End of year 2014* (Gallup International, 2015) <http://gallup-international.bg/en/Publications/2015/223-Losing-Our-Religion-Two-Thirds-of-People-Still-Claim-to-Be-Religious> [accessed Feb. 15, 2018].

¹³ CIL, ‘Cultural Information – Latvia’, *Centre for Intercultural Learning*, 2014 https://www.international.gc.ca/cil-cai/country_insights-apercus_pays/ci-ic_lv.aspx?lang=eng [accessed Feb. 27, 2018].

a survey on relevant terms and summarize a segmented review of the collected opinions.

Terminology

Latvian is a synthetic language with characteristic polysemy as opposed to English, which is an analytic language. It poses a challenge to the translation of certain nuanced terms such as productive word root *latv-* forming several derivatives: *latvietis* N.SG.M ‘a Latvian’; *latvieši* N.PL.M ‘Latvians’; *latviešu* QUAL N.GEN.PL ‘~ of Latvians, Latvian ~’; *Latvija* N.SG.F ‘Latvia’; *Latvijas* N.GEN.SG.F ‘~ of Latvia’; *latvis* N.SG.M ‘a Lett’ (a historical and poetic form of Latvian ethnonym); *latvi* N.PL.M ‘Letts’; *latvju* QUAL N.GEN.PL ‘Lettish ~’; *latvietība* N.SG.F ‘Latvianess, Latvianism’ (all aspects constituting Latvian identity); *latvisks* ADJ.SG.M ‘Latvian_{-like} ~’ (resembling or similar to, having the characteristics of Latvianess); *latviski* ADV. ‘Latvian-wise, in Latvian’ (in Latvian language or manner); *latviskot* VT. ‘to Latvianize’; *latviskošana* GER.SG.F ‘Latvianization’; *latviskojums* N.SG.M ‘Latvianization, a Letticed name or word’ (result of *latviskošana*); *latvisms* (also *leti[ci]sms*) N.SG.M ‘Latvianism, Letti[ci]sm’ (a word or idiom borrowed from or modelled on Latvian; a Latvian custom, trait, practice etc.); *latviskums* N.SG.M ‘Latvianess, Latvian character’ (an essence and feeling of Latvian identity).¹⁴ The term *Dievturība* N.SG.F consists of *Dievs* ‘Latvian God’, *turēt* ‘to bear, to keep’ and *-ība*, a suffix to form an abstract noun; *dievestība* N.SG.F ‘theism’ (*Dievs* + *-estība*, a derivative formant) ethnic religion, folk spiritual experience, religious traditions; Latvian theism unfolds within Latvian folksongs, customs, folk music, incantations¹⁵ etc. Dievturi prefer using Letticism *dievestība* for Dievturība over loanword *relīģija* ‘religion’, due to the allochthonous

¹⁴ Translations and descriptions applied considering suggestions by prof. Valdis Muktupāvels and prof. Andrejs Veisbergs at the Faculty of Humanities of the University of Latvia (personal communication, March 2, 2018).

¹⁵ Letonika, ‘Latvijas Enciklopēdiskā vārdnīca’, *Letonika*, 2002 <https://www.letonika.lv/groups/default.aspx?r=1&q=dievestiba&cid=936960&cg=1> [accessed Feb. 19, 2018].

connotation of the latter; [*latviskā*] *dzīvesziņa* N.SG.F '[Latvian_{-like}] folk wisdom of life, life-wisdom' (*dzīve* 'life' + *ziņa* 'wisdom') the basis of Dievturība.

A great diversity of descriptive collocations for Latvian autochthonous¹⁶ religion and its modern revival¹⁷ Dievturība, used in academic¹⁸ and Dievturi's publications, can be divided into 5 groups by the part of collocation that identifies the affiliation: 1) *Latvian (latviešu)*: ~ *theism (dievestība)*^{19 20} ^{21 22}, ~ *ancient theism / ancient ~ religion (senā dievestība)*^{23 24}, ~ *ancient religion (senā reliģija)*²⁵, *ancient ~ religion (sen~ reliģija)*^{26 27}, ~ *religion*²⁸,

¹⁶ "Autochthonous people are anchored in their territory, from which they are said to originate. (...) the term *indigenous* tends to be used for people who are already marginalised, while *autochthonous* is generally reserved for people who are dominant in a given area but fear future marginalisation." as in: Quentin Gausset, Justin Kenrick, and Robert Gibb, 'Indigeneity and autochthony: A couple of false twins?', *Social Anthropology*, 19.2 (2011), 135–42 (pp. 138–39).

¹⁷ Modern revival of the Latvian autochthonous religion since the **Late Modern period** (*Jaunākie laiki*) i.e. the emancipation of serfdom in Latvia and the consequent First Latvian National Awakening in 1850s.

¹⁸ kopkatalogs.lv, periodika.lv, dspace.lu.lv, scholar.google.lv were referred to for collecting the collocations.

¹⁹ Aldis Goba, *Latviešu dievestības mācība : 1. Tikumi* (Rīga: Labietis, 1938).

²⁰ Vaira Viķe-Freiberga, 'Senā latviešu dievestība', *MLB Ziņotājs* (Montreal: Montreālas Latviešu Biedrība, 1 March 1986), pp. 15–17.

²¹ Kārlis Tomariņš, *Latviešu dievestība – kosmopolitisko reliģiju pretstats* (Rīga: Sidabrene, 1993).

²² Nastevičs.

²³ Tupesis, 'The Ancient Latvian Religion – Dievturība'.

²⁴ Mārgers Grīns, *Latviešu senā dievestība un tās atjaunojums – dievturība* (Rīga: Māra, 1998).

²⁵ Ernests Brastiņš and Kārlis Bregžis, *Latviešu dievturības atjaunojums* (Rīga: Latv. Zemn. Savien. spiestuve, 1925).

²⁶ Ludvigs Adamovičs, *Senlatviešu reliģija vēlajā dzelzs laikmetā* (Rīga: Kr. Barona biedrības apgāds, 1937).

²⁷ Eva Mārtuža, 'Ludviga Adamoviča senlatviešu reliģijas izpratne', *Ceļš*, 65 (2015), 104–14.

²⁸ Valdis Muktupāvels, 'Baltic Religion: New Religious Movements', *Encyclopedia of Religion* (Thomson Gale, 2005), pp. 762–67.

~ national religion (*nacionālā reliģija*)^{29 30 31 32 33 34 35 36}, ~ folk religion (*tautas reliģija, Volksreligion*)^{37 38}, traditional ~ religion^{39 40}, ~ paganism⁴¹, ~ neopaganism (*neopagānisms, неоязычество*)^{42 43 44 45}, modern

²⁹ Aldis Pūtelis, 'Folklore and Identity: the Situation of Latvia', *Folklore. Electronic Journal of Folklore*, 1997, 61–76.

³⁰ Grīns.

³¹ Kaspars Kļaviņš, 'The Baltic Enlightenment and perceptions of medieval Latvian history', *Journal of Baltic Studies*, 29.3 (1998), 213–24 <<https://doi.org/10.1080/01629779800000081>>.

³² Solveiga Krūmiņa-Koņkova, 'New Religions in Latvia', *Nova Religio: The Journal of Alternative and Emergent Religions*, 3.1 (1999), 119–34.

³³ Grīns.

³⁴ Andres Kasekamp, *The Radical Right in Interwar Estonia* (New York: St. Martin's Press, 2000), p. 192.

³⁵ Romāns Pussars, *Latviešu nacionālā reliģija – dievturība* (Rīga: Latvijas Dievturu sadraudze, 2002).

³⁶ Anna Imbrate-Siliņa, 'News.lv: Goda Pilsonis – Uldis Sterģis 06.08.2013 Tēvzemīte', *Tēvzemīte* (Ulbroka: Lursoft, 6 August 2013) <http://news.lv/Tevzemite/2013/08/06/goda-pilsonis-uldis-stergis/print> [accessed Feb. 1, 2018].

³⁷ Haralds Biezais, *Die Gottesgestalt der lettischen Volksreligion* (Stockholm: Almqvist & Wiksell, 1961).

³⁸ Elliot Robert Barkan, *Immigrants in American History: Arrival, Adaptation, and Integration* (Santa Barbara: ABC-CLIO, 2013), p. 1092.

³⁹ Agita Misāne, 'The traditional Latvian religion of Dievturība in the discourse of nationalism', *Humanities and social sciences. Latvia. Religious minorities in Latvia*, 4.29 (2000), 32–53.

⁴⁰ Raimonds Graudiņš, 'Latvia: Overview of the National Situation', *Welfare and Values in Europe: Transitions Related to Religion, Minorities and Gender*, 2007, 43.

⁴¹ Leons Taivāns, 'Latvia: Culture as a New Religious Movement?', *Scholarly Papers University of Latvia. Oriental Studies*, 793 (2013), 46–52.

⁴² Светлана Игоревна Рыжакова, *Dievturība. Латышское неоязычество и истоки национализма* (Москва: Институт этнологии и антропологии РАН, 1999).

⁴³ Jānis Priede, 'Development of the Study of Religion in Latvia in the 20th Century', *Studying Religions with the Iron Curtain Closed and Opened*, 149 (2015), 199–238.

⁴⁴ Anita Stašulāne and Gatis Ozoliņš, 'Transformations of Neopaganism in Latvia: From Survival to Revival', *Open Theology*, 3.1 (2017), 235–48.

⁴⁵ Augustinas Žemaitis, 'Religions of Latvia', *On Latvia*, 2017 <http://www.onlatvia.com/topics/culture-of-latvia/religions-in-latvia> [accessed Jan. 31, 2018].

~ *paganism*⁴⁶, *ancient ~ paganism*⁴⁷; 2) *Lettish (latvju)*: ~ *religion (dievestība)*⁴⁸; 3) *Latvian*_{-like} (DEF.ADJ.GEN.SG.F *latviskā*): ~ *theism (dievestība)*⁴⁹ ⁵⁰ ⁵¹ ⁵², ~ *theonoesis (Dievatziņa)*⁵³, ~ *ancient faith (sentīcība)*⁵⁴; 4) *Baltic (N.GEN.PL baltu)*: ~ *theism (dievestība)*⁵⁵, ~ *religion (relīģija)*⁵⁶ ⁵⁷, ~ *paganism*⁵⁸, ~ *neopaganism*⁵⁹; 5) *Dainas (daina – a Latvian folksong > N.GEN.PL dainu) theism of ~ (dievestība)*⁶⁰ ⁶¹ ⁶² ⁶³, *religion of ~ (relīģija)*⁶⁴.

⁴⁶ Michael Strmiska, 'Modern Latvian Paganism: Some Introductory Remarks', *Pomegranate*, 14.1 (2012), 22–30.

⁴⁷ Mircea Eliade, 'History of Religions and "Popular" Cultures', *History of Religions*, 20.1/2 (1980), 1–26.

⁴⁸ Jānis Dārdedzis, *Latvju dievestība* (Los Angeles: Baltic Crossroads, 1996).

⁴⁹ Aldis Goba, 'Latviskā mikales gaidās', *Labietis* (Chicago: Latvju Dievtuņu Sadraudze, 1 July 1979).

⁵⁰ Jānis Tūpesis, 'Latviskā dievestība – Dievturība', *Žurnāls* 4 (Massachusetts: Žurnāls, 1983), pp. 40–43.

⁵¹ Māra Grīna, 'Jauns izdevums latviskā dzīvesziņas celšanai', *Labietis* (Chicago: Latvju Dievtuņu Sadraudze, 1 January 1990).

⁵² Tadeušs Puisāns, 'Latviskā Dieva būtība', *Jaunā Gaita 234* (Orangeville: Ceļinieks, September 2003), pp. 18–19 http://jaunagaita.net/jg234/JG234_Puisans.htm.

⁵³ Saprovska.

⁵⁴ Dāvis Stalts, 'Latviskā sentīcība – baltu un somugru pasaļu savienošana', *Dzīvot-prieks*, 2015 <https://youtu.be/15zWzFbINDY>.

⁵⁵ Valdis Celms, *Baltu dievestības pamati* (Rīga: Lauku Avīze, 2016).

⁵⁶ Muktupāvels, 'Baltic Religion: New Religious Movements'.

⁵⁷ Valdis Muktupāvels, 'Baltu mitoloģija', 2010 http://www.music.lv/mukti/Baltu_mitologija.htm [accessed Dec. 11, 2017].

⁵⁸ Michael Strmiska, 'The music of the past in modern Baltic paganism', *Nova Religio: The Journal of Alternative and Emergent Religions*, 8.3 (2005), 39–58.

⁵⁹ Victor Shnirelman, "'Christians! Go home": A Revival of Neo-Paganism between the Baltic Sea and Transcaucasia', *Journal of Contemporary Religion*, 17.2 (2002), 197–211.

⁶⁰ Jānis Veselis, 'Dievs latviešu tautas izpratnē', *Labietis* (Chicago: Latvju Dievtuņu Sadraudze, 1 January 1955).

⁶¹ Jānis Dārdedzis, 'Vedas', *Labietis* (Chicago: Latvju Dievtuņu Sadraudze, 1 January 1962).

⁶² Arvids Brastiņš, 'Dievturība un kristietība', *Labietis* (Chicago: Latvju Dievtuņu Sadraudze, 1 July 1975).

⁶³ Valdis Celms, 'Rudens sarunas 2009. Dainu dievestība kā mācība.', *Nacionālisti.lv*, 2009 <http://www.nacionalisti.lv/pasakums/3/Rudens+sarunas+2009.+Dainu+dievestiba+kā+māciba./pasakums/31/Tevijas+Sargu+treniņš+Ogre/> [accessed Feb. 20, 2018].

⁶⁴ Ernests Brastiņš, 'Dainu reliģija un tās sistēma', *Daugava* (Rīga: Valters un Rapa, March 1930), pp. 321–25.

The Latvian Institute⁶⁵, however, suggests using the encompassing term ‘the traditional Latvian worldview’ as *latviskā dzīvesziņa* and ‘Latvian pagan traditions’ over ‘Latvian religion’ to: 1) emphasize the ancient Baltic roots as the “last pagans of Europe” and the integral, inseparable bond with Nature, and 2) avoid a possible misconception of implied nationalism due to the prevalence of the negative connotations attached to the word.

The binomina consisting of *Latvian*, *Latvian*_{-like}, *Baltic*, *Dainas* and *theism* (*dievestība*), [*national*] *religion*, [*neo*] *paganism* prove being the most frequent words of choice in the formation of the relevant collocations among several authors. If *dievestība* is an endonym accepted among Dievturi themselves, while *paganism* is reflecting an [frequently pejorative] exonym from monotheistic point of view and hence the use of the term is objected by ECER members “as it reflects negatively on our reputation”⁶⁶, then *religion* has been used as a compromise term with a neutral connotation in the academia. Exclusive ethnonyms *Latvian* and *Baltic* have been widely used so far, yet the recent expansion of ethnically non-Latvian seekers and adherents of Dievturība, as pinpointed by theologian Anna Lieckalniņa⁶⁷, and the increasing demand for bilingualization of rituals not only in Latvian diasporas abroad but also in Riga, the multi-ethnic capital of Latvia, as found in a survey for celebrants of rites⁶⁸ conducted in 2017, implies a viable paradigm shift in terminology from exclusive **Latvian** (*latviešu*) to inclusive **Latvian**_{-like} (*latviskā*) **religion**.

This poses a vexing challenge for the acculturability of Dievturība and Latvianness among “others”, thus conceivably expanding the scope of openness and acceptance for what erstwhile managed to endure a

⁶⁵ According to LV100 project manager Ieva Stare (personal communication, March 12, 2018)

⁶⁶ ECER, ‘A Declaration From The European Congress Of Ethnic Religions (English Version)’, ECER (ECER, 2014) <http://ecer-org.eu/a-declaration-from-the-european-congress-of-ethnic-religions-english-version/> [accessed Dec. 30, 2017].

⁶⁷ Anna Lieckalniņa, *Jaunās tendences dievturībā 21. gadsimtā* (Rīga: Latvijas Universitāte, 2015).

⁶⁸ Nastevičs, pp. 70–73.

half-century throughout the Soviet occupation underground (see ⁶⁹) and in exile due to the very fact of keeping the linguistic isolation[ism] maintained intact. Translator Amanda Jātniece denotes that Dievturi particularly contributed to the preservation of Latvianness in exile in such spheres as literature, publishing, research, craftsmanship, art, music, society and education as well as continuation of the long-cherished traditions⁷⁰. Such phenomenon tends to occur due to the activation of the self-preservation instinct in a foreign land, i.e. the “besiegement” by other cultures correlate with conditions of increased danger⁷¹ thus requiring increased vigilance as long as determination to withstand assimilation of one’s own ethno-cultural identity is intact. Sociologist of religion Agita Misāne pinpoints the Dievturība’s double affiliation to the realm of religion and to the nationalism⁷², thus it may be regarded a type of political religion fostering Latvianness. The incumbent leader of the *Latvijas Dievturu sadraudze*, Valdis Celms admits that even though “race, ethnic origin, genes have their impact, but that is not essential. One’s being aware of Latvianness first of all implies the affiliation to the Latvian language, the values of the Latvian_{-like} traditions, the land and the nation,”⁷³ hence asserting the paradigm of linguocentric national[patriot]ism, which in turn encompasses several of the “constitutive elements of human identity” by William Norton⁷⁴: place, language and religion, ethnicity, nationality, community, class, gender. Louis Schneider argues that “A folk religion (..) is bound to a particular people, folk or tribe, just as the particular people, folk or tribe is bound to the particular religion. Universal religions, on the other hand,

⁶⁹ For further reading on chronology from survival to revival, refer to Stašulāne and Ozoliņš, pp. 239–42.

⁷⁰ Amanda Jātniece, ‘Dievturu iespaida latvietības uzturēšanā trimdā’, *Labietis* (Chicago: Latvju Dievturu Sadraudze, 1 January 2005), pp. 4151–57.

⁷¹ Nastevičs, p. 53.

⁷² Agita Misāne, ‘Dievturība Latvijas reliģisko un politisko ideju vēsturē’, *Reliģiski-filozofiski raksti*, X.1 (2005), 101–17.

⁷³ Juris Lorencs, ‘Būt latvietim – tā ir kultūras izvēle. Saruna ar Valdi Celmu’, *LA.lv*, 2017 <http://www.la.lv/but-latvietim-ta-ir-kulturas-izvele/4/> [accessed Feb. 21, 2018].

⁷⁴ William Norton, *Cultural geography: themes, concepts, analyses* (New York: Oxford University Press, 2000).

are detached from a folk base. They address themselves to individual men anywhere and everywhere,” whereas Don Yoder clarifies the definition of the ‘national religion’: “The German term *Volksreligion* has been used in both ways: 1) as the opposite of ‘universal religion’ in the sense of national religion of an entire people, and 2) as the folk-level opposite of sophisticated, official, institutionalized levels of religion (*Hochreligion*) in a complex society. It is of course this second sense of the word that we are concerned with.”⁷⁵ In conclusion, the **Latvian**_[-like] **national religion** yields the most frequent and relevant academic descriptive collocation.

Typologization

Dievturība is a **national** (primarily – ethnic) **religion**, rooted in the Latvian traditional culture and folklore, inspired by National Romanticism (*tautiskais romantisms*) since the 2nd half of the 19th century, and eventually selectively systematized and canonized during 1920s.⁷⁶ As a **revival** it falls within the ambit of **Mesopaganism**, in the terminology by theologian Isaac Bonewits⁷⁷, contrary to Paleopaganism which “refers to the original tribal faiths (..) still practiced as intact belief systems” and Neopaganism referring to “those religions created since 1940 (..)”:

“Mesopaganism” is the word used for those religions founded as attempts to recreate, revive or continue what their founders thought of as the (usually European) Paleopagan ways of their ancestors (or predecessors), but which were heavily influenced (accidentally, deliberately or involuntarily) by the monotheistic and/or dualistic worldviews of [Zoroastrianism, early Buddhism]⁷⁸, Judaism, Christianity and/or Islam.

⁷⁵ Don Yoder, ‘Toward a definition of folk religion’, *Western Folklore*, 33.1 (1974), 2–15 (pp. 10–11).

⁷⁶ Valdis Muktupāvels, ‘Tradicionālās kultūras mūsdienu interpretācijas Latvijā: 2. Tautiskais folklorisms’ (Rīga: Latvijas Universitāte, 2015), p. 65.

⁷⁷ Isaac Bonewits, ‘Some Notes on Indo-European Paleopaganism and its Clergy’, *The Druids’ Progress*, 1 (1984), 7–10.

⁷⁸ “Zoroastrianism” and “early Buddhism” were added as these 2 appear in other definitions by Bonewits.

Dievturība is an autochthonous **pan-en-heno-theistic religion** – it possesses the characteristics of both panentheism (萬有在神論) asserting interdependence⁷⁹ of the world and God which is immanent in everything within the universe⁸⁰, according to Russel Naughton and John Kasulis, and [kat]henotheism (交替神教), coined by Max Müller, asserting that the essence of the successively worshipped numerous deities is unitary, them being pluralistic emanations or manifestations of the same concept of the divine (God) and representing its agency in particular contexts⁸¹.

There is a belief in the **innate goodness** of man (性善說) and goodness (*labs*) as the most fundamental one among **virtues** of Dievturība (*tikumī*) – including private virtues: cleverness (*gudrs*), industriousness (*darbīgs*), beauteousness (*daiļš*), cheerfulness (*līksms*); public virtues: fondness (*mīļš*), amicableness/concord (*saderīgs*), generousness (*devīgs*), righteousness (*taisnīgs*) and godly virtue – godliness (*dievbijīgs*).⁸² Roland Muller argues that there are but ‘3 circles of worldview’ that consist of opposing binaries of guilt/innocence, power/fear and honor/shame⁸³, assuming that certain cultures are more dominant in one circle than others yet possess elements and differing degrees of all 3. He describes these worldviews as main motivators that drive one’s decision-making processes and in turn, their behavior.⁸⁴ Dievturi’s **conscience-driven behavior**

⁷⁹ Alfred Whitehead’s ‘dipolar panentheism’: God as the “soul” of the world and the world as the “body of God”.

⁸⁰ John Keane, *Cultural and Theological Reflections on the Japanese Quest for Divinity* (Leiden: Brill, 2016), pp. 48–50.

⁸¹ Charles Taliaferro, Victoria S. Harrison, and Stewart Goetz, *The Routledge Companion to Theism* (New York: Routledge, 2013), p. 78.

⁸² Ernests Brastiņš, *Dievturu cerokslis jeb teoforu katķisms* (Rīga: Latvju Dievturu sadraudze, 1932).

⁸³ “If a lie protects the honor of a tribe or nation, then it is fine. If a lie is told for purely selfish reasons, then it is shameful,” as in: Roland Muller, ‘Honor and Shame in a Middle Eastern Setting’, *Nabatea*, 2000 <http://nabatea.net/h%26s.html> [accessed Mar. 13, 2018].

⁸⁴ P. J. Moore-Jones, ‘The benefits and pitfalls of a multicultural teaching faculty and a monocultural student population: An interpretive analysis of tertiary teachers’ and students’ perceptions in the United Arab Emirates’, *Journal of Language and Cultural Education*, 3.3 (2015), 69–84.

relates to the **honor-shame culture**. The local **community ties** (*viet-sakņotība kopienā*, 地緣) are cherished and the concept of ethnically **innate adepts** is retained (unless in case of apostasy by conversion). Rooted in the veneration of trees and ancestral sacred groves as places of worship, the **spiritual ecology** secures responsible attitudes towards environmental sustainability. The **denomination** itself serves as a framework for several heterogeneous communities with confessional differences among them.⁸⁵ The anthropomorphic unportrayability of the divine⁸⁶ is resolved by implementing the nuclei of Latvian ornaments (*latvju raksti*) as a **set of symbols** designated to represent each respective deity; e.g. the cross crosslet ☩ has been adopted as the religious symbol of Dievturība since 1925.⁸⁷ The diverse compilations of Dainas along with other **Latvian folklore** constitute the basis of the **sacred scriptures**, and hence may be regarded a form of Folklorism to a certain extent. The collocation *theism of Dainas* (*dainu dievestība*) relates to the notion by philosopher Roberts (Avens) Mūks⁸⁸ on the poeticality and kalokagathia (καλοκαγαθία) – intrinsic concepts within the Latvian worldview:

A Latvian perceives things in an aesthetic worldview and approaches them with a rich fantasy (...) Poetic (artistic) logic thrives in a world of metaphors. Latvian doesn't submit to the mystic of feelings but that of the will. Latvian religion is simultaneously aesthetic and ethic. That is active world affirming mysticism based upon imagination. (...) The world of Dainas is industrious, optimistic and related with the real life.

⁸⁵ Nastevičs, p. 24, 57.

⁸⁶ *Dzirdu Dievu i ližot, Dievadēlu dzenējot: Paša Dieva neredzēju Aiz deviņu duraviņu, Aiz deviņu duraviņu, Aiz deviņu atslēdziņu*. F.344,369. ('I hear Dievs while felling and Dievs's son while debranching, yet I couldn't see Dievs himself – beyond nine doors, beyond nine keys.') Nonetheless, a limited number of exceptions exist in the 'Dievturi iconography' – mainly artworks by Ansis Cīrulis, Jēkabs Bīne, Ernests Brastiņš, Kārlis Freimanis, Kārlis Sūniņš, Hilda Vīka, Stefans Bercs and Rihards Zariņš in the National Romanticism style.

⁸⁷ Brastiņš and Bregžis, p. 31.

⁸⁸ Roberts Mūks, *Latvju velis Junga un arhetipiskās psiholoģijas skatījumā* (Rīga: Valters un Rapa, 1999), pp. 7–8.

Action-centered, mythological, immanence of the sacred within the world, **cyclic sacred time**, prevalence of ethnic/communal identity/personhood and ethics, **immanent nation** as the sacred community – these are key features shared with the Japanese ethnic religion Shintō worldview, according to George Williams⁸⁹, distinguished from the modern Western religious worldview⁹⁰. The **rites** of passage (*godī*, such as names-giving, coming of age, wedding, funeral etc.) and the recurring rites (*gadskārtas*, celebrated annually on solstices (*saulstāvjī*), equinoxes (*vienādības*) and cross quarter days of the eightfold Wheel of the Year) are often accompanied by singing, playing kokle, dancing, drumming and participants dressed up in Latvian folk costumes. The **perception of Dievs**, although being manifold, retains a distinctive characteristic: “There is a familiarity towards God (..) which regards Him as something of a ‘buddy’ on the same level as ourselves. He is sometimes addressed so casually that one would think He was no more important than the man next door,”⁹¹ which, from a Christian point of view may seem like a lack of awesome respect and fear of God, is a relic from the worship of one’s **ancestors as tutelary deities**. Hence, intimate familiarity side by side with veneration towards Dievs (or Dieviņš in its diminutive form) becomes as natural as it would be in the case of [addressing] a direct ancestor. The legacy that has mostly perished from the Western religions can still be found retained in Dievturība.

Survey

In order to get an insight into the contemporary perception of the term “Latvian religion” in the Latvian society on the Web 2.0, an online

⁸⁹ George Williams, *Religions of the World. Shinto* (Philadelphia: Chelsea House, 2005), p. 10.

⁹⁰ As categorized by Williams, ‘modern Western religious worldview’ is belief-centered, scriptural, with transcendence of the sacred beyond the world, eschatological sacred time, prevalence of individual personhood and ethics, transcendent symbol of grace and redemption as the sacred community.

⁹¹ Ivan Bowden, ‘The Creator God of the Bible’, *creation.com*, 1979 <https://creation.com/the-creator-god-of-the-bible> [accessed Mar. 13, 2018].

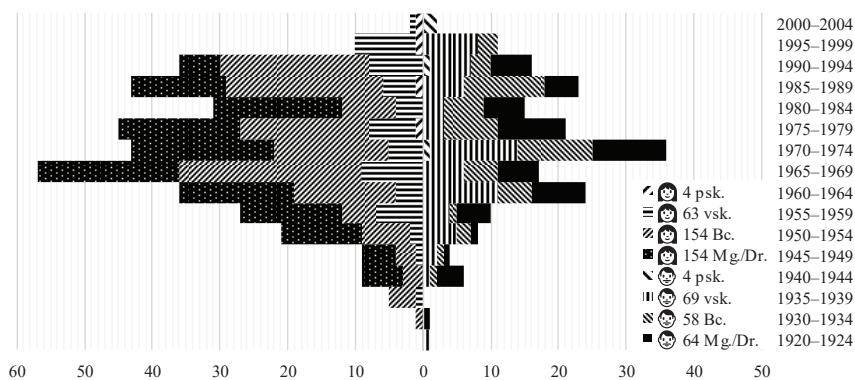


Figure 1. Survey respondents' population pyramid by year of birth and level of education

survey (Computer-assisted web interviewing) was conducted by using *Google Forms* between December 5, 2017 and January 15, 2018⁹². The information about the survey was deployed in a public manner on social networking sites *Draugiems*, *Facebook* and *Twitter*. Since religion is a particularly sensitive topic, the respondent-driven sampling – an approach to study hidden populations – was chosen as the survey distribution method. The final sample consisted of 585 questionnaires, of which **570** (66% women and 34% men) had complete data and were analyzed. For 2% last acquired education is primary school (*psk.*), 23% – secondary school (*vsk.*), 37% – bachelor's degree (*Bc.*) and 38% – master's or doctor's degree (*Mg./Dr.*) – the latter 6 (the highly educated women and men) out of 8 groups constitute more than 50 respondents each (*Figure 1*). 94% live in Latvia and 6% in abroad. 94% feel themselves as Latvians, 1% as non-Latvians and 5% as not affiliated to the ethnicity. Questionnaires by 4 respondents born after 2000 will not be included in the further analysis hence they are underage according to the legislation of Latvia.

The perception of the term “Latvian religion” can be categorized in 4 groups. The first group claimed **irrelevance of the term** itself: “There is

⁹² The 500th questionnaire was submitted on the 8th day, December 13, 2017.

no such thing, because, firstly, roots of Christianity are not in Latvia and, secondly, paganism Dievturība is not quite a religion in my understanding. If one only clings to this term, then Lutheranism.” (female b.1975); “Incomprehensible expression. There are faiths as many as Latvians! Latvian religion does not exist as such.”⁹³ (male b. 1971); “Latvians had their faith until the end of the 12th century, but it lacked writing. Latvian faith was destroyed by Baltic Germans. It does not exist nowadays due to Christianization, Latvians don’t have their own religion, because Christianity, Judaism and Islam are modelled on Semitic ideas... Currently Latvia is experiencing an influx of New Age movement, Hinduism and other ideas.” (male b. 1999); “I perceive religion as an organization which subjugates. Latvians haven’t had such organization – probably that is the reason why we are and were subjugated, as everyone is in charge of their own affairs and there is no ‘big hand’ that could bring everyone together.” (female b. 1982); “In Latvia as any secular state, there is freedom of choice of religion. Consequently, the term is delusory, as Latvians either include themselves in many and diverse religions or don’t include at all.” (male b.1993); “National self-confidence and assurance” (female b.1957); “A religion, which is declared uniting the nation of Latvians – a Christian denomination or Dievturība.” (male b.1992)

The second group acknowledged **autochthonous perception**: “It is totality of traditions and rituals adhered and maintained by our ancestors. Nowadays one can get acquainted with it via folklore groups (*folkloras*

⁹³ This resembles *Sheilaism*, a shorthand term for an individual’s system of religious belief which co-opts strands of multiple religions chosen by the individual usually without much theological consideration. “Today religion in America is as private and diverse as New England colonial religion was public and unified. One person we interviewed has actually named her religion (she calls it her ‘faith’) after herself. This suggests the logical possibility of over 200 million American religions, one for each of us. Sheila Larson is a young nurse: ‘I believe in God. I’m not a religious fanatic. I can’t remember the last time I went to church. My faith has carried me a long way. It’s Sheilaism. Just my own little voice. (...) It’s just try to love yourself and be gentle with yourself. You know, I guess, take care of each other. I think He would want us to take care of each other.’” as in Robert N. Bellah and others, *Habits of the Heart: Individualism and Commitment in American Life* (Berkeley: University of California Press, 2007), p. 221.

kopa.)” (female b.1970); “The ancient Latvian religion – gleams of which have survived in Dainas, ornaments (*rakstu zīmes*) etc... All deities are considered being aspects of Dievs – the Universe and Ultimate Reality. The main deities in theology of Dievturība are Dievs, Laima and Māra.” (female b. 1969); “To be oneself, to chant Dainas, to listen to the soul of Wind, Land, Water and the Language of Forest, to pick the right medicinal herbs according to the movement of the sun and the moon, to heal, to protect – these are the things which need no description, instead they can and should be sensed and applied. It needs open ears, eyes and heart. We can express a lot by words, but much more can be done without them.” (female b.1964); “It is a life based on Latvian_{-like} ethics which can be found in Latvian folk songs. I wouldn’t like if someone declared Latvian_{-like} life-style a religion, because the word *religion* has a very bad reputation – sooner or later religious wars arise. Nothing is worse than war in the World.” (female b. 1967); “The bedrock of Latvian religion or theism is Dievturība, which is based on the Dainas theism and Latvian symbols, which in turn is referred to as Latvian_{-like} life-wisdom. There is no place for blind belief, but rather for knowledge and imagination about the Nature, the world and its powers.” (female b.1946); “Latvian_{-like} life-wisdom is a lifestyle. Our life-wisdom comprises a bit of other ancient culture experiences. Ancient, universal wisdoms – a wide worldview with visible and invisible phenomena happening within. In the Latvian_{-like} life-wisdom there is no need to believe in or pray to some deity. Certainly, if someone wants to, he can do so. It is more like a self-upbringing. Our folklore (*garamantas*) teaches us a lot – ‘Everyone was good to me, When I was good myself; Everyone was enemy to me, When I was instigator.’, ‘Dievs gave me, Dievs gave me, Dievs won’t hand it over to me, Unless I earned it.’ etc.” (female b. 1993); “I don’t regard ancient Latvian customs, beliefs, life-wisdom, knowledge of Dainas etc. a religion... Whereas Dievturība, as a deliberately constructed system, is a religion... I relate religion to confidence in a Supreme Power or at least an assumption that its adherents should act so.” (female b. 1970); “The Latvian religion is ancient ethnic religion of Latvians, likewise every folk has. Large part of its concepts is

lost, yet, compared with other folk religions in Europe, a lot has been preserved in folklore, notably in Dainas. The Latvian religion in this age of insecurity and change can largely contribute to each person individually – with the ethics of Dainas, the sense of belonging to the folk and land of one’s own. It should be utmost supported by the state, because who else would be a bigger patriot than one who belongs to the Latvian religion, which has no administrative centers or holy sites outside the homeland. Apparently, the most consummate revival of the Latvian religion or theism is Dievturība by Ernests Brastiņš. *Latvijas Dievturu sadraudze* has been for 90 years now.” (male b.1952); “I can hardly call it a religion, rather a theonoesis (*dievatziņa*) where Dievs is perceived as a friend with whom one can communicate in an unfettered manner, not constrained by a strict ritualism. After all, the Latvian sacred scriptures have not been written yet, except Dainas which can be considered as such due to the fact that moral and ethical principles manifest there.” (male b. 1960); “The ‘Latvian religion’ is a strange collocation. I think that the Lithuanian one does not differ much. As a soldier, in my everyday life I entrust myself to Pērkons (God of Thunder) and Laima (Goddess of Fate). When I go mushrooming, I have a talk with Meža māte (Mother of Forest). When I seek solace, I sit down by and have a talk with a linden tree (*liepa*). When I need the strength and advice, I turn to an oak (*ozols*). When it is cold, I go to a sunny spot or warm myself by a fire. That is the whole religion – venerate the primeval force, take nothing from Nature unnecessarily, do no harm, consider love the main virtue and conscience the main rule.” (male b. 1967); “Nowadays I witness alienation from and ruthlessness towards Nature due to the modernization, but precisely the respect for Nature along with cleaning and taking care of the homestead is the real religion of Latvians which links them to this land.” (female b. 1978); “Most likely it is Dievturība intended. Although by its nature it is not a religion likewise Buddhism, by its form it can be considered as such in order to somehow classify the belief systems.” (male b.1986)

The third group states **Christianity** as Latvian religion: “Nowadays it is mostly Christianity.” (male b.1977); “From a historical perspective,

Latvian religion was likely a pagan religion. Yet, considering the Constitution, Latvia is a Christian state and it is established on Christian values. If Latvia is a Christian state, the Latvian religion should be Christianity.” (male b.1985); “In today’s sense it is Lutheranism, without excluding other Christian religions. In older times it was a worship of diverse mystical images, trees and natural phenomena.” (female b.1951); “A religion practiced by Latvians. Nowadays I would say that often it is a very formal variety of Christianity ‘I believe in God, go to church on Christmas and pray to God when big problems arise’, not the real relationship with the Triune God. At some time in the past Latvians had a pagan religion yet nobody knows what they will have in future.” (female b.1989)

The fourth group argues that **Syncretism** is the case: “The Baltic religion in the territory of Latvia during pre-Christian era. Nowadays it is understood as explored and represented by Dievturi. Yet, in real life the Latvian mentality, mindset and lifestyle is rather shaped by a mixture of Paganism and Christianity.” (male b.1973); “A hodgepodge of several ingredients just like Christianity with folklore and ethnography with Dievturība would be thrown in blender and mixed up. Dress up in a folk costume studded with Pagan ornaments and go to a Christian church to consecrate the flag of Latvia.” (female b.1975); “Quite uncritical mixture of Christianity, Paganism, diverse esoteric and mystical practices.” (female b.1985); “Firstly get married ‘before God’ and then piss in the eyes of the very same God by indulging in *mičošana*⁹⁴ afterwards. Wear a woolen scarf of Pagan ornaments at the Christmas church service. Support church arson, while listening to heavy metal, yet live according to a system of values based on the one deployed by the Crusaders.” (male b.1983); “A contradictory term. The Latvianness is paganistic, yet the term ‘religion’ was introduced by the Crusader invaders. Consequently, one may reason about merging the distorted religious worldview and characters with the

⁹⁴ *Mārtošana* – the pivotal moment in the Dievturi wedding ceremony of capping the bride; also called *mičošana* (a Germanism).

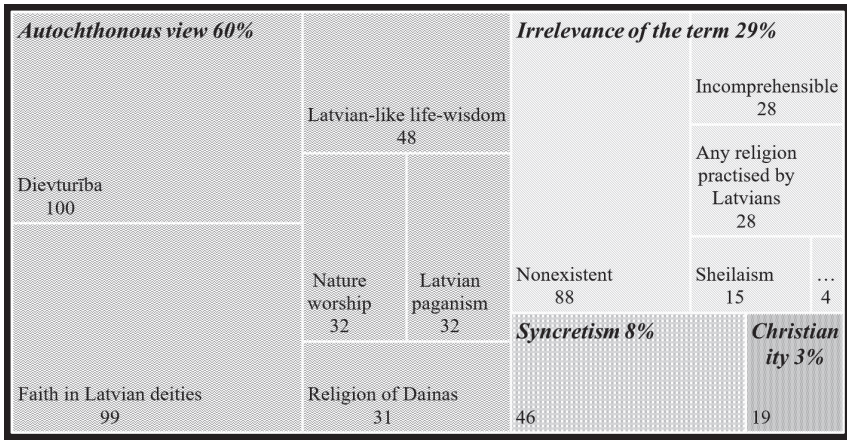


Figure 2. Tree map of the shares of groups of respondents' perceptions of the term "Latvian religion"

pagan Latvian ones – e.g., Mary and Māra⁹⁵." (male b.1949); "I do not relate Latvians with a single definite religion. The pagan faith, which existed way before the formation of united nation, seems like it has domestically become friends with Christianity to this day. Latvians are a religiously tolerant, open nation in terms of the Western traditions." (female b.1974)

The plurality of aforementioned respondents' perceptions constitutes an illustrative representation of each of the 4 groups which emerged during the analysis of 570 questionnaires. The segmented share of each group and respective subgroups is visualized in a graph (Figure 2).

Conclusions

The Constitution of the Republic of Latvia and previous surveys acknowledge the coexistence of Christianity and the Latvian_{-like} life-wisdom

⁹⁵ Māra – a feminine counterpart to Dievs, Goddess of Mother Earth, one of the main triad (Dievs, Māra, Laima) that is worshipped in Dievturība.

(*latviskā dzīvesziņa*). Both are substantial elements shaping the Latvian religiosity and the identity of Latvia, yet the latter is an encompassing umbrella term that incorporates and represents Latvianness and is closely intertwined with Dievturība, and hence Dievturi genuinely identify themselves with it. The globalization and migration encourage the further expansion of openness, attractiveness and acculturability of Latvianness and Dievturība among others in Latvia and [in diasporas] abroad, implying a viable paradigm shift in terminology from exclusive ‘Latvian’ (*latviešu*) to inclusive ‘**Latvian**_{-like}’ (*latviskā*), and from primeval ‘ethnic religion’ (*etniskā reliģija*) to its revival ‘**national religion**’ (*nacionālā reliģija*), as the most relevant descriptive collocation in academia. An autochthonous panenhenotheism with a kalokagathic system of virtues fostering the spiritual ecology, an immanent nation as the sacred community, worship of ancestors as tutelary deities, and folklore (Dainas etc.) as the basis of the sacred scriptures – these are the key characteristics of Dievturība.

The results of the survey yielded a majority of respondents who attested the autochthonous perception of the term ‘Latvian religion’ with Dievturība and the faith in Latvian deities as the largest subgroups, yet, many pointed out the inappropriateness of applying the allochthonous term *reliģija* (‘religion’) for denotation of an endogenous phenomenon which should rather be referred to using *dievestība*, a Letticism for ‘theism’. The descriptions of the ‘Latvian religion’ in questionnaires often overlapped with that of Dievturība (cf. Typologization) and the term *dzīvesziņa* (‘life-wisdom’) occurred quite frequently among respondents in this group. The second largest group argued the irrelevance of the term by substantiating it with a nonexistence, an incomprehensibility, a stance that the ‘Latvian religion’ is any religion practised by Latvians, Sheilaism (which a part of the ‘irreligious’ population may probably be identified with), and nationalism. 8 per cent of respondents, who stated Syncretism being the case, vividly provided an insight on how the religious practices have been and still are interlacing each other in Latvia. Yet, 3 per cent of respondents substantiated Christianity and its denominations as the ‘Latvian religion’ due to the majority of adherents and historical conditions. The findings of



Figure 3. Lokstene shrine (Lokstenes svētnīca) of Dievturi in Latvia (Nastevičs, 2017)

this pilot study, albeit may not be highly generalizable beyond the sample surveyed, provided a multitude of qualitative data which revealed the heterogeneity of respondents' views, illuminated particular aspects and several key elements which are transferable to a further, larger-scale representative quantitative survey.

2017 marked the 90th anniversary of the establishment of the *Latvijas Dievturu sadraudze* with the consecration of the Lokstene shrine of Dievturi on May 6 (*Figure 3*). More and more pilgrims from across Latvia and abroad travel to the shrine to pay homage, present an offering to the revered deities and gather on the shrine's island on the Daugava River for recurring rites as well as rites of passage. The contemporary development of the Dievturi rites is a topic of particular interest worth elaborating on in further studies.

Latviešu reliģija – dievturība?

Kopsavilkums

Dievturība līdz šim bieži definēta etniski – kā latviešu reliģija, taču vai ar jēdzienu ‘latviešu reliģija’ tiek saprasta arī dievturība vai pavisam kas cits? Publikācijas mērķis – gūt ieskatu par jēdziena ‘latviešu reliģija’ redzējumu Latvijas simtgadē; uzdevumi – analizēt līdzšīnējās publikācijās lietoto terminoloģiju; tipoloģizēt dievturības pazīmes folklorisma kontekstā; veikt aptauju par saistītajiem jēdzieniem un apkopot segmentētu viedokļu apskatu. Satversme un līdzšīnējās aptaujas apliecina kristietības un latviskās dzīvesziņas līdzāspastāvēšanu – abas ir būtiskas latviešu reliģiozitātes un Latvijas identitātes veidošanā. Latviskā dzīvesziņa, kas iemieso un reprezentē latvietību, ir savstarpēji cieši saistīta ar dievturību, un dievturi attiecīgi pauž savu piederību tai. Globalizācijas un migrācijas procesi mūdiņa veicināt latvietības un dievturības atvērtību, pievilcību un akulturācijas iespējas “pārējo” jeb potenciālo “savējo” vidū kā Latvijā, tā [diasporās] ārvalstīs, netieši norādot uz iespējamu paradigmas maiņu terminoloģijā no ekskluzīvās “latviešu” uz iekļaujošo “**latviskā**” un no pirmatnējās “etniskā reliģija” uz tās atjaunotni “**nacionālā reliģija**” kā dievturības aprakstīšanai visatbilstošāko vārdkopu akadēmiskajā terminoloģijā. Autohtons panēhenoteisms ar kalokagatisku tikumu sistēmu, kas veicina garīgo ekoloģiju; imanenta tauta kā sakrālā kopiena; senču, kā aizbildņu [dievību], godināšana un folklorā (Dainas u. c.) kā pamats svētajiem rakstiem – šīs ir būtiskas dievturības raksturiezīmes.

Aptaujas rezultāti uzrādīja, ka vairums – 60% respondentu – atzīst ‘latviešu reliģijas’ autohtono redzējumu, kurā dievturība un ticība latviešu dievībām ir lielākās apakšgrupas; taču daudzi aizrādīja uz svešvārda ‘reliģija’ nepiemērotību vietējai parādībai, ko drīzāk pieklātos apzīmēt ar latviskas cilmes vārdu ‘dievestība’. Šīs grupas respondentu anketās ‘latviešu reliģijas’ raksturojumi daudzviet pārklājās ar dievturības tipoloģizācijas nodaļā aprakstīto, kā arī bieži minēts jēdziens ‘dzīvesziņa’. Otra lielākā grupa – 29% novērtēja vārdkopu kā neatbilstošu, to pamatojot ar tādas neesamību; nesaprotamību; viedokli, ka par tādu uzskatāma ikviena reliģija, ko piekropj latvieši; “cik latviešu, tik ticību” jeb t. s. šeilaisms (*Shailism*), ar ko, iespējams, identificējama daļa no nereliģiozās populācijas; un nacionālisms. 8% respondentu norādīja uz sinkrētismu, spilgti sniedzot ieskatu, kā dažādas reliģiskās prakses laika gaitā cita ar citu savijušās Latvijā. Savukārt 3% pamatoja kristietību ar tās konfesijām kā ‘latviešu reliģiju’, minot sekotāju skaitlisko pārsvaru un vēsturiskos apstākļus. Kaut arī šī pilotpētījuma rezultāti nav plašāk vispārināmi ārpus aptaujātās izlases kopas, tie tomēr sniedz pietiekamu kvalitatīvu datu daudzumu, kas atklāj respondentu viedokļu heterogenitāti, izgaismo konkrētus aspektus un būtiskus elementus, kas ir pārņemami turpmākā lielāka apjoma reprezentīvā kvantitatīvā aptaujā.

2017. gadā, apritot 90 gadiem kopš Latvijas Dievturu sadraudzes dibināšanas, 6. maijā tika iesvētīta Lokstenes svētnīca. Svētceļnieki no Latvijas un ārvalstīm dodas turp godināt dievības un pulcēties svētnīcas salā uz Daugavas, lai svētītu gadskārtas un godus. Dievturu rituālu attīstība mūsdienās ir interesants temats, ko būtu vērts izpētīt sīkāk.

SUBSTANCES JĒDZIENS UN NOZĪME

No jutekliskās pieredzes datiem, cenšamies veidot saskanīgu un aptverošu uzskatu sistēmu, prāts formulē jēdzienus un izvirza hipotēzes, kas turpmāk tiek pakļautas verifikācijas/falsifikācijas vērtējumam. Vēstures gaitā filosofija un zinātnes ir izstrādājušas un piedāvājušas teorijas, kas apstiprinājušas kā patiesas un ļoti produktīvas (piemēram, kopš antīkā laikmeta pazīstamās dabas atomārā uzbūve un planētu heliocentriskā sistēma). Turpretī rinda priekšstatu par it kā nepieciešamiem aģentiem un vidēm izrādījušies maldīgi vai nevajadzīgi (flogistons, pasaules ēters, dzīvības spēks). Zinātnē notiek nepārtraukts koncepciju pārskatīšanas process; tāpat arī filosofijā vienmēr aktuāls paliek jautājums par to, cik tālu izziņā ar domu konstrukcijām pieļaujama attālināšanās no pieredzes. Kopš 20. gadsimta sākuma iezīmējušies divi virzieni, kas distancējas no metafiziskām ekstrapolācijām: fenomenoloģija, kas nošķiras apziņas aktu un saturu refleksijā, un analītiskā filosofija, kas aprobežojas ar loģisku un lingvistisku apzīmējumu precizējumiem. Līdzās kognitīvai pašdisciplīnai turpina pastāvēt no vēstures pārmantoti priekšstati, kas šķietami balstās veselajā saprātā. Šajā rakstā apskatīti vairāki viedokļi par to, kāda nozīme dažādos kontekstos ir fundamentālai ontoloģiskai kategorijai – substancei, kuru vienkāršoti var raksturot kā lietu jeb objektu patstāvīgo kodolu pretstatā īpašībām un attiecībām. Pārspriežot substances nozīmi dabas objektos, ievērotas kritiskās prasības, lai vispārinājumi būtu loģiskā/matemātiskā ceļā iegūti no empīriskiem datiem. Substances jēdziena vērtējumam patības aspektā izmantota fenomenoloģiskā metode.

Aristoteļa (*Aristotelēs*) mācībā par kategorijām termins *substance* (οὐσία) lietots vairākās nozīmēs.¹ Primārās substances ir konkrētas entitātes: vielas, organismi un debess ķermeņi. Pirmajā tuvinājumā tās ir īpašvārdu referenti un spriedumos nekad neparādās kā predikāti, kamēr īpašības, darbības un attiecības vai nu piemīt tām, vai tiek attiecinātas uz tām. Primārās substances raksturo divas svarīgas iezīmes: tās ir individuālas, un to daļas arī ir primārās substances. Aristotelis uzskatīja, ka pastāv gan materiālas, gan nemateriālas primārās substances. Pēdējām ir piederīgas cilvēku dvēseles un Nekustīgais kustinātājs – nepieciešami esošs, nedalāms un mūžīgs prāts, kas domā pats sevi. Sekundārās substances ir universālijas – kopīgi jēdzieni primāro substanču sugām un ģintīm. Abstraktākā ģints (*summum genus*) ir pati substance. Par materiālo substanci Aristotelis sauca pirmmatēriju jeb substrātu bez noteiksmēm, kura tādēļ ir neizzināma.

Substances nozīme reliģiskajā filosofijā

Senatnes kristīgie domātāji kategoriju jomā visumā saglabāja peripatētiķu tradīcijas; viņu īpatnība ir substances jēdziena izmantošana teoloģisku izšķirību raksturojumam.

Aleksandrijas Klēmēss (*Klēmēs Alexandreus*) ir apskatījis kā ķermeniskas, tā garīgas substances (attiecīgi pienu, asinis un prātu, dvēseli).² Origenes (*Origenēs*) bija pirmais kristiešu rakstnieks, kas Kristus līdzību Tēvam izteica ar terminu *konsubstanciāls* (ὁμοούσιος). Līdzīgi sludināja Tertuliāns (*Tertullianus*) – pareiza ticība esot *Verbum ipsum in substantia Creatoris vindicare*.³ Kapadokijas teologi [Basilijš Lielais (*Basileios ho Megas*), Nisass Grēgors (*Grēgorios Nussēs*)] mācīja par Trejādību kā vienu substanci trīs hipostāzēs, ko atšķir savstarpējas attiecības. Vēlāk substances jēdziens

¹ Aristoteles, *Categoriae*, IV–V, 1b25–4b19; *Metaphysica*, Θ, 1049a25–35. Δ, 1017b10–25; E, 1037a4; Λ, 1072a21–1075a10; Z, 1036a8.

² Clemens Alexandrinus, *Stromata*, VIII, 6; IV, 32; VI, 6.

³ Tertulianus adversus Marcionem, lib. IV, 9, 7.

teoloģijā aktualizējās saistībā ar dogmu par euharistiju. Šajā sakarā par *transsubstanciāciju* pirmais ir runājis Tūras arhibīskaps Ildebērs de Lavardēns (*Hildebert de Lavardin*) ap 1080. gadu; šis termins nostiprinājās IV Laterāna koncila dokumentos (1215).

Saskaņā ar Akvīnas Toma (*Thomas Aquinas*) atziņu esamība substancēm piemīt trīs atšķirīgos veidos. Torā sastopamo Dieva epitetu *El Shaddai*⁴ sholastiķi tulkoja kā “pašpietiekams” un uzskatīja, ka Dieva būtība ietver sevī eksistenci. Radītās garīgās substancēs būtība pastāv bez matērijas. Saliktas substances sastāv no matērijas un būtības (formas). Cilvēka substanciālā forma – dvēsele iegūst individualitāti no ķermeņa, būdama tā aktualitāte. Atsevišķais un individuālais īpašā veidā pastāv saprātīgās substancēs, tādēļ tās apzīmē ar vārdu *persona*.⁵

Spinoza (*Baruch Spinoza*) ar substanci saprata nepieciešami eksistējošu, absolūti bezgalīgu un nedalāmu entitāti – Dievu. Pēc viņa domām, nevar pastāvēt divas vai vairākas substances: viena substance nevar radīt citu substanci. Dieva būtību izsaka bezgala daudz atribūtu, no kuriem cilvēkam pieejami divi – izplatība un domāšana. Domāšanā un izplatībā izpaužas viena un tā pati substance, ko mēs pārmaiņus uztveram kā vienu vai otru atribūtu. Gan Dievs, gan viņa atribūti ir mūžīgi un neierobežoti. Dievam nepiemīt ne prāts, ne griba, taču viņš ir konkrēto lietu imanents cēlonis. Lietas ir atribūtu modifikācijas.⁶

Indologs Maksis Millers (*Max Müller*) saskata tuvu līdzību starp Spinozas ‘Substances’ jēdzienu un Upanišadu priekšstatu par Brahmanu.⁷ Senajā Indijā bija ticējums, ka jutekliskā pasaule ir tikai ilūzija (*māyā*).

Budismam ir noraidoša attieksme pret substances nozīmi. Kompleksas struktūras tas saprot kā konstrukcijas no sastāvdaļām bez kopējas būtības. Gluži kā sastāvdaļu apvienojumu sauc par ratiem, tā elementu agregātus

⁴ Genesis 17:1, 28:3, 35:11.

⁵ Thomas Aquinas, De ente et essentia, VI; Summa Theologica, q.29, a.1.

⁶ Spinoza, Ethices, I pars, prop. V, VI, XI, XXV; II pars, prop. VII, Scholium.

⁷ Muller F. Max. Three Lectures on the Vedanta Philosophy. [S. l.] Kessinger Publishing, 2003, p. 123.

konvencionāli dēvē par lietām.⁸ Visi veidojumi ir nestabili (*aniccā*) un bez patstāvīga kodola (tie ir “bez patības” – *anattā*).⁹ Fiziskajiem objektiem nav materiāla substrāta.¹⁰ Celoņsakarības tiek saprastas funkcionāli: svarīgajā atkarīgās izcelsmes mācībā sekas parādās, ne tiešu cēloņu izraisītas, bet iepriekšējās situācijas nosacītas. Mūsu sajūtas, uztvere, vēlmes un apziņa ir plūstošas; uzskats (*satkāya-dr̥ṣṭi*), ka pastāvētu kāds to nesējs, tiek noraidīts kā maldīgs. Madhjamakas skola, konkrēti Nāgārdžuna (*Nāgārjuna*), ieviesa ontoloģiskā tukšuma (*śūnyatā*) jēdzienu. Budistu metafizika (*Abhidharma*) pieņem īpašus spēkus, kas nosaka lietu rašanos, ilgšanu, novecošanos un iznīkšanu. Šo spēku vidē Vasubandhu ievada cilvēku veidojošo spēku – *apṛāpti* jeb *pr̥thagjanatvam*.¹¹ Substanciālai dvēselei nepastāvēt, personīgo nemirstību atzīt ir neiespējami.¹² Mirušo būtņu vietā rodas jaunas, kuru likteni nosaka karmas likums. Buda (*Buddha*) pieļāva personu empīrisku identitāti, uz ko norāda to vārds, izcelsme un mūžs.¹³ Viņš sankcionēja darbu piekritību un darītāja atbildību.¹⁴ Mūku disciplinārā prakse, kas ietver gan pārmēģinājumus, gan atzišanos, gan izpirkšanu,¹⁵ prezumē personas nepārtrauktību.

Substances jēdzienam ir svarīga loma galvenajās reliģijās. Turpretī attieksme pret to ir stipri atšķirīga teistiskās reliģijās un tradicionālajā budismā. Teistiem, kas pasaules pamatu redz pašpietiekamā būtņē un arī

⁸ The Collection of Connected Discourses (Saṃyutta Nikāya), Translated from the Pāli by Bikkhu Bodhi. Boston: Wisdom Publications, [2000]. Part 1, 525–526; Part 2, 61 (1). ISBN 0-86171-168-8.

⁹ Aṅguttara Nikāya (The Numerical Discourses of the Buddha). A complete translation by Bhikkhu Bodhi. Boston: Wisdom Publications, 2012, III, 137.

¹⁰ Štcherbatsky Th. The Central Conception of Buddhism and the Meaning of the Word “Dharma”. London: Royal Asiatic Society, 1923, p. 12.

¹¹ L'Abhidharmakośa de Vasubandhu. Traduit et annoté par Louis de la Vallée Pous-sin. Tome I. Paris: Paul Geithner, 1923, p. 179–191.

¹² The Middle Length Discourses of the Buddha (Majjhima Nikāya). Translated by Bhikkhu Nānamoli, Boston (MA): Wisdom Publications, 1995, Part 1, 22 (25).

¹³ Frauwallner E. Die Philosophie des Buddhismus. Berlin: Akademie-Verlag, 1956, S. 25.

¹⁴ Aṅguttara Nikāya, VI, 63 (5); III, 36 (1).

¹⁵ The Book of Discipline (Vinaya-Pitaka). Vol. II (Sutta-Vibhanga). Translated by I. B. Horner. London: Luzac, 1957, *passim*.

cilvēkā akcentē neiznīcīgu dvēseli, attieksme pret substanci ir pozitīva. Budisti, kas juteklisko pasauli uzskata par ilūziju, bet cilvēka iekšējo dzīvi – par pārdzīvojumu plūsmu, substanci noraida.

Realitāte dabaszinātnēs

Molekulas – vielu vismazākās daļiņas, kam piemīt šo vielu ķīmiskās īpašības, – var uzskatīt par piederīgām Aristoteļa primārajām substancēm. Tagad pazīstamas vēl daudzkārt sīkākas daļiņas; tās var klasificēt kā sekundārās substances, taču attiecīgie pārstāvji būtiski atšķiras no primārajām substancēm.

Submolekulāro pasauli raksturo svarīga iezīme, kādas nav primārajām substancēm: daļiņām, kuru izmēri nepārsniedz atomāros, nepiemīt individualitāte. Par to ansambļiem var izziņāt statistiskas likumības un izrēķināt stāvokļu varbūtības, bet nevar tās sakārtot vai pārskaitīt. Kvantu fizikā nav eksperimentāla paņēmiena, kā konstatēt daļiņu individuālās atšķirības vai tām izsekot. Atsevišķa daļiņa nav iezīmējama, lai to nesajauktu ar citu vai atpazītu starp citām. Pretējiem apgalvojumiem nav jēgas.¹⁶ Izņēmumi ir tikai kristāliskos režģos lokalizēti atomi (joni) un daļiņas, izolētas iedobumos.¹⁷

Apgaismības laikmetā materiālā substrāta problēmai pievērsās Džons Loks (*John Locke*).¹⁸ Viņaprāt, lietu īpašības nevar pastāvēt bez nesēja (*sine re substante*) un par tādu viņš uzskatīja nezināmas sīkdaļiņas. Varbūtīgi viņš jauca neizpētīto struktūru ar loģiski tukšo jēdzienu par tīro substanci, kura pastāvētu arī no kvalitātēm abstrahētās primārās daļiņas. Dabīgos tipus, kas atbilst Aristoteļa sekundārajām substancēm, Loks nosauca par sortāliem. Kamēr Aristotelis bioloģiskās sugas uzskatīja par pilnīgi definētām un nemainīgām, Loks šajā ziņā bija konvencionālists. Mūsdienu

¹⁶ Schrödinger E. What is an elementary particle? *Endeavour* (1950), 9, 109–116.

¹⁷ Bitbol Michel. Le corps matériel est-il l'objet de la physique quantique? En Monnoyeur F. (ed.), *Qu'est-ce que la matière*. [S. l.:] Le livre de poche, 2000.

¹⁸ Locke, John. An Essay Concerning Human Understanding. [Chicago:] Gateway Editions, [1956], p. 94–115.

bioloģijā pastāv cits viedoklis: filoģenētiskā pieeja liek saprast sugu būtību kā vēsturiski, nevis ontoloģiski noteiktu. Dažāda apjoma taksonus identificē kā kladus (nozarojumus), kas cēlušies no kopīgiem senčiem.¹⁹

Eksperimentālos datus aprakstot ar matemātiskām metodēm, tiek formulētas teorijas par fizikālo realitāti jeb pasaules ainu. Matemātisko teoriju lietojamību kādā realitātes jomā nosaka pēc atbilstības principiem, kas reglamentē fizikālo faktu aprakstus ar pazīstamām matemātiskām izteiksmēm.²⁰ Laba teorija aptver fenomenu plašu loku, pamatojoties uz nedaudziem vienkāršiem pieņēmumiem, un piedāvā noteiktus verificējamus paredzējumus.²¹ Piemēram, saskaņā ar relativitātes un kvantu lauka teorijām no telpas homogenitātes jeb translācijas simetrijas ir izvedama lineārā momenta nezūdamība. Zinātniskās izziņas metodoloģijai ir pievērsies Karls Popers (*Karl Popper*).²² Viņš atmet pietiekamā pamata principu, uzskatīdams, ka neviens pieņēmums nav pozitīvi pamatojams. Jaunas teorijas nav patiesākas, tās ir tikai vairāk piemērotas. Turpretī falsifikācijas kritērijam ir fundamentāla loma. Negaidīti atklājumi mudina zinātniekus izvirzīt hipotēzes, bieži pieņemot arī nenovērotus cēloņus. Jautājumā par nenovērotu entitāšu nozīmi ilgstoši pastāv spriegums starp divām atšķirīgām pieejām. Dažas zinātniskās disciplīnas aprobežojas ar dabas regularitāšu pētniecību. Astrometrija novēro debess ķermeņu stāvokļus un kustību, pēti Zemes rotāciju un precizē laika noteikšanu, bet neinteresējas par kosmisko objektu dabu, lielumu, radiālo izvietojumu un attīstību. Turpinot nominālistu tradīciju, instrumentālisti degradē postulātus par visnotaļ subjektīviem priekšstatiem. Tie esot gan ērts rīks, kā aprakstīt

¹⁹ Bird, Alexander and Tobin, Emma. "Natural Kinds", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Spring 2017 Edition), Edward N. Zalta (ed.), URL= <<https://plato.stanford.edu/archives/spr2017/entries/natural-kinds/>>

²⁰ Schmidt, Heiz-Juergen, "Structuralism in Physics", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Winter 2014 Edition), Edward N. Zalta (ed.), URL= <<https://plato.stanford.edu/archives/win2014/entries/physics-structuralism/>>

²¹ Hawking Stephen. *The Universe in a Nutshell*. NY/Toronto/London/Sydney/Auckland: Bantam Spectra, 2001, p. 31. ISBN 0-553-80-202-X.

²² Popper Karl. *Conjectures and Refutations. The Growth of Scientific Knowledge*. London & New York: Routledge, 2000, p. 253–292. ISBN 0-415-04318-2.

permanentas attiecības, bet no secinājumiem par realitāti ārpus fenomēniem esot saprātīgi atturēties. Ievērojama fizikoķīmiķis Vilhelms Ostvalds (*Wilhelm Ostwald*) atomus vairījās atzīt par reāliem. Mūsdienās viņa šaubas ir izklaidētas: ar skanējošo tuneļmikroskopu var vizualizēt atsevišķus atomus.

Reālistiem gnozeoloģijā ir pozitīva attieksme pret noderīgiem modeļiem un pieņēmumiem. Viņi piedēvē novērotiem un nenovērotiem objektiem vienu un to pašu ontoloģisko statusu. Matemātiskie modeļi aptuveni attēlojot pasaules reālo struktūru. Tajos izmantotiem faktiem jābūt vai nu tieši novērojamiem, vai droši iegūstamiem no zināmām fizikas teorijām.

Jautājums par materiālo substrātu neatkrīt arī šodien. Mūsdienu fizikā saglabājas kontroversija starp instrumentālistiem un reālistiem. Fizikālo realitāti pirmā tuvinājumā apraksta viļņu funkcijas, kuru lauki aptver visu telpu; daļiņas šajā teorijā ir lauku perturbācijas.²³ Daļiņas, kuru iekšējā uzbūve nav zināma, sauc par elementārdaļiņām jeb fundamentālām daļiņām. Elementārdaļiņu standartmodelī ir 24 pārstāvji; vairākas to īpašības ir citādi nepazīstamas un tām doti metaforiski nosaukumi (“smarža”, “krāsa”). Uzskata, ka protoni un neitroni satur kvarkus, kas ir viens elementārdaļiņu veids. Izdalīt kvarkus no atomu kodoliem nav izdevies. Gravitācijas spēka nesēja – gravitona eksistence ir hipotētiska.

Lai divas nozīmīgākās fizikālās teorijas – kvantu mehāniku un vispārīgo relativitātes teoriju – apkopotu vienotas pasaules ainas iegūšanai, ir izvirzīta stīgu teorija. Tajā punktveida daļiņas aizstāj ar viendimensiāliem objektiem – stīgām, kas pastāv daudzdimensionālā telpā un vibrē ar dažādām frekvencēm. Cer, ka ar stīgām varēs izteikt visus fundamentālos spēkus un materiālās formas. Telpiskās dimensijas un laiku papildinošās dimensijas būtu vai nu pārāk sīkas, vai savērptas, tādēļ tās novērojumiem nav pieejamas. Šīs teorijas eksperimentāla pārbaude prasa ārkārtīgi lielas enerģijas, un piedāvātā modeļa verifikācija pašlaik nav iespējama.

²³ Newberger Goldstein, Rebecca. *Scientific Realism*. Lasīts 12.01.2017 elektroniskā formātā: <https://www.edge.org/responses/what-scientific-term-or-concept-ought-to-be-more-widely-known>.

Fiziskie objekti tiek izziņāti pēc to iedarbības uz citiem objektiem vai mēriekārtām. Uz ķermeņa masu norāda savstarpēja pievilksnās ar citiem ķermeņiem gravitācijas dēļ un inerce pret paātrinājumu. Par elektrisko lādiņu liecina objekta izturēšanās elektromagnētiskajā laukā; spinu (magnētisko momentu) konstatē pēc elektronu vērpšanās ārējā magnētiskajā laukā. Objektu un parametru būtība šajā izziņā netiek izgaismota. Substancei dabaszinātnēs nav nozīmes.²⁴ Pēdējo realitāti daba no mums slēps mūžīgi.²⁵ Alfreds N. Vaitheds (*Alfred N. Whitehead*) aizstāvēja viedokli, ka fizisko realitāti veido procesi un notikumi, nevis materiāli objekti, un procesi vislabāk raksturojami pēc to attiecībām ar citiem procesiem.²⁶ Viedokli par to, ka pasaules pamatā ir dzīvā, radošā uguns, savā laikā pauda Hērakleits un stoiķi.

Pakešu teorija (*Bundle Theory*)

Deivids Hjūms (*David Hume*) bija pirmais Rietumu filozofs, kas objektus traktēja kā īpašību un attiecību komplektus, izslēdzot substanci.²⁷ Īpašību noturīga pastāvēšana vienkopus varētu būt pietiekama, lai konstituētos objekts. Pat Aristotelis vielu raksturīgās īpašības (saldumu un glumumu gļotās, rūgtumu žulti) identificēja ar pirmmatēriju.²⁸ Fenomenoloģiskā redukcija atceļ nepieciešamību pēc dotības transcendentā avota – metafiziska cēloņa.²⁹ Ar to tiek revidēta Aristoteļa mācība par kategoriju struktūru, kurā substance ir galvenā kategorija, bet pārējās kategorijas – sekundāras attiecībā pret to.³⁰

²⁴ Russell, Bertrand. *The Analysis of Matter*. [Nottingham:] Spokesman, 2007, p. 244–247. ISBN13: 978-0-85124-749-3.

²⁵ Poincaré H. *Les Relations Entre la Physique Experimentale et la Physique Mathematique*. Paris: [s. n.:] 1900, p. 1–29.

²⁶ Whitehead A.N. *Process and Reality. Essay in Cosmology*. New York: Macmillan & Cambridge UK: Cambridge University Press, 1929, p. 471.

²⁷ Hume, David. *A Treatise of Human Nature*. Vol. 1. [Oxford:] Clarendon Press, [2007], p. 16. ISBN 978-0-19-926383-7.

²⁸ Aristoteles. *Metaphysica*, H, 1044a 15–19.

²⁹ Marion, Jean-Luc. *Réduction et donation. Recherches sur Husserl, Heidegger et la phénoménologie*. [S. l.:] P.U.F., 2010, 232 p. ISBN 9782130545545.1989.

³⁰ Aristoteles, *Metaphysica*, N, 1088b4.

Uzskatu, kas lietas saprot kā pazīmju kopumu, sauc par pakešu teoriju (*bundle theory*). Šajā izpratnē elektrons nozīmē attiecīgas masas, elektriskā lādiņa un spina apvienojumu. Konkrētas īpašības apzīmē par tropiem. Būtisko īpašību kopums izveido dabīgo tipu. Elementārdaļiņas, ķīmiskie elementi, kristāli, gēni un bioloģiskās sugas ir tipu piemēri.

Pakešu teorijai kritisks ir jautājums par īpašību savietojamību (kompozitāciju). Ne jebkuras īpašības var apvienoties reālā objektā: filosofu akmens, universālais šķīdinātājs un mūžīgais dzinējs ir fiktīvu pakešu piemēri. Dzīvo būtņu īpašības var izskaidrot kauzāli ar evolūcijas likumībām. Iespējams, ka elementārdaļiņu īpašību paketēm nākotnē atradīs pamatojumu dziļākā realitātes līmenī. Pagaidām tās paliek neizskaidrojamas tāpat kā fundamentālo fizikālo konstanšu skaitliskās vērtības, kas rada apstākļus dzīvības pastāvēšanai uz Zemes.

Tropus var pieņemt par primitīviem empīriskiem faktiem vai par universāliju inherenci. Ja universālijām atzīst ontoloģisku statusu, ir dabiski iekļaut tajās tipiskas īpašību paketes. To attaisnotu fakts, ka vielas, kam cietā stāvoklī raksturīga kristāliska uzbūve, var kristalizēties vienīgi iespējamās un zināmās kristāliskās sistēmās un simetrijas veidos.

Kritiķi mēdz aizrādīt, ka pakešu teorija neievērojot Gotfrīda Leibnica (*Gottfried Leibniz*) neatšķiramā identitātes kritēriju. Divi argumenti to atspēko. Pirmkārt, plaša bāze lietu individualizācijai ir telplaika koordinātu atšķirības vai dažāds savstarpējais novietojums kā, piemēram, atomiem ķīmisko vielu izomēros. Otrkārt, reālajā pasaulē tipiskās īpašības arvien pastāv kopā ar mainīgām akcidentālām īpašībām.³¹

Vispārīgā daudzkārtēja itēracija (ἐν ἐπι πολλῶν) vai universāliju participācija/inherence individuālās lietās ir sen pazīstama un grūti risināma filosofijas problēma,³² kas ir izaicinājums ne tikai pakešu teorijai. Šodien atzīst, ka participācija ir nepastarpināta un tālāk neatvedināma ontoloģiska attiecība.

³¹ Benovsky Jiri. A modal bundle theory//*Metaphysica* (2006), 7 (2), 19–33.

³² Plato, *Philebus*, 15b; *Parmenidas*, 130–132. Aristoteles, *Metaphysica*, Z, 1040b25 sq.

Viedoklis, ka lietās līdzās īpašībām būtu jāpieņem to substrāts, šķiet noraidāms.³³ Substances pierādījums nekādā ziņā nav tas, ka fenomenu kopumu apzīmē ar vienu substantīvu. Pateicoties kritiskās domas un zinātnes progresam, *prima facie* pieredzē gūtie priekšstati tiek aizstāti ar jauniem, abstraktiem un bieži pārsteidzošiem uzskatiem. Tā notika, kad ikdienā novērojamo Saules kustību ap Zemi aizstāja heliocentriskā planētu sistēma. Vides nepārtrauktības nomaiņa ar vielas korpuskulāro uzbūvi ir cits šādu jēdzienu transformācijas piemērs. Šķidrī un cieti ķermeņi ir maz saspiežami un mums šķiet tvirti, tomēr pēc šodienas priekšstatiem gandrīz visa to masa iekļauta atomu kodolos, kuru izmēri ir desmitiem tūkstošu reižu mazāki par atomu lielumu, kamēr telpa ap kodolu ir gandrīz tukša. Ikdienā nav nepieciešams lietot zinātniski adekvātus jēdzienus, un mēs varam turpināt ar ierastajiem naivajiem priekšstatiem. Līdzīgu attieksmi var sagaidīt, filosofijai eliminējot substances kategoriju. Par spīti hipostāzes atmešanai mums arī turpmāk būs ērti savrupas, relatīvi stabilas īpašību kopas uzskatīt par priekšmetiem un apzīmēt ar attiecīgiem lietvārdiem.

Patība. Personas identitāte

Jaunākos laikos ievērojamus panākumus guvusi neirofizioloģija, atklājot daudzu psihisku procesu saistību ar neironu tīkliem konkrētās smadzeņu daļās. Lai cilvēks vispār kaut ko apzinātos, cilvēkam jābūt nomodā vai "ātrajā" (paradoksālajā) miegā – smadzenēm jābūt attiecīgi ierosinātām. Šajā ierosmē funkcionē daudzi redzes uzkalna, starpsmadzeņu un tilta kodoli. Ne katra smadzeņu aktivitāte ir saistīta ar apziņu. Epilepsijas lēkmēs pirmā dramatiski pastiprinās, bet otra zūd. Smadzeņu aktivitāte saglabā normālu līmeni dziļā miegā bez sapņiem. Konkrēti apziņas procesi ir piesaistīti specifiskiem neironiem prefrontālajā smadzeņu garozā un to palīgstruktūrām: mandeļveida kodolam deniņu daivas priekšējā daļā,

³³ Robinson, Howard. "Substance", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Spring 2014 Edition), Edward N. Zalta (ed.), URL= <<https://plato.stanford.edu/archives/spr2014/entries/substance/>>

aizžogam starp lēcveida kodolu un saliņas garozu, kā arī bazālajiem kodoliem. Prefrontālajai garozai ir būtiska loma subjektīvās percepcijās. Cilvēkam apzinoties sevi, ir aktivēta priekšējā jostveida kroka galasmadzeņu pieres daivas rajonā. Darba atmiņa darbojas kā šifrējošs un dekodējošs procesors atbilstoši molekulārās struktūras maiņai neironos, kas atrodas smadzeņu puslodes mediālā deniņu daivā un prefrontālajā garozā. Impulsu pārraidi nosaka no proteīnu sintēzes atkarīgā sinapšu veidošanās. Procedurālo atmiņu apkalpo garozas smadzeņu degundaļā un aiz jūras zirga.³⁴ Iegaumēšanas rezultātā smadzenēs paliek engrammas – ilgtermiņa atmiņas korelāti. Deklaratīvo atmiņu nodrošina kārtainā balti pelēkā masa redzes uzkalna priekšā, bazālie kodoli un smadzenītes. Izguves (meklējošā) atmiņa nepiegādā iegaumētā kopiju, bet dod tā aktualizētu variantu.

Substanciālas dvēseles jēdziens zinātnē gandrīz neparādās. Uz psihisko saturu un neirofizioloģisko procesu korelāciju īpaši norāda nootropo vielu un smadzeņu traumu ciešā un spēcīgā ietekme uz apziņas raksturu. Pētnieki apgalvo, ka spēj paredzēt un arī ietekmēt noteiktas apziņas parādības. Tādējādi zinātnieku un pat filosofu vidē nostiprinās uzskati, kas psihisko darbību reducē uz neirofizioloģiskiem procesiem. Starp viņu pārstāvjiem ir, piemēram, Denjels Denets (*Daniel Dennett*).

Reizē nav šaubu, ka psihisko faktu iekšējais raksturs – *qualia* ir pieejams tikai introspekcijai.³⁵ Instrumenti var reģistrēt vienīgi attiecīgos elektriskos un ķīmiskos procesus. Pat zemākā līmeņa mentālo notikumu – sajūtu fenomens pārsniedz objektīvās pētniecības iespējas: instrumenti neidentificē sāpju/baudas pārdzīvojumus vai krāsu kvalitatīvās atšķirības. Piemēram, sāpju gadījumā objektīvi konstatējama ir vienīgi nociceptīva aktivācija smadzeņu garozā. Krāsu redzi mēdz izskaidrot ar to, ka acs tīklenē atrodas vāļītes ar pigmentiem, kas selektīvi absorbē dažāda garuma gaismas viļņus. Tomēr šādā veidā redzamās gaismas diapazons tiek sadalīts tikai pēc viena kvantitatīva rādītāja – starojuma frekvences jeb fotonu enerģijas. Tā psihisks korelāts varētu būt pakāpeniska nianšu maiņa visa

³⁴ Jūras zirgs – izliekums smadzeņu laterālā ventrikula apakšējā ragā.

³⁵ Strawson Galen. *Things That Bother Me: Death, Freedom, the Self, etc.* N.Y.: The New York Review of Books, 2018, p. 152. ISBN 978-1-68137-220-4.

spektra robežās. Krāsu savdabībai, kas atklājas subjekta iekšējā pasaulē, materiālais korelāts līdz šim nav atrasts.

Apziņas saturi: ārējas un iekšējas izcelsmes sajūtas, uztvere, atcerēšanās, jūtas, domas, lēmumi pastāv īpašā ontoloģiskā dimensijā. Citu subjektu iekšējai pieredzei mēs piekļūstam empātijas ceļā. Šī spēja attīstās 1 – 2 gadu veciem bērniem pēc tam, kad viņi apjautuši atbilstību starpašu pārdzīvojumiem un sejas izteiksmi vai izturēšanos. Uztverot citu cilvēku līdzīgu mīmiku vai žestus, bērni aptver, ka arī šie fakti ir ārēja izpausme attiecīgiem psihiskiem saturiem.³⁶ Kā uzsvēra Edmunds Huserls (*Edmund Husserl*), svešo *es* mēs sasniedzam ar pastarpinātu izziņu – otrās pakāpes intencionalitāti.³⁷ Attiecībā uz fiziskā/psihiskā korelāciju Deivids D. Čalmers (*David Chalmers*) izšķir vieglo un smago problēmu. Viegļā problēma saistās ar korelācijas paplašināšanu, mentālo norišu dabazinātisku izsekošanu un varbūtīgu kontroli. Tās risināšana prasa darbu un resursus. Psihofizisko efektu dubultā determinācija nav kļūmīga: tā ir viena veselā divas puses. Smagā problēma ir vērsta uz subjektīvās pieredzes fenomenoloģiskā rakstura sapratni, kas tāpat kā neurofizioloģiskā un psihiskā paralēlisma apjoms paliek tīts noslēpumā.³⁸

Apziņas saturi nepārtraukti mainās, taču tie vienmēr ir aproprīeti – piesaistīti kāda *es* pirmsreflektīvai apziņai.³⁹ Gluži tāpat kā vizuālā uztvere iespējama tikai no kāda redzes viedokļa, tā iekšējā pieredze pastāv kopā ar patības apziņu. Sevis apziņa nav īpašs psihisks akts, bet ir formāla dimen-

³⁶ Meltzoff Andrew N., Decety Jean. What imitation tells us about social cognition: a rapprochement between developmental psychology and cognitive neuroscience. *Philosophical Transactions of the Royal Society B: Biological Sciences* (2003), 358 (1431), 491–500.

³⁷ Celms Theodor. Phänomen und Wirklichkeit des Ich. Studien über das subjektive Sein. [S. l.:] Rīga: FSI, 2012, S. 61–63. ISBN 978-9984-624-92-1.

³⁸ Chalmers David J. Consciousness and its place in Nature, in Stich S. & Warfield T. *Blackwell Guide to Philosophy of Mind*. London: Blackwell, 2003. ISBN 978-0-631-21774-9.

³⁹ Sartre, Jean-Paul. Being and Nothingness. An Essay on Phenomenological Ontology. Translated by Hazel E. Barnes. London: Routledge, [1996], p. XXVI–XXXII. ISBN 0-415-04029-9.

sija, ar ko pieredze dota pirmajai personai.⁴⁰ Par savu eksistenci tai ir intuitīva pārliecība.⁴¹ Pirmsreflektīvā apziņa ir imūna pret maldīgu referenci.⁴² Tā var nenošķirt subjektu un ķermeni. Hjūms noliedza subjekta pastāvēšanu, tomēr viņa apgalvojumi šajā ziņā nepārliecina: viņš meklēja pirmsreflektīvo patības apziņu intencionālo objektu vidē un pret-runā ar savu uzskatu publicēja pētījumu par savu paša apziņu.

Esamības drošticamība apziņas fenomenā pamudināja Renē Dekartu (*René Descartes*) šeit saskatīt atbalsta punktu skepticisma atspēkošanai.⁴³ Tomēr viņa slavenais aforisms: *Cogito, ergo sum* ir ne vienā vien aspektā nekorekts. Vispirms, fenomenoloģiski svarīgs ir jautājums par apziņu, ne domāšanu (loģiskas operācijas veic arī datori). Taču galvenais iebildums ir pret viņa secinājumu par *es* dabu. Kaut psihiskajā aktā reizē ar intencionālo objektu (vai fonu) tiek apzināts arī subjekts, tā daba prasa tālāku pētījumu. Dekarts to neargumentēti hipostazēja kā garīgu substanci – dvēseli. Šo postulātu ir atspēkojuši Džons Loks un Imanuels Kants (*Immanuel Kant*). Apziņa konstituējas kā *es*-pols, kas atdalīts no visiem *ne-es* un ir atšķirīgs no citiem *es*. Reizē introspekcija neuzrāda nekādu pastāvīgu diahronisku asi, kamēr nemainīgums laikā ir būtisks substances nosacījums. Apgalvojums, ka *es* ir substance, varētu būt sintētisks izteikums, taču tas ne tikai nav pierādāms, bet ir arī gluži patvaļīgs.⁴⁴ Frīdrihs Niče (*Friedrich Nietzsche*) aicināja pieteikt karu “metafiziskajai vajadzībai”. Ticība dvēselei kā kaut kam neiznīcīgam, mūžīgam, nedalāmam, viņaprāt, jāpadzen no zinātnes.⁴⁵

⁴⁰ Searle J. R. The Self as a Problem in Philosophy and Neurobiology, in T. E. Feinberg & J. P. Keenan (eds.), *The Lost Self: Pathologies of the Brain and Identity*. New York: Oxford University Press, 2005, p. 7–19. ISBN-13: 9780195173413.

⁴¹ Locke, loc. cit., p. 296.

⁴² Wittgenstein, Ludwig. *The Blue and Brown Books*. [Oxford:] Blackwell, [1958], p. 67. ISBN 0-631-14660-1.

⁴³ Dekarts Renē. Pārruna par metodi. Otrais, labotais izdevums. No franču valodas tulkojis Vilnis Zariņš. Rīga: Zvaigzne ABC, [s.a.], 44.–45. lpp. ISBN 978-9964-37-728-5.

⁴⁴ Kants, Imanuels. Tīrā prāta kritika. No vācu valodas tulkojis Rihards Kūlis. [S. l.:] Rīga: Zinātne, 2011, 244.–255. lpp. ISBN13: 9789984879000.

⁴⁵ Nietzsche, Friedrich. *Jenseits von Gut und Böse. Zur Genealogie der Moral*. [Berlin/New York] de Gruyter, [1988], p. 27. ISBN 3-11-011844-0.

Apziņas temporālā struktūra ir retentīvi-perceptīvi-protentīva. Patība veidojas vairāku informācijas plūsmu sintēzē. Pirmkārt, tiek saņemti signāli no paša ķermeņa: par tā telpisko stāvokli pirmās personas perspektīvā un par fizioloģiskām norisēm. Otrkārt, daļa informācijas sastāv no atmiņām un paredzējumiem. Treškārt, līdzī nāk afektīvā nasta: dispozīcijas un tieksmes. Ceturtkārt, ir arī informācija no paša refleksijas citos prātos.⁴⁶ Patības apziņai ļoti nozīmīgas ir subjektīvās pieredzes ekspektācijas. Par būtisku apziņā cilvēka īpašību uzskata proaktīvu attieksmi pret nākotni.⁴⁷

Reflektīva patības apziņa ir izvērsta, konceptuāla un objektīvojoša izziņa. Darbā “Slimība uz nāvi” Sērens Kirkegors (*Søren Kierkegaard*) ieteic *būvēt patību*. Ne ķermeni, ne dvēseli viņš nesaprot kā statisku substanci. Patība ir sevi konstituējoša aktivitāte, īstenojams uzdevums. Patības konstituējas, sevi pieņemot un pašām sevi veidojot.⁴⁸ Paštēls rodas analogiski citiem kondensētiem priekšstatiem.⁴⁹ Reflektīvā izziņā nav nelabojamu konstatējumu.

Par personu apzīmē saprātīgu būtņi, kas spēj sevi apzināties un ir viena dažādos laikos un dažādās situācijās.⁵⁰ To raksturo apziņas stāvokļi un ķermeniski predikāti.⁵¹ Persona nav tas pats kas ir ar to numeriski, bet ne strukturāli identais organisms: embrionālā un eventuāli veģetatīvā stadija pie personas nepieder.⁵² Persona mainās visas dzīves laikā, un katrā dzīves

⁴⁶ Seth, Anil K. *The hard problem of consciousness is a distraction from the real one*. Lasīts elektroniskā formātā 14.01.2017.: <https://aeon.co/essays/the-hard-problem-of-consciousness-is-a-distraction-from-the-real-one>.

⁴⁷ Friston, Karl. *Neuron, Cortex, and Frontiers in Computational Neuroscience*. Lasīts elektroniskā formātā 07.06.2017: <https://mail.google.com/mail/u/0/?shva=1#inbox/15c218ee0b703397>.

⁴⁸ Wido David. The Self: Kierkegaard and Buddhism in Dialogue. *Comparative Philosophy*, Vol. 8, issue 2, 90–105.

⁴⁹ Giles J. The no-self theory: Hume, Buddhism, and personal identity. *Philosophy East and West* (1993), 43(2), 175–200.

⁵⁰ Locke, op. cit., p. 130.

⁵¹ Strawson P.F. *Individuals: an essay in descriptive metaphysics*. London: Methuen, 1964, Chapter 3. ISBN 0-203-22142-7.

⁵² Olson Eric T. “Personal Identity”, *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Spring Edition, 2016), Edward N. Zalta (ed.), URL= <<https://plato.stanford.edu/archives/spr2016/entries/identity-personal/>>

posmā pastāv tās pārejoša fāze ar tikai šim posmam piemītošām īpatnībām. Kreizējais personas veidols ir ilgstošas entitātes šķelums konkrētajā brīdī. Attīstītam prātam, kas saprot laika modus, piemīt spēja selektīvi jeb intencionāli ceļot laikā. Tā kā persona nespēj apziņas laukā ietvert visus jebkad bijušus pārdzīvojumus, tās veselumam kritiska ir atmiņu pārklāšanās par dažādiem dzīves posmiem. Pārdzīvojumus, ko apzinās kā piederošus sev, arī vēlāk atceras kā savējos. Posmā B mēs atceramies, ko apzinājāmies posmā A; posmā C mēs apzināmies identitāti ar sevi posmā B. Savas identitātes apziņu veicina relatīvi lēnās izmaiņas informācijā par paša ķermeni,⁵³ kā arī situācijām, kas saistītas ar vecumu un sociālo stāvokli. Personas identitāti pastiprina nemainīga etniskā un dzimuma piederība, tāpat tās doksiskā viedokļa (ticējumu, uzskatu, vēlmju, centienu, baiļu) noturīgums. Neirofizioloģijas pētījumi arvien no jauna apliecina, ka pastāvīga patība ir ilūzija.⁵⁴ Personas identitāti var izskaidrot bez pieņēmuma par garīgu substanci kā psihiskās darbības nesēju.⁵⁵ Asociatīva saiste starp dzīves stadijām ir nepieciešama un pietiekama vienotas personas pastāvēšanai. Personas substanciālo kodolu savas dzīves laikā radikāli noraidīja Dereks Pārfitis (*Derek Parfit*).⁵⁶ Personas raksturs un atmiņu virkne var turpināties arī stipri izmainītā ķermenī.⁵⁷

Lai procesi būtu definēti un nozīmīgi, tiem nav nepieciešams balstīties nemainīgā pamatā. Viesuļvētras, krīzes un globalizācija ir piemēri iespaidīgiem notikumiem, kam nemaz nav obligāts kāds pastāvīgs kodols. To spēks un iespaids pastāv iedarbības raksturā un plašumā. Antīkajā filosofijā mainīgām entitātēm bieži liedza pilnvērtīgas esamības modu. Parmenīds

⁵³ Ayer A.J. *Language, Truth and Logic*. [S.L.:] Penguin Books, 1946, p. 166–168.

⁵⁴ Goldhill Olivia. *You're a completely different person at 14 and 77, the longest-running personality study ever found*. Lasīts elektroniskā formātā 21.02.2017.: <https://qz.com/914002/>.

⁵⁵ Gallagher, Shaun and Zahavi, Dan, "Phenomenological Approaches in Self-Consciousness", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Winter 2016, Edition), Edward N. Zalta (ed.), URL= <<https://plato.stanford.edu/archives/win2016/entries/self-consciousness-phenomenological/>>

⁵⁶ Parfit Derek. *Reasons and Persons*. Oxford & New York: Oxford University Press, 1987, p. 225. ISBN 9780198246152.

⁵⁷ Quinton A. *The Soul*. *The Journal of Philosophy*, (1962), 59 (15), 393–409.

domāja, ka tikai vienotais un pastāvīgais var būt esošs. Platons, gan norobežodamies no esamības nolieguma darbībām un tapšanai, tomēr neatzina empīriskām lietām īstu esamību tādēļ, ka tās rodas un iznīkst.⁵⁸ Arī Aristotelis tapšanu ierindoja vidū starp esamību un neesamību.⁵⁹ Šo uzskatu kā sev radniecīgu pārņēma kristīgā filosofija.⁶⁰ Fenomenu un realitātes attiecības ilgstoši ir bijušas pētījumu priekšmets Rietumu filosofijā. Mūsdienu filosofijā un zinātnē objektu un substrātu nozīme ir samazinājusies. Īpaši Georga Vilhelma Hēgeļa (*Georg Wilhelm Hegel*), Čārlza Sāndersa Pīrsa (*Charles Sanders Peirce*), Viljama Džeimsa (*William James*), Anrī Bergsona (*Henri Bergson*) un Džona Djūija (*John Dewey*) ideju ietekmē lielu lomu piedēvē pārvērtībām un nejausībām, realitāti saprotot kā procesu un to attiecības. Līdzīgi tam, kā fizika meklē sakarības starp parādībām un atturas izskaidrot savu objektu būtību, tā arī modernā psiholoģija aprobežojas ar mentālo norišu pētniecību, izslēdzot nemainīgu substanci.

Arī kritiskā filosofija vairās no pieņēmumiem par telplaikā vai tikai laikā pastāvošām un cēloņsakarībās iesaistītām entitātēm, kas, iespējams, atrodas ārpus fenomenu sfēras.

⁵⁸ Plato, *Timaeus*, 28a.

⁵⁹ Aristoteles, *Metaphysica*, α, 994a 26.

⁶⁰ Augustīns, *Atzīšanās*. [S. l.:] Rīga: Liepnieks & Rītups, 2008, 215. lpp. ISBN 978-9984-9609-6-8.

The Concept and Meaning of Substance

Summary

In the endeavor to form a comprehensive system of knowledge, thinkers coin concepts and suggest hypotheses which are subject to critical review in the future. Some theories proposed already in classical antiquity have proved right and useful (atomic structure of matter, heliocentric planet system) while others have been discarded as based on misconceptions (e.g. phlogiston, world ether and vital force). Most contemporary philosophers reluctantly resort to metaphysical constructions, and some habitual representations allegedly prompted by common sense are open to query. In the present paper, different views on the fundamental ontological category of *substance* are considered.

In his teaching on categories, Aristotle distinguished several meanings of substance. Individual particulars he called primary substances, and their species and kinds were named secondary substances. The substratum lacking properties and inner structure was defined as prime matter. Aristotle admitted both material and immaterial substances. In the latter class, human souls and the unmoved mover were included.

Christian theologians used the concept of substance for more accurate restriction of dogmatic nuances. The similarity of Christ with the Father was designated as consubstantiality, the transformation of bread and wine in Eucharist as transubstantiation. Thomas of Aquinas arranged substances according to their essence and individuality. God's essence

necessarily includes existence whereas creatures have contingent existence. Immaterial beings only differ by species, while compound beings containing form and matter are individuated due to matter.

Spinoza deemed substance as infinite in any aspect. He called it God or Nature. A single substance is solely possible. Extension and thought are attributes of the substance, particular things are modifications or modes of attributes.

The Buddha denied substances. Physical formations have properties but no matter in them. Mentality is just a flow of sensations, perceptions, volitions, and cognition. Neither a substantial soul nor its immortality is recognized. However, the empirical identity of persons and its consequences: merits and responsibility, are maintained.

Locke meant that qualities cannot subsist without a support. He thought that minute particles unknown in his time made this substratum.

In the history of science, two controversial attitudes to unobserved causes have exerted lasting influence. To presumed entities, realists attribute the same ontological status as to observed facts. On the contrary, instrumentalists decline accepting realities beyond appearances though theories and models including them can be useful for the account of regular facts. The verification problem for some fundamental particles persists in contemporary physics. E.g. isolation of quarks from atomic nuclei has failed. Proof of strings believed to explain all relevant physical forces and events is experimentally impracticable. Scientific knowledge is obtained by recording the mutual action of objects and their effects on measuring devices. Through translation of observed parameters into mathematical statements, abstract correlations are developed. The inner nature of objects remains untouched in this approach: substance has no significance in science.

In the West, Hume was the first philosopher discarding substance and identifying objects with bundles of properties and relations. Today the influent school of phenomenology studies the data of experience taking no notice of their putative transcendental source. The set of essential properties form a natural kind. For the bundle theory, viable compresence of

properties is a critical issue. By arbitrary combination of qualities, fictitious formations like a perpetual engine are fancied. Property bundles may be treated as either brute facts or participated universals. Some critics impugn the bundle theory resorting to the identity of indiscernibles. Diversity of spacetime coordinates and instantiation together with variable accidental properties refute their distrust.

In modern times, the belief in the substantiality of soul has faded. An extensive correlation between mental events and neural activity has been discovered in recent neurophysiological research. However, neither the identity of mind and brain nor reduction of mental content to physical occurrences is reasonable. The subjective experience of color perception and feeling pain meets no physical counterparts. Electrical and chemical processes are detected and monitored by scientific devices while mental acts are revealed and grasped by empathy.

Though introspection confirms the experience of *self* in conscious activities, it presents no evidence of a permanent spiritual agent. Selfhood arises in the synthesis of several flows of information: organic senses, the first person perspective, memories and expectations, dispositions and propensities, other people's reflections. Parts of this information change slowly and asynchronously. Lasting doxastic attitudes contribute essentially to personal identity. Recollecting events as pertinent to ourselves are sufficient to constitute psychological continuity.

The character and memory of persons can continue after essential mutation of the body.

Raivis Bičevskis

“PAR VISU VAIRĀK ZVĒRINU ES JŪS: AR CITIEM NESAJAUCIET MANI”

Pārdomas par Frīdriha Vilhelma fon Hermana un Frančesko Alfjēri grāmatu “Martins Heidegers: Patiesība par ‘Melnajām burtnīcām’”

Friedrich-Wilhelm von Herrmann, Francesco Alfieri. Martin Heidegger. Die Wahrheit über die “Schwarzen Heften” (Philosophische Schriften, Band 94). Berlin: Duncker & Humblot, 2017, 336 S.

“Es zinu, ka parasti mani sajauc ar kādu citu; tāpat zinu arī to, ka man būtu labi pakalpots, ja kāds aizstāvētu mani un novērstu šo sajaukšanu.”

Frīdrihs Niče

2014. gadā tika publicēts pirmais Martina Heidegera “Melnā burtnīcu” (tālāk tekstā: MB) sējums viņa rūpīgi plānotās “stiprās vēsts” – Kopoto rakstu (*Gesamtausgabe*) – ietvaros. Daži šo, līdz šim plašākai publikai gandrīz nezināmo piezīmju fragmenti un baumas par to saturu jau priekšlaicīgi bija nokļuvušas Heidegera lasītāju rokās, taču galvenokārt – mediju – strauji mainīgajā uzmanības lokā. Sensāciju kāre tūlīt pat pieķērās vārdiem un teikumiem, kuros Heidegers šķīta pierādām, ka ilgi un aizvien no jauna uzkurinātajām aizdomām par viņa saistību ar nacionālsociālismu un antisemitismu ir pamats. To šķīta apstiprinām arī MB izdevēja Pētera Travnija (1964) komentāri presē, kas balstījās Travnija rakstos un grāma-

tās. Vismaz lielos vilcienos viss šķīta skaidrs. Skaidrība laikam gan ir tikums un vēl jo vairāk – skaidrība politizētos jautājumos. Un tik tiešām: MB runā kāds, kas grib, lai viņu saprastu pietiekami skaidri. Šī skaidrība gan ir *filozofisku diferencu skaidrība*, un tās priekšā mediju "skaidrība" izrādās totāla greizo spoguļu karaļvalsts. "Ecce Homo" priekšvārdā F. Niče reiz saka vārdus: "Par visu vairāk zvērinu es jūs: ar citiem nesajauciet mani". Šie vārdi pilnā mērā attiecināmi uz M. Heidegera MB. Jau pirmajos sava ekspozīvā teksta teikumos Niče runā par to, ka viņam vajadzēs saskarties ar cilvēces grūtākajiem likteņiem un ka viņam – tieši šo filozofa nosaukto un aprakstīto likteņu dēļ – jāpasaka, kas viņš ir.¹ Līdzīgā situācijā ir arī Heidegers dažus gadu desmitus pēc tam: viņa mēģinājums nosaukt un apjēgt līdzšinējo Eiropas civilizācijas likteni un jautāt par tā iespējamo pavērsienu ir domātāja ceļš, kurā bez diferencēm un sevis, t. i., sava *unum necessarium* nosaukšanas neiztikt. Taču jāņem vērā tas, ka, tāpat kā Ničes gadījumā, arī Heidegera gadījumā runa ir par filozofisku nosaukšanu, t. i., šajos vārdos kāds domātājs vēsturiskā izveles mirkli ieskicē pagātni, tagadni un nākotni no savas domas centra. Taču, lai to izdarītu, viņš arī saka, ar ko šo domu un šo vēsturi *nevajag sajaukt*. MB ir īsts diferencu teksts, turklāt – izmēģinājumu poligons vēsturiski skarbā un visdažādāko nākotnes vīziju pārņemtā laikā.

Heidegera pēdējo dzīves gadu privātasistents (1972–1976) un daudzu publikāciju autors Frīdrihs Vilhelms fon Hermans (dz. 1934) un Frančesko Alfjēri (dz. 1976) grāmatā "Martins Heidegers. Patiesība par 'Melnajām burtnīcām'" (tālāk tekstā: PpMB) ir centušies ņemt vērā raksturoto

¹ Friedrich Nietzsche, *Werke. Kritische Gesamtausgabe*. Hrsg. von Bd. Giorgio Colli und Mazzino Montinari. Bd. 14. Berlin / New York, S. 360. Sal. ar Heidelbergas Zinātņu akadēmijas izdotā Ničes darbu kritiskā komentāra izdevumu: Historischen und kritischen Kommentar zu Friedrich Nietzsches Werken. Bd. 6/2: Der Antichrist. Ecce homo. Dionysos-Dithyramben. Nietzsche contra Wagner, kommentiert von Andreas Urs Sommer. Heidelberg, 2013. Tāpat sal. ar Heidegera biedrības Rakstu 3. sējumu, kura nosaukumā izmantoti šie Ničes vārdi: "Verwechselt mich vor allem nicht!": Heidegger und Nietzsche. Hrsg. von Hans-Helmuth Gander. Frankfurt a. M., 1994. Ar šiem vārdiem (kā atgādinājumu!) reiz arī Karls Jaspers sāk Ničes kritikas un kritiķu aplūkojumu: Karl Jaspers, Nietzsche. 4. Aufl., Berlin / New York, 1981, S. 413.

situāciju.² Viņi, tāpat kā Heidegera domas izcilais pazinējs franču filozofs Fransuā Fedjē (dz. 1935) savos pēdējo gadu darbos,³ (par spīti mediju aizvien pieaugošajam programmatiskajam kurlumam) ir nepiekāpiīgi skaidrojuši un izklāstījuši MB piezīmes un skices šaurākam klausītāju lokam konferencēs un plašākam lasītāju lokam – publikācijās. Ņemot vērā to, ka Rīgā 2018. gada rudenī plānota Heidegera biedrības konference par godu Heidegera vizītes Latvijā deviņdesmit gadu jubilejai,⁴ un to, ka fon Hermana un Alfjēri grāmata tiks publicēta arī latviešu valodā,⁵ un arī to, ka 2017. gadā Latvijas Universitātē studentiem un docētājiem runājuši un Heidegera tekstus skaidrojuši gan P. Travnijis, gan F. Alfjēri, šajā rakstā iecerēts sniegt ieskatu fon Hermana un Alfjēri grāmatā. Šis ieskats gan

² Grāmata sākotnēji tika publicēta itāļu valodā: Friedrich-Wilhelm von Herrmann, Francesco Alferi, Martin Heidegger. La verità sui Quaderni neri. Morcelliana: Brescia, 2016. Šobrid PpMB tulkota arī franču un angļu valodā.

³ Raksta autors pateicas Fransuā Fedjē par sūtītajiem materiāliem; t. sk. svarīgo 2015. gada 24. janvāra referātu "Heidegers un ebreju pasaule", kas nolasīts Parīzē kolokvija "Heidegers un 'ebreji'" ietvaros.

⁴ Par Heidegera vizīti Rīgā sk.: *Heidegera Rīgas rudens*. Sast. un zin. red. R. Bičevskis. Rīga, 2011. Sk. arī: Raivis Bičevskis. Heidegger in Riga. Biographische Skizze und Anmerkungen zu Heideggers Herder-Rezeption. Izd. *Triangulum. Germanistisches Jahrbuch 2016*. Bonn, 2017, S. 29–43; Raivis Bičevskis, "Wunder von ferne oder traum/Bracht ich an meines landes saum". Heideggers Beziehungen zu Riga und seine Herder-Auslegung im Seminar des Sommersemesters 1939 "Zur Wesung des Wortes". Izd.: *Heidegger Studies/Heidegger Studien/Etudes Heideggeriennes*. Vol. 34: Language and Thinking in a Post-Metaphysical Age: Plato, Aristotle, Husserl, and the Unthought Question of Ethics and Politics. Eds. Parvis Emad, Friedrich-Wilhelm von Herrmann, Paola-Ludovica Coriando, Frank Schalow, Pascal David, Ingeborg Schüßler. Berlin, 2018, S. 17–41.

⁵ Latviski par MB līdz šim publicēts: Nellija Motrošilova, Pa M. Heidegera "Melnā burtnīca" publikācijas pēdām. Izd.: *Kants, Heidegers un dzīvespasaule*. Sast. R. Bičevskis. Rīga, 2015, 275. lpp. un tālāk; Frančesko Alfjēri, Martina Heidegera piezīmju burtnīcas. Domāt viņpus aklas polemikas. *Reliģiski-filozofiski raksti XXII*. Rīga, 2017, 11.–24. lpp.; Nonākt domāšanas plūsmā. Intervija ar Pēteru Travniju. Izd.: *Punctum*. Modernās literatūras un filozofijas interneta žurnāls. <http://www.punctummagazine.lv/2017/10/16/nonakt-domasanas-plusma/>; Raivis Bičevskis. Heidegera pusē. Izd.: *Punctum*. Modernās literatūras un filozofijas interneta žurnāls. <http://www.punctummagazine.lv/2017/11/06/heidegera-puse/>; sk. arī piezīmes: Filozofija kā krīzes epifenomens. Intervija ar Raivi Bičevski. Izd.: *Punctum*. Modernās literatūras un filozofijas interneta žurnāls. <http://www.punctummagazine.lv/2015/12/17/filozofija-ka-krizes-epifenomens-1-dala/> un <http://www.punctummagazine.lv/2015/12/18/filozofija-ka-krizes-epifenomens-2-dala/>;

nevar aizstāt nedz MB, nedz PpMB lasīšanu, tomēr tā uzdevums ir norādīt (saskaņā ar agrīnā Heidegera "formālās norādes" izpratni) uz diskusijas ap MB specifiku, kuru neņemot vērā, šī diskusija var ātri iedzīt lasītāju abstrakciju vāveres ritenī. Mediju noteiktā sabiedrībā tas griežas nemitīgi, un tā šķietamās dinamikas hipnotizētie līdzinās guļošiem Hērakleita izteikumā.

1.

Heidegers ir domātājs, kura ietekme uz Eiropas kontinentālo filozofiju ir bijusi milzīga. 20. gadsimta otrās puses gaitā parādījies arī pietiekami daudz saskares punktu ar anglosakšu analītisko filozofiju un ar domāšanas tradīcijām un transformācijām ārpus Eiropas. Viņa domai bijuši daudzi negaidīti konteksti: būt, piemēram, par alternatīvu marksismam Dienvidamerikā un Austrumeiropā, un Krievijā vai būt par Rietumu un Austrumu sarunbiedru Japānas dzenbudismā u. c. Tas tā ir. Visi šie konteksti un domu transferences – ieskaitot lielu daļu Eiropas mūsdienu filozofijas – tomēr rāda Heidegeru drīzāk kā domātāju, kura "īstā" filozofija pausta traktātā "Esamība un laiks" (1927), kuram pievienojušies vēlino gadu hermētiskie teksti (apkopoti krājumos "Malkasceļi", "Ceļazīmes", "Ceļā pie valodas" u. c.). Kopš Kopoto Rakstu izdošanas sākuma 1975. gadā Heidegera lasītājiem ar katru gadu vairāk pavērusies viņa lekciju un piezīmju pasaule – līdz tam viņa domāšanas aisberga neredzamā daļa. Un tikai kopš 1989. gada, kad šī izdevuma ietvaros sākti publicēt manuskripti, kas rakstīti 30. un 40. gados, parādījies viņa tekstu slānis, par kura esamību ilgu laiku zināja tikai ļoti nedaudzi. Kad tika publicēts manuskripts "Beiträge zur Philosophie. Vom Ereignis" kā Heidegera otrais (aiz "Esamības un laika") pamatdarbs, šķita, ka pavērusies pavisam cita perspektīva uz Heidegera domu, "cits Heidegers", kas neietilpst iepriekš ierastajā dalījumā

Raivis Bičevskis. "Cilveka pārvērtība viņa klāt-esamībā". Heidegera Freiburgas inaugurāl-lekcija "Kas ir metafizika?": interpretācija, konteksts, perspektīvas. Izd.: *Kants, Heidegers un dzīvespasaule*. Sast. R. Bičevskis. Rīga, 2015, 191.–192. lpp. Sk. arī: Raivis Bičevskis, Dēmoni un ritmi sabiedrībā bez pasaules. Izd.: *Totēms un tabu*. Toreiz un tagad. Sast. Ieva Stūre-Stūriņa, zin. red. Igors Šuvajevs. Rīga, 2016, 217.–245. lpp.

“agrīnais” un “vēlīnais” vai Heidegers “līdz pavērsienam” (*Kebre*) un “pēc pavērsiena”: 30. un 40. gadu manuskripti rādīja esamības vēstures domāšanu kā to, kas izaug un attālinās no fundamentālonoloģiskā “Esamības un laika” projekta, taču nav reducējama uz vēlīno tekstu tematiem – valodu, tehniku, mākslu. Šīs tēmas tajos veido plašu simbiozi ar politisko un politikas domāšanu, Platona “Valstij” strukturāli (ne saturiski) pielīdzināmā mērogā rada politisko ontoloģiju.⁶

Šī politiskās ontoloģijas vētra plosās arī 2014. gadā izdotajos MB sējumos. Tie ir vieni no pēdējiem Kopoto rakstu izdevuma 102 sējumiem. Heidegers ir uzskatījis, ka viņa vēsts ir Kopotie raksti, kuru sējumi publicējami tieši kā ipaši šim izdevumam paredzētas vienības, un ir iebildis pret “vēsturiski kritiska” izdevuma formu. Ideju vēsturnieks Reinhards Mēriņgs saista šo iebildi ar Heidegera “dižo izdošanas politiku”,⁷ kuru viņš veido rekursā uz Ničes darbu izdošanu Veimāras Ničes arhīvā un pārdomā laikā, kad pats izstājas no arhīva padomes. Heidegers vēlas nodot “stipro vēsti” kā domātājs, nevis “vājo vēsti” kā no laikmeta atkarīgs socioloģiskas un biogrāfiskas izpētes objekts. Salīdzinājumam var atcerēties par daudzējādā ziņā Heidegeram radniecīgā Ernsta Jungera Kopoto rakstu diviem izdevumiem un par to, kā Jungers aizvien no jauna labo un pārlabo savus

⁶ Jau 1999./2000. gada ziemas semestrī, studējot Johanesa Gūtenberga Maincas Universitātē un apmeklējot Prof. Dr. Hansa-Martina Gerlaha (1940–2011) semināru “Alles Grosse steht im Sturm: Heideggers politische Ontologie” (kura studiju materiālos bija iekļauti līdz šai baltai dienai nepublicēti Merzeburgas arhīva dokumenti par Heidegera novietojumu nacionālsociālistiskajā Vācijā: akadēmiskā personāla un ierēdņu vēstuļu un ziņojumu kopijas, Heidegera kaitīgās filozofijas atreferējumi u. tml.), šķita uzkrītoša tā kļiedzošā argumentu sakrītība, kurus pret Heidegera domu vērsa nacionālsociālistiskā pasauluzskata apoloģēti un ko pret viņu vērsa un vērs ievērojama daļa Heidegera kritiķu pēc Otrā pasaules kara (Heidegera filozofijai raksturīgs antiracionālisms, gribas un aktīvas pasaules izziņas noliegums, politiska tuvredzība utt., u. tml.).

⁷ Reinhard Mehring, Heideggers “große Politik“. Die semantische Revolution der Gesamtausgabe. Tübingen, 2016. 2018. gada sākumā tika publicēta Mēriņga grāmata “Heidegers un konservatīvā revolūcija” (sk. šī raksta 48. zemsvītras piezīmi), kas (tāpat kā viņa grāmatas par Karlu Šmitu) ir pētījums ideju vēstures ievirzē. Sarakstē ar autoru, politikas zinātņu profesoru Heidelbergas Pedagoģiskajā augstskolā, noskaidrojās, ka šī grāmata tapusi, vairāk pievērsoties Stefana Georges “slepenās Vācijas” domai.

tekstus šiem izdevumiem.⁸ Jungera tekstu pašredakcijas ir slavenas. Pārmēti, ka tādējādi viņš pielāgojis savus tekstus laikmetam, izdzēsis vai labojis politnekorektās vietas, neņem vērā to, ka Jungers nedomā rakstīt īsiem pielāgošanās laikiem vai politikorektuma periodiem.⁹ Jungers labo savus tekstus, Heidegers nepārlabo savējos, tomēr arī viņš nedomā īsu pielāgošanās vajadzību apvārsnī. Viņš reiz izteicies, ka viņa darbus sapratišot varbūt ap 2300. gadu vai vēl vēlāk – tad, kad atkal sāksies vēsture, varbūt jau pēc Vakarzemes civilizācijas izraisītās lielās katastrofas. Jungers pamato savus labojumus, uzsverot, ka no lielākas distancēs viņš saskata reiz teikto labāk un tā spēj iesaistīt plašākos kontekstos un dziļākās perspektīvās un ka viņa dažādo laikposmu teksti jāredz kopā (līdzīgi kā dažādie Vecās un Jaunās Derības teksti ir saderīgi noteiktā perspektīvā).¹⁰

Ņemot vērā Heidegera Kopoto rakstu kā stiprās vēsts statusu, apjukumu raisa tas, ka šī izdevuma ietvaros parādās MB – domu dienasgrāmata, kas aptver laiku no 1931. līdz 1948. gadam. Nevar apiet paša domātāja akcentu: Heidegeram šis laiks ir bijis ļoti būtisks, ja jau reiz viņš vēlējis "stipro vēsti" savā ziņā noslēgt ar šī laika piezīmēm. Uz ko šī izvēle norāda? Vai norādes jāmeklē pašās MB? Vai arī svarīgs ir akcents uz laika posmu? Domu dienasgrāmata jeb piezīmes (atsevišķi MB sējumi saucas dažādi – "Pardomas", "Piezīmes", vēl neizdotie un ar tiem saistītie: "Vigilae", "Notturmo", "Mājieni" u. c.¹¹) rāda Heidegeru laikā, kurā Vācijā sācies

⁸ Sk.: Helmuth Kiesel, Ernst Jünger. Eine Biographie. München, 2007; Heimo Schwilk, Ernst Jünger. Ein Jahrhundertleben. Aktualisierte und erweiterte Neuauflage. Stuttgart, 2014.

⁹ "Pasaule, ko viņš pazina, aizies bojā un radīsies no jauna. Arī dievi reiz atgriezīsies, tāpat kā Haleja komēta. Līdz tam laikam jāpagaida. Gadu desmiti, simti, tūkstoši. Bet, kas gan ir gadu tūkstoši. Beigu galā viņš domāja, izmantojot Šellinga vārdus, es esmu optimists" (Jörg Magenau, Brüder unterm Sternenzelt. Friedrich Georg und Ernst Junger. Eine Biographie. Stuttgart, 2012. S. 312.)

¹⁰ Par Jungera izteikumiem šajā sakarībā un viņa rekursiem uz Bībeles tekstiem un citiem piemēriem sk.: Heimo Schwilk, Ernst Jünger. Ein Jahrhundertleben. Stuttgart, 2014, S. 24, 501, 510.

¹¹ Sk. Heidegera MB manuskriptu raksturojumu: Peter Trawny, Nachwort des Herausgebers. Izd.: Martin Heidegger, *Gesamtausgabe*. Bd. 96 Überlegungen XII–XV (Schwarze Hefte 1939–1941). Frankfurt a. M., 2014, S. 279–280.

jauns politiskais laikmets, kas beidzas ar katastrofu un sagrāvi. Nacionāl-sociālistiskā diktatūra kopš 1933. gada Reihstāga vēlēšanām plešas plašumā un pieņemas spēkā. Heidegera attiecības ar šo režīmu ir ļoti saistījušas viņa lasītājus – turklāt vairākās nozīmēs un aspektos: Heidegers kā lielākais 20. gadsimta domātājs, kura skolnieku vidē ir šī gadsimta ievērojami ebreju izcelsmes filozofi Hanna Ārente, Hanss Jonass, Herberts Markūze u. c., kā arī vācu filozofijas jaunā cerība Hanss-Georgs Gadamer, nav attālinājies no politikas, bet domājis par “politisko” *tieši* radikālu politisku ideju laikā, turklāt šķiet, ka pat ambivalenti sasaucoties ar “Jaunās Vācijas” nacionālsociālistisko ideoloģiju. Te tiek izgaismots ne tikai filozofa atbildība un darbības lauks (tēma “filozofija un politika”), bet arī tas, no kādiem avotiem domātājs gatavs smelt un kam uzticēties politisko pārmaiņu laikmetā. Filozofijai būtiski pieder “politiskā” pārdomāšana – no Hērakleita un Platona laikiem tā ir bijusi viena no svarīgākajām filozofijas tēmām, pat kā zināms vainagojums visai filozofijas jautāšanai un centieniem. Varbūt tāpēc Heidegers noslēdz Kopoto rakstu izdevumu ar MB? Varbūt viņš pielidzinājis – vismaz iecerētā virzienā domājot – tās Platona “Valstij” vai “Likumiem”?¹² Te uzreiz jau esam jautājuma “vētrā”, kurā muižā un plosās filozofijas ambivalences un izvairīšanās no tām, bailes un – var droši apgalvot – arī visdažādākā kaluma un izcelsmes personiskas ambīcijas.

Skaidrs, ka Heidegera un “politiskā”, politikas, Heidegera un nacionālsociālisma attiecības ir problēma, ko nav rimuši risināt kopš Otrā pasaules kara beigām. Īstenībā: šī problēma tiek risināta jau pirms tam – kopš 1931. gada M. Heidegera un viņa brāļa Friča Heidegera sarakstes.¹³ Viņa brālis ir varbūt īsteni pirmais šī jautājuma nepiekāpīgs (un turklāt tuvajām

¹² P. Travnijš norāda uz vēl interpretējamu un kontekstualizējamu apstākli: Heidegers nekad nav atsaucies uz Platona “Likumiem”, taču uz “Valsti” – bieži (Peter Trawny. Heidegger und Antisemitismus. Positionen im Widerstreit. Hrsg. von A. Heidegger und W. Homolka. Freiburg / Basel / Wien, 2016, S. 384).

¹³ Šīs sarakstes izlase izdota: Heidegger und Antisemitismus. Positionen im Widerstreit. Hrsg. von A. Heidegger und W. Homolka. Freiburg / Basel / Wien, 2016, S. 15–142.

radniecības saitēm pateicoties – ne viegli atraidāms) risinātājs. Paralēli šim, atklātībā neredzamajam dialogam to pašu jautājumu uzdod no Vācijas aizbraukušie Heidegera skolnieki un citi intelektuāļi – tāpat kā Vācijā palikušie un atšķirīgās pakāpēs ar režīmu saistītie universitātes profesori un valsts aparāta ierēdņi. Diskusijas par Heidegeru un nacionālsociālistu tūlīt pēc Otrā pasaules kara denacifikācijas tīrīšanas komisijas ziņojumu un liecinieku (starp tiem arī Heidegera drauga un sarunbiedra K. Jaspersa) viedokļu sakarībā tādējādi tikai kontinuitatīvi turpina jau pirms kara aizsākto. Var īsi ieskicēt svarīgākās diskusijas "Heidegers un nacisms" pieturvietas. Pēc kara ilgi nav pieejami daudzi 30. gadu materiāli. Dažus no tiem savulaik izdod Gvido Šnēbergers, tad nāk Jurgena Hābermāsa reakcija uz 1953. gadā izdoto Heidegera 1935. gada lekciju kursu "Ievadu metafizikā", tad – franču diskusijas par "Heidegera klusēšanu" (kas nebeidzas ilgi un iegūst jaunu elpu jaunāko publikāciju gaismā), tad Viktora Fariasa grāmata "Heidegers un nacionālsociālisms" (1987) ar Hābermāsa priekšvārdu 1989. gada izdevumam vācu valodā, tad – vēsturnieka Hugo Ota sarakstītās Heidegera biogrāfijas publicēšana (1988) un Ernsta Noltes "Heidegers. Politika un vēsture dzīvē un domāšanā" (1992), tad – Rūdiger Safranska "Meistars no Vācijas" (1994),¹⁴ kam 90. gados sekoja vairākas jaunas un apjomīgas publikācijas par nacionālsociālisma, zinātnes un universitāšu attiecībām Vācijā, kas parādīja daudz kompleksāku ainu, uz kuras fona varēja palūkoties no jauna (un ne tik sakāpināti) uz Heidegera rektorāta laiku; taču tad iznāca Emanuēla Faja pamflets "Nacionālsociālisma ieviešana filozofijā" (2005), kas atkal iedzina diskusiju par Heidegeru jaunā apsūdzību elles lokā. Holgers Zaborovskis grāmatā "Jautājums par

¹⁴ Nepretendējot uz pavērsieniem Heidegera domas pētniecībā, R. Safranskim izdevās nepiespiesti parādīt laikmetu uz domātāja fona un domātāju laikmetā. Viņa vārdi par Heidegeru un nacionālsociālistu ļoti labi noder tagad arī MB sakarībā, lai gan tie varētu šķist pārāk vispārīgi, salīdzinot ar tikai tagad iespējamo subtīlo interpretāciju mikrolīmeni. Tomēr šie vārdi nav teikti steigā un tie var būt pavediens, lai nepazustu diskusijas kopskats: "Filozofisku iemeslu dēļ viņš [Heidegers – R. B.] uz brīdi kļuva par nacionālsociālistisku revolucionāru, taču viņa filozofija arī palīdzēja atkal izkļūt no politiskās pārņemības." (Rūdiger Safranski, *Ein Meister aus Deutschland*. Martin Heidegger und seine Zeit. Frankfurt a. M., 1997, S. 13.)

maldiem un vainu?’ Martins Heidegers un nacionālsociālisms” (2010) apko līdz tam izskanējušo diskusiju.¹⁵ Un tad jau klāt ir arī MB fragmentu parādīšanās medijos – pirms tie savā kontekstā tiek publicēti Kopoto rakstu izdevuma ietvaros. Seko Donatellas Di Čēzares grāmata “Heidegers un ebreji” (2014), kur Heidegera esamības vēstures koncepcija padarīta par metafizisku antisemitismu, un MB izdevēja Pētera Travnija grāmata “Heidegers un mīts par ebreju pasaulsazvērestību” (2014), kas pa šo laiku – līdz 2017. gadam – izdota jau trīs reizes.

Tā vien šķiet, ka ar laiku Heidegera un nacionālsociālisma attiecību jautājums ieguvis aizvien konkrētākus vaibstus un aizvien jaunas liecības to papildinājušas. Vajadzētu būt, ka kārotajai skaidrībai šajā jautājumā būtu jāparādās. Tomēr tā nav. Skaidrība ir šķītums un šoreiz nevis tāpēc, ka katrai skaidrībai pieder arī maldi (kā izteiktos pats Heidegers), bet gan tāpēc, ka “viss jau ir skaidrs”. Šobrīd jautājums par Heidegeru un MB lielā mērā ir Hēgeļa Jēnas laika sarkasma un sabiedrības kritikas teksta “Kas domā abstrakti?”¹⁶ jautājums par abstrakto domāšanu: abstrakcijas, kurās domā t. s. konkrēti domājošie un skaidrību alkstošie, nogalina ikvienu mēģinājumu domāt.

Tāda ir mediju realitāte un tās mīti. Taču arī Heidegera akadēmiskajā pētniecībā pēc 2014. gada tā vien šķiet, ka iestājies hēgeliskajā ironijā aprakstītais laiks. Heidegera pētniecībā jautājums par Heidegeru un nacionālsociālismu tikām šobrīd sašķēlies vairāku savstarpēji tematiski un arī sistēmiski saistītu jautājumu samudžinātā virknē: jautājumā par antisemitismu (antijūdaismu), jautājumā par Heidegera manuskriptu pieejamību un publicēšanas politiku, jautājumā par MB un citu Heidegera tekstus ārējo saistību un iekšējo domas saikni, jautājumā par Heidegera skatījumu

¹⁵ H. Zaborovskis sniedz labu pārskatu par diskusijas un avotu situāciju ap 2010. gadu: Holger Zaborowski, “Eine Frage von Irre und Schuld? Martin Heidegger und der Nationalsozialismus”. Frankfurt a. M., 2010, S. 40.–76. Citstarp Zaborovskis parāda Faja acīmredzamās lasījuma un interpretatīvās kļūdas, lasot Heidegera 1933.–1935. gada seminārus. Zaborovska grāmatas nodaļas versija tulkota arī latviešu valodā izdevumā “Heidegera Rīgas rudens”. Sast. un zin. red. R. Bičevskis. Rīga, 2011, 75.–92. lpp.

¹⁶ Georgs Vilhelms Frīdrihs Hēgelis, Kas domā abstrakti? Tulk. Igors Šuvajevs. *Filosofojā’2*: Almanahs. Rīga: FSI, 1999, 25.–28. lpp.

uz Hitleru 30. gadu sākumā. Uz jautājumu par attieksmi pret nacionāl-sociālismu vācu domātājs pats sniedz ļoti skaidru atbildi MB piezīmēs. Šī atbilde ir turklāt precīza vairākos aspektos – ne tikai aprakstot viņa sniegto skatījumu, bet arī ietverot norādi uz šī skatījuma ģenēzi un grūtībām, kas bija jāpārvar, lai to sasniegtu. 1939. gada piezīmē Heidegers raksta: "Tīri "metafiziski" (t. i., esamības vēstures ietvaros) domājot, es uzskatīju nacionālsociālismu par iespējamo pāreju pie cita sākuma un šādi to arī izpratu. Tomēr šī "kustība" tā tika pārprasta un nenovērtēta tās īstajā spēkā un iekšējā nepieciešamībā, kā arī tās lielumā un šī lieluma veidā. Ar šo kustību sākas [...] jaunlaiku īstenojums."¹⁷ Nacionālsociālisms ir nevis pāreja pie Heidegera utopiski gaidītā cita (jeb Otra) sākuma, t. i., jaunām cilvēka un esamības attiecībām (kad Pirmais sākums, kas sācies senajā Grieķijā līdz ar sengrieķu filozofiju, ir nonācis līdz savam vēsturiskajam galam industriāli tehnizētā, varasgribas pārņemtā civilizācijā), bet gan Pirmā sākuma saasinājuma – jaunlaiku – noslēgums un īstenojums. Heidegers saskata nacionālsociālisma vēsturisko vietu un tādējādi atbrīvojas no identifikācijas ar to. MB stāsts ir šis – grūtās un arī bīstamās – atbrīvošanās stāsts. Tas nozīmē tomēr – viņa kā domātāja pašizpratnei sekojot – ka te atbrīvojas kāds, kas nevis aizmirst (vai atbrīvojas, lai aizmirstu), bet atbrīvojas, lai nacionālsociālismu pa īstam pārdomātu savā būtībā, kas paver ieskatu vēstures dziļdimensijas notikumos un norisēs. MB ir turklāt domātāja krīzes laika tekstu kopa, kurā Heidegers izmēģina dažādas domas līknes, pārejot no iepriekšējās savas domāšanas formas (fundamentālonoloģija, klātesamības metafizika) pie esamības vēsturiskās domas (seinsgeschichtliches Denken).

Kas būtu attiecību "Heidegers un nacionālsociālisms" *produktīvs* lasījums? Lai uz šo jautājumu atbildētu, jāpārdomā – Heidegera domai MB sekojot – tas, kas ir modernitāte un jauno laiku būtība. Tas nozīmētu arī jautāt par nacionālsociālismu un to pa īstam izjautāt *kā* modernitātes fenomenu. Šādā virzienā norādīja daudz mazāk diskusijās ievērotā, jo

¹⁷ Martin Heidegger, *Gesamtausgabe*. Bd. 95. Überlegungen VII–XI (Schwarze Hefte, 1938/39). Hrsg. von P. Trawny. Frankfurt a. M., 2014, S. 408.

medijiem mazāk noderīgā, Travnija nelielā grāmatā “Heidegera anarhisms” (2014)¹⁸ un dažas piezīmes jau viņa grāmatā “Adyhton. Heidegera ezoteriskā filozofija” (2010).¹⁹ Šajā virzienā norāda arī Silvio Vjeta grāmatā “Heidegers: ambivalentā eksistence un globalizācijas kritika” (2015), daži pētījumi krājumos “Heidegera ceļš modernitātē. MB novietojums” (2017)²⁰ un krājums “Lasot Heidegera MB” (2016).²¹ Tik tiešām, modernitāte tikusi atkal izjautāta, un tāds ir pozitīvais un produktīvais rezultāts – starprezultāts – nodarbei ar jautājumu par Heidegeru un nacionālsociālismu.

Tomēr aiz šīs ievirzes citi jautājumi paliek atvērti: vispirms – jautājums par antisemitismu. Izcils 20. gadsimta filozofijas pazinējs Žans Grondēns savā tekstā “Kāpēc sarežģītā laikā es tomēr palieku uzticīgs Heidegeram” pamatoti un skaidri norāda, ka antisemitisms nekādi nav centrāls (vai pat attāli nozīmīgs) Heidegera domas temats.²² Tomēr MB 10-14 pasāžas (kas, protams, ir niecīgi maz no pagaidām publicēto 1800 lapaspusšu skaita) ietver plašākas vai lakoniskākas norādes uz ebrejiem. Šīs pasāžas izraisījušas vēlmi rīkot “Heidegera procesu” vai “atkal-vainošanas koncertu” (F. Fedjē). Liecība ir Zīgenes konferences “Martina Heidegera MB. Filozofiski politiskas debātes” materiāli.²³ Tur sapulcēti Heidegera kritiķi, kas

¹⁸ Sal. ar: Peter Trawny, *Irrnisfuge. Heideggers Anarchie*. Berlin, 2014. S. 9., 47. MB Heidegera doma, Travnija vārdiem sakot, “izmisīgi vērsās pret modernitāti, pie kuras tā būtībā pieder. Šo piederību nemaina MB berserka skrējieni” (turpat, 49. lpp.). Grāmatā lieliski norādīts uz īstas filozofijas ambivalenci un nepieciešamo un neizbēgamo viņpusējību Kapitāla-Mediju-Tehnikas amalgamai. Travnijš kādā piezīmē raksta: “Vai būs tā, ka Jurgena Hābermāsa darbu korpus būs pirmais, kurā neizdosies vairs atrast neko piedauzīgu? Heidegers, Vitgenšteins, Adorno, Badjū, pat Gadamers – visur uzduras disonansēm. Plosās normalizācija. Nākotnes filozofija – līdz pilnībai novesta integrācija” (turpat, 88. lpp.).

¹⁹ Peter Trawny, “Adyton”. *Heideggers esoterische Philosophie*. Berlin, 2010.

²⁰ Heideggers Weg in die Moderne. Eine Verortung der “Schwarzen Hefte”. Hrsg. von H.-H. Gander und M. Striet. Frankfurt a. M., 2017.

²¹ Reading Heideggers Black Notebooks. Ed. by I. Farin and J. Malpas. Cambridge, 2016.

²² Jean Grondin, Warum ich Heidegger in schwieriger Zeit treu bleibe. Izd.: *Heidegger und Antisemitismus. Positionen im Widerstreit*. Hrsg. von A. Heidegger und W. Homolka. Freiburg / Basel / Wien, 2016, S. 232–241.

²³ Martin Heideggers “Schwarze Hefte”. Eine philosophisch-politische Debatte”. Hrsg. von H. Marion und S. Kellerer. Berlin, 2016.

gan – kā norāda vairāki no malas²⁴ – aizrautīgā paštaisnumā izspēlējuši drīzāk gaismas cīņu pret tumsu, moralizējot, pasludinot Heidegera domāšanas galu un pēc tā publiski ilgojoties utt. Citādi ir ar krājumiem "Heidegers un antisemitisms"²⁵ un "Heidegers, ebreji, vēleiz",²⁶ kur apkopototi ļoti dažādi raksti un interpretācijas, kontekstualizējoši un skaidrojoši, aplicinoši un noraidoši. Šajās interpretācijās parādās viens: laikam gan filozofijā ilgi tik daudz nav bijis atkarīgs no adekvātas interpretācijas. Tāpēc ir saprotama, piemēram, Heidegera biedrības piesardzība, raugoties uz dažādiem skaidrojumiem un to sekām (kā akcentē Biedrības pašreizējais prezidents H. Zoiberts).²⁷ Tāpēc ir saprotama arī Heidegera ilggadēju interpretu – tādu kā Alfreds Denkers un Holgers Zaborovskis – jautājuma piesardzīga izgaismošana un nevis tūlītēja atbildēšana.²⁸ Taču šādi

²⁴ Sk.: Jan Eike Dunkhase, Beiträge zur neuen Heidegger-Debatte: <https://www.hsozkult.de/publicationreview/id/rezbuecher-27447>; Žurnālā "Die Welt" slejas redaktore Hanna Limane ironiski nosaukusi šo pasākumu: "Te tiek rīkots tribunāls Heidegeram" (27.04.2015.). Viņas apskats pieejams: <http://www.welt.de/kultur/article140145963/Hier-wird-Heidegger-der-Prozess-gemacht.html>. Sk. arī konferences dalībnieka un Sanktgallenas Universitātes (Šveice) filozofijas profesora Dītera Tomē konferences norises aprakstu izdevumā "Neue Züricher Zeitung": <http://www.nzz.ch/feuilleton/buecher/kann-ein-untoter-sterben>.

²⁵ Heidegger und Antisemitismus. Positionen im Widerstreit. Hrsg. von A. Heidegger und W. Homolka. Freiburg / Basel / Wien, 2016.

²⁶ Heidegger, die Juden, nochmal. Hrsg. von P. Trawny und A. J. Mitchell. Frankfurt a. M., 2015.

²⁷ "Heidegera domai piemīt spēks un glābjoša dimensija, kam būtu jāattur no tā, lai viņu stilizētu par "grēkāzi". Viņš pārdzīvos šos mēģinājumus. Taču nepieciešami gudri un rūpīgi interpreti, kas ir gatavi iziet ārpus tagad un šodien oportūnā ietvariem" (Harald Seubert, Heidegger heute. Izd.: *Heidegger und Antisemitismus. Positionen im Widerstreit*. Hrsg. von A. Heidegger und W. Homolka. Freiburg / Basel / Wien, 2016, S. 352).

²⁸ A. Denkers un H. Zaborovskis pēdējā Heidegera Gadagrāmatas sējumā uzdod jautājumus, uz kuriem – lai gan nu jau trīs gadu garumā notiek debates – atbilžu nav: "Par ko vispār ir runa MB? Ko Heidegers vēlēties tajās panākt? Ko var teikt par MB teksta vēsturi? Kuri ir MB tematiskie centri? Vai MB ir [domas] attīstība/izmaiņas? Kādas ir atšķirības starp "Pārdomām" un "Piezīmēm" [MB daļām – R. B.]? Kādu vietu MB ieņem Heidegera domas ceļā? Kāds statuss tām ir salīdzinājumā ar citiem Heidegera tekstiem? Kā MB iederas filozofijas (un literatūras) vēsturē? Kādas grūtības MB sagādā to nākamajām interpretācijām?" (Zur Hermeneutik der "Schwarzen Hefte". *Heidegger-Jahrbuch* 11. Hrsg. von A. Denker und H. Zaborowski. Freiburg / München, 2017, S. 5.)

apdomīgi lasījumi nebūt nedominē nu jau vairāk nekā 1500 vienības aptverošajā MB apspriešanas bibliogrāfijā. Skaidrs, ka šīs debates tika ievirzītas noteiktā gultnē jau pirms MB publicēšanas, nelegāli nododot atklātībai dažas vietas no MB. Diskusija sākās, histēriski koncentrējoties uz šīm vietām, un MB publicēšana jau bija tikai nākamais solis šajā diskusijā, nevis patstāvīgs “starta šāviens” interpretiem.

Varbūt īstais jautājums Heidegera MB lasītājiem skan: *kas* likts uz spēles “toreiz” un “tagad”?

2.

Šī jautājuma virzienā jau devies filozofs un ilggadējs fenomenoloģiskās filozofijas pētnieks Klauss Helds, kura iniciatīva reiz bija izšķiroši svarīga šobrīd Travnija vadītā Vupertāles Heidegera centra izveidē. Viņš uzsver, ka MB atrodamais pretstats starp cilvēku planetāro neiesakņotību, kas izpaužas pasauli aptverošā vienveidīgā civilizācijā, un “dzimteni”, ir būtisks pretnostatījums, kura aprakstā MB parādās vārds “pasaulebrejība” (*Weltjudentum*), taču, pēc viņa domām, šim vārdam nav izšķirošas nozīmes Heidegera lielajā vēstures konstrukcijā un arī šī pretnostatījuma izpratnē. Citos tekstos, piemēram, “Vom Ereignis”, šāds apzīmējums *nemaz neparādās*.²⁹ Esamības vēstures domāšana Heidegera 30. un 40. gadu manuskriptos iztiek bez antisemitiskām konotācijām un nav pamata neiedziļināties viņa planetārā laikmeta aprakstos, kuri neapšaubāmi ir aktuāli un vēl ne atklāti savā teiktspējā. Arī Silvio Vjeta nesaskata nekādu būtisku sakaru starp antisemitismu un esamības vēstures lielo koncepciju.³⁰ Viņš pārliecīgi

²⁹ Klaus Held, Heidegger und “das Politische”. Izd.: *Heidegger und Antisemitismus. Positionen im Widerstreit*. Hrsg. von A. Heidegger und W. Homolka. Freiburg / Basel / Wien, 2016, S. 268.

³⁰ Sk. Vjetas jau pieminēto pētījumu: Silvio Vietta, “Etwas rast um den Erdball...” Martin Heidegger: Ambivalente Existenz und Globalisierungskritik. München, 2015; sk. tāpat koncentrēto rakstu: Silvio Vietta, Heideggers seinsgeschichtliche Konvergenztheorie. Izd.: *Heidegger und Antisemitismus. Positionen im Widerstreit*. Hrsg. von A. Heidegger und W. Homolka. Freiburg / Basel / Wien, 2016, S. 405.–427. Vjeta izsakās lapidāri: daudzu Heidegera kritiķu uzburtais tēls nav nekas vairāk kā “Heidegers – fikcija”

noši analizē Heidegera MB tekstus perspektīvā uz 20. gadsimta lielo totalitāro sistēmu konvergenci un turklāt – uz šo sistēmu un koloniālisma konvergenci, parādot, ka dažādās formācijās visā modernitātē atkal un atkal tiek izspēlēta viena, vēl savā būtībā neskaidra, cilvēka un esamības attiecību "shēma" – arī t. s. posttotalitārās sabiedrības ļoti ātri var izrādīties totalitāras, lai arī pašu posttotalitāro sabiedrību imanenta analīze to noliegtu.³¹ Heidegers te parādās kā domātājs, kas domā "modernitāti" (kā šo cilvēka un esamības attiecību shēmu) un neļaujas maldināties, vienkārši pieņemot, ka, pienākot totalitāro režīmu galam, Eiropā sasniegta vēsturiska brīvības un miera osta. Tāpat interesanta ir itāļu filozofes R. M. Marafioti pievēršanās Heidegera politikas jēdzienam MB. Jaunlaiku politiku kā spēka un varas politiku Heidegers tur pretstata "valsts veidojošo veikumu" kā esamības patiesībā balstītu iedibinājumu un politiku kā cilvēka likteni, kurā tautas liktenīgi satiekas un noteiktā veidā sarunājas.³² Šie ir

(Silvio Vietta, "Etwas rast um den Erdball..." Martin Heidegger: ambivalente Existenz und Globalisierung. Paderborn, 2015, S. 23; šajā sakarībā sk. arī Vjetas recenziju: Silvio Vietta, Heideggers Hölle. Eine Replik auf Luca Di Blasis Heidegger-Kritik. Izd.: *Allgemeine Zeitschrift für Philosophie* 40.1 (2015), S. 81.–100.). Arī tur, kur Heidegers runā "politnekorekti", viņa izteikumiem ir civilizācijas kritikas, nevis nacionālistiskas vai rasistiskas kritikas ievirze, uzsver Vjeta. Piekritu, ka Travnija jautājumi (sk. šī raksta 37. un 38. zemsvitras piezīmi) tomēr arī šādā gadījumā paliek vēl jautājami.

³¹ Turpat, 420. lpp. Sal. arī ar: Frančesko Alfēri, Martina Heidegera piezīmju burtņicas. Domāt viņpus aklas polemikas. Izd.: *Reliģiski-filozofiski raksti XXII*. Rīga, 2017, 20.–21. lpp.

³² Rosa M. Marafioti, Heideggers vielsagendes "Schweigen". Izd.: *Heidegger und Antisemitismus. Positionen im Widerstreit*. Hrsg. von A. Heidegger und W. Homolka. Freiburg / Basel / Wien, 2016, S. 286. Sal. ar Heidegera priekšlasījuma "Nabadzība" motīviem: Martins Heidegers. Nabadzība. Izd.: *Filosofija'6*: Almanahs, 2006, 13.–18. lpp. Sk. arī šī teksta komentāru: Raivis Bičevskis. Vakarzemes bagātība. Martina Heidegera priekšlasījums "Nabadzība". Izd.: *Filosofija'6*: Almanahs, 2006, 19.–24. lpp. Priekšlasījumu "Nabadzība" var salīdzināt un konfrontēt ar E. Jungera eseju "Miers" – abi teksti tapuši samērā vienlaicīgi (1945), un to galvenās idejas paustas, domājot par Eiropas un pasaules likteni pēc kara. Pēc Otrā pasaules kara Heidegers un brāļi Jungeri apsprieda iespēju kopīgi izdot žurnālu "Pallas", ko bija gatavs izdot izdevējs Ernsts Klets. Heidegers tomēr šo plānu tobrīd uzskatīja par pārāk politizēti sensiblu un tas netika īstenots. Sk.: Jörg Magenau, Brüder unterm Sternenzelt. Friedrich Georg und Ernst Jünger. *Eine Biographie*. Stuttgart, 2012, S. 235.–236.

piemēri (kuriem varētu atrast vēl citus līdziniekus) mēģinājumam lasīt MB kā daudz plašāku un nevis tikai uz dažām teksta vietām reducējamu tekstu. Tomēr šie mēģinājumi ir un paliek mēģinājumi uz Heidegera jaunā apsūdzību viņa fona.

Šajā konstelācijā itāļu franciskānis un Edītes Šteinas filozofijas pētnieks Frančesko Alfēri ir ķeries pie filoloģiska un interpretatīva smalkdarba. Kā Frīdriha Vilhelma fon Hermana (kura dzimtas saknes saistītas ar Baltiju) palīgs viņš rūpīgi sastādījis konkordanci no Heidegera tekstu vietām, kas ataino pārsteidzīgu interpretāciju kļūdas – tekstuāli un kontekstuāli tās uzrādot un analizējot. Šis darbs ir lasāms PpMB plašajā 2. nodaļā. Grāmatas autori (grāmatas pielikumā ir arī fon Hermana sarakste ar Gadameru) uzņēmušies pienākumu pasargāt Heidegera domu no pārāk pārgalvīgiem un sensācijas kāres noteiktiem lasījumiem, kas galu galā ved ne tikai pie šīs domas sagrozīšanas, bet arī pie tās pilnīgas noraidīšanas. Filozofijas tekstu interpretāciju problēmas zinošie saprot, cik šis, grāmatas autoru izvirzītais, uzdevums ir nepateicīgs. Tomēr F. Alfēri ne tikai veicis interpretāciju, kas atspoguļojas PpMB, bet arī uzņēmies citus papildus pienākumus: bijis Romā, Rīgā, Londonā, Prāgā, kur pēdējā gada laikā vai nu piedalījies semināros vai konferencēs,³³ vai arī pats organizējis pasākumus Heidegera domas izpratnei.

Grāmata sākas ar F.-V. fon Hermana piezīmēm (PpMB 26–48)³⁴ par MB un par “naivas instrumentalizācijas” līgu, kas pārņēmusi daudzus; visvairāk gan tos, kam Heidegera domāšana nekad nav bijusi īsti pazīstama un iepazīta drīzāk no pārstāstiem un avīžu slejām. Tomēr runa ir par ko vairāk. Pētera Travnija – MB izdevēja un Heidegera lasītāja – tēzes pārsteigušas līdz tam Travniju atbalstošo fon Hermanu. Vupertāles Heidegera

³³ Sk. ziņas par konferenci “Ritorno alle fonti di Martin Heidegger. Vie della Seinsfrage” (2017. gada 25. janvāris, Vatikāns), kas veltīta PpMB publikācijai, par referātu “Die Schwarzen Hefte unter Berücksichtigung der neuen Erkenntnisse aus dem Briefwechsel zwischen Martin und Fritz Heidegger” 2017. gada 28. novembrī Prāgā un par referātu “Black Notebooks: Martin Luther and Martin Heidegger. The role of ‘World Jewry’” t. s. Inner Circle seminārā (Nr. 238), kas nolasīts 2017. gada 24. septembrī Londonā.

³⁴ Norādes uz PpMB lapaspusēm tālāk atrodamas iekavās raksta tekstā.

pētniecības centra vadītājs izmantojis 14 pasāžas visā "Melno burtnīcu" publicētajā korpusā, lai teiktu, ka Heidegera esamības vēstures domāšana ir antisemītiska. To fon Hermans uzskata par galveno un tālejošāko kļūdu: šie izteikumi (un te labi to parādījis arī Travnija kādreizējais atbalstītājs Klauss Helds) neko nemaina un neko neliek klāt lielajā esamības vēstures domā – tas labi redzams, ka tā iztiek bez jebkāda antisemitisma. Heidegera esamības vēstures antisemitisms (*seinsgeschichtliche Antisemitismus*) ir sadomāts mīts, kura instrumentalizācija dažādās publikācijās un lekcijās ir lielā mērā atbildīga par publikas noskaņojumu un tai transportēto Heidegera tēlu,³⁵ kas nosaka jebkuru lasījumu (formā "var jau vēl kaut ko pierādīt un palobot, bet mēs jau zinām tāpat, ka Heidegers bija X"). Grāmatā publicētas arī Heidegera (PpMB 240–243) un Gadamera (PpMB 245–259) vēstules fon Hermanam. Gadamers sarakstē reaģē uz t. s. Fariasa afēru – jau pieminēto grāmatu "Heidegers un nacionālsociālisms", kas tika izdota 20. gadsimta 80. gados. Viņa izteikumi labi papildina grāmatas autoru pārdomas par šā brīža situāciju un atsedz tos mehānismus, kas bija darbīgi tikpat lielā mērā Fariasa gadījumā, cik Travnija un šodienas mediju simbiozes gadījumā.

Grāmatas lielāko daļu (PpMB 2. nodaļa) aizņem Frančesko Alfjēri vairāku gadu skrupulozā darba augļi: MB vēsturiski kritiska analīze. Alfjēri raksta: "Kas tur rokās Martina Heidegera MB un ātri pāršķirsta to lapas – kā "filozofs" reiz piefiksējis savās lidojošās domas piezīmju grāmatiņās, tas ielaidies riskantā pasākumā. Šādai naivai metodei ir iekšēja robeža, jo šādi lasošais nav spējīgs izsekot Heidegera domu gaitai" (PpMB 49). Alfjēri nav mierā ar Travnija lasījumiem: Heidegers ir apmelots. Piemēru ir daudz: Kopoto rakstu 96. sējuma pēcvārdā Travnijš salicis kopā ļoti attālas atšķirīgu MB tekstu vietas un satuvinājis, piemēram, Heidegera jēdzienu "esamības attīrīšana" (*Reinigung des Seyns*) un ebrejus,³⁶ raisot

³⁵ Travnijš noliedz šo saikni starp viņa izveidoto jēdzienu un mediju radīto Heidegera tēlu. Sk. šī raksta 37. zemsvītras piezīmi.

³⁶ Peter Trawny, Nachwort des Herausgebers. Izd.: *Martin Heidegger, Gesamtausgabe*. Bd. 96 Überlegungen XII–XV (Schwarze Hefte 1939–1941). Frankfurt a. M., 2014, S. 282–283.

lasītājā izteiles spēli, kura ved pie “ebreju jautājuma” “galīgā risinājuma” (t. i., iznīcināšanas) nacionālsociālisma vadoņu vokabulāra un pavēļu ietvaros. Taču, pārzinot Heidegera 30. un 40. gadu valodu, ir skaidrs, ka “esamības attīrīšana” ir tas pats “Esamības un laika” līdzšīnējās ontoloģijas “destrukcijas”, nobūvēšanas projekts un šie vārdi attiecas uz Platona pārjutekliskās un jutekliskās pasaules nošķīrumu, nevis uz ebrejiem. Travnijš pārāk brīvi salicis kopā dažādas vietas no MB sējumiem; konteksts nav ievērots. Tiesa, būtu taisnības labad jāatzīmē, ka Travnijš pats, skatoties uz savu un citu pieejām Heidegera mantojumam, izskās: “Tikai “aizdomu hermeneitikas” ... piegājienā, t. i., neuzrādāmā veidā, Heidegera domāšanu varētu apzīmēt kā nacionālsociālistiski, respektīvi, antisemītiski kontaminētu. Es nevaru pieslieties šādai hermeneitikai.”³⁷ Tomēr – vismaz

³⁷ Peter Trawny, Thesen zu Heideggers seinsgeschichtlichen Antisemitismus. Izd.: *Heidegger und der Antisemitismus*. Hrsg. von W. Homolka und A. Heidegger. Freiburg/Basel/Wien, 2016, S. 389. Sk. arī: Peter Trawny, Martin Heidegger. Eine kritische Einführung. Frankfurt a. M., 2016, S. 92.–102. Šajā grāmatā Travnijš rezumē: “Heidegera izteikumus par “pasaulebrejību” pirmām kārtām MB *nevar* pārnest uz Heidegera domāšanu kopumā. Tomēr tie ir modinājuši “aizdomas”, kas nedod mieru nodarbei ar Heidegeru” (turpat, 102. lpp.). Tā tas ir, tomēr pastāv atšķirīgi veidi, kā apieties ar šādu nemieru un pie kādiem secinājumiem nonākt un – kas nav mazsvarīgi, bet gan gluži otrādi – vai apzināties starpposmus starp nemieru un secinājumiem un vai “nemiers” galu galā nekļūst par pašreferenciālu, ar Heidegera tekstiem vairs isti nesaistītu soģi. Šajā ziņā es pat teiktu, ka neeksistē kāda heidegeriskā filosofija, ka būtu kļūdaini teikt – šī ir Heidegera filosofija. Heidegera filosofija nozīmē nonākt domāšanas plūsmā”. Sk.: <http://www.punctummagazine.lv/2017/10/16/nonakt-domasanas-plusma>. Un *tomēr* PpMB liek distancēties no tā, kā Travnija interesanto interpretāciju rezultāti tikuši – arī ar viņa piekrišanu – iepludināti mediju vidē, kur tie vairs nav kontrolējami, t. i., *filozofiski* interpretējami, t. i., arī filozofiski relatīvējami un “atceļami”. Tāpēc tik tiešām uzskatu, ka PpMB ir *vajadzīga* un savā (dažbrīd pārspīlēti personiskajā, pārāk personiskajā) skanējumā kalpo par atsvaru Travnija lasījumiem, kuru īstā vaina ir nevis neoriģinalitāte vai Heidegeru tribunāli apsūdzošs domas šaurums, bet gan – uzdriktos tā domāt – pienācīgas uzmanības nepievēršana pārejai no *lingua esoterica* pie *lingua exoterica*, lai gan tieši šis ir temats, ko Travnijš pats aplūko, piemēram, jau minētajā grāmatā par “Heidegera ezoterisko filozofiju” un citviet. “Heidegera an-arhijā” viņš izskās: “Par “esamības vēstures antisemītismu” [šo jēdzienu viņš lieto savā 2014. gada grāmatā par MB – R. B.] tika runāts riņķī un apkārt, un tam – pilnīgi aplami – tika piedēvēta katastrofāla ietekme uz Heidegera tēla uztveri publikajā telpā.” (Peter Trawny, *Irrnisfuge*. Heideggers An-archie. Berlin, 2014, S. 18.) Par šīs uzmanības nepievēršanas pārejām no filozofa runas pie eksoteriskā uztveres līmeņa

fon Hermana un Alfjēri grāmatas gaismā – šis apgalvojums ir klajā pret-runā ar Travnija interpretācijas praksi un galvenais – *tās sekām*.³⁸

Alfjēri raksta par grūtībām, kas sagaida to, kurš "personiski izdarījis izvēli uzskatīties pie šo piezīmju grūtuma", jo tad ir radikāli jāiziet "pāri un ārpus tā, kas pēdējos gados ticis uzskatīts par 'pašsaprotamu'" (PpMB 50). Tas ir svarīgākais, šobrīd lasot MB: lasīt, nepakļaujoties tam, kas "jau tāpat zināms". Alfjēri ir rekonstruējis to MB sējumu vietu kontekstu, kur minēts "nacionālsociālisms". Tas ir svarīgi, jo parāda, cik vienkārši ir neredzēt, ka, piemēram, Heidegera "cīņa" nav tas pats kas "cīņa" nacionālsociālistu

iemesliem grūti spriest, var izteikt tikai minējumus. F.-V. fon Hermans PpMB 1. nodaļā meklē tos filozofa zināmā "naivitātē" (ne jau interpretatīvajā vai domāšanas naivismā) un ikdienišķo rūpju samezģojumos. Pats Travnijš citētajiem vārdiem "Heidegera an-arhija" piebilst: "...it kā mēs nezinātu, ka ikvienu neatbilstīgu jēdzienu var falsificēt, un it kā mēs nezinātu, ka zūdošs mirklīgums ir publiskās telpas likums, un it kā mēs nezinātu, ka neviena sekundārliteratūra nevar sasniegt filozofijas spēku" (turpat, 18. lpp.). Šos vārdus var dažādi interpretēt – kā savu izteikumu sniegtspējas ierobežojumu, kā mediju izrādītās intereses iluzoruma uzrādīšanu, kā aicinājumu Heidegera lasītājiem filozofiski izvērtēt MB un radīt MB domu jaunus izklāstus un jaunus konceptus šo domu domāšanai. PpMB tieši ir mēģinājums destruēt ("falsificēt") Travnija pieteikto "esamības vēstures antisemitisma" jēdzienu.

³⁸ Šo pārdomu autoram nav šaubu, ka P. Travnijš ir Heidegera domāšanas interprets, kuru ir vērts lasīt un kurš (labāk nekā daudzi citi mūsdienās) saprot filozofijas būtību un Heidegera domas vērienu un virzību. To pierāda daudzās pēdējo gadu publikācijas, taču arī iepriekš viņa teksti sagādāja pietiekami daudz rosinošu pārdomu (piemēram, Heidegera sakarībā: Peter Trawny, Heidegger und Hölderlin oder Der Europäische Morgen. Würzburg, 2004, un modernitātes Kapitāla-Mediju-Tehnikas amalgamas sakarībā: Peter Trawny, Medium und Revolution. Berlin, 2011). Ari Travnija piezīmes par Heidegeru intervijā, ko viņš sniedza, 2017. gada pavasarī viesojoties Rīgā, Latvijas Universitātes Vēstures un filozofijas fakultātes Filozofijas un ētikas nodaļā, liecina par Heidegera domāšanas augstu vērtējumu un dziļu izpratni par filozofijas ambivalenci. Travnijš intervijā, piemēram, saka: "Runājot par to, ko Heidegers mums spēj dot – man viņš ir filozofs, kurš visspēcīgāk, varbūt tikai vēl aiz Vitgenšteina, parāda, ko filozofija nozīmē kā dzīvošanas un domāšanas veikums. Filozofija nav tikai kaut kas, ko mēs apgūstam universitātē vai mājās, filozofija ir performatīvs akts, kurā tu sāc domāt pats sev (self-thinking). Un tas ir tas, ko Heidegers darīja katru dienu visu savu dzīvi: domāja un veica šo domāšanu savos darbos, sarunās un tā tālāk. Mums ir jāatceras, ka domāšanai ir šī sava atsevišķā dimensija, kas nenozīmē lasīt vikipēdiju, zināt, kad Platons dzīvoja un mira un kas teikts Platona dialogos. Tas ir kaut kas pavisam cits, kaut kas atšķirīgs no tā, ko mēs zinām. To mēs varam mācīties no Heidegera."

vokabulārā, bet gan “polemos” no Hērakleita fragmentiem (PpMB 73). Tas pats atklājas, salīdzinot vietas, kur MB parādās “neiesakņotība” jeb “sakņu zaudējums” (*Entwurzelung*), “augšne”, “zeme”, “saknes” (*Boden*) un saistītie vārdi (*Bodenständigkeit*, *Bodenlosigkeit*), arī “bez-dzimtenes” (*Heimatlosigkeit*). Tie visi (PpMB 99) ir vērsti uz esamības vēsturi un Citu Sākumu. Alfjēri pievērš uzmanību arī Heidegera savas pozīcijas apzīmējumiem (piemēram, “aktīvā klusēšana”, PpMB 103 un tālāk). Heidegera vēstures redzējums atklājas vārdos par neredzamo iznīcību, kas stiprāka par redzamo (PpMB 155), kuras kontekstā arī parādās “nodarījums”, “darījums” (*Machenschaft*) un “aprēķins”, “aprēķināmība” (*Berechenbarkeit*), kur “gara postījums tiek pats uzskatīts par garu” (PpMB 168). Sastatot un salīdzinot Heidegera MB dažādas vietas, ļoti labi redzams, kas noticis Heidegera interpretācijās. Skaudrs piemērs ir vārda “ienaidnieks” (PpMB 171) liktenis. Šis piemērs (kā interpretatīva epizode) jāapraksta sīkāk, jo tā gaismā atklājas pilnīgs delīrijs tajā, ko jau it kā “skaidri” zinām. Tad tik tiešām jājautā – vai maz “zinām”? Drīzāk “zinām”, kas būtu “jazīna”, bet ne – kā ir.

“Ienaidnieka” epizode ir šāda: Donatella Di Čēzare savā jau minētajā darbā par Heidegeru (2014)³⁹ pievēršas pasāžai, kur Heidegers saka, ka Vakarzemes metafizika sagatavojusi vietu, kurā var neierobežoti izpausties tukša racionalitāte un aprēķins.⁴⁰ Šo vietu Di Čēzare skaidro kā norādi uz metafiziska ienaidnieka radišanu: Heidegers sauc kādu, kas šajā meta-

³⁹ Jāuzsver, ka La Sapiencia Universitātes Romā valodas filozofijas profesore D. Di Čēzare (dz. 1956) ir bijusi Gadamera skolniece un īsu brīdi – Heidegera biedrības prezidente. No šī amata viņa atkāpās, sākoties diskusijai par MB eskalāciju. Kopš diskusiju ap MB sākšanās Heidegera biedrības vadībā nomainījušies vairāki prezidenti (Ginters Fīgals, Donatella Di Čēzare, Helmut Feters). Pašreizējais prezidents Haralds Zoiberts ir apņēmības pilns darīt visu iespējamo, lai Heidegera filozofija kā viena no 20. gadsimta filozofiskās domas kulminācijām netiktu zaudēta mediju vai izglītības politikas ideoloģisku apsvērumu dēļ. Bija plānots, ka 2018. gada gaitā H. Zoiberts Rīgā nolasīs vairākus priekšlasījumus gan Latvijas Universitātes konferencē, gan Baltijas–Vācijas Augstskolu biroja pasākumos, kas būs pievērsti Eiropas filozofijas mūsdienu problēmām, t. sk. – arī Heidegera domāšanas liktenim. Slimība atturēja viņu piedalīties minētajos pasākumos.

⁴⁰ Martin Heidegger, *Gesamtausgabe*. Bd. 96, Überlegungen XII–XV (Schwarze Hefte 1939–1941). Hrsg. von P. Trawny. Frankfurt a. M., 2014, S. 46.

fizikas radītajā vietā vēsturisku iemeslu dēļ novietots, par metafizisku ienaidnieku (PpMB 170). Alfjēri raksta, ka šādi Di Čēzares interpretācijas praksē tiek radīts kas cits: tiek radīta "metafiziska sadursme" starp "Heidegeru un "ebrejiem" – turklāt tā inscenēta tā, ka tiek atrasts vārds "ienaidnieks" [kura nav Heidegera pasāžā – R. B.]. Šis vārds ir pavisam citā pasāžā.⁴¹ Tur Heidegers runā par domātāja ienaidnieku (proti, esošā nebūtību) un to, kam draugs ir domātājs (proti, Esamības būtībai). Šis pasāžas konteksts ir Heidegera kritika, kas vērsta pret ... ebrejiem? Nē, *pret* nacionālsociālismu (!). "To neievērojot, autore turpina pastāvēt uz to, ka vārds "ebrejs" [MB – R. B.] atvedināms no vārda "ienaidnieks" – ka tos var vienādot, un no tā izriet, saskaņā ar viņas secinājumu, ka Heidegers kļūst par bendi" (PpMB 171). Taču ko tādā gadījumā lai secina lasītājs? Laikam gan nemaz nav jālasa Heidegera teksti, jo tāpat ir zināms, ka viņš ir "bende". Heidegers taču bija "nacists", vai ne?

Šādi piemēri ir vēl un vēl. Pārsteidzoši un neaptverami, ka tik viegli un pašsaprotami Heidegers padarīts par "nacistu". Viņa MB lasīšana *nav* notikusi vai arī notikusi veidā, kur jau pirms tam bijis zināms, kas jāpierāda un kas jāatrod MB skicēs. Vai arī: notikusi filozofiskas interpretējošas runas, respektīvi, tekstu *ne*filozofiska iepludināšana medijos, kuros vairs nav iespējas šo runu, respektīvi, tekstu *filozofiski* turpināt skaidrot.

Vēl grāmatas "Epilogā" (PpMB 261–278) Leonardo Mesineze pievēršas Travnija un Di Čēzares mēģinājumiem raksturot Heidegera domu kā esamības vēstures antisemitismu vai metafizisko antisemitismu, nonākot pie šo mēģinājumu neatbilstības Heidegera tekstiem un domai. Pēc tam grāmatā ievietots Heidegera dēla Hermana Heidegera situācijas skaidrojums (PpMB 279–280). Tajā viņš citstarp saka: "Melnajās burtnīcās' piezīmes par ebrejiem ir marginālas, un to saknes ir jaunlaiku cilvēka kritikā. Taču šī kritika skar arī katolicismu, amerikānismu un boļševismu, arī tehniku, zinātņi un universitāti, un ne pēdējā vietā – arī nacionālsociālismu." (PpMB 280) Tad nāk Klaudijas Gualdanas pārdomas par Heidegera domu medijos – par mediju instrumentalizāciju un mediālu instrumentalizāciju,

⁴¹ Martin Heidegger, *Gesamtausgabe*. Bd. 94 Überlegungen II–VI (Schwarze Hefte 1931–1938). Hrsg. von P. Trawny. Frankfurt a. M., 2014, S. 141.

par piemēru ņemot Itālijas medijus. Galu galā Heidegera žurnālisma un publiskās telpas apraksts te saskan ar mediju realitāti: totāla tukšības producēšana, kas pati ir ierauta aprēķinā un kas vairs pat nezina sava aprēķina summu, kur nu vēl to, ka vispār tiek rēķināts un aprēķināts un kādā laikmetā un kādā liktenī esam ierauti.⁴² Gadamera vārdi 1987. gada 30. novembra vēstulē fon Hermanam “Moderno masu mediju izsalkumu nav iespējams remdināt, un tie māk radīt vajadzības tur, kur to nav bijis” (PpMB 247) ir trāpīgi un vienlaikus norāda, ka pašu mediju būtība tiem nav pieejama un tiem nav izejas no daudz dziļākas norises pašreferenciālās kustības, kurā tie darbojas un kurā tie ierauti līdz ar saviem patērētājiem.⁴³

⁴² Filozofijas un literatūras interneta žurnālā “Punctum” rakstā “Heidegera pusē” par Heidegera biedrības konferenci Meskirhē 2017. gada septembra–oktobra mijā sacīju: “Melno burtņīcu’ teksti ir liecība, ka sarežģītā, nepārskatāmā laikā Heidegers ir grūti strādājis pie savu 30. gadu sākuma aizrautību pārbīdes, dekonstrukcijas un ka šajā darbā ne vienmēr viņa pūliņi vainagojušies panākumiem. Jautājumi paliek. Un pirmais pat nav par to, kas bija Heidegers, bet gan – kādā nākotnē (tuvā un tālākā) dzīvosim? Kāds vēsturiskais liktenis nāk, mēmi vai skaļām frāzēm aizklāts, pār mums? Un vai ir jāieklausās kādā [t. i., Heidegerā], kas vismaz mēģinājis to aptvert?” (<http://www.punctummagazine.lv/2017/11/06/heidegera-puse/>). Pie šiem vārdiem palieku joprojām, tomēr varu piebilst vēl to, ka tagad (2018. gada rudenī) saskatu MB iekšējo attīstību un pārmaiņas: MB ir dokuments Heidegera domas transformācijām, kuru gaitā viņam izdodas aprakstīt noteiktas Eiropas civilizācijas iezīmes un *pamazām* pašam distancēties no šo iezīmju krasām izpausmēm viņa laika politiskajā režīmā.

⁴³ Mūsdienu mediju un sabiedrības funkcionalizācijas sakarībā nevar neminēt Pētera Sloterdaika sniegtās laikmeta diagnozes – vēl jo vairāk tāpēc, ka tās veiktas ar vairākkārtēju rekursu uz Heidegeru. Šim atsaucēm uz Heidegeru dažādos tekstos no “Ciniskā prāta kritikas” līdz pat tekstiem, kas apkopoti grāmatā “Pēc Heidegera” (ieskatot plašāku diskusiju izraisījušo “Atbildi uz Heidegera vēstuli par humānismu”), pievienotas regulāras norādes uz Heidegeru pēdējā laika (2016–2018) grāmatās. Pat romānā “Šellinga projekts” (2018), atskatoties uz savu ceļu, literārais varonis Pērs Sloterdaiks vēstulē draugam apraksta šī ceļa pieturvietas un ainavas kā neiespējamās bez Heidegera domas klātbūtnes. Raksturīgi, ka Sloterdaika attieksme pret Heidegeru ir pausta visbiežāk netieši. No viņa skolas nākušie filozofējoši mākslas teorētiķi (Verntgens) un filozofējoši politiķi (Jongens) izsakās daudz tiešāk un Sloterdaikam nākas tad vai nu norobežoties, vai polemizēt. Sloterdaiks neapšaubāmi ir Heidegera ietekmēts, taču gājis patstāvīgu ceļu. To uzsver arī P. Travnijš priekšlasījumā par “Biotopogrāfijām” Sloterdaika 70. gadu jubilejai veltītā konferencē un rakstu krājumā (“Von Morgenröten, die noch nicht geleuchtet haben”. Hrsg. von Peter Prof. Weibel, Frankfurt a. M., 2018). Pārdomu temata sakarībā svarīgs ir

MB lasītājiem, kas ieklausās Heidegera piezīmēs un pārdomās, pamazām top skaidrs vismaz tas, ka viņš liek definēt no jauna ne tikai modernitāti, bet arī izglītību un universitāti.⁴⁴ Tekstu, ko, piemēram, F. Fedjē redzēja kā eiropeiskās universitātes pašnoteikšanās tekstu – rektora runu "Vācu universitātes pašnoteikšanās", Heidegers pats komentē piezīmēs šādi: "Varbūt kādu dienu kāds apjautīs, ka 1933. gada rektora runā tika mēģināts ar domu aizsteigties priekšā procesam, kurā zinātņu pilnīgums beidzas domāšanas nobeigtībā, un zināšanas atkal kā būtības zināšanas ievest domāšanā, nevis atdot Hitleram. Kāpēc gan partija šo runu tik ļoti apkaroja visās t. s. docentu nometnēs? Laikam gan ne jau tāpēc, ka tā nodeva universitāti nacionālsociālisma rokās – kā domājas zinām pasaules

Sloterdaika rekursus uz Heidegeru modernitātes kontekstā, kas koncentrēti veikts tekstā "Heidegera politika" (Peter Sloterdijk, Heideggers Politik. Izd.: Peter Sloterdijk, *Was geschah im 20. Jahrhundert?* Frankfurt a. M., 2016, S. 209.–252.). Tajā Sloterdaiks rāda mūsdienu okcidentālo sabiedrību tās šā brīža konstelācijā šādi: tā ir šobrīd situācijā, kurā tai nav vairs vēsturisku mērķu. Šo situāciju aprakstīt var dažādi, vismaz divējādi: vispirms no hēgeliskas vēstures un tās spēku perspektīvas. Tajā vēsture var beigties, ja sasniegusi noteiktu punktu, kurā rodas un pastāv tiesiska valsts vai tiek sasniegta atzišana, vai sasniegts stāvoklis, kurā nav iespējams konflikts starp politiskām sistēmām. Vēsturisku cīņu rezultātā tiek sasniegts, citiem vārdiem sakot, noteikts pretrunu samierinājuma stāvoklis (A. Koževs). No šī skatpunkta sabiedrība drīzāk ir sasniegusi savu pašreferencialitātes apogeju un tā pabeigusi vēsturi. Otra postvēstures versija ir vispirms neskaidrāka un radikālāka secinājumos par vēstures iespējamo atsākšanos. Heidegers te parādās kā tas, kas vērsas pret iluzoro antropoloģiju, kas ir pamatā hēgeliskam vēstures noslēguma scenārijam, un šī vērsšanās vērojama arī MB.

Par MB valodu un terminoloģiju Sloterdaiks izsakās visai skaidri: "Tas, ka no dažām mulsiņošām MB piezīmēm viegli var nonākt pie "antisemitisma" pārmēta, ir skaidrs. Taču būtu gudrāk pārbaudīt, vai Heidegera diagnoze ir trāpīga: vai ir tā, ka sabiedrotie – metafizika un tehnika – ved pie visu lietu izpostīšanas (lai šīs izpostīšanas aģentūras nes kādu konkrētu vēsturisku kolektīvu vārdu vai nenes)" (turpat, 242.–243. lpp.). No Heidegera apsūdzībām nacistām var vairāk uzzināt par "interpretu intencēm, nevis par attiecīgo autoru" (249. lpp.). Nav nekādas "iekšējās saiknes, kas vienotu Heidegera mācību par esamības vēsturiskumu ar viņa iesaistīšanos nacionālsociālisma kustībā" (turpat, 247. lpp.). Viss, kas izskatītos pēc "vēstures atsākuma", noderētu. Šādā noskaņā Heidegers raksta MB. Taču Sloterdaiks uzsver: šodien vairs nav iespējams otrs Heidegers: "Modes un darījumu veikšanas termiņi ir absorbējuši tā saucamo esamību un tās vēsturi. Praktiski it visur iestājies post-ontoloģisks un post-vēsturisks modus operandi" (turpat, 250.–251. lpp.)."

⁴⁴ Sal. arī ar: Frančesko Alfjēri, Martina Heidegera piezīmju burtnīcas. Domāt viņpus aklas polemikas. Izd.: *Reliģiski-filozofiski raksti XXII*. Rīga, 2017, 17.–18. lpp.

atklātība”. Šie vārdi⁴⁵ ir uz PpMB aizmugurējā vāka un savā ziņā ievada un noslēdz šīs grāmatas vajadzīgo, nepieciešamo stāstu. Šī grāmata ir tieši vajadzīga, nepieciešama pašreizējās diskusijās. Var pieļaut, ka reiz rakstnieka un esejista Boto Štrausa rakstītajā recenzijā par Heidegera dzejas (“Domātais”) izdevumu Kopoto rakstu ietvaros⁴⁶ izteiktie vārdi attiecināmi arī uz MB. Recenzijā B. Štrauss rakstīja: “Kas iedziļinās šajos tekstos, tas atrodas uz savas komunikatīvās spējas ugunslīnijas. Vienlaikus tur ir uguns, kas sadedzina veselu kaudzi laikmetīgās dražas. Attīrīšanās.”⁴⁷ Ja lasa, tad šāda attīrīšanās ir iespējama – arī kā pārbaude savai filozofiskajai pacietībai un izturībai, ejot pret straumi. MB ir pārbaude, pārbaudes akmens. Drīzāk gan ne Heidegeram, bet gan mums.

* * *

Nīces vārdi no “Ecce homo” ir vārdi, ko saka domātājs uz robežas starp bijušo un vēl nākošo, pagātņi un nākotni; arī domātājs, kas ir uz savu iespēju robežas, mēģinot domāt vēsturisko likteni, kas aiz skaļām parādībām kļuvis nāc pāri mums. Tā ir arī ar Heidegeru, kurš devies ļoti bīstamā ceļā, kurā uzdrošinās doties tikai bezbailīgs domātājs. Arī viņš, jautājuma par esamību skarts, ir mēģinājis domāt to, kas kopš divarpus tūkstoš gadu

⁴⁵ Martin Heidegger, *Gesamtausgabe*. Bd. 97 Anmerkungen I–V (Schwarze Hefte 1942–1948). Hrsg. von P. Trawny. Frankfurt a. M., 2015, S. 258.

⁴⁶ Martin Heidegger, *Gesamtausgabe*. Bd. 81 Gedachtes. Hrsg. von P.-L. Coriando. Frankfurt a. M., 2007.

⁴⁷ B. Štrausa mūsdienu laikmeta raksturojums šajā recenzijā skanēja: “Ja man jānosauk laikmeta nevārds, tad prātā nāk tikai viens: “komunicēt”. Taču autors nekomunicē ar lasītāju. Viņš mēģina to pavest, uzjautrināt, provocēt, padarīt dzīvīgāku. Kādu gan (vēl dzīvu) iekšēju kustību bagātību un tai atbilstošu izteiksmju aprīj viens šāds brutāls apkopojošs vārds! Virietis un sievietē nekomunicē. Daudzveidīgās miklas, ko tie viens otram uzdod, tūlīt tiktu atrisinātas ar šī starp viņiem iesprauktā jēdziena palīdzību. Katolis, kas domā, ka komunicē ar Dievu, būtu ekskomunicējams. Dievu pielūdz, ar to nesazinās, bet gan pieņem Svēto komūniju. Visi mūsu laimīgie un veltīgie mēģinājumi izprast pasauli, saskarties ar to un to ietekmēt, visu mūsu iespaidu un nodomu daudzpusīgums krīt tad par šā sociotekhniskā jēdziena tukšības un monotonijas upuri. Tādējādi mēs kalpojam neko neizsakošajam, kas ar lielu apetīti aprīj mūsu valodu.” (Botho Strauß, *Der Aufstand gegen die sekundäre Welt*. München, 2012, S. 155.) Šos vārdus varētu teikt arī par Heidegera MB lasīšanu un apspriešanu. Komunikācija ar tām neaizstās to lasīšanu un *pieredzi* ar viņa domu.

nosaka Eiropas likteni. MB ir teksti, kas ir šīs domas liecība. Tā ir svarīga un tomēr arī ne pēdējā un ne galīgā liecība. Liecības ir jāmāk uzklausi. Tā vien šķiet, ka tas nav izdevies mūsu laikam, kas tik ātri padodas masu mediju dziņai pēc sensācijām un atmaskojumiem. Kopš MB pirmā sējuma izdošanas Kopoto rakstu ietvaros 2014. gadā (un īstenībā jau pat pirms tam) atkal un atkal risinātais jautājums par Heidegera un nacionālsociālisma attiecībām ir laba liecība teiktajam. Aiz šī jautājuma gandrīz pilnībā pazudis tas, *ko īsti viņš domājis un kādā kontekstā jāsaka viņa piezīmes*, kurās viņa domas piefiksētas. F.-V. fon Hermans un F. Alfjēri ir radījuši grāmatu, kas ir nepieciešama un vajadzīga visiem, kas mēģina paši saprast, par ko Heidegers runā MB. Šī grāmata ir nepieciešama studentiem tikpat lielā mērā kā akadēmiskam personālam, intelektuāli ieinteresētam lasītājam tikpat lielā mērā kā tam, kurš tikai pāršķirstis MB sējumus. Šī grāmata sniedz vajadzīgo atbalstu patstāvīgiem jautājumiem par Heidegera domu, kas neorientētos uz mediju realitāti. Grāmata palīdz saskatīt Heidegeru, kādu varbūt daudzi no lasītājiem viņu *nav pat pazinūši*, jo ļoti bieži palikuši pie atziņas, ka "jau labi zināms, kas ir Heidegers". Pēdējo gadu diskusijas un apmelojumi ir izveidojuši tik plašu pašsaprotamības joslu ap Heidegeru, ka nekas pat nemudina vairs ko īpaši pierādīt, jo tāpat jau zināms, kas viņš bija. *Tieši šo pašsaprotamības joslu sagrauj un pārvar* fon Hermans un Alfjēri grāmata. Tajā tās autori parāda, cik citādi skan un citādi liek domāt daudzi Heidegera jēdzieni, kas tikuši izmantoti Heidegera apsūdzībās, saucot viņa domu, piemēram, par esamības vēstures antisemitismu (*seinsgeschichtlicher Antisemitismus*) vai metafizisko antisemitismu (*metaphysischer Antisemitismus*). Fon Hermans un Alfjēri parāda, ka šādi apgalvojumi ir tukši un pilnībā sagroza Heidegera piezīmju jēgu. Viņa jēdzieni skan pavisam citādi to īstajā kontekstā. Lasītājiem ir jābūt pateicīgiem grāmatas autoriem par ieguldīto milzīgo darbu pacietīgā Heidegera domas konteksta skaidrošanā. Iespējams, šī skaidrošana neko nenozīmēs plašākai publikai. Viņu un Fransuā Fedjē pūles ieskicēt Heidegera domas būtību un jēgu ir smaga cīņa pret mediju realitāti (un mediju stilā pārsteidzoši naivi (vai arī apzināti naivi) domājošām akadēmiskām aprindām), kas producē no cilvēkiem un domām atrautus tēlus, ja tie noder

peļņai un klaji ideoloģiskiem mērķiem. Šī grāmata turpreti ir aizpildījusi robu, kas radies Heidegera lasītāju mulsuma un nedrošības dēļ, apjūkot tik masīva mediju spiediena apstākļos. Ir kļiedzoša vajadzība – saprast, ko saka Heidegers. Šo vajadzību grāmatas autori ir sadzirdējuši un snieguši visiem, kam interesē Heidegera domāšana un Eiropas filozofijas liktenis, neatsveramu pavadoni un ceļazīmi savas grāmatas formātā. Ničes vārdi par to, lai viņu nesajauc ar kādu citu, ir pravietiski. Heidegeru nedrīkst sajaukt ar kādu citu. Un šo nesajaukšanas diferenci palīdz noturēt PpMB.⁴⁸

Cerams, ka līdz Heidegera biedrības konferencei Rīgā 2018. gada rudenī grāmata, kas ir (vai drīzā laikā būs) lasāma itāļu, vācu, angļu, spāņu, portugāļu, rumāņu, krievu, čehu, ķīniešu un franču valodā, būs iztulkota latviešu valodā un samērā drīz būs pieejama plašākam latviešu valodā lasošo lasītāju lokam – ar tulkotāja pēcvārdu un autoru jaunu priekšvārdu.

⁴⁸ Jāatzīmē, ka joprojām tiek veidoti svarīgi lasījumi, kas par spīti šibrīža kontroversiālai diskusijai konsekventi turpina lasīt un produktīvi interpretēt Heidegera tekstus. Uz Heidegeru atsaucas, piemēram, modernitātes laika paātrinājuma aprakstītājs un cilvēka attiecību ar pasauli socioloģijas izstrādātājs Hartmuts Roza vai filozofi Čārlzs Teilors un Hjūberts Dreifuss (1929–2017) jaunā reālisma kontekstā. Politiskās filozofijas pētnieks Reinhard Mērings savā jaunajā grāmatā “Heidegers un ‘konservatīvā revolūcija’” (Reinhard Mehring, *Martin Heidegger und die “konservative Revolution”*. Freiburg/München, 2018) norāda ne tikai uz Heidegera laika konstelāciju un viņa izteikumu sasaucēm ar citu laikmeta autoru teikto. Viņš atgādina par vēl citiem drīzāk neordināriem Heidegera lasītājiem 20. gadsimtā, par kuru lasījumiem būtu vērts paaugstināties vairāk: par Manfrēdu Rīdelu (169.–182. lpp.) un Frīdrihu Kitleru (183.–200. lpp.). Šie autori ir ļoti maz ņemti vērā pēdējā laika diskusijā par Heidegera “Melnajām burtnīcām”, taču to noteikti vajadzētu darīt. M. Rīdela skatījums uz Vāciju un pretošanos Hitleram, kura veidojās ap Georges ietekmētajiem brāļiem Štaufenbergiem, un Kitlera skatījums uz Heidegera tehnikas izjautāšanu moderno mediju un mediālo pastarpinājumu laikmetā ir būtiski, jo tie abi lielāku vērību pievērsuši tam, vai Heidegera Rietumu civilizācijas diagnoze ir vēra nemama tieši tehnikas un metafizikas saspēles aspektā.

Raivis Bičevskis

“Above All do not Mistake Me for Someone Else!”

Some Thoughts on the book by Friedrich-Willhelm von Herrmann and
Francesco Alfieri “Martin Heidegger. The Truth About the `Black Notebooks`”

Summary

Nietzsche’s admonition in “Ecce homo”: “Above all do not mistake me for someone else” was voiced by the thinker on the verge of what was left behind and what was still to come; these were the words between the past and the future. The thinker himself was on the verge of extremities thinking about the historical fate when riveting events are overrun by silence. This is also true of Heidegger, who had stepped on a very dangerous path that is possible only for a courageous and radical thinker. He was also concerned about the question of being and attempted to muse about the fate of the two and a half thousand years of European thinking. The `Black Notebooks` is a text bearing witness to this concern. This is a very important witness and yet, – not the last one and not the conclusive one. Such a witness requires to be listened to. It seems that the present age, that ever-so-often readily succumbs to mass-media sensationalism and revelations, has failed to do so. Since the publication of the first volume of the `Black Notebooks` within the series of Gesamtausgabe in 2014 (and even before that) the question of Heidegger’s relations with Nazism has been discussed again and again. The discussion seems to have completely

lost the point of what Heidegger had really had in mind and what was the contextual set-up of the Notes. Friedrich Wilhelm von Herrmann and Francesco Alfieri have composed a book which is of immense importance to all who have attempted to understand what Heidegger is saying in the 'Black Notebooks'. This work is of great use to the students and professors, the general intellectual readership, as well as to the casual reader who will look through the pages of the book. This book will be of immense help to independent investigation of Heidegger's thought so as not to succumb to a false-news reality. The reader will discover up till now possibly unknown aspects of Heidegger's teaching, because ever so often someone has stopped at the "I know Heidegger well enough" phase. The discussions and accusations of late have built up a wall of indubitable certainty around Heidegger, so that further investigation of what he really thought seems fatuous. *The book of von Herrmann and Alfieri dismantles this wall of indubitable certainty.* The authors reveal the completely new tonality of the Heideggerian concepts that have been used for the distortion of his thoughts on being, by using such terms as e.g. historical anti-semitism (*Seinsgeschichtlicher Antisemitismus*) or metaphysical anti-semitism. Von Herrmann and Alfieri convincingly demonstrate the vacuity of such statements, completely disfiguring the meaning of Heidegger's notes. Heideggerian concepts acquire a completely new ring if used in the right context. The reader should be grateful to the authors for the great amount of work performed in contextualizing of Heidegger's thought. Their efforts (and those of Francois Fedier) revealing the real meaning of Heideggerian teaching, and withstanding the preasure of the so-called media-reality (and correspondingly naïve views within academia) deserve commendation. The situation has been aptly characterized by Hans Georg Gadamer in a letter to von Herrmann: modern mass-media are hungry and will create a necessity even there where nothing of the sort had existed before. The present book, however, fills the gap that has been created due to the uncertainty and shyness of Heidegger's readership, succumbing under the preasure of the media. It is of paramount importance – to understand what Heidegger had been saying. This need has been attended to and all

those who are concerned with the fate of Heidegger's thought, the fate of European philosophy, have received a message and a road-map. Nietzsche's admonition not to mistake him for someone else is prophetic. Heidegger is not to be confused with any other philosopher. The book 'Martin Heidegger. The Truth from The "Black Notebooks"' is of great importance because it keeps this difference intact. At present the book is being translated into Latvian, so as to await publication in the autumn of 2018 during the conference in Riga intended to mark the ninetieth anniversary of Heidegger's visit to Riga in September 1928 at the invitation of the Herder Society where he delivered a course of lectures on Kant's Critique of Pure Reason and the contemporaneous philosophical situation.

Alise Buligina

AUTONOMIJAS KRITIKA EMANUĒLA LEVINA FILOZOFIJĀ

Emanuēla Levina (*Emmanuel Levinas*) filozofijai raksturīgs Rietumu filozofiskās tradīcijas pārvērtējums, kurai filozofs velta kritiskus vārdus, saistot šo tradīciju ar imperiālismu un egoismu. Būtisks šīs kritikas aspekts ietver atziņu par autonomijas idejas dominanci filozofijas tradīcijā. Šī atziņa atrodama Levina tekstos, sākot no raksta “Filozofija un bezgalības ideja” (*La philosophie et l'idée de l'Infini*) (1957), kurā autonomija minēta kā viena no Rietumu filozofiskās tradīcijas noturīgajām ievirzēm. Pēc Levina domām, filozofiskā tradīcija ir likusi pārmērīgu uzsvāru uz izziņu un atstājusi novārtā ētiku. Šajā rakstā tiks analizēts autonomijas jēdziena lietojums Levina darbos un atklāts, kā autonomijas kritika ļauj iezīmēt Levina ētikas izpratnes pamataprises.

Agrīnais raksts “Filozofija un bezgalības ideja” ir viens no nozīmīgākajiem tekstiem, kuros Levins pievēršas autonomijas jēdziena interpretācijai. Raksts ievada un papildus paskaidro darbā “Totalitāte un bezgalība” paustās idejas, palīdzot atklāt, kā ar autonomijas jēdzienu Levina filozofijā saistās filozofa ētikas izpratnei būtiskas tēmas (kā brīvība, prāts, griba, vispārība, citādība). Tajā Levins formulē Rietumu filozofiskās tradīcijas kritisku izvērtējumu, saistot šo tradīciju ar orientāciju uz autonomiju. Levins ir pārliecināts, ka Rietumu filozofisko tradīciju kopumā ir vadījis autonomijas ideāls.¹ Autonomijas jēdziens filozofijas vēsturē īpaši nozīmīgu vietu ieņē-

¹ Levinas E. *Totality and Infinity*. Tr. by A. Lingis. Pittsburg, Pennsylvania: Duquesne University Press, 2007, p. 25.

mis modernajā morāles un politikas filozofijā un vispārīgi tiek skaidrots kā indivīda vai tautas spēja un tiesības pārvaldīt pašai sevi bez ārējas piespiešanas. Savukārt Levina rakstā autonomijas un heteronomijas pretstats sākotnēji parādās izziņas veidu kontekstā, apzīmējot divus izziņas virzienus filozofiskajā tradīcijā. Šī tradīcija, protams, ietver arī ētikas teorijas, tomēr, pēc filozofa domām, tajās ētikas būtība ir drīzāk aizēnota nekā atklāta.

Levins apgalvo, ka jebkura filozofija tiecas uz patiesību un līdz ar to – uz izziņu. Tiek iezīmētas Rietumu filozofijas tendences izziņas kontekstā un nošķirti divi virzieni, veidi, kādos filozofijai raksturīgie patiesības meklējumi izpaužas izziņošanā attiecībās ar izzināmo: *autonomijas* virziens un *heteronomijas* virziens. Levins pieņem, ka izziņā vienmēr notiek sastapšanās ar kādu neatkarīgu realitāti, kas pretojas izziņošanai. Uz šo pretestību var reaģēt divos veidos. Pirmais veids raksturīgs tādai filozofijai, kurā izziņošais izveido attiecības ar šo realitāti, kas ir citādāka nekā viņš pats, ar “absolūti citādo”² [*Autre absolument autre*]. Šajā gadījumā patiesība ietver pieredzi, un, pēc Levina domām, pieredze šī vārda pilnīgākajā izpratnē izmaina pašu izziņošo. Filozofs norāda, ka “pieredze ir pelnījusi šo apzīmējumu tikai tad, ja tā mūs pārvieto aiz tā, kas konstituē mūsu iedabu”.³ Patiesība šajā gadījumā tiek izprasta kā rezultāts virzībai no pazīstamā uz nepazīstamo, atstājot tuvā un pazīstamā pasauli un dodoties “viņpus” tās uz svešo. Levins norāda, ka šāda filozofija būtu heteronomija.⁴

Ir arī otra filozofijas ievirze, kurā šī pieredze netiek realizēta, – autonomijas ievirze. Šajā gadījumā patiesība ir izziņošā brīvības kā neierobežotības rezultāts. Levins saka: “Kas gan cits ir šī brīvība kā izziņošās būtnes atteikšanās saskarsmē ar izzināmo tapt atsvešinātai, tās iedabas, tās identitātes saglabāšana, spēja palikt Tāpatīgai [*le Mēme*] par spīti nezināmajām zemēm, uz kurām var aizvest doma? Šādā veidā izprasta filozofija nodarbotos ar visa, kas tai stāv pretī kā *cits* [*autre*], reducēšanu uz Tāpatīgo. Tā virzītos uz auto-nomiju [*auto-nomie*], stāvokli, kurā nekas

² Apzīmējums, kuru Levins pārņēmis no Vladimira Jankeleviča filozofijas.

³ Levinas E. *Philosophy and the Idea of Infinity. Collected Papers*. Pittsburg, Pennsylvania: Duquesne Press, 1998, p. 47.

⁴ Turpat, p. 47.

nereducējams vairs neierobežotu domu, kurā tātad to neierobežotā doma būtu brīva.”⁵

Šo redukciju realizē izzinošais “es” [*Moi*], tā nozīmē “es” uzvaru. Levins saka: “Šī redukcija nereprezentē kādu abstraktu shēmu: tas ir cilvēka “es”. “Es” eksistence realizējas kā dažādā identificēšana.”⁶ “Es” paliek visdažādāko pieredžu neskarsts, jo sakārto dažādos notikumus tā, lai radītu sev saprotamu stāstījumu. Levina “es” raksturojumā manāmas atsauces uz dažādiem filozofiskajā tradīcijā nozīmīgiem domātājiem un idejām. Šo jēdzienu Levins saista ar vispārīgu apkopojumu filozofiskajā tradīcijā izmantotajām idejām, kas apzīmē cilvēka domu, kas tiek piedēvēta viņam pirmajā personā. Dažādos tradīcijai piederīgos virzienos to varētu saukt par “dvēseli”, “apziņu”, “subjektu” vai “es”. Levins kā piemērus min Dekarta “es domāju” vai Platona aprakstīto “dvēseli, kas sarunājas pati ar sevi”, kas ar anamnēzes (atcerēšanās) palīdzību iegūst zināšanas, kas vienmēr jau ir bijušas tajā pašā.⁷ Levins sauc “es” par Tāpatīgo (*le Môme*), lai uzsvērtu vienlaicīgi tā tendenci izziņas procesā palikt nemainīgam un to, ka izzināmais tiek pielāgots šim nemainīgajam. Levins uzskata, ka filozofisko tradīciju raksturo pretestība jebkam, kas varētu nemanīts “ielavīties” “es” dvēselē, to izmainot. Izzināmais kā konkrēta lieta (vai būtne) tiek uztverts kā bīstams, tāpēc pār to ir jāiegūst kontrole, lai tas nespētu izraisīt izmaiņas dvēselē.⁸

No pieredzes tiek izveidota totalitāte, harmoniska aina, kurai nav nekā ārēja, kas varētu apdraudēt “es” brīvību, ar to domājot – neatkarību no izziņas objekta un spēju uz to iedarboties. “Es” pretojas citādajam, mēģinot to iekarot, padarot par vienu no sev pazīstamajām un izmantojamajām lietām; citālais tiek uztverts kā derīgais, tāds, kas var piederēt. Uz autonomiju vērstajā filozofijas veidā brīvība tiek pieņemta par neapšaubāmu vēr-

⁵ Levinas E. La philosophie et l'idée de l'Infini. *Revue de Métaphysique et de Morale* 62e Année, No. 3 (Juillet-Septembre 1957) p. 16–17.

⁶ Levinas E. La philosophie et l'idée de l'Infini, p. 17.

⁷ Levinas E. Philosophy and the Idea of Infinity. *Collected Papers*, p. 49.

⁸ Levins izmanto gan jēdzienus “es”, gan “dvēsele”, gan “subjekts”. Šo jēdzienu izmantojumā un nozīmē ir atšķirības, kuras šobrīd netiks iztirzātas, tomēr ir vērts norādīt, ka dažādie jēdzieni var būt kā piemēri par Rietumu filozofijas tradīcijā izmantotajiem jēdzieniem, kas, pēc Levina domām, visi aplicina Tāpatīgo.

tību, kurai nav nepieciešams attaisnojums, un izziņa šo “es” brīvību un esošā identitāti nodrošina.⁹

Levina skatījumā Cita reducēšana uz Tāpatīgo ir saistīta ar filozofijas tendenci izzināmo pakļaut jēdzienam, kas ļautu to atpazīt kā vispārīgā gadījumu vai definēt ar ģints un sugas atšķirības palīdzību. Filozofs norāda, ka izzināmā citādība nebūtu jāizprot kā īpašību kopums, kas to atšķir no “es”; tādā gadījumā atšķirību starp Tāpatīgo un Citu varētu skatīt kā kopīgam jēdzienam pakļautus atsevišķus gadījumus. Tādā gadījumā Cita citādība būtu vienīgi relatīva, bet Levins norāda, ka viņpus Tāpatīgā ir *absolūti citādais*, kuram piekļūt ar jēdzienu vai kategoriju palīdzību nav iespējams. To darot, pret Citu tiek vērsta varmācība.

Levina būtiskais arguments šajā rakstā ir tāds, ka izziņa nav ētiski neitrāla darbība, tā paredz izziņas objekta piesavināšanu, padarīšanu par izmantojamu lietu; izziņa paredz aptveršanu, atpazīšanu, padarīšanu par tēmu. Lai saprastu izziņas objektu, tam ir jāpiekļūst ar kādas abstraktas vienības palīdzību, un šajā vienībā tā citādība izzūd. Levins raksta: “Domāšanā indivīds (kurš vienīgais eksistē) tiek aptverts nevis tā singularitātē, kura netiek uzskatīta par svarīgu, bet gan vispārībā, [jo] vienīgi par vispārīgo ir iespējama zinātne. [...] Te sākas jebkura vara. Ārējo lietu pakļaušana cilvēka brīvībai caur vispārību nenozīmē to nevainīgu saprašanu, bet gan to turēšanu pa rokai, pieradināšanu, piesavināšanos.”¹⁰

Tādējādi var secināt, ka Levina aprakstītajai autonomijai ir divas būtiskas komponentes – tā nodrošina brīvību kā neatkarību no “es” ārējiem faktoriem un tā nodrošina “es” varu pār šiem ārējiem faktoriem ar jēdzienu, kategoriju vai citu abstraktu vienību palīdzību, kas ļauj individuālo skatīt kā vispārīgā gadījumu. Šis izklāsts raisa jautājumus par Levina aprakstītās brīvības iedabu, kā arī par to, kādā veidā autonomais “es” realizē varu pār to, “kas neieklājas tā izveidotajā totalitātē”.

Autonomija Levina skatījumā paredz iekļaušanu vispārīgajā un tas savukārt nozīmē egoismu. Šajā gadījumā “egoisms” nav jāizprot šauri psiholoģiskā nozīmē, bet kā noteiktas domāšanas ievirzes īpašība. Levins secina,

⁹ Levinas E. Philosophy and the Idea of Infinity. *Collected Papers*, p. 49.

¹⁰ Ibid., p. 50.

ka “prāts, kas reducē citu, ir piesavināšanās un vara”.¹¹ Levins autonomiju izprot kā izziņas tendenci, kas realizē izzinošā brīvību, reducējot izzināmo uz vispārību ar jēdzienu palīdzību. Autonomija Levinam ir brīvības realizācija, bet ir nošķirta no ētikas kā ievirze vienīgi uz izziņu, tātad, uz teorētisko.

Lai izprastu Levina autonomijas kritiku, jāpievēršas jautājumam, kā filozofs izprot *pieredzes* jēdzienu un tā vietu savā mācībā. Pieredzes jautājums ir viens no fenomenoloģijas centrālajiem jautājumiem un, šī virziena aizsācēja Edmunda Huserla formulējumā, tajā izvirzīts uzdevums aprakstīt pieredzi tā, kā tā tiek piedzīvota tieši, bez teorētisku pieņēmumu pastarpinājuma. Arī Levina ētikas koncepcijā pieredzei ir nozīmīga loma. Kā Levins sākotnēji formulē rakstā “Filozofija un bezgalības ideja”, heteronomijas ievirzē “patiesība ietver pieredzi”, atšķirībā no autonomijas ievirzes, kurā patiesība tiek saistīta ar “izzinošā, domātāja, kuru nekavē nekādi ierobežojumi”, brīvību.¹² Tādējādi varētu domāt, ka autonomijas ievirzē izziņošais ir noteiktā veidā atrauts no pieredzes, savukārt heteronomijas ievirzē – tai piesaistīts. Fenomenoloģijā pieredze tradicionāli ir saistīta ar evidenci, sākotnēji doto, kas balsta vispārinātus apgalvojumus par cilvēka subjektivitāti. Levins tam piekrīt, tomēr uzskata, ka būtu jāpārvērtē veids, kādā pieredze tiek izprasta.

Levina skatījumā tradicionāli izprasta pieredze ietver izzinošā aktivitāti, ar kuru tās objekts tiek reducēts uz jau zināmo un noderīgo. Tomēr vērīgs pētījums liecinātu, ka ir arī cits, fundamentālāks pieredzes veids. Ir tādi pieredzes objekti, kuri nespēj pretoties “es” nosacīti varmācīgajai izpratnei, bet ir arī tādi, kas to spēj. Pastāv noteikta veida pieredze, kurā vēl pirms jebkuriem teorētiskiem pieņēmumiem izzināmais pieredzes procesā izmaina izzinošo. Šī pieredze ir priekšnoteikums visiem citiem pieredzes veidiem. Tādējādi, neatzīstot šo pieredzi un paliekot brīvs, izziņas objekta neietekmēts, izzinošais nav patiesi pieredzējis izziņas procesu. Tā vietā izziņošais ir savu izziņas objektu piesavinājis, ieguvis savā īpašumā zināšanas, ar to īstenībā pat nesaskaroties.

¹¹ Levinas E. *La philosophie et l'idée de l'Infini*, p. 244. [*la raison qui réduit l'autre est une appropriation et un pouvoir*]

¹² Levinas E. *Philosophy and the Idea of Infinity*, p. 47–48.

Levins vērs uzmanību uz filozofijas vēsturē izmantotajiem pretstatiem – viedoklis un zināšanas, juteklība un prāts u.c. –, no kuriem viens tradicionāli ticis izslēgts kā nelegitīms. Zināšanas ir augstāk vērtējamas nekā viedoklis, tāpat kā prāts ir augstāk vērtējams nekā juteklība. Filozofijas vēsturē ir bijusi klātesoša tendence atbrīvoties no nejaušā, atsevišķā, tā vietā dodot priekšroku tam, kas ir vispārējs – saistošs visiem izziņas subjektiem, nevis tikai vienam vai dažiem. Levins neapgalvo, ka no šiem nošķirumiem būtu jāatsakās vai to elementi jāvērtē citādi. Tomēr filozofs norāda, ka šiem pretstatiem ir iespējama alternatīva – ne viss, kas nav zināšanas, ir nepamatots, patvaļīgs uzskats, un ne viss, kas nebalstās prātā, balstās privātās, individuālās sajūtās. “Absolūti citādā” pieredze nav objektīva izziņa, bet tajā pašā laikā nav arī subjektīva ilūzija. Pēc Levina domām, šī pieredze ir ārpus tām domāšanas struktūrām, kas formē izziņas priekšmetu.

Neskatoties uz to, ka Levins mēģinājis savā intelektuālajā darbībā skaidri nošķirt reliģijas un filozofijas tēmas, filozofiskajos darbos, kas vēlti ētikai, nereti izmantota ar reliģisku nozīmi piesātināta valoda, tādējādi izraisot visdažādākās komentētāju reakcijas un novērtējumus.¹³ Levins vairākkārt raksturo autonomijas ievirzi filozofijā kā ateistisku. Autonomija izslēdz principā neizprotamā iespēju, tādējādi autonomijas ideāla virzīta filozofija fundamentāli noliedz atklāsmes Dievu.¹⁴ Proti, tā izslēdz iespēju, ka patiesība var atrasties ārpus “es” – tā vienmēr jāmeklē pašā izzinošajā. Savukārt pieredze šī vārda pilnīgā nozīmē, pēc Levina domām, ir transcendences pieredze – sastapšanās ar ārēju un neaptveramu izzināmo. Darba “Totalitāte un bezgalība” priekšvārdā Levins brīvu “domāšanas aktu” raksturo paradoksāli – kā sava veida nebrīvi, norādot, ka tajā doma paliek “ieslodzīta sevī pašā”.¹⁵ Pieredze šī jēdziena vispilnīgākajā nozīmē ir transcendences pieredze. Tā nozīmē sevis pašā pārvarēšanu un atbrīvošanos no šī ieslodzījuma. Levina skatījumā šāda veida pieredze var būt vienīgi ētiska.

¹³ Pētnieks Bendžamins Hačenss norāda, ka Levina filozofijā ētikas jēdziens ir tik piesātināts ar reliģiskiem priekšstatiem, ka attiecības starp ētiku un reliģiju tajā ir grūti atšķetināmas. Sk.: Hutchens B. *Levinas: A Guide for the Perplexed*. New York, London: Continuum, 2004, p. 112.

¹⁴ Levinas E. *Philosophy and the Idea of Infinity*. *Collected Papers*, p. 49.

¹⁵ Levinas E. *Totalité et infini*. Paris: Kluwer Academic, 1990, p. 12.

Tomēr kā šī teorētiskā ievirze, kura jāpārvar, ir saistīta ar brīvību? Levina brīvības izpratne iepriekšminētajā rakstā netiek izvērsti skaidrota, tomēr tā ir detalizētāk izvērsta vēlākajā darbā “Totalitāte un bezgalība”. Levins tajā kritizē pieņēmumu, ka brīvība ir vērtība pati par sevi, kurai nav vajadzīgs no tās neatkarīgs pamatojums vai attaisnojums. Pēc Levina domām, brīvības augstais novērtējums Rietumu filozofiskajā tradīcijā nav bijis sistemātiski apšaubīts.

Šis apgalvojums varētu izraisīt pārsteigumu; citkārt Levins atzīst, ka mēģinājumi apšaubīt brīvību filozofiskajā tradīcijā tomēr ir sastopami, norādot, ka filozofiskajā tradīcijā brīvība ne vienmēr bijusi izprasta vienīgi kā patvaļa. Filozofijas vēsturē patiešām patvaļīga griba ir kritizēta un par īstu brīvību uzskatīta noteiktā veidā strukturēta brīvība. Kā vienu no spilgtākajiem piemēriem šādai brīvības izpratnei var minēt Imanuela Kanta morāles filozofiju.¹⁶ Rakstā “Brīvība un pavēle” Levins apraksta arī šādu brīvības izpratni. Kritizējot brīvības patvaļību, filozofiskā tradīcija ir nonākusi pie atziņas, ka brīvs ir nevis vienīgi tas, kas nav determinēts, bet gan tas, kas paklausa sevī pašā dotam likumam. Kanta morāles filozofijā brīvība vispilnīgāk izpaužas nevis vienīgi kā neatkarība no ārējiem ierobežojumiem, bet gan kā cilvēka spēja pārvaldīt sevi ar sava prāta dotu likumu. Tā kā likumu dod prāts, kas ir kopīgs visiem, autonomija paredz gribas pakļaušanu ne individuālam, bet vispārējam likumam. Tādējādi Kanta morāles filozofijā autonomijas ideja iegūst vispilnīgāko izpausmi – autonomijas princips tiek pasludināts par morāles augstāko principu.

¹⁶ Kā redzams, Levins rakstā “Filozofija un bezgalības ideja” runā par izziņu. Autonomijas saistīšana vienīgi ar izziņu varētu šķist savāda, ņemot vērā to, ka Levins bijis pazīstams ar Kanta praktisko filozofiju; galu galā tajā tiek strikti nošķirtas teorētiskā un praktiskā jomas un autonomijas jēdziens tiek izmantots tieši morāles kontekstā – tas tiek uzskatīts par morāles augstāko principu. Levina filozofijas pētniece Katrīna Šaljē tomēr uzskata, ka Levina autonomijas koncepcija jau sākotnēji attiecas gan uz teorētisko, gan morāles un politisko filozofiju un pat tieši saista Levina autonomijas koncepciju ar Kanta aprakstīto autonomijas principu. Tādējādi varētu pieņemt, ka tās piesaiste teorijai ir apzināta stratēģija nolūkā norādīt, ka autonomijas princips Levina izpratnē striktā nozīmē nevar būt ētiskas pavēles pamats. Tomēr eksplīcīta un izvērsta komentāra iztrūkums par Kanta morāles filozofijas novietojumu Rietumu filozofiskajā tradīcijā rakstā “Filozofija un bezgalības ideja” šķiet uzkrītošs.

Levins tomēr norāda, ka šī kritika ir bijusi vienīgi nosacīta un nav pietiekami visaptveroši pievērsusies brīvības problemātiskumam. Levins turpina attīstīt argumentu, ka Eiropas filozofiskajā domā brīvības vērtība pati par sevi gandrīz nekad nav bijusi apšaubīta un vienīgi tās ierobežotība uzskatīta pat traģisku. Arī Kanta morāles kā autonomijas koncepcijā brīvība pati par sevi neprasa attaisnojumu. Brīvība tajā tiek saistīta ar vispārīgu likumu nevis tāpēc, ka tā būtu ētiski problemātiska pati par sevi, bet tāpēc, ka patvaļīga, jūtu nosacīta griba nebūtu pietiekami brīva. Gribu šajā gadījumā noteiktu apstākļi, tāvad patvaļīga griba nebūtu pilnībā brīva griba. Tādējādi Kanta morāles filozofijā heteronoma – prātam ārēju faktoru ietekmēta – griba nebūtu ētiska.

Levina skatījumā arī šī noteiktā nozīmē ierobežotā brīvība tomēr ir jākritizē, jo tā vēl aizvien reducē Otru uz Tāpatīgo. Pēc Levina domām, filozofiskā tradīcija, sākot no jaunajiem laikiem, nav pieņēmusi brīvību kā pašsaprotamu, bet ir mēģinājusi to attaisnot, vienādojot gribu ar prātu, un šādā veidā attaisnojumam izmantojot bezpersoniskā prāta koncepciju (*raison impersonnelle*)¹⁷: “Rietumu filozofiskajā tradīcijā katra attiecība starp Tāpatīgo un Citu, kad tā vairs nav Tāpatīgā pārākuma apliecinājums, tiek reducēta uz bezpersonisku attiecību universālā kārtībā.”¹⁸ Novēršot brīvības patvaļību, attiecības starp Tāpatīgo un Citu tajā pašā laikā tiek reducētas uz prātu. Levins norāda, ka “suverēnais prāts pazīst tikai pats sevi, un nekas cits to neierobežo”.¹⁹ Izskaidrot nozīmē atņemt esošajam tā spēju pretoties. Šī kritika attiecas arī uz Kanta morāles filozofiju, jo, lai gan autonomijas

¹⁷ Iespējams, “bezpersonisks” nav visveiksmīgākais tulkojums jēdzienam “impersonnel”, jo franču valodā tam nav latviešu valodas vārda “bezpersonisks” negatīvās konotācijas, tomēr tas izmantots rakstā gan tāpēc, ka tas ir tuvāk burtiskam tulkojumam nekā citi varianti, gan arī tāpēc, ka citi līdzīgi apzīmējumi, piemēram, “neitrāls” (neutre) vai neieinteresēts (désintéressé) arī mēdz parādīties Levina tekstos citos kontekstos un nav acīmredzami, ka tie apzīmē to pašu, ko “impersonnel”, turklāt apzīmējuma “bezpersonisks” negatīvā konotācija latviešu valodā tomēr nav striktā pretrunā ar Levina nodomu, kritizējot “raison impersonnelle”, ņemot vērā Levina pārmetumu filozofiskajai tradīcijai, ka tā “aizstāj personas ar idejām”.

¹⁸ Levinas E. *Totality and Infinity*. Tr. by A. Lingis. Pittsburg, Pennsylvania: Duquesne University Press, 2007, p. 87–88.

¹⁹ Ibid., p. 34.

ideja tajā tiek aplūkota tieši ētikas kontekstā, Kanta teorijas ievirze uz vispārīgumu, Levina skatījumā, atkārto to pašu varmācību, kas piedēvēta Rietumu filozofiskajai tradīcijai kopumā. Levina izpratnē brīvība sevi kritizē, samērojot sevi ar bezgalību, kuras ideju aktualizē sastapšanās ar Otru. Tajā pašā laikā brīvības kritika neparedz “es” sublimāciju universālajā”.²⁰

Levins ētisko ievirzi filozofijas vēsturē saista ar heteronomiju. Tā izveido attiecības ar citādo. Autonomijas imperiālisma kontekstā ir iespējams aktualizēt jautājumu par *lietu* citādību, tomēr Levina domā būtiskais jautājums ir par to, kā tiek veidotas attiecības ar *otru cilvēku*. Tieši sastapšanās ar Otru [*Autruī*]²¹, pēc Levina domām, spēj realizēt pretestību “es” varai, to izjautāt un apšaubīt. Viens no zināmākajiem Levina filozofijā izmantotajiem jēdzieniem ir “seja”. Levina izpratnē otrs cilvēks vienmēr tiek pieredzēts kā seja, ar to norādot uz šīs pieredzes neizbēgamo personiskumu. Lietas nespēj pretoties “es” tendencei reducēt to jēgu uz sev saprotamo. Savukārt otrs cilvēks realizē to, ko Levins sauc par “ētisko pretestību”, kas apšaubā izzinošā brīvību. Sastapšanās ar otru cilvēku tiek raksturota kā īpaša veida pieredze, kura ir fundamentālāka par jebkuru citu pieredzes veidu un to balsta. Darbā “Ētika kā pirmā filozofija” filozofs runā par ētisko apziņu, kura ir neintencionāla; tas nozīmē, ka tā nav vērsta uz Otru kā uz objektu, bet ka tās attiecības ar Otru tiek iepriekš pieņemtas jebkurā intencionālā – uz objektu vērstā – apziņas darbībā.²² Levins uzsver, ka otrs nepretojas izzinošā “es” brīvībai ar līdzvērtīgu brīvību. Runa nav par karu starp abām pusēm, varu, kas tiek uzveikta ar varu, bet par situāciju, kurā “es” vairs “nevar varēt”. Darbā “Totalitāte un bezgalība” Levins šo apšaubīšanu nosauc par kritiku, kas vērsta pret neierobežotās brīvības “patvaļīgo dogmatismu”. Šo brīvības apšaubīšanu Otra klātbūtnē sauc par ētiku.²³

Darbā “Totalitāte un bezgalība” Levins velk paralēles starp brīvības apšaubīšanu attiecībā uz rīcību un fakta apšaubīšanu un sekojošu apstip-

²⁰ Levinas E. *Totalité et infini*, p. 83.

²¹ Levins savos darbos izšķir apzīmējumus Cits (*Autre*) un Otrs (*Autruī*), no kuriem pirmais apzīmē nespecifisku citādo, savukārt otrais – otru cilvēku.

²² Levinas E. *Éthique comme philosophie première*. Paris: Rivages, 1998, p. 80.

²³ Levinas E. *Totalité et infini*, p. 33.

rinājumu izziņas kontekstā, saistot brīvības apšaubīšanu ar sava veida kritiku.²⁴ Brīvībai, pēc Levina domām, ir nepieciešama kritika, lai tā varētu būt ētiska. Levins saka: “Šī paškritika var tikt saprasta vai nu kā savas vājības atklāsmē, vai arī sava necienīguma atklāsmē – vai nu kā neveiksmes apziņa, vai kā vainas apziņa. Otrajā gadījumā attaisnot brīvību nozīmētu nevis to pierādīt, bet gan padarīt to taisnīgu.”²⁵

Kāda ir Levina piedāvātā alternatīva? Levins vairākkārt norāda, ka viņa mērķis ir “apvērst prioritāti” – autonomijas vietā priekšplānā izvirzīt heteronomiju,²⁶ kas nozīmētu izziņas vietā izvirzīt priekšplānā ētiku un Otra reducēšanas uz Tāpatīgo vietā būt atvērtam pret Otru. Lai gan sākotnēji heteronomija apzīmēta kā viens no izziņas veidiem, tālākajā izklāstā atklājas, ka tā paredz teorētiskās orientācijas pakārtošanu ētikai. Tajā pašā laikā Levins norāda, ka ētiskā apziņa netiek aktualizēta kā “īpaši iesakāms” apziņas veids, bet ka tā jau ir fundamentālāka par brīvību un ir vienīgi jāatklāj.²⁷ Tādējādi “es” pret ētisko prasību ir savā veidā pasīvs. Levins ētisko prasību apraksta ar metaforām, norādot, ka tās avots ir nevis manis pašā griba, bet otrs cilvēks, viņa “seja”, kas vienlaikus “lūdz”, “pavēl” un pat “apsūdz”. Maikls Morgans norāda, ka Levina aprakstītā patība vienmēr jau ir Otra apsūdzēta – tās brīvība vienmēr jau tiek vērtēta.²⁸

Levina apraksts varētu raisīt ievērojamu neizpratni. Varētu jautāt, kas ir šis citādais, kas ļauj filozofam apgalvot, ka cita saprašana nozīmētu tam nodarītu pārestību. Kā jau minēts, Otra citādība nenozīmē to, ka otram piemistu no manis atšķirīgas īpašības. Ja tā būtu, šajā citādībā nebūtu nekā absolūta. Tāpat varētu uzdot jautājumu, vai neizprotamība pati par sevi ir ētiskā pienākuma avots. Levina filozofijas pētnieks Džeimss Šovs uzdod jautājumu, kā būtu izprotama Levina tēze par otra neizprotamību. Šova skatījumā citādība nav Levina aprakstītās atbildības sākuma punkts. Saskaņā ar šo interpretāciju, es neesmu atbildīgs par otru tāpēc, ka otrs būtu

²⁴ Levinas E. *Totalité et infini*, p. 82.

²⁵ *Ibid.*, p. 83.

²⁶ *Ibid.*, p. 53.

²⁷ Levinas E. *Philosophy and the Idea of Infinity. Collected Papers*, p. 58.

²⁸ Morgan M. *Cambridge Introduction to Levinas*, p. 131.

neizprotams. Ir otrādi – mana atbildība ļauj atskārst, ka otrs ir absolūti citāds un tādejādi līdz galam neizprotams. Šī atšķirība ir strukturāla – es nespēju saprast otru tā kā saprotu sevi un nevaru no otra prasīt to, kas tiek prasīts no manis. Šī interpretācija saskaņojas ar Levina pret Huserla fenomenoloģiju vērstu komentāru, ka Otrs nav “otrs es”, kā tas skaidrots Huserla intersubjektivitātes koncepcijā.

Levins norāda, ka Otrs – ne lieta, bet otrs cilvēks – spēj pretoties “es” imperiālismam, apšaubot tā brīvību. Ir vismaz divi veidi, kā realizēt pretestību “es” brīvībai. Pirmais veids ir pretoties ar līdzvērtīgu brīvību, Levina vārdiem sakot, “karot”. Šajā gadījumā “es” brīvība var zaudēt savu pozīciju, tiekot pakļauta, tomēr tā netiek apšaubīta. Otrais veids ir realizēt ētisko pretestību. Šajā gadījumā cits apšaubā “es” brīvību, un tā atklājas kā neatļautais vienīgi tad, kad tā sevi atpazīst kā netaisnīgu. Rodas jauna situācija, kurā apziņas pozīcijas zaudē ietekmi.²⁹ Levins vairākkārt norāda, ka šī pretošanās nav vardarbīga. Otrs nepretojas ar līdzvērtīgu brīvību, kas būtu tikpat vardarbīga. Pētnieks Kenets Seskins norāda, ka “Levinam ir divas brīvības koncepcijas: viena ir patvaļīga un ekspluatējoša, bet otra – miermīlīga un pretimnākoša”.³⁰ Levins apraksta ar autonomiju saistīto brīvību kā neierobežotu un egoistisku. Vienīgi sastapšanās ar otru cilvēku un tātad ētiskās apziņas aktualizēšana realizē pretestību bezrobežu brīvībai. Šī sastapšanās Levinam ir heteronomijas pieredze. Tādejādi brīvība tiek ierobežota un attaisnota.

Levins norāda, ka, realizējot Tāpatīgā brīvības kritiku, Otrs to neierobežo. Saucot to pie atbildības, tas brīvību iedibina un attaisno.³¹ Levins saka: “Brīvība sevi ierobežo nevis sadursmē ar pretestību, bet gan kā patvaļīga, vainīga un pieticīga; bet savā vainīgumā tā sevi paceļ līdz atbildībai.”³² Levins ar to uzsver, ka Otra iedarbība uz manu brīvību nav varmācība, bet – tieši otrādi – izbeidz varmācību un patvaļību. Tas notiek,

²⁹ Morgan M. *Cambridge Introduction to Levinas*, p. 51.

³⁰ Seeskin K. *Autonomy in Jewish Philosophy*. Cambridge: Cambridge University Press, 2004, p. 211.

³¹ Levinas E. *Totalité et infini*, p. 214–215.

³² *Ibid.*, p. 223.

statot man priekšā kaut ko tādu, kā manī pirms tam nebija. Zīmīgi, ka šajā aspektā, pēc Levina domām, šī iedarbība ir nevis pretrunā ar prātu, bet gan to “iedibina”.

Runa gan ir par īstu Otra iedarbību, satura pārņemšanu no viena otrā, tādējādi, pēc Levina domām, ētiskā attiecība nenorisinās kā majeutika. Tas nozīmē, ka (vismaz “Totalitātē un bezgalībā”) Otrs neaktualizē kaut ko tādu, kas jau bija manī, bet patiešām mani ietekmē. Šādā nozīmē Otrs ir transcendence.³³ Tātad attaisnoto, ētisko brīvību Otrs balsta, nevis ierobežo. Šajā aspektā Levina morālās brīvības izpratne ir atšķirīga no Kanta morālās (pozitīvās) brīvības izpratnes. Kantam pozitīvā brīvība nozīmēja paklausību tikai pašā dotam likumam un tātad autonomiju, savukārt Levinam tā tiek balstīta attiecībās ar Otru (ar bezgalību) un tātad ir heteronomija. Tajā pašā laikā bezgalības ideja, norobežojoties no autonomijas, tomēr nesarauc saites ar racionālismu. Bezgalības ideja nav pretrunā ar prātu, tā nodrošina pret varmācību un iedibina ētiku.³⁴

Autonomijas idejas kritika veido kontekstu E. Levina ētikas izpratnes izvērsumam. Levins kritizē noteiktā veidā pieņemtu un attaisnotu brīvības novērtējumu Rietumu filozofiskajā tradīcijā. Tā var izpausties kā neierobežota brīvība, patvaļa, kuru neierobežo ētikas apsvērumi, tomēr šis variants neizsmel neattaisnotās brīvības iespējas. Filozofijas vēsturē, pēc Levina domām, ir bijuši mēģinājumi ierobežot izzinošā “es” egoismu, vienādojot gribu ar prātu un pakļaujot brīvību “bežpersoniskam prātam”, kas paredzētu sekošanu vispārīgam likumam. Levins norāda uz šāda varianta problemātiskumu, atklājot, kā Otra uztvere caur vispārīgiem jēdzieniem un kategorijām reducē tā citādību. Levins vērs uzmanību uz nepriekšmetisku apziņu, kas ļauj pieredzēt otru cilvēku bez vispārīgo jēdzienu realizētās varmācības un tādējādi tvert otru patiesi ētiski.

³³ Levinas E. *Totalité et infini*, p. 223.

³⁴ Levins šajā tekstā apraksta, kā cilvēks “iemācās” būt ētisks; pēc Levina domām, tas notiek nevis pēc Platona (majeutika), bet gan pēc Dekarta (bezgalības ideja) filozofijas modeļa. Tas nozīmē, ka cilvēks nevis atklāj kādu mācību sevī pašā, bet gan saņem to no ārienes. Bezgalības ideja nevar rasties cilvēkā pašā, tai ir jānāk no ārienes, no Otra.

Alise Buligina

The Critique of Autonomy in Emmanuel Levinas' Philosophy

Summary

The topic of the article is the critique of autonomy in Emmanuel Levinas' philosophy. The article is focused on the critique found in Levinas' early texts in the context of more general critique of the Western philosophical tradition. It is revealed that Levinas' conception of autonomy presupposes the value of the freedom of "I". It can be both unhinged freedom and freedom bound by universal law, but, in any case, in Levinas' view, the orientation of philosophy to autonomy fails to take on a properly ethical attitude towards the Other. Instead, Levinas turns attention to the attitude of heteronomy that is more basic than the attitude of autonomy and is ethical.

LAKĀNA “ATGRIEŠANĀS” PIE FREIDA: BEZAPZIŅAS SUBJEKTS

Subjektivitātes filosofijas sfinksas mīklas ir: kas ir cilvēks? Kas ir subjekts? Kas esmu? Delfu tempļa maksima “izzini pats sevi” aicina uz pašizzīni un ir viens no pašrūpes patības hermeneitikas stūrakmeņiem. Arī psihoanalīze gan tās pamatlicēja Freida, gan Lakāna izstrādnes pievēršties subjektivitātes problemātikai un ietver aicinājumu uz dažādām patības tehnikām.

Psihoanalīze ir zinātne. Šādu pretenziju par psihoanalīzes zinātnisko statusu izvirzīja jau Freids. Saskaņā ar Lakāna izstrādņēm, piemēram, rakstā *Zinātne un patiesība*,¹ psihoanalīze ir zinātne par bezapziņas subjektu, kas balstās *cogito* tradīcijā. Lakāns interpretē Freida bezapziņas jēdzienu gan kā kartēziešu subjekta mantinieku, gan kā nostāju, kas iedragā subjektivitātes filosofijas pamatus – nostādni par pašapzinātu, drošticamu un acīmredzamu Es veidojumu vai apziņu, domāšanu, prātu. Lakāna “subjekts” ir nevis indivīds vai apziņas subjekts, pašapziņa vai prāts, bet gan bezapziņas subjekts, tas neparedz stingru kodolu, nemainīgumu laikā vai ontoloģisku kategoriju. Piemēram, Freids runā par psihiskās personības sadalīšanu² jeb Es, Tas un Virs-Es veidojumiem, tomēr jāņem vērā, ka tie

¹ Lacan J. Science and Truth. *Ecrits*. Transl. By Fink B. New York, London: W. W. Norton&Company, 1999, pp. 726–745.

² Sk.: 31. lekcija “Psihiskās personības sadalīšana”. Freids Z. *Ievadlekcijas psihoanalīzē*. Tulk. I. Šuvajevs. Rīga: Zvaigzne ABC, 2007, 372.–390. lpp.

ir tikai skaidrošanas modeļi. Lakāns runā par subjekta veidošanos vai izcelšanos no neesamības esamībā,³ tomēr runa ir par apzīmētāju veidošanos.

Lakāns pieteica savu pētniecību kā “atgriešanos” pie Freida, tomēr Mladēna Dolāra (*Mladen Dolar*) rakstā “*Cogito* kā bezapziņas subjekts” norāda, ka no pieteikuma izrietēja papildinājums, proti, Lakāna ierosinājums, ka *cogito* ir bezapziņas subjekts, norāda uz to, ka atgriešanās pie Freida aizved pie Dekarta.⁴ Jāņem vērā problemātiskais aspekts Lakāna interpretācijā: Freida izstrādnes nav “subjekta” jēdziena. Turklāt Freids, ja neskaita nelielu darbu par Dekarta sapņiem “*Über einen Traum des Cartesius*” [1929b]), nav analizējis Dekartu vai interpretējis *cogito* jēdzienu.

Lakāna pētniekiem grūtības subjektivitātes un subjekta izpētē un interpretācijās sagādā tas, ka Lakāna izstrādnes, darbos, rakstos un semināros mēģinājumi izcelt, izolēt subjektu ieņem dažādas formas dažādos mācības posmos, kuras ne vienmēr var savietot vienā vai vienojošā nostādņē, idejā vai teorijā par subjektivitāti. Piemēram, Brūss Finks (*Bruce Fink*) darbā “Lakāna subjekts starp valodu un *jouissance*” norāda, ka darbā, kas ir veltīts tieši Lakāna subjekta problemātikai, nemēģinās *demonstrēt* Lakāna subjekta eksistenci, tāpēc ka šāda demonstrēšana nav iespējama.⁵ Iespējams, varētu teikt, ka subjekts ir tikai interpretācijas “jēdziens”, pieņēmums. Tādējādi varētu jau smīkņāt un jautāt, uz kādām milža māla kājām turas psihoanalīze kā zinātne, ņemot vērā un atsaucot atmiņā jau Freida pieņēmumu vai interpretācijai nepieciešamu fikciju, ka bezapziņas *eksistence* tiek izsecināta no psihisko darbības *traucējumu* izpausmēm. Tomēr ‘subjekts’ ir nepieciešams konstrukts psihoanalīzes praksē un interpretācijā.

³ Lacan J. *The Ego in Freud's Theory and in the Technique of Psychoanalysis. Seminar II*. Ed. By Miller J.A., transl. By Tomaselli S. New York, London: W.W. Norton & Company, 1991, p. 192.

⁴ Dolar M. *Cogito as The Subject of the Unconscious. Jacques Lacan: Critical Evaluations in Cultural Theory. II Philosophy*. Ed. Žižek S. London and New York: Routledge Taylor & Francis Group, 2003, p. 5.

⁵ Fink B. *The Lacanian Subject Between language and Jouissance*. Princeton University Press: Princeton, New Jersey, 1995, p. 34.

Ar jautājumu par psihoanalīzes subjektu Lakāns piesaka disidentisku subjektivitātes filosofijas tradīcijas pārlūkošanu, kas aizsākas ar Dekarta *cogito* jēdzienu, piedāvājot divas savstarpēji it kā izslēdzošas alternatīvas – vai nu *cogito*, vai spoguļa stadija.⁶ Alternatīva, kas ir padomā Lakānam, ir šāda: spoguļa stadija, ciktāl tā ir Es formējoša, parāda to, ka Es ir imagināru veidojumu vieta, maldi, iekšķīgotu atspoguļojumu, piemēram, mazā princesīte, nepaklausīgais rakaris utt. lingvistiski strukturētu ideāltēlu vieta, no kā vēlāk veidojas izteikuma subjekta (*subject of statement*) frāzes par sevi: *Es esmu tāds un tāds* vai pretēji – *es neesmu tāds vai tāds*. Tas ir subjekts kā tas parādās runā, teiktā saturā kā valodiskais *Es* un arī kā izrunātais (arī pāртеiktais, kļūdišanās mehānismi vai nepateiktais) *Es* (*subject of enunciation*). Valodiskā konstrukcija 'Es' pati par sevi ir tukša un piepildās ar jaunu saturu ikreiz izrunātajā. Tieši izrunātajā, cik subjekts runā vai *tiek (iz)runāts*, īpaši plaīsā, pārrāvumā starp pāртеikšanos un apzināti gribēto, *domāto* parādās bezapziņas subjekts. Tomēr Freida izstrādnes par Tas veidojumu nav pielīdzināmas Lakāna bezapziņas subjektam. Lakāna "subjekts" vienmēr ir saistībā ar Citu.

Lakāna izstrādnes tiek uzsvērts, ka Es veidojums ir dažnedažādu fantāziju avots. Tādā nozīmē Es ir jāpretstata nostādnei par *cogito* – drošticamu un acīmredzamu Arhīmeda punktu. Lakāna pozīcija piesaka pārmaiņas subjektivitātes "diskursa" sakarā: vispirms jānošķir, no vienas puses, Es veidojums un, no otras puses, subjekts un Cits. Es veidojums nav subjekts, un funkcija, kas atklājas spoguļa stadijā, norāda uz to, ka atpazīšana vai identificēšanās ir esenciāli neapzināšanās, kas definē Es veidojumu. Es veidojums pakļaujas imaginārajam, bet subjekts seko pilnīgi citai loģikai – simboliskajam. Šajā nošķīrumā parādās tas, ka *cogito* figurē subjekta pusē.⁷

Lakāns jautā: "Kas ir tas subjekts, par kura izpratni mēs tik daudz esam runājuši?", atbildot, ka "subjekts atrodas tālu aiz tām robežām, ko indivīds uztver "subjektīvi", tikpat tālu kā tā patiesība, kuru viņš ir spējīgs

⁶ Lacan J. The Mirror stage as Formative of the *I* function. *Ecrits*. Transl. By Finks B. W. W. Norton & Company, New York, London, 2006, pp. 75–82.

⁷ Dolan M. *Cogito as the Subject of the Unconscious*, pp. 4.

sasniegt”.⁸ Interesanta doma tiek pausta – subjekts atrodas aiz tām robežām, ko tas uztver subjektīvi, proti, subjekta kodols atrodas ārpus viņa paša, sniedzas aiz indivīda. Ja Freida doma skanēja – “Es nav kungs pats savās mājās”,⁹ tad Lakānu varētu pārfrāzēt – subjekts ir apdzīvojis Cita māju. Turklāt kā pēc šādas “subjekta decentrēšanas” apsvēruma ir iespējams sengrieķu patības hermeneitikas postulāts – izzini pats sevi? Vai arī tās ir pašiepazīšanas, pašizzināšanas robežas? Iespējams, ka subjekts nekad neapzināsies, kas lācītim vēderā, proti, – savu primāro apzīmētāju un apzīmētāju ķēdes un to vēsturi, kurā viņš ir saķēdēts, novietots. Subjekta bezapziņa – tā ir viņa tagadnes vēsture. Mūžīgo tagadni paredz bezapziņas bezlaiciskuma¹⁰ iezīme. Tomēr jāņem vērā, ka bezapziņas subjektam tāpat kā Dekarta *cogito* ir *mirkliģa* eksistence – tikai izteikšanas akta laikā, tas ir, Lakāns bezapziņas subjekta jautājumā uzmanību vērš tieši uz tā gaistošo, punktuālo eksistenci.

Lakāna slavenā doma, ka bezapziņa ir strukturēta kā valoda, norāda arī uz struktūru subjektā. Lai kur mēs skatītos, – nav procesa un struktūras bez subjekta. Tas nozīmē arī to, ka bez subjekta, bez *cogito* nav bezapziņas. Struktūra nenozīmē neizbēgami kārtību, likumību, paredzamību vai nolēmību, turklāt tā nav pakļauta subjektam.

Divas izpausmes (runa ir par izteikšanas subjektu (*subject of enunciation*)) kā iezīmēt subjektivitāti – atpazīšana kā subjektivitātes nepieciešamais un pietiekamais nosacījums un pretēji – neatpazīšana vai noliegums. No vienas puses, subjektivitāte balstās atpazīšanā, proti, tas esmu es. No otras puses, saskaņā ar Lakāna atziņu, subjekts rodas tieši neatpazīšanas vietā: visiem bezapziņas veidojumiem tā ir kopīga iezīme, ko pavada runa – tas neesmu es, es nebiju tur utt., ieliekot tos *cogito* tēmā, tiem neseko izteiciens – «tātad es esmu”. Atcerēsimies Freida domu par

⁸ Lacan J. The function and Field of Speech and Language in Psychoanalysis. *Ecrits*. Transl. By Finks B. W. W. Norton & Company, New York, London, 2006, pp. 197–269, p. 219. (Tulkojums no Lakāns Ž. *Valodas un runas lauks un funkcija psihoanalīzē*. Tulk. Elga Freiberga. Ar manuskripta tiesībām.)

⁹ Freids Z. *Ievadlekcijas psihoanalīzē*, 207. lpp.

¹⁰ Freud S. The Unconscious. Freud S. *The Essentials of Psycho-analysis*. Transl. by Strachey J. Ed. by Freud A. London: Vintage Books, 2005, pp. 142–183.

negāciju¹¹ – bezapziņā nav nolieguma, valodiskas konstrukcijas “ne”, proti, “negribu” bezapziņā nozīmē to pašu ko “gribēt”. Izteikšanas subjekts ir iespējams tikai runas laikā, proti, tas nozīmē arī, ka Dekarta formula norāda uz saistību starp izteikšanu un eksistenci – es izsaku – domāju, meļoju, kļūdos – tātad es esmu. Tas balsta “svešā kodola” rašanos subjektivitātē, t. i., Cita diskursu: automatismu viņpus kontroles un pašnoteikšanās. Svarīgs ir pats izteikšanas akts, nevis izteikuma saturs, proti, izteikuma subjekts (*subject of statement*). Jo arī jebkura *bezzēdzīga* runa ir Cita lauks un aicinājums. Runas avots ir nevis Es veidojums, bet gan bezapziņa.

Saskaņā ar Lakāna interpretāciju Freida “bezapziņas subjekts” manifestē sevi, tas domā, pirms tas sasniedz drošticamību.¹² Bezapziņa ir nezināmais, kas sniedz viņpus šaubām. Tieši bezapziņas subjekts sniedz kartēzisko “drošticamību”. Izteikšanas Es subjektam nav drošticamības par pašapziņu, domāšanu kā eksistences pamatu, proti, *cogito ergo sum* jeb [Es] domāju, tātad esmu. Šis Es ir imaginārais Es, tātad maldu avots, turklāt tā eksistence ir tikai mirklis izteikšanas aktā caur Cita valodas lauku. Lakāna bezapziņas subjekts ir tieši ne-lieta (*ne res cogitans*); tas ir iztrūkuma subjekts, kuram nav eksistences.

Lakāna sākumpunkts *cogito* interpretācijā ir pieņēmums, ka *cogito* ietver, savā tīrajā un vienkāršajā formā, ne-imagināru subjektu kā tukšumu. *Cogito* ir izteikšanas subjektā pazūdošais klusums vai tukšs trauks, ko var piepildīt. Izteikšanas aktam neseko eksistences garantija – es esmu.

Lakāns piedāvā piespiedu izvēli starp domāšanu-*cogito* un esamību-*sum*. Tiek piedāvāta alternatīva – vai nu domāt, vai būt un tā kā nav izvēles brīvības, tad viens ir piespiests izvēlēties, bet ko? Pārsteidzošs ir Lakāna ierosinājums – vienam ir jāizvēlas doma, doma, kurai ir nozīme. Lakāna nostāja ir tāda, ka šajā piespiedu izvēlē esamība-*sum* neseko pēc izvēles jeb domāju neseko – tātad esmu. Doma balstās apzīmētājā, kas subjektu padara par izteikšanas tukšu vietu, tā vietā, lai pamatotu esamību. Tā vietā, kur vajadzētu būt iecerētajai esamības drošticamībai, ir tikai – tukšums.

¹¹ Freids Z. Negācija. *Bērnū sit.* Tulk. I. Šuvajevs. Rīga: Zvaigzne ABC, 1998.

¹² Lacan J. *The Four Fundamental Concepts of Psychoanalysis. Seminar XI.* Transl. Sheridan A. New York, London: W.E. Norton & Company, 1998, p. 37.

Tas nav viens un tas pats subjekts, kas domā un kas *ir*, tas, kas ir, nav tas, kas domā. Īstenībā tas, kas ir, nav subjekts. Ja kāds izvēlas esamību, tam būtu jāpieņem objekts – *objet a*, objekts, kas patur esamību, bet tādu esamību, pār kuru viens nevar valdīt. Izvēloties esamību, tas nozīmētu desubjektēšanu, zaudējot subjekta statusu. Kartēzisma formā izvēloties esamību, viens iekristu imaginārā varā.¹³

Subjekts ir sašķelts starp Es un Citu, starp apziņu un bezapziņu, starp nenovēršami maldīgu nozīmi par sevi, par to, kas it kā esi, ar ko identificē sevi, un automātisku valodas funkcionēšanu, apzīmētāju ķēdēm bezapziņā. Lakāna subjekts, varētu teikt, ir tieši šī sašķeltība, pats šķēlums, plaisa. Lakāna dažādie termini – sašķeltais subjekts, dalītais subjekts, pārsvītrotais subjekts, visi, kurus apzīmē ar vienu simbolu “\$”, norāda uz to, ka izteicošās esamības divām daļām nav kopīga pamata, tās ir atšķirtas, jo Es vai maldīgā esamība mēģina izvairīties vai noliegt bezapziņas domas, turpretim bezapziņai *nerūp* Es centieni saglabāt vai atbalstīt paštēla uzskatus. Sašķeltības sākums ir mirklis, kad kā bērni sākam lietot valodu, ko apzīmē ar atsvešināšanos valodā. Subjekts ir sašķeltība starp divām citādības formām, no vienas puses, maldīgais Es kā cits un, no otras puses, bezapziņa kā Cita diskurs. Tieši sašķeltība ir subjekta dzimšanas nosacījums.

Lakāna subjektivitātes izstrādņēm ir ētiska dimensija. Jau Freids norādīja uz pašdarbu, “kur bija Tas, jātop Es”,¹⁴ lai iespētu būt pašnoteicošs rīcības subjekts, kas ir atbildīgs par savu eksistenci. Freida formulējumu var izlasīt arī kā “kur bija Tas, jātop Es kā subjektam”. Lakāns norāda, ka cilvēks ir vienmēr atbildīgs par savu subjekta pozīciju.¹⁵ Es kā subjektam nevis jāiznīcina vai jāieņem Tas vieta, bet gan jāpārņem pārvaldība, pašnoteikšanās. Es šeit parādās nevis kā imaginārs maldavots, bet gan kā subjekts, kuru psihoanalīzes procesā mēģina izcelt, tāds Es, kas uzņemas atbildību par bezapziņu, bezapzināto domāšanas ķēžu izpausmēm. Patvaļas, brīvo asociāciju, traucējumu un kļūdišanās vietā būt *sevis cēlonim*. Turklāt nevis noliegt bezapzināto kā *svešo* sevī, bet gan reintegrēt, apzināt

¹³ Dolar M. Cogito as The Subject of the Unconscious, p. 9.

¹⁴ Freids Z. *Ievadlekcijas psihoanalīzē*, 389. lpp.

¹⁵ Lacan J. Science and Truth, p. 859.

kā paša daļu. Lakāna subjektivitātes izstrādānēs varētu runāt nevis par vietu patīgu subjektu vai lolot ilūzijas sasniegt patības hermeneitikas procesā *vienu*, piemēram, autentisko *pašu*, bet gan runāt par subjektivitātes pozīcijām: dažādiem subjektiem un to attiecībām ar Citu.

Saskaņā ar Brūsa Finka uzskatu, subjektivitātes procesā var runāt par trīs soļiem. Tomēr jānorāda, ka iespējams runāt par diviem subjekta konstitūēšanas soļiem – atsvešināšanos un atšķiršanu, un trešo soli subjektivitātes procesā izcelt kā subjekta paškonstitūēšanos, tā saukto "nebeidzamo atšķiršanu" vai "fantāzijas šķērsošanu".

Prasības Subjekts. Atsvešināšanās

Subjekta konstitūēšanās procesā nozīmīgi ir divi jēdzieni, procesi, proti, – atsvešināšanās un atšķiršana. Atsvešināšanās procesā subjekts ir prasības subjekts. Atšķiršanas procesā – vēlmes subjekts. Tie ir nevis *patīgie* subjekti, bet gan tādi, kas atbild uz jautājumu "kā" subjekts, kam piederošais, kā subjektētais?

Lakāns izstrādānēs par atsvešināšanos aplūko bērna un Cita attiecības, kurās, bērnam pakļaujoties Citam, viņš / viņa kļūst par valodas subjektu vai subjektu valodā.

Atsvešināšanās ir nevis noteikts stāvoklis, bet gan process. Atsvešināšanās parādās neparedzamā brīdī, kad bērns *piekrit* savas ķermeniskās vajadzības izteikt ar reprezentējošu kārtību, apzīmētājiem – ar dzimto – mātes valodu, piemēram, latviešu valodu. Atsvešinātais jeb prasības subjekts rodas, kad bērns pieņem *piedāvāto* subjektivitātes pozīciju, atzīst, atsauca uz savu vārdu kā apzīmētāju, kas reprezentē to Cita laukā. Pieņemot atsvešināšanu ir vienlaikus pieņemt Cita ((m)Other) prasību – atpazīt un pieņemt mātes izteiktās prasības – atsaukties uz mātes izteikto bērna vārdu ir pieņemt mātes prasību. Svarīgāka ir nevis prasības īstenošana vai noraidīšana (arī prasību izteikšana pret Citu), bet gan pašas prasības atpazīšana, atzišana. Subjekts ir subjekts tikai no subjektēšanas jeb pakļaušanas Cita laukā.¹⁶ Cita laukā rodas pirmais apzīmētājs, kas re-rezentē Cita trūkumu,

¹⁶ Lacan J. *The Four Fundamental Concepts of Psychoanalysis. Seminar XI*, p. 188.

tādējādi prasība norāda arī uz Cita trūkumu – prasību to piepildīt. Ja ir prasība, ir trūkums.

Nav eksistences bez apzīmētāja. Sava ziņā tā ir iespējamību iespēja dažnedažādiem apzīmētājiem, tomēr piespiedu izvēle, kuru paredz atsvešināšanās ultimātā – dzīvību vai naudu, ir skaidrs, ka izvēle jau ir noteikta. Atsvešināšanās subjekta konstituēšana ir cieši saistīta ar piespiedu izvēli.

Subjekts ir piespiedu izvēles subjekts, piemēram, Lakāna laupītāja piemērs: naudu vai dzīvību?¹⁷ Ir skaidrs, ka nauda ir jāatdot laupītājam, jo mirušajiem tā tāpat nav nepieciešama. Tomēr Lakāns ar šo piemēru runā par subjekta un Cita attiecībām, proti, subjektam nav citas izvēles kā zaudēt savu pozīciju līdzīgi kā atdot naudu aplaupītājam. Atsvešināšanās paredz opozīciju “vai nu / vai arī”. Lai gan atsvešināšanās ir pirmais solis uz subjektivitāti, tas nepieciešami ietver izvēli “sevis izzušanai”, narcistiskā paštēla (ideāl-Es), vienības, pilnības, lai gan šajā vienībā, pilnībā ietilpst arī vienība ar māti, izzušanu.

Subjekts kā *manque à être* ir esamības (būtības) trūkums. Subjekts eksistē tiktāl, ciktāl par subjektu var runāt, bet viņam/viņai nav noteiktas būtības. Atsvešināšanās dod iespēju potenciālai būtībai. Subjekta parādīšanās sākas ar trūkumu. Trūkums ir metafora, nevis ontoloģiska kategorija. Trūkums ir pirmais solis aiz neesamības, aiz nekā. Trūkumu var salīdzināt ar tukšumu. Ja ir tukšums, tad ir iespēja to piepildīt. Tukšumu var piepildīt, aizpildīt kā vietu, t. i., vieta ir tukša vai pilna, aizņemta, piepildīta. Tukša vieta ir potencialitāte esamībai. Subjekts kā trūkums ir tāds, *qui manque a sa place*, tāds, kuram trūkst savas vietas. Par subjektu arī etimoloģiski var runāt kā par novietoto, paliktu apakšā, proti, tādu, kas aizņem vietu, ir ieguvis savu eksistenci, tādējādi trūkums ir bezvieta, t. i., nav savas vietas, kur būt, *bezpajumtnieciskums*. Atsvešināšanās norāda uz simboliskās kārtības, struktūras ieviešanu, kas ir jāīsteno ikreiz jaunam subjektam un subjekta vietas iezīmēšanai tajā. Tomēr atsvešināšanās procesā subjektam šī vieta vēl nepieder, bet tā ir noteikta, radīta, rezervēta, t. i., iezīmēta un

¹⁷ Lacan J. *The Four Fundamental Concepts of Psychoanalysis. Seminar XI*, p. 212.

apzīmēta tieši viņam. Apzīmētājs atrod subjektu. Tas nav obligāti bērna vārds, bet būs ierakstīts Cita simboliskajā kārtībā vienmēr. Subjekta vieta ir tur, kur ir Cita trūkums.

Pakļaušanās Citam ir nepieciešama, ja kāds vēlas būt subjekts, tomēr izvēle paliek, jo var neizvēlēties subjektivitāti. Tomēr, ja nav subjekta, vai tad ir kaut kas, piemēram, barankas vidus bez barankas? Kaut kas *cits*? Atsvešināšanās procesā bērns pakļaujas vai padodas valodai, pieņem izteikt savas vajadzības ar valodas palīdzību un ļauj būt sev izteiktam, reprezentētam ar vārdiem. Atsvešināšanās procesā subjekts tiek sašķelts starp imagināro Es veidojumu un bezapzināto, Citu.

Vēlmes subjekts. Atšķiršana

Atšķiršana tāpat kā atsvešināšana ir nevis noteikts stāvoklis bērna attīstībā, bet gan process. Atšķiršanas procesā atsvešinātais subjekts nesastopas vairs tikai ar Cita valodas lauku, bet gan ar Cita vēlmi. Bērna fiziskās klātbūtnes cēlonis pasaulē bija vecāku vēlme, piemēram, bauda, piepildījums, vara, nemirstības iekārošana utt. vai arī kāds no vecākiem nemaz negribēja bērnu, vai gribēja konkrēta dzimuma bērnu, un šī vēlme saglabājas un ietekmē attieksmi pret bērnu, tādā ziņā vecākiem esot atbildīgiem par bērna kā subjekta ierakstīšanu Cita diskursā pat pirms bērna piedzimšanas. Proti, šādā nozīmē – subjekts ir dzimis no Cita vēlmes, un atšķiršanas procesā subjekts mēģina aptvert to, ko vēlas Cits. Vēlme ir tas, kas trūkst. Kur ir trūkums, ir vēlme, kur ir vēlme, ir trūkums.

Atšķiršanas procesā rodas esamība, bet tāda esamība, kas ir gaistoša un nenotverama, mirklīga. Atšķiršana nosaka situāciju, kurā gan subjekts, gan Cits tiek izslēgti. Subjekta esamībai jārodas no "ārienes", no kaut kā cita nekā pats subjekts un Cits; esamībai, kas nav ne paša subjekta, ne Cita. Ja atsvešināšanās nozīmēja – vai nu/vai arī, tad atšķiršana skan – ne viens, ne otrs.

Subjekts ir radies kā Cita vēlme. Subjekts vēlas būt, tomēr neveiksmīgi, Cita vienīgais vēlmes objekts. Bērnam nākas sastapties ar īstenību, proti, ka tas nav vienīgais mātes vēlmju īstenojums vai piepildījums. Mātei

((m)other) ir arī citas vēlmes, vajadzības un nodarbes, kuras nav saistītas ar bērnu. Vienlaikus tā ir nošķirtības no mātes apzināšanās – neiespējamā atkalapvienošanās, nepiepildāmās alkas un trūkums.

Subjekts ir izvēles subjekts, tomēr izvēloties tas sastopas ar zaudējumu, proti, trūkumu. Tas, ko Lakāns sauc par atšķiršanu, ir sastapšanās ar Cita trūkumu un *vēlmi būt* vairāk tikai kā tā trūkumam. Lai atšķiršanas process sāktos, mātei ((m)other) jāuzrāda vai jāatklāj bērnam savas nepilnības, nepietiekamības pazīmes, ka arī viņa alkst, vēlas, ka arī viņai kaut kā trūkst, ka arī viņa ir sašķelts subjekts, proti, atšķiršanas procesa sākums ir apjaušana par sašķeltu Citu. Atšķiršana ietver divus trūkumus, kas sakrīt vai pārklājas, proti, subjekta trūkums un Cita trūkums. Šo divu trūkumu mijiedarbība noteiks to, kā konstituēsies subjekts. Atšķiršana apzīmē procesu, caur kuru bērns sevi nošķir no mātes-cita ((m)Other). Atšķiršana tieši rodas tai brīdī, kad subjekts formulē jautājumu: vai es esmu tas, ko vēlas māte?, kas es esmu Cita vēlmē?, vai es esmu neaizvietojams Citam? Vēlme būt Cita neaizvietojamajam objektam var parādīties kā pašnāvnieciskās tendences vai fantāzijas. Atšķiršanas procesā subjekts piedāvā sevi kā objektu Cita trūkumam, Cita vēlmei. Subjekts kļūst par objektu subjektā, tādējādi mēģinot piepildīt savu vēlmi, t. i., būt par Cita vienīgo vēlmes objektu un tās piepildījumu. Sastopoties ar Cita vēlmi, subjekts arī kļūst par iekārojošo, alkstošo subjektu. Varētu arī teikt, ka mātes alkšana ir tas, ko bērns iekāro, t. i., nevis vēlmes objektus, bet pašu alkšanu, tiekšanās pēc. Cita vēlme ir objekts *a*, proti, vēlmes cēlonis. Objekts *a* ir arī sekas, palieka, atgādinājums par mātes (Cita) un bērna imagināro vienību. Atšķiršana rezultējas subjekta sašķeltībā starp Es vēlmēm un Cita trūkumu un vēlmi.

Trešais solis: nebeidzamā atšķiršana

Lakāna teorija norāda arī uz trešo soli subjektivitātes procesā – pēc atsvešināšanās un atšķiršanas, kurā subjektivitāte tiek atklāta nevis attiecībā tikai pret Cita valodas lauku, diskursu un vēlmi, bet gan uzsverot pašu alkstošo subjektu. Lakāna subjektivitātes procesa *Fantāzijas šķērsošanas* jeb

nebeidzamās atšķiršanas ideja parādās tikai XI semināra noslēgumā *Tevi vairāk par Tevi*.

Atšķiršanas jēdziens gandrīz uzzūd no Lakāna darbiem pēc 1964. gada, tai vietā parādoties izstrādņēm par analīzes iedarbību, efektu, kurā analītiķim transferencē jeb pārnesumā jāieņem nevis Cita kā valodas, bet gan vēlmes, t. i., objekta *a* loma. Turklāt, sākot ar XIV un XV semināru, atsvešināšanās jēdziens ietver un attiecas jau uz abiem prasības un vēlmes subjektiem, pievienojot jaunu izstrādni par fantāzijas šķērsošanu *fa traversee du fantasme*, ko var saistīt ar tēva metaforu vai tēva funkciju. Fantāzijas šķērsošana ietver jaunu subjekta pozīciju attiecībā pret Citu kā valodu un kā vēlmi. Nebeidzama tā ir tāpēc, ka, lai saglabātu jauniegūto subjekta pozīciju vai vietu, nebeidzami sevi ir jānošķir no Cita prasības un vēlmes. Šis process, kustība noris centienos nokļūt tur, tā vietā, kas radīja sašķelto subjektu, būt tam, kas to radīja. Tajā vietā bija Cita diskurss ar Cita vēlmēm, tagad tur jābūt Es, lai atsvešinātais subjekts vairs nebūtu atsvešināts no bezapziņas subjekta, bet gan kļūtu par savu cēloni, lai būtu subjekts cēloņa vietā. Ārējais cēlonis – Cita vēlme, kas radīja vietu subjektam, ir pieņemta, iekšķīgota, subjektivizēta – padarīta par savu, tādu, par kuru var uzņemties atbildību. Atšķirties no Cita, kļūstot par sevi, tādējādi arī iespējot kļūt par savu vēlmju cēloni un subjektu, apzinot Cita diskursu un Cita vēlmi kā *citū, subjektēt citū*. Tādējādi varētu teikt, kur bija Cits, jābūt Es.

Trīs subjektivitātes soļus varētu aptvert šādi: atsvešināšanās procesā Cits dominē un nosaka subjekta vietu diskursā; atsvešināšanās procesā Cita vēlme ir priekšplānā, pārņem vai subjektē subjektu; fantāzijas šķērsošanā vai nebeidzamajā atšķiršanā subjekts subjektē savas esamības cēloni, t. i., Cita vēlmi kā objektu *a*, un kas ir raksturojama kā pati alkšana, vēlēšanās bez objekta.

Lakāns, atsaucoties uz Spinozu, norāda, ka "alkas ir cilvēka būtība",¹⁸ un šis apsvērums ir saistāms ar uzsvāru nomainīgu – no *cogito* uz *desidero*. Lakāns norāda, ka "Desidero ir Freida cogito".¹⁹ Vai tas nozīmētu pieteikt formulējumu Desidero Ergo Sum? Lakāns runā par bezapziņu kā Cita

¹⁸ Lacan J. *The Four Fundamental Concepts of Psychoanalysis. Seminar XI*, p. 275.

¹⁹ Ibid., p. 154.

diskursu, no tā izriet slavenais formulējums: “cilvēka vēlme ir Cita vēlme”.²⁰ Bērns, kas tiecas piepildīt jebkuru mātes (kā Cita m(other)) vēlmi, pakļaujas nostādnei *viņa vēlme ir Cita vēlme*. Formulējums “vēlos, tātad esmu” atbilst formulējumam “mana vēlme ir Cita vēlme”. Tādējādi rodas jautājumi: vai tas, ko es vēlos, ir tas, ko e(E)s vēlos? Proti, ja izrunātais Es ir maldīgais, fikcija vai arī Es vēlmes nav iekšējgotas reprezentācijas tam, kas būtu jāvēlas, jāgrib? Vai vēlmes var būt patīgas, proti, manas? Vai vispār ir iespējams izveidot no Cita neatkarīgu, patīgu vēlmi? Vēlmes ir cieši saistītas ar valodu, bet valoda ir Cita lauks. Viss, ko es varu izteikt, nāk no Cita. Iespējams, ka tikai pati alkšana, kā trūkums, – iespēja to piepildīt, ir mana. Tomēr pašapzināta indivīda pretenzija paliek – būt pašam savu vēlmju cēlonim.

Noslēgums

Subjekts ir decentrēts – atsvešināts un atšķirts, tā *svešais* kodols ir ārpus paša – Cita diskursā. Bezapziņas subjekta paša kodols – ir tukšums, alkšana bez noteikta objekta. Bezapziņas subjekts ir subjektēts, piepildīts ar saturu, caur apzīmētāju izvietošanos, trūkuma un vēlmes reprezentācijām. Tādējādi saskaņā ar Lakānu parādās doma, ka subjektivitāte ir kaut kas plašāks un sniedzas viņpus konkrētā cilvēka. Subjektivitātes procesā subjekta konstituēšanai svarīgs ir jautājums par aktivitāti vai pasivitāti, proti, subjekts ir konstituēts vai konstituējošs – gan atsvešināšanās, gan atšķiršanas process norāda uz aktivitāti, piemēram, atsaukties, pieņemt vārdu, tomēr aktivitāte ir izvēle, kas ir piespiedu izvēle, tāpēc ir jābūt trešajam subjektivitātes solim, apzināt Cita diskursu un vēlmi, lai iespētu atšķirties no Cita, būt savas vēlmes cēlonim, atrast savu vietu kā subjektam. Tādējādi varētu teikt, ka atsvešināšanās un atšķiršana ir subjekta konstituēšana, bet nebeidzamā atšķiršana ir pašdarbs sevis izzināšanā un konstituēšanā kā nebeidzamā atšķiršanā no Cita.

²⁰ Lacan J. *The Four Fundamental Concepts of Psychoanalysis. Seminar XI*, p. 38. “Man’s desire is the desire of the Other” (le désir de l’homme est désir de l’Autre) iespējami arī citādāki tulkojumi, piemēram, cilvēka vēlme ir tāda pati kā Cita vēlme; cilvēks vēlas to, ko vēlas Cits, cilvēka alka ir Cita alka.

Lacan's "Return" to Freud: The Subject of the Unconscious

Summary

The Psychoanalysis theory of the subject can be considered in the context with the philosophy of the subject and the hermeneutics of the self. In the Lacan's psychoanalysis the issues of subjectivity interpret the subject of the unconsciousness with regard to Descartes' concept of "co-gito". The subject is split between the Ego and the unconsciousness. In the theory of the subjectivity one of the most important issues is relationship between the subject and the (M)Other. In the subjectivity process relevant are three steps in the constitution of the subject: alienation, separation and the traversing of fantasy. In the alienation process subject is the subject of demand. In the separation process subject is the subject of desire. In the third step of the subjectivity subject is the desiring subject.

Giulio Lo Bello

POWER OVER THE BODY, POWER OVER THE MIND. MICHEL FOUCAULT AND THE CARE OF THE SELF AS A PRACTICE OF FREEDOM

Introduction

The theme of *the care of the self* and *the techniques of the self*, occupied much of the last Foucault's thought, representing an apparently new philosophical approach. In the interview Foucault realized in 1984 and directly quoted in the title of this article, the French philosopher was invited to illustrate, in a more detailed manner, some of the key aspects of what indeed was considered a substantial change in his researching interests. In fact this issue was connected, at least initially, to a more generic attempt to articulate the question of how a subject could be the initial and final point of resistance to the political and institutional power, a role in which it appeared mostly as a passive product of the power and the domain of technical devices. It seems quite surprising that Foucault accomplished to write a history of the philosophical construction of subjectivity in terms of practical self-constitution and self-invention and even imagined reconsidering the totality of its constitution in such terms.

We can consider this essential change of perspective that appears in his thinking as a fracture to be symbolically placed in chronological terms between 1981 and 1982, in correspondence with the courses devoted to the hermeneutics of the subject¹. As part of this shift, Foucault wanted to

¹ Foucault M, *The hermeneutics of the Subject: Lectures at the College de France, 1981–1982*. New York: Palgrave MacMillan, 2005.

describe how it developed, in ancient times, a form of knowledge not only aimed at determining the conditions and limitations of the material knowledge of the objects, but rather oriented to recognize the conditions and possibilities of the formation and transformation of the subject.

History of Sexuality and the care of self in the Greek and Roman culture.

In 1976, after the publication of *The History of Sexuality*², during a series of conferences and seminars, Foucault began to investigate the condition of sexuality, insisting, in particular, on the relationship between Christianity and the practice of sex, highlighting the social and reproductive function that sexuality had assumed in the Christian culture. This first level of analysis was then compared, especially in the courses held at the College de France in the early 80's, with the theme of the *aphrodisia* and the practice of sexuality that distinguished the earlier periods of Western culture history. Throughout this itinerary, Foucault confronted with the ancient Roman and Greek culture, realizing how the assumptions that had guided his research so far were now insufficient. Previously Foucault had faced the question of power: in a different way, and according to different points of view, he displayed the historical construction of the relations of power and normalization of individuals. Preparing now the guidelines for the *History of Sexuality*, Foucault realized that in the ancient world sex was not coercive nor organized by simple system of standards or prohibitions, and definitely not characterized by any form of absolute freedom, as it had been often mythologized. Conversely, and somehow unexpectedly, as Foucault explained in one of his last interviews³, sex in the ancient cultures revealed an ascetic aspect, a kind of asceticism giving a very general sense, that is, not the sense of a morality of renunciation but that of

² Foucault M., *The History of Sexuality Volume 1: An Introduction*. (1976) London: Allen Lane, 1979.

³ Foucault M., *The care of the self as a practice of Freedom*, (1984), in *Archivio Foucault*. Milano: Feltrinelli, 1998, p. 273.

an exercise of the self on the self, a path to self-development and transformation toward a certain way of being⁴.

Foucault admitted he had described the relations between the subject and the truth games starting from the coercive practices, as in the case of psychiatry and the prison system, or in the manner of theoretical or scientific games, such as the analysis of wealth and language. Referring to the aforementioned aspects Foucault said about the subject that: "In the courses at the College de France I tried to understand it through what could be called a practice of the self, a phenomenon that I consider quite important in our societies since the Greek and Roman era, although it has not been much studied."⁵

The theme of the practices of the self, changed the setting that Foucault had developed in the previous researches, when it came to addressing the mechanisms which take the form of the Western society's methodology of control. Unlike asylum and coercive practices of the prison, what is striking is that the ancient moral was proposed to individuals, according to Foucault's point of view, as a practice of freedom, through which becomes possible to exercise, in fact, an "individual choice". An aspect that appears with all is evidence in the moral codes of sexuality in the Greek and Roman culture.

The problem of the Ancients is referring to sex not in order to repress impulses, but to learn how to go along with them, regarding those natural instincts as useful for the development of an *harmonic* individual training. In this context, the *wise* man is not the one who refrains from the practice of sex, but the one who knows how to live with the needs of the body without being subject or enslaved by them. In sexuality it is essential to learn how to govern the self and for this purpose, the ancient moral focuses on the development of a set of techniques aimed at the self-care, which allow individuals to establish the self as a "subject" concerned with the necessity of one's own body. This attention and its related activities,

⁴ Foucault M., *The care of the self as a practice of Freedom*, p. 274.

⁵ *Ibid.*, p. 275.

served to define a function approach to the body and a behavior based on precise rules.

What is essential, continues Foucault, it is that self-care allows individuals to lead their lives according to a veritable aesthetics of existence, derived from the same philosophical precepts. Through the teachings received and through a proper self-control, the person can then assume, in the ancient philosophy, the active role that the subsequent development of Western culture would somehow being reduced or forgotten. Essential, for the Ancients, is that the individual knows how to behave in facts, in their lives, mastering the diverse situations they have to face. To this end, he must draw on, at all times, with the requirements and techniques indicated by the precepts of philosophy, and behave accordingly. This “consequently”, however, does not mean a simple subjugation or a normalization of the power. Even if not totally excluding this aspect, what ancient ethics required of the individuals was primarily the ability to determine, as subjects, the various relations that make up existence. For this reason, philosophy was required to provide for the transmission of a set of practices and attitudes in order to control oneself in the face of external events and to get rid of inner constraints that arise from body’s instincts.

These are aspects that do not concern only the sexual sphere, but also in general terms that characterize the meaning and practice of the same ancient philosophy. Take care of themselves, know how to govern themselves, to be masters of themselves and transform themselves these are all skills that philosophy, because you know that introducing a correct way of life, it is proposed to send as fundamental teaching to their students. Another aspect that Foucault emphasizes about the self-care, is the relationship established, starting in fact with the ancient philosophy, between the government and the exercise of self-control or rather between self-care and the relationship with the others. In the context of sexuality, as we have seen, the individual who does not want to indulge in self-destruction, or a dispersion of its life forces, must learn, first, to affirm a domain on his own desires.

Plato's Alcibiades and the definition of care of the self

Already in the works of Plato, the "know thyself" had its sense only in relation to the self-care. The starting point is therefore a "minor" Platonic dialogue, the Alcibiades⁶. The particular importance of this dialogue is the fact that from its pages can be singled out some themes connected to the issue of the care of the self even beyond the work of Plato: the intention of Foucault was to rebuild the historical parable of the self-care through the evolution of the answers that have been given from time to time to the problems that emerge for the first time with systematic clarity into the Alcibiades.

The dialogue stages a particular situation. Socrates finally receives from God the permission to approach the young Alcibiades, since he is living a moment of fundamental importance: the transition from youth to adulthood. This has two consequences: on one hand, the fading of his youthful beauty; on the other, the decision of the same Alcibiades to finally throw himself into the political arena, competing in first person to obtain the city government. The young man is in fact thinking of switching its statutory condition of effective privilege into political action and here is where Socrates intervenes. Through his usual dialectical method, the teacher demonstrates to Alcibiades that a well-governed city is the one where harmony reigns, but the young man ignores what this is. He ignores the art of government to which he aspires, however, says Socrates, it is not too late to begin. Begin to do what? To take care of himself.

The political issue has been moved, seamlessly, to the self-care. But what is this self of which we must take care and what is the cure itself? The self that we are looking for, says Socrates, is this strange entity treatment of which is the same on the side of the subject and of the object, it is nothing less than the soul. Foucault emphasizes that it is not the soul required to be set free from the prison of the body, as we read in the Phaedo⁷, nor the winged chariot to ride in the right direction, which is

⁶ Plato, Alcibiades, in *Plato: Complete Works*, Hackett, Indianapolis 1997.

⁷ Plato, Phaedrus, in *Plato: Complete Works*, Hackett, Indianapolis 1997.

discussed in the *Phaedrus*⁸; in the *Alcibiades* is rather the soul is rather understood as the subject of the action, which “uses” everything that contributes to the human action (tools, body, language, etc.).

What is this care that you have to dedicate to yourself? The soul, writes Plato, can cure herself only as long as you know, and one can know himself only by turning the gaze to something that possesses the same nature, that is, towards the divine principle of knowing and knowledge, that is the essence. You must know the divine to know oneself. The knowledge of the divine will conversely be able to instill wisdom in man, namely the capacity of discernment and justice, alone with that the man will rule the city uprightly. Only those who have made this spiritual movement of ascent / descent will know and heal themselves and may consequently know the art of government and take care of the city. According to Foucault it is possible to underline some generalization: first, emerge from this dialogue the spiritual peculiar conception of care in Plato and throughout the next Platonic tradition, the culmination of the cognitive act. Another aspect of great importance is the strong bond that exists in this dialogue between the ethical duty of care and the political task of the government of the other.

Alcibiades was exhorted to take care of himself as belonging to that class of privileged citizens who have the right and duty to participate in the political power; therefore in order to exercise this power you must know yourself and the divine. The government of the self and the government of the others are implied in an essential way: take care of yourself in order to look after others. This exhortation to Alcibiades also moves from the observation of his ignorance, ignorance due to the serious deficiencies of the Athenian educational system. The Socrates invitation finds its meaning especially in the critical stage of youth when you are abandoning the old and inadequate teachers and in which you are about to take on your shoulders the responsibilities of adulthood. There is also, according to Foucault, an unequivocal statement of Plato’s position on the

⁸ Plato, *Phaedrus*, in *Plato: Complete Works*, Hackett, Indianapolis 1997.

relationship between self-care and three traditionally very important ethical areas in the ancient culture: dietary, economic and erotic. According to Plato, the self-care is something completely different from these three disciplines. We take care of one's soul, in a way that does not maintain any relationship with the medical and dietetic care of the body nor the economic or the wealth management. Furthermore, if it is true that the cure is only possible within the relationship between a young man and a teacher, it is also true that this report should be clearly differentiated from the typical erotic tradition. The evolution of self-care in later centuries can be read in the light of the issues raised in the *Alcibiades*.

First it should be noted that the importance of self-knowledge within the practices and knowledge of the care would be resized, or rather would take a form quite different from that of Plato. The exclusive link which bound the political activity and care will be broken: taking care of yourself, enjoy the leisure, will continue to be crucial in the search for those personal balances that allow a politician to exercise properly his duties, but it will not be that of an extrinsic bond. The purpose of self-care will not stay longer in political activity, but in itself. In philosophies, such as those dating back to the Hellenistic age, who wanted to conceive of themselves primarily as arts of living (*techne tou biou*), the practice of care would then become the fundamental ethical purpose not only of the philosophical life, but of the good life in general. In addition to the disconnection between policy and care activities, it will take place also a separation between the education of young people and self-care. The exhortation to the care that will no longer be directed only at those young people who, poorly supported by traditional *paideia*, are eager to participate in the active life, but to anyone, regardless of the social class, profession and age. Ethics is seen as a form guiding the person's behavior and existence, inspired by the desire of bringing order into their lives, away from the drift of contemporary individualism and its exaltation of singularity and property as well as from all forms of aesthetic dandyism. Self-care implies a relationship with the Other. Its aim, in fact, is to liberate man from a state of irresolution and vulnerability to the outside world of which he himself is, ultimately,

the one and only person responsible: only the intermediary of the Others can therefore ensure the success of this process of liberation from one's own foolishness.

This domain is therefore the site of a lordship and the exercise of a specific practice. However, one condition remains always present for the Ancients: self-control allows you to shape an ethically superior individual who, thanks to this capability, can also exercise the right of self-control in relation with the others and for this, when required to hold some command or public responsibility, to exercise justice, the government of things and men. The Greek philosopher, the Roman tribune, the spiritual master of the Middle Ages or the modern age prince, all bear in themselves the evident signs of this higher quality derived from a proper care and a practice of the self.

Conclusion

All of these issues makes it clear, however, how Foucault had to deal differently with the question of the subject. The idea of a Cogito able to "master" the world and maintain toward the Being an almost absolute value of freedom, had been at the center of a long debate, even in recent times, moving its reflection from Heidegger⁹, the phenomenological recovery realized by Sartre¹⁰ and in a more complex way by Merleau-Ponty¹¹. Structuralism had then extended the analysis of these aspects to other fields of knowledge, thus making a reduction of the ego and its alleged independence to structures that substantiate the reality. A typical issues that characterized the philosophical horizon in which were formed the philosophers of the 60's and 70's, including Foucault.

⁹ Heidegger M., *Being and Time* (1927), trans. by John Macquarrie and Edward Robinson. London: SCM Press, 1962.

¹⁰ Sartre J.P., *L'être et le néant: Essai d'ontologie phénoménologique*. Paris: Gallimard, 1943.

¹¹ Merleau-Ponty M., *Phenomenology of Perception*, (1945). London: Routledge, 2012.

In front of ancient ethics, this broad framework appears to result in new approaches and different considerations. What the Ancients made clear, well before modernity examined itself on this same matter, was a conception of the subject very different from the one of the Cogito¹², which provided a sense of the ethics about the existing power relations between the action of structures and the consciousness or freedom of the individuals. The search for forms of immanence of subjectivity, the restoring of its historicity, its inextricable link with the typical formations of every age; and it is analyzing how the subject has to constitute itself and transform itself, and showing how the origin of Western subjectivity is not a transcendental construction nor a moral foundation, but rather the ability and willingness to change starting from the ethics of the care of the self.

¹² Descartes, *The Philosophical Writings of Descartes*. Cambridge: Cambridge University Press, 1988.

Giulio Lo Bello

**Vara pār ķermeni, vara pār prātu.
Mišels Fuko un rūpes par sevi kā brīvības
prakse**

Kopsavilkums

Raksts ir balstīts uz Mišela Fuko vēlinajiem pētījumiem par seksualitātes vēsturi un īpaši koncentrējas uz koncepta “rūpes par sevi” lomu senajā grieķu un latīņu kultūrā. Analīze sniedz īsu izklāstu par subjekta aktīvu strukturēšanu un brīvības un ētikas konceptu nozīmi, to veidošanās vēsturi. Tādējādi aprakstītais subjekts būtiski atšķiras no subjekta M. Fuko agrīnajos darbos, proti, – institucionālās varas gandrīz pasīvi izveidotā subjekta. Jaunā subjekta definīcija tiek izmantota, lai no jauna pārskatītu varas konceptu.

MĪLESTĪBAS UN ZINĀŠANU KOPSAKARA PROBLEMĀTIKA SĒRENA KIRKEGORA DARBOS

Šajā rakstā Žana Lika Mariona jautājums – “Ko mīlestība zina?” tiek uzdots Sērena Kirkegora tekstiem, liekot mīlestības un zināšanu kopsakaru problematizēt divās tradicionālās mīlestības interpretācijas līnijās, mīlestību skatot vai nu kā gribu, rīcību, vai arī kā kaislību. Pirmajā gadījumā Kirkegors pārstāv radikālu nošķirumu starp izziņu un gribu, kas tuvāk-mīlestībā drīzāk liek *tapt* par tuvāko otram, nevis *zināt* tuvāko. Tādējādi mīlestības zināšanu iespējamībai Kirkegora darbos vienmēr nāksies atkāpties mīlestības kā eksistenciālas īstenotības priekšā, eksistencei ierobežojot izziņas lauku. Otrajā gadījumā, lai gan mīlestība kā kaislība spēlē centrālo lomu Kirkegora vispārējā mīlestības modeli, tā nevar būt neproblemātiska zināšanu forma, jo šādi tiktu ignorēta Kirkegoram svarīgā kvalitatīvā atšķirība starp cilvēcisko un dievišķo.

Žana Lika Mariona uzdotais un viņa paša darbos tematizētais jautājums – “Ko mīlestība zina?”¹ – liek reaktualizēt mīlestības un zināšanu savstarpējās saiknes izpēti filozofijas tradīcijā. Pašā tradīcijā šī saikne vienmēr ir bijusi neviennozīmīgi vērtējama, pakļauta svārstībām, pretrunām un pat aizmirstībai. Ja Platons mīlestības “uzkāpšanu” pie skaistuma skata analogiski izziņas ceļam uz patiesību (kas arī ļauj filozofiju saprast kā gudrības mīlestību, mīlestības dzītu un vadītu tiekšanos pēc gudrības un

¹ Marion J.-L. *Prolegomena to Chariety* (transl. by Lewis S. E.). New York: Fordham University Press, 2002, p. 160; Sk. arī: Marion J.-L. *The Erotic Phenomenon* (transl. by Lewis S. E.). Chicago: The University of Chicago Press, 2007, p. 2–3.

zināšanām),² tad stoiķu izziņas ideāla – bezkaislības (*apatheia*) – ietvaros mīlestība tiek uzskatīta par afektu, viltus uztvērumu.³ Augustīns un Akvīnas Toms mīlestību savukārt saista ar gribu, ļaujot mīlestību gan pretstatīt zināšanām, gan pašas zināšanas saprast kā pakārtotas mīlestībai.⁴ Marions uzskata, ka, sākot ar Renē Dekartu un Benediktu Spinozu, Rietumu filozofijas kursā iezīmējas pakāpeniska un liktenīga mīlestības aizmiršana,⁵ mīlestību atdalot no skaidrām, izšķirtām, prāta vadītām zināšanām, jo kaislības šīs zināšanas drīzāk apdraud un aptumšo.⁶ Vēl 20. gadsimtā Martins Būbers un Emanuēls Levins mīlestību joprojām nošķir no zināšanām, viņuprāt, mīlestības attiecības nav izziņas attiecības,⁷ bet Makss Šelers tikmēr uztur paralēlo līniju, kas, līdzīgi Augustīnam, Akvīnas Tomam un Blēzam Paskālam,⁸ mīlestību aicina skatīt kā specifisku zināšanu formu.⁹

² Symp., 211b; Symp., 210ab. Sk.: Vlastos G. "The individual as an object of love in Plato". *Platonic Studies*. Princeton, NJ: Princeton University Press, 1981, p. 31.

³ Epictetus. *Discourses* 4.1.65–69; 1.4.27; 4.1.65–69. Sk.: Diogenes Laertius, 7.110; Furtak R. A. *Wisdom in Love: Kierkegaard and the Ancient Quest for Emotional Integrity*. Notre Dame, Indiana: University of Notre Dame Press, 2005, pp. 5; 23.

⁴ Conf. 7.20.26; De Trin. 15.20.38; 15.21.41; Enarr. In Ps. 122(121).I; Conf. 13.9.10; De Civ. Dei II.28; De moribus ecclesiae catholicae, 1.15.25. Sk. Rist J. Faith and Reason. *The Cambridge Companion to Augustine*. Cambridge: Cambridge University Press, 2001, p. 31. Tāpat sk.: Sherwin M. S. By Knowledge & by Love: Charity and Knowledge in the Moral Theology of St. Thomas Aquinas. CUA Press, 2005, p. 32.

⁵ Marion J.-L. *The Erotic Phenomenon* (transl. by Lewis S. E.). Chicago: The University of Chicago Press, 2007, p. 6–8; sk. arī: Marion J.-L. *Prolegomena to Charity*, p. 157.

⁶ Descartes R. *The Philosophical Writings of Descartes*, vol. 1 (tr. Cottingham J., Stoothof R., and Murdoch D.). Cambridge: Cambridge University Press, 1985, pp. 338–339, p. 357. Sk.: Spinoza, E2p17d.

⁷ Būbers M. *Es un Tu* (tulk. I. Šuvajevs). Rīga: Zvaigzne ABC, 2010, 27. lpp.; Levinas E. *Totality and Infinity: An Essay on Exteriority* (transl. by Lingis A.) The Hague/ Boston/ London: Martinus Nijhoff Publishers, 1979, p. 75, 261.

⁸ *Pensees* Br. Ss81/L.661 no Pascal B (transl. Kraishemer A. J.). Harmondsworth: Penguin, 1966; sk. arī: *Pensees*, 424/680; S233/418; S280/L.37.

⁹ Scheler M. "Love and Knowledge". *On Feeling, Knowing, and Valuing* (ed. by Bershad H. J., transl. by Haley P.). Chicago: University of Chicago Press, 1992, p. 153; sk. arī: Scheler M. *The Nature of Sympathy* (transl. by Heath P.). London: Routledge, 1970, pp. 166–167; Scheler M. *Ressentiment*. New York: Free Press, 1961, p. 83; Scheler M. *Formalism in Ethics and NonFormal Ethics of Values: A New Attempt toward the Foundation of an Ethical Personalism*. Evanston: Northwestern University Press, 1973, pp. 266–270; Nota J. H. *Max Scheler: The Man and His Work*. (translated by Plantinga Th. and Nota J. H.). Chicago: Franciscan Herald Press, 1983, p. 65.

Sērens Kirkegors par mīlestību ir rakstījis un domājis daudz, pēdējās divās desmitgadēs to pamanījuši un šo pārdomu analīzei pievērsušies arī pētnieki, tādējādi veicinot mīlestībai veltīto publikāciju skaita pieaugumu.¹⁰ Kirkegora mīlestības filozofija vēsturiskajā recepcijā ir bijusi gan nepamanīta, gan pārprasti noraidīta kā akosmiska, neizdzīvojama un pat neētiska.¹¹ Kirkegors vienlaikus ir domājis arī par zināšanām, savās piezīmēs pseidonīmu *Johannes Climacus* viņš apzināti saista ar nolūku rakstīt “kristīgu epistemoloģiju”. Arī epistemoloģijas sakarībā Kirkegors sākotnēji, jau savu laikabiedru acīs, drīzāk skatīts vai nu kā iracionālists, zināšanu un racionalitātes noliedzējs, subjektīvis, vai arī kā klasiskās epistemoloģijas un metafizisko sistēmu kritiķis. Mūsdienās kirkegoriskā zināšanu un epistemoloģijas kritika (jāatminas, ka arī Kanta epistemoloģiskais projekts ir *kritisks*) arvien vairāk tiek interpretēta pozitīvā gaismā kā produktīvs ieguldījums dažādās racionalitātes un zināšanu teorijās, kur caur kritiku, izziņas problematizāciju un tās robežu apzināšanos iezīmējas arī paša Kirkegora pozitīvie uzskati par zināšanu dabu.¹² Tiesa gan, kā agrīnajā, tā

¹⁰ Piemēram, Strawser M. *Kierkegaard and the Philosophy of Love*. Lanham: Lexington Books, 2015; Ferreira M. J. *Loves Grateful Striving: A Commentary on Kierkegaard's Works of Love*. New York: Oxford University Press, 2001; Lippitt J. *Kierkegaard and the Problem of Self-Love*. New York: Cambridge University Press, 2013; Barrett L. C. *Eros and Self-emptying. The Intersections of Augustine and Kierkegaard*. Wm. B. Eerdmans Publishing, 2013; Hughes C. S. *Kierkegaard and the Staging of Desire. Rhetoric and Performance in a Theology of Eros*. New York: Fordham University Press, 2014; Hall A. L. *Kierkegaard and the Treachery of Love* (Cambridge Studies in Religion and Critical Thought). Cambridge: Cambridge University Press, 2002; Furtak R. A. *Wisdom in Love: Kierkegaard and the Ancient Quest for Emotional Integrity*. Notre Dame, Indiana: University of Notre Dame Press, 2005; Evans C. S. *Kierkegaard's Ethic of Love: Divine Commands and Moral Obligations*. New York and London: Oxford University Press, 2004.

¹¹ Klasiskā kritika: Adorno Th. W. On Kierkegaard's Doctrine of Love. *Studies in Philosophy and Social Science* 8 (1939—1940): 413—29.; Løgstrup K. E.. *The Ethical Demand*, (ed. Fink H. and MacIntyre A.). Notre Dame, Ind.: Notre Dame University Press, 1997.

¹² Piemēram, sevišķi izceļami: Piety M. G. *Ways of Knowing. Kierkegaard's Pluralist Epistemology*. Waco: Baylor University Press, 2010, p. 25; Evans C. S. *Passionate Reason: Making Sense of Kierkegaard's Philosophical Fragments* (Indiana Series in the Philosophy of Religion). Indiana: Indiana University Press, 1992; Evans C. S. *Kierkegaard on Faith and the Self*. Waco: Baylor University Press, 2006; McCombs R. *The Paradoxical Rationality of Søren Kierkegaard*. Bloomington: Indiana University Press, 2013, p. 17.

modernajā recepcijā zināšanas ierobežojošais, konsolidējošais, tām pretstātais faktors allaž ir eksistence, rīcība un īstenotība.¹³

Ņemot vērā šīs kritiskās tendences, Mariona uzdotais jautājums – “Ko mīlestība zina?” – attiecībā uz Kirkegora tekstiem pirmajā lasījumā parādītos problemātiskā gaismā, jo salikumā, kurā kopā parādās “mīlestība” un “zināšanas”, saskaņā ar Kirkegora recepcijas loģiku, zināšanām vienmēr vajadzētu atkāpties mīlestības priekšā, tikai ar nosacījumu, ka mīlestība tiešām vairāk tiek izprasta kā eksistenciālā īstenotība. Priekšlaicīgi atbildot, jāreķinās, ka mīlestība Kirkegoram gan ir,¹⁴ gan nav¹⁵ zināšana. Tāpēc šajā rakstā, kopsakara problematizācijas nolūkos, pievērsīsimies diviem Kirkegora mīlestības filozofijas aspektiem, kuros mīlestība skatīta vēsturiski tradicionālo interpretāciju ietvaros – vai nu kā griba, rīcība, vai arī kā kaislība, jūtas, afekts. Šajās divās interpretācijas līnijās svaru kauss svērsies ja ne obligāti uz mīlestības zināšanu iespējamības iedragāšanas pusi, tad vismaz uzrādīs šādas iespējas ambivalenci. Lai gan mīlestības zināšanu iespējamība ir atkarīga no tām Kirkegora atziņām, kurās mīlestību var interpretēt kā zināšanu, kopsakara kontrastējošo elementu un pretrunīguma uzrādīšana ļaus labāk apzināties šo hipotētisko mīlestības zināšanu robežas.

¹³ “Īstenība” – šādu tulkojumu Kirkegora lietotajam dāņu vārdam “*virkelighed*” (kas aizlienēts no vācu “*wirklichkeit*”) savā “*Slimība uz nāvi*” tulkojumā piedāvā Inga Mežaraupe. Piezīmēs Mežaraupe raksta: “Attiecību starp īstenotību un iespējamo Kirkegors smēlies no Aristoteļa. Kirkegora izmantotie termini *Virkelige* (“īstenais”, ko var tulkot arī ar “aktuālais”, “esošais”) un *Mulige* (“iespējamais”, ko var tulkot arī ar “potenciālais”) atbilst Aristoteļa nošķīrumam starp īsteno (*energeia*) un potenciālo (*dynamis*). Sk.: Aristotelis *Metafizika*, 1049b4ff, kur Aristotelis apraksta īstenā pārākumu pār potenciālo. Kirkegors S. *Slimība uz nāvi* (tulk. I. Mežaraupe). Rīga: Ad verbum, 2013, 190.–191. lpp.

¹⁴ “Zināt un mīlēt principā ir sinonīmiski – tāpat kā mīlestība apzīmē otra parādīšanos, tā dabiski tas nozīmē, ka arī pats topi atklāts.” JP. 2. 2299, pap IX A 438, no *Søren Kierkegaard's Journals and Papers* (ed. and transl. Hong H. V., Hong H. E., assisted by Malantschuk G.). Bloomington: Indiana University Press, (Vol. I), 1967, (Vol. 2), 1970, (Vols. 3–4), 1975, (Vols. 5–7), 1978.

¹⁵ “Mīlestība ir tīra rīcība”; “mīlestība ir aktualitāte”. Kierkegaard S. *Works Of Love [XVI]* (ed. and transl. Hong H. V., Hong H. E.). Princeton, New Jersey: Princeton University Press, 1995, p. 67; 138. (Turpmāk izdevumam lietots saīsinājums “WL” ar attiecīgo lapaspaušu numuru.)

Eksistences un zināšanu/gribas un izziņas pretstats

Mīlestības un zināšanu kontrasts Kirkegora nozīmīgākajā mīlestības tēmai veltītajā sacerējumā “Mīlestības darbi” risināts, pretstatot divus bibliskos tēlus, farizeju un žēlsirdīgo samarieti. Kad Kristus pavēl “Mīli tuvāko kā sevi pašu!”, farizejs uzdod kazuistisku jautājumu: “Kurš ir mans tuvākais?”¹⁶ Kirkegors raksta: “Iespējams, farizejs domāja, ka tas var izvērsties ilgstošā diskusijā, kas visticamāk noslēgtos ar atzinumu, ka tuvākā jēdzienu nav iespējams definēt absolūti skaidri.”¹⁷ Proti, intelektuāls pētījums par jautājumu “kurš ir mans tuvākais?”, kā arī jebkāds sholastisks mēģinājums pilnīgi skaidri definēt tuvākā jēdzienu, kritizējot bezizņēmumu mīlestību, var būt mēģinājums izvairīties no mīlestības uzdevuma.¹⁸ Farizejs meklē nosacījumus, pazīmes, drošticamas zināšanas, pamatojumus, kas viņam liktu mīlēt tuvāko, šādi caur sapratni virzoties uz rīcību. Kirkegors šo kustību apvērš – vispirms mīli, pildi mīlestības uzdevumu un tikai tad sekos zināšanas. Kirkegors norāda uz tipisku metodi, kā kristietība atbild uz jautājumiem: vispirms jautājumu virziens tiek apvērsts, kā rezultātā jautājums uzdevuma formā tiek “piespiests” pēc iespējas tuvāk pašam jautātajam, nostatot viņu situācijā, kurā vienīgā pareizā atbilde ir rīcība, pienākuma pildīšana, nevis jaunu sholastisku jautājumu uzdošana, kas visticamāk vienkārši cenšas atlikt rīcības brīdi.¹⁹ Rakstot “Kristīgā mīlestība ir tīra rīcība”, Kirkegors uzstāj, ka tai nav laika solījumiem, pārdomām un refleksijai.²⁰

Tāpēc, kā norāda Kirkegors, uz farizeja jautājumu “Kurš ir mans tuvākais?” Jēzus uzreiz atbild ar stāstu par žēlsirdīgo samarieti, kurā uzsvars ir uz tūlītēju rīcību, konkrētā situācijā atbildot ar mīlestības darbu – “Kristus nerunā par tuvākā *zināšanu*, bet gan mudina pašam *tapt* [abi autora izcēlumi – K.L.] par tuvāko, parādīt sevi kā tuvāko otram, gluži kā samarietis

¹⁶ Lk. 10:25–37.

¹⁷ WL, 96.

¹⁸ Ferreira M. J. *Loves Grateful Striving: A Commentary on Kierkegaard's Works of Love*. New York: Oxford University Press, 2001, p. 69.

¹⁹ WL, 96.

²⁰ WL, 98–100.

to parādīja ar savu žēlsirdību”.²¹ Te redzams, kā eksistence, aktualitāte “*tapšanas par tuvāko*” formā tiek pretstatīta zināšanām, zināšanu meklēšanai, kas drīzāk atturētu no tapšanas un rīcības. Tapšana, rīcība un eksistence ierobežo un apcērp farizeja zināšanu meklējumus,²² tāpēc mīlestība šajā izpratnē pavisam noteikti ir skatāma kā pasīvo objektīvo zināšanu noliegums. Vēl bez samarieša kā nespekulatīvas rīcības piemēru, kam sekot, ko imitēt, Kirkegors min pašu Jēzu Kristu: “Mīlestība kā pilnīga rīcība bija Jēzū, gluži tāpat kā Kristus mīlestība nebija sajūta, bet gan mīlestības darbs; tāpat mīlestība nav slēpta, privāta, mistiska sajūta, kas apslēpta aiz neizskaidrojamā, tā arī nav noskaņojums izlutinātā dvēselē, nedz sajūtas neaktivitāte, kas meklē vārdus, ļaujot laikam aizslīdēt.”²³ Citviet Kirkegors visu Kristus zemes dzīvi dēvē par vienu lielu “mīlestības darbu”.²⁴

Par cilvēka sapratnes (kur sapratne operē ar zināšanām) galveno mēru un kritēriju “Mīlestības darbos”, pretstatot farizeju un samarieti, Kirkegors izvīra pavēli: “Ej un dari tāpat!”²⁵ – “cilvēka dispozīcijas mērs ir šis: cik tālu viņš ir no tā, ko saprot, attiecībā pret to, ko dara, cik liels ir *attālums* [izcēlums autora] starp viņa sapratni un rīcību.”²⁶ Šī pretruna jeb pārrāvums starp zināšanu un darišanu (būšanu, īstenotību) kļūst skaidrāks, ja pievēršam uzmanību tam, kā gribas un izziņas attiecības Kirkegors risinājis darbā “Slimība uz nāvi”.

²¹ WL, 22. “Mīlestības darbu” skaidrotāja Džeimija Ferreira atzīst, ka šis, “iespējams, ir konkrētākais grāmatas mirklis, labākais mīlestības prakses piemērs, pēc kā turpmāk jāvadās, atspēkojot tos, kuri Kirkegoru apsūdz ētiskā akosmismā, kas nepievērš uzmanību konkrētajam otram”. Ferreira M. J. *Loves Grateful Striving: A Commentary on Kierkegaard's Works of Love*. New York: Oxford University Press, 2001, p. 70.

²² Tam ir paralēles ar Levina domu, ka “otra seja pavēl nenogalināt”, liek “uzņemties bezgalīgu atbildību” un “nest otra nastas”, seja savā radikālajā citādībā un ētiskajā imperatīvā “pretojas izziņai”, kas to reducētu līdz tāpatībai. Levinas E. *Totality and Infinity*, 1979, p. 24.

²³ WL, 99.

²⁴ Domājot par Kristu, Kirkegors gan min, ka par spīti viņa dzīves vienādībai ar mīlestības darbu, Kristus jutis to pašu cilvēcisko mīlestību, kas tiecas pēc citu mīlestības. WL, 19.

²⁵ WL, 46. “Ej un dari tāpat!” – pamudinājums, ar ko noslēdzas Kristus stāsts par žēlsirdīgo samarieti. Lk. 10:37.

²⁶ WL, 78.

Farizeja jautājums un Kristus atbilde konkrētākas aprises iegūst uz tā fona, kurā Kirkegors veic nošķirumu starp grēka sokratiski-pagānisko un kristīgo definīciju. Sokratiski-pagāniski darīt labu nozīmē zināt labu – ja cilvēks nedara labu, tas tikai pierāda, ka viņš nezina, kas ir labais, un nav to sapratis. Protams, bieži vien ir vērojama *nesakritība*²⁷ starp cilvēka zināšanām un viņa darbiem, starp to, ko viņš zina un kā viņš šīs zināšanas iemieso jeb izpauž savā dzīvē, eksistencē. Sokratiski-pagāniski šī nesakritība tiek skaidrota ar neziņu, maldīšanos – ja vēlreiz izmantojam farizeja piemēru, pagāniski viņa jautājumu “kas ir tuvākais?” var skaidrot ar mēģinājumu zināt, kas ir tuvākais, lai šīs zināšanas tūlīt īstenotu praksē. Ja farizejs pēc atbildes – zināšanu – saņemšanas tik un tā nemīlētu tuvāko, sokratiski, Kirkegoraprāt, tas vienkārši nozīmētu, ka farizejs nav adekvāti sapratis tuvākā jēdzienu. Tāpēc Kirkegors raksta: “Sengrieķu doma izvirza intelektuāļu kategorisko imperatīvu.”²⁸

Taču Kirkegors grēka sokratisko definīciju uzskata par nepilnīgu, viņš raksta: “Grieķu intelektuālisms bija pārāk laimīgs, pārāk naivs, pārāk estētisks, pārāk ironisks..., pārāk grēcīgs, lai spētu aptvert, ka cilvēks varētu apzināti nedarīt labo vai apzināti, apzinādamies, kas ir pareizi, darīt to, kas ir nepareizi,”²⁹ galu galā “grieķu domātājiem nav dūšas pateikt, ka cilvēks *tīši* dara nelabu – zinādams labu, dara nelabu; tāpēc viņi izlīdzas, sacīdami: cilvēks dara nelabu, jo nav sapratis labo [...]”³⁰ Viņaprāt, grēka sokratiskās definīcijas nepilnība slēpjas tajā, ka sokratiskajam principam trūkst “dialektiskas noteiksmes, kas raksturotu *pāreju* [izcēlums autora – KL] no tā, ka kaut kas ir saprasts, uz tā darišanu. Šajā pārejā sākas kristietība; iedama pa šo ceļu, tā parāda, ka grēks sakņojas gribā un nonāk līdz nepakļāvības jēdzienam”.³¹ Proti, ja Sokrata definīcija ir pareiza, tad grēks nemaz neeksistē, tāpēc “jēdziens, ar kuru visbūtiskāk kristietība kvalitatīvi atšķiras no

²⁷ Kirkegors S. *Slimība uz nāvi* (tulk. I. Mežaraupe). Rīga: Ad verbum, 2013, 126. lpp.

²⁸ Ibid., 129. lpp.

²⁹ Ibid., 124.–125. lpp.

³⁰ Ibid., 132. lpp.

³¹ Ibid., 129. lpp.

pagānisma, ir tieši grēks, mācība par grēku”.³² Kirkegors uzskata, ka Sokratam pietrūkst vienas, izšķirošas noteiksmes, kas definētu grēku – griba, nepakļāvība.³³

Kristietība Kirkegora izpratnē liek uzsvāru uz to, ka cilvēks nemaz *negrib* saprast, un tas savukārt tāpēc, ka viņš negrib labu, kā rezultātā Kirkegors secina, ka kristīgā skatījumā grēks ir meklējams nevis izziņā, bet gan gribā.³⁴ Šī iemesla dēļ kristietība māca, ka cilvēks apzinātā nepakļāvībā dara nelabu, pat ja viņš ir sapratis labo.³⁵ Fakts, ka farizejs meklē zināšanas, uz kurām balstīt tuvākmīlestību kā rīcību,³⁶ tikai vēlreiz apliecina, kā raksta Kirkegors, “ka nenovēršamais jautājums ir par izziņas un gribas savstarpējām attiecībām”,³⁷ kas sakrīt ar iepriekšējā apakšnodaļā uzrādīto filozofijas vēstures tendenci mīlestības un zināšanu kopsakaru tematizēt gribas un intelekta/zināšanu pretstatā vai pakārtotībā, tikai Kirkegora gadījumā (kas nešaubīgi ir Augustīna un luteriskās tradīcijas ietekmēta

³² Kirkegors S. *Slimība uz nāvi*, 124.–125. lpp.

³³ Kirkegors S. *Slimība uz nāvi*, 125. lpp. “[...] tāpēc arī kristietība visnotaļ likum-sakarīgi pieņem, ka ne pagānisms, ne dabiskais cilvēks nezina, kas ir grēks; tā pieņem, ka ir nepieciešama Dieva atklāšana, lai parādītu, kas ir grēks. (...)” Atcerēsimies, ka filozofijas diskursā gribas jēdziens pamazām ieiet aprītē līdz ar stoīķu *phronēsis* un Augustīna *voluntas*, visas Augustīna pārdomas par gribu izšķiroši iezīmē tieši kristietiskais konteksts, mēģinot filozofiski jēdzieniskā valodā izteikt Jaunās Derības nojēgumu par gribas saņģotību, ko trāpīgi tematizējis apustulis Pāvils: “Es neapjēdzu, ko pats daru, jo es nerīkojos tā, kā gribu, bet daru to, ko pats ienīstu. Bet, ja daru to, ko negribu, tad es piebalsoju bauslībai, ka tā ir laba. Tad nu es vairs neesmu tas darītājs, bet grēks, kas mani mājō. Es zinu, ka mani, tas ir, manā miesā, nemājō labais; es gan varu gribēt labu, bet piepildīt nevaru. Nevis to labo, ko gribu, es daru, bet rīkojos ļauni, kā pats negribu. Un, ja es daru to, ko negribu, tad ne jau es to daru, bet mani mītošais grēks. Es saskatu šādu likumu: kad gribu darīt labo, man pietājas ļaunais. Pēc sava iekšējā cilvēka es ar prieku piekriņu Dieva bauslībai, bet savos locekļos es manu citu likumu, kas karo pret mana prāta likumu un sagūsta mani tajā grēka bauslībā, kas ir manos locekļos.” Rom. 7:15–23.

³⁴ Kirkegors S. *Slimība uz nāvi*, 133. lpp.

³⁵ *Ibid.*, 132. lpp.

³⁶ Lūkas evāņģēlijā piemetināts iegansts, kāpēc farizejs turpina jautāšanu: “Bet viņš [farizejs], gribēdams *attaisnoties* [izcēlums autora – KL], Jēzum jautāja: “Un kurš ir mans tuvākais?” Lk. 10:29.

³⁷ Kirkegors S. *Slimība uz nāvi*, 123. lpp.

pozīcija), grēks apzīmē radikālu pārrāvumu starp izziņu un gribu, “gribas samaitātības dēļ cieš indivīda apziņa”,³⁸ proti, tieši nepilnīgā gribas funkcionēšana ietekmē pašu izziņas norisi, kā rezultātā Kristus zināšanas meklējošajam farizeja jautājumam uzreiz atbild ar radikālu pavēli mīlēt, *topot* par tuvāko – tas ir aicinājums, pavēle, kas vispirms konfrontē tieši gribu, nevis izziņu.

Kirkegors neizbēgami raksta savā laikmeta situācijā – grieķu intelektuālismam viņš pielīdzina arī jaunlaiku filozofiju un laikabiedrus, kuri savu filozofiju un domāšanu balsta tēzē *cogito ergo sum* [domāju, tātad esmu], domāt nozīmē būt – domas identitāti ar esamību viņš sauc par “tiro idealitāti”, kurā nav darišanas ar reālo indivīdu un kurā šī “pāreja no saprašanas uz darišanu nesagādā nekādas problēmas”, jo “[loģiskajā] sistēmā viss notiek nepieciešamā kārtā”.³⁹ Savukārt reālajā (*virkelige*) pasaulē, kur ir darišana ar atsevišķu indivīdu, “eksistē šī mazmazītiņā pāreja no saprašanas uz darišanu, tā ne vienmēr notiek ātri, gluži pretēji”.⁴⁰

Tātad domāšanas-sapratnes-izziņas tīrās idealitātes loģiskajā sistēmā pāreja no izziņas uz gribu nesagādā nekādas problēmas, jo pāreja notiek *nepieciešamā kārtā*. Tas nozīmē, ka *reālajā* pasaulē, kur valda gribas un izziņas pārrāvums, šī pāreja no zināšanām uz gribu ir veicama *brīvībā*, jo brīvība vistiešākajā mērā attiecas uz gribu un rīcību. Darbā “Bažu jēdziens” Kirkegors brīvību pretstata intelektuālītes sakārtai, kaut gan ideālā stāvoklī abiem vajadzētu sakrist: “Intelektuāli brīvības saturs ir patiesība, bet patiesība dara brīvu. Patiesība ir brīvības veikums, brīvība nemitīgi vieš patiesību”⁴¹ – tieši šī iemesla dēļ “drošticamība un iekšējība” (arī zināšanu nozīmē) tiek sasniegta tikai rīcībā un “patiesība konkrētajam ir tiktāl, cik

³⁸ Kirkegors S. *Slimība uz nāvi*, 133. lpp.

³⁹ *Cogito ergo sum* Kirkegors pretstata eksistenci noteicošu ticību: “Kristietībā tas lasāms šādi: tev notiek pēc tavas ticības, vai arī – kā tu tici, tā tu esi, ticēt nozīmē būt.” Kirkegors S. *Slimība uz nāvi*. Rīga: Ad verbum, 2013, 130. lpp.

⁴⁰ *Ibid.*

⁴¹ Kierkegaard S. *The Concept of Anxiety, A Simple Psychologically Orienting Deliberation on the Dogmatic Issue of Hereditary Sin* (transl. by Thomte R.). Princeton, New Jersey: Princeton University Press, 1980, p. 138.

viņš to rada rīcībā”.⁴² Šo uzsvāru uz rīcību Kirkegors gan nevar atrast sava laika dāņu hēgeliešu idejā, ka “domas nepieciešamība vienlaikus ir tās brīvība” – no šīs nostādnes, Kirkegoraprāt, izriet tāds būtisks laikmeta defekts, ka par spīti mēģinājumiem radīt “izsmeļošus un absolūti pareizus dvēseles nemirstības pierādījumus” (kas izriet no domāšanas un esamības identitātes), drošticamība zūd un šaubas tikai pieņemas spēkā. Laikmeta reakcija Kirkegoru neizbrīna, jo “domai par nemirstību piemīt liels spēks un smagas sekas, tās pieņemšana uzliek atbildību, kas prasītu pārrādīt visu dzīvi tā, ka pirmajā brīdī šī pārmaiņa un pūles izraisa bailes. Tāpēc dvēsele tiek mierināta, liekot prātam radīt jaunus nemirstības pierādījumus”.⁴³

Citviet Kirkegors ilustrē tāda prāta stāvokli, kas ar savu domāšanu vēlas piedalīties dvēseles nemirstības demonstrēšanas uzdevumā – tas ir “drošs intelektuālā nozīmē, domas nāk un iet, pat visizšķirošākas domas netraucēti izslīd cauri dvēselei”, kaut gan, Kirkegoraprāt, nemirstība neko nevēlas pierādīt, tā vēlas “iztraucēt prāta mieru un ‘prātošanu’”.⁴⁴ Tādā ziņā, līdzīgi kā farizeja jautājumā par tuvākmīlestību, ir absurdi pētnieciskā un bezkaislīgā, attālinātā manierē apcerēt kaut ko tik personai būtiski tuvu un iekšēji izšķiroši svarīgu kā nemirstība. Iespējams, pateicoties nemirstības demonstrācijai, spekulatīvais domātājs pieņems savu nemirstību (kā *ideju*, esamības un domas identitātē), nepietuvojoties pārāk tuvu *sev* un *savai* nemirstībai.⁴⁵ Tāpēc Kirkegors piedāvā pretēju kustību, nemirstību vispirms liekot pieņemt kā visdrošticamāko lietu, pēc kā jāskatās, kādas sekas no tā izriet cilvēka dzīvei.⁴⁶

⁴² Kierkegaard S. *The Concept of Anxiety, A Simple Psychologically Orienting Deliberation on the Dogmatic Issue of Hereditary Sin*, p. 138.

⁴³ Ibid., p. 140.

⁴⁴ Kierkegaard S. *Christian Discourses. The Crisis and a Crisis in the Life of an Actress* (ed. and transl. Hong, H. V., Hong, H. E.). Princeton, New Jersey: Princeton University Press, 1997, p. 202.

⁴⁵ Salīdzināt ar “*Bažu jēdzienu*” sastopamo metafiziskajai imanencei veltīto kritiku – domātājs refleksijas un pierādījumu ceļā pats “*kļūst par nemirstību*”. Kierkegaard S. *The Concept of Anxiety, A Simple Psychologically Orienting Deliberation on the Dogmatic Issue of Hereditary Sin* (transl. by Thomte R.). Princeton, New Jersey: Princeton University Press, 1980, p. 125.

⁴⁶ Kierkegaard S. *Christian Discourses*, p. 203.

Viņš norāda, ka problēma ir tajā, ka “uzdevums ir pārvērsts par jautājumu”⁴⁷ – kas ir uzdevums rīcībai, līdz ar to gribai, ir pārvērsts par jautājumu domāšanai un izziņai. Pienākums ir pārvērsts par domas problēmu – kā tas ir pavēlētās tuvākmlēstības gadījumā. Kirkegors jautā: “Kas ir pienākums? – pienākums ir tas, kas *jādara*, kā *jabūt*” – nav jābūt jautājumam par pienākumu, ir jābūt jautājumam par to, “vai es pildu savu pienākumu”, tāpat kā jautājumam nav jābūt par nemirstību, bet tam gan jāskan šādi: “Vai es dzīvoju tā, kā to no manis prasa mana nemirstība?” Diskusijai nav jābūt par to, vai vispār ir nemirstība (jeb kas ir tuvākais), diskusijai jābūt par to, ko mana nemirstība vai mlēstības pienākums prasa no manis, tā ir diskusija par “manu neizmērojamo atbildību, esot nemirstīgam”.⁴⁸

Kā redzams, gan mlēstības, gan nemirstības (un citu reliģiski ētisko) jautājumu sakarībā Kirkegors tos apvērš nevis par zināšanu jautājumiem, bet gan jautājumiem par rīcību, aktualitāti un eksistenci, eksistences lauks Kirkegora darbos konsekventi ierobežo zināšanu sakārtu, kas liek domāt, ka mlēstības zināšanu iespējamība Kirkegora filozofijas ietvaros būtu kaut kas apšaubāms vai vismaz sekundārs, mlēstības un zināšanu vienādojumā zināšanām allaž jāatkāpjas mlēstības priekšā, jo mlēstība turklāt attiecas uz gribu – un mlēstība, šķiet, Kirkegora filozofijā primāri attiecas uz gribu. Tam gan nevajadzētu atcelt mlēstības zināšanu iespējamību, jo griba Kirkegora izpratnē nemitīgi ietekmē izziņu, taču grēka dēļ pastāv radikāls pārrāvums starp izziņu un gribu, kā rezultātā jāpieņem, ka šāds pārrāvums pastāv starp izziņu un mlēstību.

Pagarš citāts no “Slimības uz nāvi” mums ļaus labāk saprast, kāpēc tuvākā zināšanas meklējošajam farizejam Kristus atbild ar stāstu un aicinājumu, kas primāri attiecas uz gribu un eksistenci:

“Gara dzīvē nav miera stāvokļa (īstenībā neviena stāvokļa nav, viss ir aktualitāte); *ja cilvēks nedara labu tai pašā brīdī, kad ir to izzinājis, tad, pirmkārt, izziņa izsīkst*. Un, otrkārt, neatbildēts paliek jautājums, ko par

⁴⁷ Kierkegaard S. *Christian Discourses*, p. 205.

⁴⁸ Ibid.

izzināto domā griba. Griba ir dialektiska, un tās pārziņā savukārt ir visa cilvēka zemākā būtība. Ja nu *gribai nepatīk tas, pie kā nonākusi izziņa*, tas vēl tomēr nenozīmē, ka griba tūdaļ dara pretējo tam, ko sapratusi izziņa, – tik spēcīgas pretrunas nūdien ir reti sastopamas; bet griba tad pārļaiž kādu laika sprīdi, kādu starpbrīdi, kas saucas “Pagaidīsim līdz rītam!”. Tikmēr *izziņa kļūst arvien tumšāka* un zemākā būtība arvien vairāk ņem virsroku; ak vai! *Labais ir jādara tūlīt, uzreiz pēc tam, kad tas ir iepazīts* (un tāpēc tīrajā idealitātē tik viegla ir pāreja no domāšanas uz būšanu, jo tajā viss notiek uzreiz), bet zemākās būtības stiprā puse ir māka vilkt garumā. [...] Kad *izziņa ir pietiekami aptumšojusies, tā spēj labāk saprasties ar gribu*; pēdīgi tās abas runā vienā mutē, jo nu *izziņa ir pārgājusi gribas pusē un atzīst, ka tas, ko tā gribējusi, ir visnotaļ pareizi*. Un tā nu, šķiet, dzīvo laba tiesa cilvēku; tie pamazām *cenšas aptumšot savu ētisko un ētiski reliģisko izziņu*, kura aizvestu viņus pie lēmumiem un sekām, ko nemīl viņu būtības zemākā daļa; turpretī viņi *paplašina savu estētisko un metafizisko izziņu*, kas, no ētiskā viedokļa raugoties, ir izklaide. (Autora izcēlumi – K.L.)⁴⁹

No farizeja un samarieša piemēra izvedinām tēzi “mīlestība nezina tuvāko, bet gan pati liek *tapt* par tuvāko”. Kirkegoriskais uzsvars uz tapšanu, eksistenci un gribu, kas ierobežo izziņas lauku, mīlestības zināšanu meklējumus Kirkegora darbos nostata apšaubāmā gaismā. Ja tiek jautāts: “Ko mīlestība zina?”, Kirkegors atbildētu, ka mīlestība nezina, bet gan rīkojas, nosaka tapšanu, bet zināšanas savukārt mīlestību tikai atturētu no rīcības, jo griba grēka radītā pārrāvuma (starp sapratni un darišanu) dēļ tiecas aptumšot izziņu. Ne velti Kirkegors raksta: “Kristietība nav doktrīna [proti, zināšanu un propozīciju sakopojums – K.L.], bet gan *eksistences* komunikācija.”⁵⁰

Ambivalencei atliek norādīt uz kādu šķietamu pretrunu – tajā pašā grāmatā, kurā Kirkegors raksta: “Kristus nerunā par tuvākā zināšanu, bet gan mudina pašam *tapt* par tuvāko”, citviet sastopamas izvērstas pārdomas, kas apcer tēzi “tikai mīlestībā otrs vispār kļūst zināms kā tuvākais,

⁴⁹ Kirkegors S. *Slimība uz nāvi*, 131. lpp.

⁵⁰ JP 3456.

kategorija ‘tuvākais’ kļūst iespējama tikai caur mīlestību”.⁵¹ Tātad mīlestība nezina, taču Kirkegors šeit neapstājas un veic otru kustību – tikai mīlestība dara iespējamās zināšanas par otru kā tuvāko. Tiesa, šīs zināšanas seko pēc *tapšanas* par tuvāko, tādējādi Kirkegora darbos varam runāt par diviem dažādiem zināšanu veidiem.

Mīlestības kā kaislības loma Kirkegora vispārīgā mīlestības modelī

Kā noskaidrojām, attiecībā uz augstāko un “patiesāko” mīlestības formu – kristīgo tuvākmīlestību (saskaņā ar kuru izvērtējamas arī citas mīlestības formas) – runāt par mīlestības un zināšanu kopsakaru būtu problemātiski tiktāl, cik mīlestību šajā izpausmē vairāk raksturo pienākums, pavēles pildīšana, rīcība, nevis zināšanas; eksistence šajā mīlestības šķautnē dominē pār zināšanām. Tāpēc mīlestības zināšanu meklējumos jāizvēlas cits ceļš, kas pirmajā mirklī nešķiet pašsaprotams – jāņem vērā, ka Kirkegora mīlestības filozofijā cilvēka dzīvē mīlestība vispirms netiek saprasta, pieredzēta un uztverta kā pienākums, uzdevums un pavēle. Tāpēc turpmāk mums jāizseko un jārekonstruē vispārīgais Kirkegora mīlestības modelis, izsekojot mīlestības ceļam no estētiskās eksistences stadijas cauri ētiskajai līdz reliģiskajai eksistences stadijai.

Tādējādi jautājums tiks apskatīts, izejot no pretējā virziena – ja iepriekš sākām ar reliģisko mīlestību, tad tagad uzsvars liekams galvenokārt uz erotisko mīlestību, kuras izpētei, lielā mērā pateicoties Marionam, pēdējos gados pievērsta pastiprināta uzmanība,⁵² jo Marions savā darbā “Erotiskais fenomens” mīlestības vienotību, racionalitāti un zināšanas apskata, izejot tieši no mīlestības *erotiskās* pieredzes. Mīlestības zināšanu iespējamības noskaidrošanā jeb pagaidām – problematizācijā – pārvirze uz erotisko

⁵¹ “Kristīgā mīlestība atklāj un zina, ka tuvākais eksistē, un tāpat, ka ikviens ir tuvākais. Ja nebūtu pavēles mīlēt, jēdziens ‘tuvākais’ arī neeksistētu, tikai tad, kad mīl tuvāko, savtība un preferences mīlestība tiek izravēta un mūžīgā vienlīdzība saglabāta.” (WL, 44.)

⁵² Sk.: Søltoft P. Erotic Love: Reading Kierkegaard with and without Marion. *Dia-log*, Vol. 50, Issue 1, Spring 2011, pp. 37–46.

mīlestību ir svarīga, jo, kā redzēsim, cilvēka dzīvē mīlestība sevi piesaka galvenokārt tieši kā *kaislība, sajūta* – tāpēc rodas pamatots iespaids, ka “Mīlestības darbos” mīlestība tās erotiskajā noteiksmē tiek kritizēta un ierobežota par labu tuvākmīlestībai kā pienākumam un uzdevumam.

Pirms izsekojam mīlestības ceļam cauri dažādām eksistences stadijām, svarīgi paturēt prātā *mīlestības vienotību* Kirkegora filozofijā. Tiesa, dažādi pētnieki mīlestības vienotību apskata no dažādiem izejas punktiem. Piemēram, Silvija Volša (*Walsh*) kirkegorisko mīlestības izpratni un vienotību skata, izejot no reliģiskās mīlestības pozīcijām: “Par mīlestību bieži domā kā par neskaidru, izvairīgu, nedefinējamu kaislību, kas nepakļaujas prāta diktātam. Taču mīlestībai pašai par sevi ir loģika, struktūra, gramatika, ar ko tā tiek saprasta un zināta. Kirkegoram šo gramatiku sastata kristīgā mīlestība, *vienīgā īstā mīlestība*, kas veido sirdi.”⁵³ Viņa pareizi norāda, ka kristīgā mīlestība Kirkegoram neeksistē kā atsevišķs mīlestības tips pretstatā citiem.⁵⁴ Tā nav “augstākā mīlestība”, ko apliecina līdzās vai pretstatā citām mīlestības formām, piemēram, erotiskajai mīlestībai vai draudzībai.⁵⁵ Kirkegors raksta: “Kristietība atzīst tikai viena veida mīlestību – garīgo mīlestību – un uzstāj, ka tā ir pamatā un klātesoša jebkurā citā mīlestības izpausmē.”⁵⁶

Pēc izejas punkta (bet ne principiāli) atšķirīgu mīlestības vienotības lasījumu piedāvā tie pētnieki, kuri mīlestības nedalāmību Kirkegora darbos rekonstruē, vadoties pēc mīlestības erotiskās un kaislīgās noteiksmes. Klaudija Velza (*Welz*), piemēram, raksta: “Nedz mīlestība kā rīcība, nedz mīlestība kā pienākums ir pretrunā mīlestībai, ko saprot kā emocionālu

⁵³ Walsh S. P. *Forming the Heart: The Role of Love in Kierkegaard's Thought. The Grammar of the Heart* (ed. Bell R. H.). New York: Harper & Row, 1988, p. 236.

⁵⁴ WL, 77, 144, 146.

⁵⁵ WL, 59, 70. Dāņu valodā tuvākmīlestību Kirkegors vienmēr apzīmē kā “*kjerlighed*” (kas uz filozofijas un teoloģijas tradīcijas fona atbilst *agape* mīlestībai), savukārt erotisko mīlestību kā – “*elskov*” (kas atbilstu tradīcijai “*eros*”).

⁵⁶ WL, 144, 146. Walsh S. P. *Forming the Heart: The Role of Love in Kierkegaard's Thought. The Grammar of the Heart* (ed. Bell R. H.). New York: Harper & Row, 1988, p. 236. Reliģiski centrēto mīlestības vienotības lasījumu savos darbos pārstāv arī Ferreira, Evans, Dalfērts u. c.

kaislību. Pat gara mīlestība var būt un tai jābūt kaislīgai.⁵⁷ Tā kā reliģiskās mīlestības izejas punktu mīlestības zināšanu sakarībā jau novedām līdz aporijai, mēģināsim izsekot mīlestības nedalāmībai, par pamatu ņemot mīlestību kā kaislību.

Esejā “*Nepastarpinātās erotiskās pakāpes jeb muzikāli erotiskais*” Kirkegors apraksta pirmās, neapzinātās mīlestības formas cilvēkā. Visnepastarpinātāko jutekliski-erotiskās mīlestības formu Kirkegors nosauc par “sapņojošo iekāri” – tā ir nedefinējama kaut kā vēl nezināma nojauta, stipra dispozīcija, alkas, kas nav vērsta uz jebko noteiktu ārpus sevis.⁵⁸ Kā nepastarpināta kaislība, sapņojošā iekāre ir bez objekta, kas to definētu, jo citkārt mīlestības formas tieši definē objekts, pret ko mīlestība ir vērsta – drauga mīlestība ir draudzība, vecāku mīlestību definē bērns, bet romantisko mīlestību definē mīļotais/mīļotā. Šī bezobjekta kaislība, mīlētdziņa ir visdabiskākā un universālākā cilvēka nepieciešamība⁵⁹ – “dziņa mīlēt citu un būt mīlētam sevi izsaka jau pirms saskarsmes ar konkrētu citu”,⁶⁰ tikai pirmajā brīdī tā izpaužas kā nekonkrētas “alkas pēc alkām”.⁶¹ Šī ideja sakrīt ar “Mīlestības darbu” tēzi, ka mīlestība ir visdziļākā un dabiskākā cilvēka

⁵⁷ Claudia W. *Love's Transcendence and the Problem of Theodicy*. Tübingen: Mohr Siebeck, 2008, p. 167. Erotisko mīlestību kā vienojošu un noteicošu stīgu visās mīlestības eksistenciālajās stadijās savā rakstā uzrāda Green M. R. & Ellis T. M. *Erotic Love in the Religious Existence Sphere*. Perkins R. E. (Ed.) *International Kierkegaard Commentary: Works of Love*. Macon, GA: Mercer University Press, 1999, pp. 339–367; sk. arī: Søltoft P. *Kierkegaard and the Sheer Phenomenon of Love*. *Kierkegaard Studies Yearbook*, Vol. 2013, Issue 1, Oct. 2013, pp. 289–306; Søltoft P. *Erotic Love: Reading Kierkegaard with and without Marion*. *Dialog*, Vol.50, Issue 1, Spring 2011, pp. 37–46; Furtak R. A. *Wisdom in Love: Kierkegaard and the Ancient Quest for Emotional Integrity*. Notre Dame, Indiana: University of Notre Dame Press, 2005. Romantiskās mīlestības centralitāti pārstāv arī Krishek Sh. *Kierkegaard on Faith and Love*. New York: Cambridge University Press, 2009. Var teikt, ka “erotiskās” ievirzes mīlestības vienotības pozīciju savā aptverošajā monogrāfijā pārstāv arī Maikls Strouvezers, sk.: Strawser M. *Kierkegaard and the Philosophy of Love*. Lanham: Lexington Books, 2015.

⁵⁸ EO1, 48.

⁵⁹ Søltoft P. *Kierkegaard and the Sheer Phenomenon of Love*, p. 291.

⁶⁰ *Ibid.*, p. 297.

⁶¹ EO1, 49.

vajadzība, ko Dievs iedēstījis pašā cilvēka būtībā, tāpēc pirmajā brīdī pavēle mīlēt var šķist absurda.⁶²

Ja pirmo mīlestības noteiksmi raksturo nekustība, kas tikai laužas uz āru, tad otro mīlestības momentu, ko Kirkegors sauc par “meklējošo iekāri”, – raksturo nosacīta kustība ārpus sevis, taču tai joprojām nav konkrēta objekta – tā ir vērsta uz visiem objektiem,⁶³ pasaulē atklājot daudz dažādus objektus, kuri vienlīdz lielā mērā var iedegt alkas un pamodināt iekāri. Šī mīlestība kaislības formā nemeklē, lai atrastu, bet “meklē, lai meklētu”, nokļīstot un apmaldoties objektu daudzveidībā. Meklējošā iekāre veic kustību ārējā virzienā, taču nevis tāpēc, ka būtu ieraudzījusi kādu objektu vai tikusi tā ietekmēta.⁶⁴

Mīlētdziņa iegūst konkrētas aprises tanī brīdī, kad indivīds savu mīlestību piešķir konkrētam objektam, tajā brīdī mīlētdziņa pamostas kā preferences⁶⁵ mīlestība, kas apzīmē visas formas, ko nepastarpinātā mīlestība var pieņemt, kad tā tiek apzināti vērsta pret citiem. Indivīds vairs nav iemīlējis visos, bet gan vienā. Preferences mīlestība joprojām ir nepastarpināta, jo balstās kaislīgā dziņā, taču tā nav neapzināta, jo vienmēr ir vērsta uz kādu citu cilvēku vai objektu. Bezobjekta neapzinātā mīlētdziņa ir priekšnosacījums jebkurai preferences mīlestībai.⁶⁶

Tiktāl visas iepriekšējās mīlestības kā kaislības noteiksmes, ieskaitot romantiski erotisko mīlestību, iemīlēšanos, ir pieskaitāmas estētiskajai ek-sistences stadijai, līdz ar romantisko mīlestību kļūst iespējama pāreja uz Kirkegoram svarīgo ētisko laulības mīlestību, ko Kirkegors izsmeļoši aprakstījis kā pseidonīmiskais Tiesnesis Vilhelms, vēstulē jaunajam estētam pamatojot laulības estētisko validitāti. Vilhelma tekstā mīlestība tās kaislīgajā, nepastarpināti jutekliskajā veidolā kalpo kā laulības pienākumu

⁶² WL, 73. Søltoft P. Kierkegaard and the Sheer Phenomenon of Love, p. 295.

⁶³ EO.1, 50.

⁶⁴ EO.1, 52.

Søltoft P. Kierkegaard and the Sheer Phenomenon of Love, p. 298.

⁶⁵ Turpmāk tekstā “priekšroku dodošā mīlestība” ērtības labad tiks saukta par “preferences mīlestību”.

⁶⁶ Søltoft P. Op. cit., pp. 298–299.

iedzīvinošais un līdzsvarujošais faktors, proti, ideālos apstākļos (piemēram, iemīlēšanās brīdī) mīlestība kā kaislība tiek izjusta identiski mīlestībai kā laulības pienākumam – jo erotiskā mīlestība tās dedzībā tiek izjusta kā absolūts beznosacījuma pienākums pret otru, pienākums laulības mīlestībā nav nekas “ārējs”.⁶⁷ Laulības mīlestība estētiski nepastarpināto, spontāno elementu saglabā ikdienā. Tādi ētiskās eksistences stadijas pamatjēdzieni kā izšķiršanās, pienākums un griba ir nepieciešami, lai uzturētu un estētiski piepildītu erotisko mīlestību tās kaislīgajā elementā.⁶⁸ Pienākums pret mīļoto, nodošanās otram nodrošina kaislības kontinuitāti.

Savukārt mīlestība tās kaislīgajā aspektā laulībā uztur brīvības un nepieciešamības vienotību, lai laulības ikdienā tagadnīgi klātesošu saglabātu iemīlēšanās brīdī, kurā indivīds “nepieciešamībā jūt sevi brīvu esam”.⁶⁹ Mīlestība tās bezobjekta formā ir “dabiska, neapzināta nepieciešamība”, tomēr pats iemīlēšanās brīdis ir “brīvības sapīts”.⁷⁰ Fakts, ka indivīds savu preferences mīlestību piešķir tieši šim konkrētajam cilvēkam, ir brīva rīcība, bez jebkādas iepriekšnolemības, “brīvība, kas ir tuvu patvaļai”, – jo nav nekādu apsvērumu un kritēriju, uz kuriem konkrēta preference būtu pamatojama⁷¹ un ko drīzāk raksturotu apgalvojums: “Mīlu, taču neesmu to izvēlējies.”⁷²

Tiktāl mīlestības kā kaislības loma ētiskajā eksistences stadijā. Reliģisko eksistences stadiju, kurā mīlestība izpaušas kā tuvākmīlestība, pretstatā laulībai un erotiskajai mīlestībai, raksturo *nepreferences* mīlestība – tuvākmīlestība nevienam nedod priekšroku, tās uzdevums ir vienlīdzīgi mīlēt visus, jo tuvākais var būt jebkurš.⁷³ Kirkegors tuvākmīlestību redz kā pienākumu, uzdevumu, nevis nepastarpinātu dziņu, kas kādam atsevišķam cilvēkam dotu priekšroku. Ja standarta kaislīgās mīlestības attiecības

⁶⁷ EO1, 45.

⁶⁸ (Ellis 350–351); sk.: Bičevskis R. Vilhelma ētika. *Kirkegoriskie lasījumi* (zin. red. V. Vēvere). Rīga: LU FSI, 2014, 13.–31. lpp.

⁶⁹ EO2, 43, pp. 301–302. Søltoft P. Op. cit.

⁷⁰ “Kā jau visās kaislībās, tā arī erotiskajā mīlestībā iniciētais svētajā iemīlēšanās brīdī ir absolūti brīvs.” (TA, 50) EO. Søltoft P. Op. cit.

⁷¹ SLW, 121.

⁷² Søltoft P. Op. cit., p. 302.

⁷³ WL, 124.

raksturo divi iesaistītie – mīlētājs un mīlētais, tad kristīgo tuvākmīlestību Kirkegora skatījumā raksturo triādiskas mīlestības attiecības – starp mīlētāju, Dievu un mīlēto, proti, Dievs vienmēr ir pastarpinošais un attiecību uzturošais elements, jo Dievs pats ir mīlestība, kādēļ triādisko modeli Kirkegora interpretē kā mīlētāja–mīlestības–mīlēta saattiecinātību.⁷⁴ Tuvākmīlestībā pret otru vienmēr jāattiecas vispirms caur mīlestību pašu, kas arī uztur mūžīgumu, kontinuitāti, attiecību vienlīdzību, turklāt Dievs kā trešais šajās attiecībās ir nepieciešams, lai preferences mīlestības attīrītu no savtīguma un pārmaiņu elementiem un lai Dievs attiecībās darbotos kā patiesuma kritērijs, pēc kā vērtēt visas pārējās attiecības ar līdzcilvēkiem.⁷⁵ Kirkegora skatījumā arī sieva jāmīl kā tuvākais, taču tas nenozīmē, ka šajās attiecībās jāatsakās no erotiskās mīlestības, tuvākmīlestība laulības mīlestību un draudzību “svēti”, nodrošina un nostiprina.⁷⁶

Tādēļ jājautā: kā nepastarpinātās mīlestības pieredze ierakstās kristīgajā tuvākmīlestībā? Kādu lomu mīlestības kaislība spēlē tuvākmīlestībā? Kā norāda Pia Seltofta, iemesls, kāpēc kristietība no cilvēkiem var prasīt, lai katrs cits tiktu mīlēts kā tuvākais, ir tas, ka cilvēkiem *jau* ir dota nepastarpināta mīlestības pieredze.⁷⁷ Tuvākmīlestība ir iespējama (un pavēlēta) tādēļ, ka no sapņojošās un meklējošās iekāres, no iemīlēšanās pieredzes mēs jau nosacīti apriorā formā zinām, kas ir mīlestība. Atšķirība ir sastopama mīlestību virzienos – ja preferences mīlestība ir ierobežota ar vienu vai dažiem cilvēkiem, tad tuvākmīlestība pavēl, lai katrā cilvēkā Dieva iedēstītā mīlētdziņa aktīvas kaislības formā tiek vērsta pret citiem kā tuvākajiem, bez izņēmumiem.⁷⁸ Kā secina Seltofta, abos gadījumos runa ir par vienu un to pašu mīlestību, atšķirība ir tikai virzienos, vērstībā.⁷⁹

No iepriekšējā izklāsta redzams, ka mīlestība kaislības noteiksmē var spēlēt izšķirošu un vienojošu lomu visās eksistences stadijās. Atliek jautāt –

⁷⁴ WL, 124.

⁷⁵ WL, 76.

⁷⁶ Ibid.

⁷⁷ Seltoft P. Kierkegaard and the Sheer Phenomenon of Love, p. 303–304. Op. cit., p. 304.

⁷⁸ Ibid.

⁷⁹ Ibid., p. 304.

kāds tam sakars ar mīlestības zināšanu iespējamību? Ja mīlestība kā kaislība, emocija, sajūta var spēlēt tik lielu lomu Kirkegora mīlestības modelī, turpmāk būtu jāargumentē par labu kaislības epistemoloģiskajām iezīmēm. Tieši to savos pētījumos dara Riks Entonijs Furtaks, kas ir no tiem Kirkegora mīlestības jēdziena pētniekiem, kuri pievēršas galvenokārt mīlestības kaislīgajām, emocionālajām un afektīvajām noteiksmēm, uz kurām arī balsta mīlestības pieredzes vienotību.

Savā darbā “*Gudrība mīlestībā*” Furtaks Kirkegoru cenšas parādīt kā domātāju, kas emocijas saprot kā kognitīvus (t. i., izziņas) fenomenus.⁸⁰ Šo pozīciju Furtaks pretstata stoiķu uzskatam par emocijām kā viltus uztvērumiem ar tam līdzīgu nākošo morālo ideālu, kas liek atteikties no piesaistes lietām, lai sasniegtu emocionālās integritātes dzīvi.⁸¹ Emocijas ir izziņas fenomeni, kas atklāj nozīmīgas pasaules šķautnes, “pat sniedzot patiesu pasaules redzējumu”, bet ko nevar saprast neatkarīgi no mūsu saskarsmes ar realitāti.⁸² Furtaks uzskata, ka Kirkegoram mīlestība ir gudrības paveids un ka kirkegorisko kristīgo ticību var saprast kā praktiskā saprāta izpausmi.⁸³

No Kirkegora Furtaks vēlas izveidot “metodi”, “konfigurāciju”, kurai būtu jānodrošina atbilde uz jautājumu “pēc kādiem kritērijiem vadoties, kaislība būtu atzīstama par tikpat uzticamu racionālās darbības modu kā citi?” – šo konfigurāciju Furtaks saskata “trīs eksistences sfērās”, jo “Kirkegora nošķīrums starp šīm sfērām sniedz mums “mīlestības kāpņu” struktūru, kas no sajūtas nepastarpinātības ved līdz reliģiozitātei, kura pastāv kā patiesa kaislība”, – izsekot uzskāpšanai nozīmē soli pa solim identificēt uzticamu emociju epistemiskos nosacījumus.⁸⁴ Tādēļ Furtaks izstrādā nošķīrumu starp emocijām (*emotions*) un vienkāršām sajūtām (*sensations*) – emocijas, pretstatā sajūtām, ir intencionāls uztvērumus, kas vērsti pret intencionāliem objektiem: “atšķirībā no sāpošas kājas vai niezošā skalpa mēs dusmojamies

⁸⁰ Furtak R. A. *Wisdom in Love: Kierkegaard and the Ancient Quest for Emotional Integrity*. Notre Dame, Indiana: University of Notre Dame Press, 2005, p. 46.

⁸¹ Furtak R. A. Op. cit., p. 17.

⁸² Ibid. P. xii, 4.

⁸³ Ibid., p. 95, 108, 121–136.

⁸⁴ Ibid., p. 51.

uz kādu vai sērojam *par* kādu”.⁸⁵ Emocijas ir intencionālas attieksmes – ja kaut kam, ko vēlamies raksturot kā emociju vai kaislību, pietrūkst šīs intencionālās struktūras, tad tā ir sajūta (*sensational*).⁸⁶

Savā darbā emocijas Furtaks sauc par “nozīmes uztvērumiem” (*perceptions of significance*), jo vārds “uztvērums” paredz gan subjektu, kas uztver, gan objektu, kas tiek uztverts, nozīme savukārt implicē gan patību, gan pasauli.⁸⁷ Šāda pieceja palīdz izvairīties no tādiem jautājumiem kā “vai emocija ir pasaulē, vai arī savu emociju mēs tikai projicējam uz pasauli?”. Furtaka pozīcija paredz, ka emocijas nav ne viens, ne otrs – tās gan ir realitātes daļa: kognitīvas atbildes, kas ir spējīgas atklāt jēgpilnas iezīmes mūsos un pasaulē, turklāt šīs emocijas var būt gan patiesas, gan aplamas.

Noteiktu primāro dispozicionālo attieksmju izveidošanās ir nepieciešams nosacījums emocijām. Šo primāro afektīvo dispozīciju (ko var attīstīt) Furtaks nosauc par mīlestību⁸⁸ – mīlestība mūs saista ar objektiem, tādējādi “radot nosacījumus mūsu atvērtībai citām emocijām”,⁸⁹ – mīlestība ir citu emociju primārais nosacījums, kas mūsos iedibina gatavību būt afektētiem.⁹⁰ Tātad, ja Furtaka piedāvātais Kirkegora lasījums un emociju kā “nozīmes uztvērumu” modelis ir patiess, tad mīlestība, saprasta kā kaislība, var kalpot par mīlestības zināšanu iespējamības pamatu.

Tomēr savā izvērstajā Furtaka grāmatas recenzijā Džeimjs Tērnbuls (*Jamie Turnbull*) Furtaka piecejā uzrāda būtiskas nepilnības. Tērnbuls principā veic diezgan vienkāršu un pašsaprotamu žestu – viņš Kirkegora domāšanu par mīlestību un kaislību vienkārši novieto Kirkegora vēsturiskajā un filozofiski-teoloģiskajā kontekstā.⁹¹ Taču no šī vienkāršā žesta izriet

⁸⁵ Furtak R. A. *Wisdom in Love: Kierkegaard and the Ancient Quest for Emotional Integrity*, p. 4.

⁸⁶ *Ibid.*, p. 12.

⁸⁷ *Ibid.*, p. 6.

⁸⁸ *Ibid.*, p. 5, 9.

⁸⁹ *Ibid.*, p. 8.

⁹⁰ *Ibid.*, p. 11, 10.

⁹¹ Turnbull J. Kierkegaard on emotion: a critique of Furtak's *Wisdom in Love*. *Religious Studies*, Vol. 46, Issue 04, December 2010, p. 493. Sk. arī: Stewart, J. *Kierkegaard's Relations to Hegel Reconsidered (Modern European Philosophy)*. New York: Cambridge University Press, 2003.

būtiskas implikācijas, kuru gaismā atklājas Furtaka lasījuma un metodoloģijas trūkumi un pretrunas.

Vadoties pēc Kirkegora polemiskās situācijas attiecībā uz sava laika dāņu hēgelismu, Tērnbuls recenzijā parāda, kā Kirkegora teksti runā pretī pašam Furtakam, eventuāli nostatot Furtaku tajā pašā pozīcijā, pret kuru Kirkegors savā laikā vērsa savu spalvu. Proti, Kirkegora galvenā apsūdzība, ko viņš adresē dāņu hēgelismam, kā arī galvenā apsūdzība, ko Tērnbuls izvirza pret Furtaku, ir tajā, ka abi (hēgelieši un Furtaks) *neveic nošķirumu* starp cilvēcisko un dievišķo. Ja hēgeliešiem inkarnācija, cilvēciskā un dievišķā vienība Kristū, par spīti paradoksam, ir aptverama un samierināma cilvēka prātā, kļūstot par vēl vienu punktu hēgeliski-loģiskajā sistēmā, tad Furtakam pāreja no cilvēciski-laicīgās mīlestības uz reliģisko arī ir neproblemātiska, jo, viņaprāt, atšķirība starp pagānisko un kristīgo mīlestību ir relatīva, nevis absolūta,⁹² kas Kirkegoram būtu nepieņemami, jo savā filozofijā viņš konsekventi izceļ pagāniskā un kristietiskā, cilvēciskā un dievišķā absolūto kvalitatīvo atšķirību.

Ja Furtaka pieejai būtu taisnība, tas nozīmētu brīvu pāreju no dabiskās mīlestības uz reliģisko, tātad visa mīlestība būtu dievišķa – un tieši attiecībā uz dievišķo šī kustība Kirkegoram būtu nepieņemama, ņemot vērā, ka Furtakam kaislības ir arī izziņas fenomeni, kas, līdzīgi hēgeliešiem, paredzētu, ka cilvēka izziņas spējas spēj tvert dievišķo. Furtaka darbs Kirkegoram būtu tikai vēl viens cilvēku mēģinājums saprast dievišķo ar cilvēka dabisko kognitīvo spēju palīdzību, reducējot dievišķo līdz cilvēciskajam un ticību – līdz prātam.⁹³

Tāpēc Tērnbuls precizē savu galveno pārmetumu Furtakam – viņa izvēlētā pieeja nespēj skaidrot reliģisko mīlestību – nedz Dieva mīlestību, nedz kristīgo tuvākmīlestību. Ja Furtaks uzskata, ka mīlestībai kā emocijai/kaislībai – nozīmes uztvērumam – ir subjekta-objekta struktūra, tad Tērnbuls savā recenzijā parāda, ka Kirkegora reliģiskajā mīlestībā vispār netiek

⁹² Furtak R. A. *Wisdom in Love: Kierkegaard and the Ancient Quest for Emotional Integrity*. Notre Dame, Indiana: University of Notre Dame Press, 2005, p. 102.

⁹³ Turnbull J. Op. cit., p. 506.

mīlēts nekāds objekts klasiskajā izpratnē,⁹⁴ tadējādi Kirkegora reliģisko mīlestību nevar saprast nedz kā intencionālu uztvērumu, nedz kā nozīmes uztvērumu, jo vienkārši nav objekta, uz ko uztvērumam attiekties. Pagānu mīlestības objekts ir cilvēks. Kristīgās mīlestības objekts ir absolūti citāda, dievišķais,⁹⁵ par kuru arī Furtaks atzīst, ka “dievišķais nav objekts starp objektiem” un ka tas nav “domājams nošķirti no cilvēka iekšējības”,⁹⁶ – šī iemesla dēļ Tērnbuls pieķer Furtaku neatrisināmā pretrunā, jo Kirkegora filozofijas ietvaros reliģiskās mīlestības izpratne nav iekļaujama tādā emociju-izziņas teorijā, kurā parādītos subjekta-objekta intencionālā struktūra.

Ko nozīmē apgalvojums, ka “reliģiskajā mīlestībā nav objekta”? Ja Kirkegora izpratnē objektivitāte ir hēgeliskās sistēmas pasaule, kas pārklājas ar cilvēka izziņu un valodu, tad subjektivitāte viņam ir dievišķā pārraudzībā. Kā redzējam, Kirkegoram subjektivitāte un objektivitāte ir absolūti nošķirtas.⁹⁷ Tomēr, kā raksta Tērnbuls: “Ja hēgelismā tas ir saprāts, kas apvieno subjektu un objektu, tad Kirkegora filozofijā saprāta vietu ieņem Kristus – pilnīgajā realitātē cilvēki tiek integrēti, nevis pateicoties savām izziņas spējām, bet gan pateicoties mīlestības pieredzei.”⁹⁸

Kristus Kirkegoram ir gan cilvēciskās, gan dievišķās mīlestības simbols, tāpēc Kristū cilvēciski-dievišķais vienlaikus tiek gan nošķirts, gan pastarpinoši izlīdzināts un savests kopā. Tāpēc savā mīlestības koncepcijā Kirkegoram ir gan jānovelk absolūts nošķīrums starp cilvēcisko un dievišķo mīlestību, gan jāskaidro, kā cilvēki nonāk kontaktā ar Dievu tieši mīlestības pieredzē, taču polemikā pret hēgelismu ir svarīgi, lai šīs attiecības nebūtu izteicamas subjekta-objekta jēdzienos. To Kirkegors dara, izceļot kristietības kvalitatīvās atšķirības zīmi, kas ir kristīgā tuvākmīlestība un ko nosaka “kristīgais patoss” jeb kaislība.⁹⁹ “Noslēdzošajā nezinātniskajā

⁹⁴ Turnbull J. Op. cit., pp. 504–505.

⁹⁵ WL, 19.

⁹⁶ Furtak R. A. Op. cit., pp. 98, 111.

⁹⁷ Turnbull J. Kierkegaard on emotion: a critique of Furtak's Wisdom in Love. *Religious Studies*, Vol. 46, Issue 04, December 2010, p. 495.

⁹⁸ Ibid., p. 496.

⁹⁹ Ibid., p. 497.

pēcvārdā” Kirkegors mēģina definēt kristīgo patosu, meklējot tādu kristīgā patosa iezīmi, ko nevarētu sajaukt ar nevienu citu patosu,¹⁰⁰ tāpat viņš veic nošķirumu starp laicīgo un reliģisko mīlestību.¹⁰¹ Kirkegors vēlas absolūtu atšķirību starp to patosu, kaislību jeb emociju, uz ko ir spējīgs kristietis, un to kaislību, kas ir sastopama vispārīgā cilvēku pieredzē.¹⁰²

Kristietības unikālo un absolūti atšķirošo zīmi Kirkegors saskata “iekšējībā un Dieva Gara dzīvā iesavināšanā”,¹⁰³ kas ticīgā iekšējībā izpaužas kā dievišķās mīlestības izraisīts subjekta-objekta nošķiruma atcēlums jeb samierināšana.¹⁰⁴ Subjektīvo patiesību – iekšējības dziļāko noteiksmi – raksturo indivīda attiecības “kā”, ar ko Kirkegors saprot kaislību.¹⁰⁵ Subjektīvās patiesības maksimālā pakāpe (kas definē kristīgo ticību) ir iekšējības bezgalīgā kaislība jeb “bezgalības kaislība”.¹⁰⁶ Nevienš galīgs objekts nevar atbalstīt un uzturēt šo bezgalīgo kaislību. Tā var attiekties tikai uz kaut ko, kas ir bezgalīgs, tātad vienīgais, kam var ticēt (jeb uz ko var attiekties) ar “bezgalīgā kaislību”, ir Dievs.

Cilvēku mīlestībai, lai identificētu tās objektu, nepietiek ar mīlestības “kā” aprakstīšanu, “kā” neindividualizē objektu, tāpēc savas kaislības aprakstam vienmēr būtu jāpievieno kāds konkrēts objekts, uz ko šī kaislība ir vērsta. Savukārt kristīgās ticības kaislība atbilst tikai vienam objektam, tādējādi Dievs nav tas objekts, attiecībā uz kuru var pieredzēt standarta emociju Furtaka izpratnē, bet Dievs ir unikālais objekts, vienīgais, kam

¹⁰⁰ Kierkegaard S. *Concluding Unscientific Postscript to Philosophical Fragments, Vol 1 & Vol 2 [KW XII.1 & KW XII.2]* (ed. and transl. Hong H. V., Hong H. E.). Princeton, New Jersey: Princeton University Press, 1992. CUP, 609. (Turpmāk lietots saīsinājums “CUP” ar attiecīgo lapaspušu numuru.)

¹⁰¹ CUP, 607–616; 440, 455, 492.

¹⁰² Turnbull J. Op. cit., p. 497.

¹⁰³ CUP, 610.

¹⁰⁴ Šo atcēlumu paveic kaislība: “Tikai uz mirkli indivīds eksistējot var būt galīgā un bezgalīgā vienotībā, kas transcendē eksistēšanu. Šis brīdis ir kaislības mirklis.” (CUP, 197); “Eksistējošs cilvēks nevar vienlaikus būt divās vietās, viņš nevar būt subjekts-objekts. Tuvākais būšanai divās vietās vienlaicīgi ir kaislība.” (CUP, 199).

¹⁰⁵ CUP, 190.

¹⁰⁶ CUP, 200–203. Sk. arī: Turnbull J. Kierkegaard on emotion: a critique of Furtak's Wisdom in Love. *Religious Studies*, Vol. 46, Issue 04, December 2010, p. 498.

atbilst bezgalīgā kaislība. Kristīgā patosa gadījumā pietiek aprakstīt šī patosa “kā”, lai uzreiz, pat nenosaucot vārdā Kristu, noteiktu tā objektu.¹⁰⁷ Tikai šajā gadījumā mīlestība un tās objekts ir identiski. “Bezgalīgā kaislība, nevis tās saturs, ir noteicošais faktors, jo tās saturs ir pati kaislība. Šādi subjektīvais “kā” un subjektivitāte *ir* patiesība.”¹⁰⁸ Bezgalīgās kaislības saturs ir bezgalīgā kaislība. Bezgalīgā kaislība ir pati patiesība, jo “Dievs ir subjekts, tātad tikai subjektivitātei iekšējība”.¹⁰⁹ Ticīgajam Dieva dievišķums nav viens objekts starp citiem, bet gan subjekts (mīlestība), kas dzīvo manī. Dievišķā mīlestība ir pati tās objekts, to nevar saprast subjekta un objekta jēdzienos.

Kristietības kvalitatīvo atšķirīgo Kirkegora padara arī par “Mīlestības darbu” vadmotīvu, jautājot, kas kristīgo mīlestību būtiski atšķir no pagāniskās mīlestības, pati kristīgā tuvākmīlestība arī ir “būtiski kristīgais”.¹¹⁰ Atšķirība ir tajā, ka gan erotisko mīlestību definē objekts, gan draudzību definē objekts, bet tikai tuvākmīlestību *definē mīlestība*.¹¹¹ Šādai mīlestībai nav objekta, tās vienīgais patiesais mīlestības objekts ir pati mīlestība, kas ir Dievs, kurš nav objekts, jo viņš *ir* mīlestība,¹¹² pret kuru vienīgais adekvātais attiecības veids ir bezgalīgā kaislība, kas atbilstoši tiek adresēta arī tuvākajam – caur Dievu.¹¹³

Tādējādi reliģiskā mīlestība spēlē izšķirošu lomu cilvēka dzīvē, ar to nelielo piebildi, ka kaislības formātā tā ir neintencionāla, bez subjekta-objekta struktūras un nekognitīva. Tiesa, Tērnbuls atzīst, ka Furtaka metode varētu būt pareiza attiecībā uz cilvēku mīlestību, proti, cilvēciskejai kaislībai tiešām varētu būt subjekta-objekta intencionālā struktūra,

¹⁰⁷ CUP, 613–614.

¹⁰⁸ CUP, 203. “Dievs pats ir šis: *kā* tu iesaisties ar viņu. Ciktāl domājam par fiziskiem un ārējiem objektiem, objekts ir kaut kas cits nekā tā mods, ir dažādi modi utt. Attiecībā pret Dievu, *kā* ir *kas*.” Kierkegaard S. *Journals and Papers*: II, F-K (Bloomington IN: Indiana University Press, 1970), p. 123.

¹⁰⁹ CUP, 203, 231, 323.

¹¹⁰ WL, 3, 207, 376.

¹¹¹ WL, 66

¹¹² WL, 265

¹¹³ Turnbull J. Kierkegaard on emotion: a critique of Furtak's Wisdom in Love. *Religious Studies*, Vol. 46, Issue 04, December 2010, p. 501.

kaislības tiešām varētu būt izziņā balstīti nozīmes uztvērumi.¹¹⁴ Tomēr ar šī modeļa palīdzību Furtaks nespēj skaidrot vienojošo spēku, kas Kirkegora filozofijā piemīt reliģiskajai mīlestībai.¹¹⁵ Lai gan reliģiskā mīlestība ir tikai viens atspēkojošs pretpiemērs, ņemot vērā tās centralitāti Kirkegora filozofijā, šaubu ēna krīt arī uz visu pārējo kaislību kognitīvajiem aspektiem. Reliģisko mīlestību kā bezgalīgu kaislību nevar saprast kā kognitīvo fenomenu paveidu, jo tā būtu hēgeliska naturalizācija, kas nojauktu cilvēciskā un dievišķā, pagāniskā un kristietiskā nošķirumu. Tātad mīlestība kaislības noteiksmē nevar kalpot par mīlestības zināšanu iespējamības pamatu Kirkegora filozofijā.

Šajā rakstā kirkegoriskais mīlestības un zināšanu kopsakars tika problematizēts divos soļos. Sekojot gribas un zināšanu nošķiruma līnijai, nonācām aporijā, kurā mīlestības zināšanu iespējamību ierobežo pārrāvums starp gribu un izziņu – šajā laukā, it īpaši reliģiskās mīlestības sakarībā, eksistence vienmēr dominē pār zināšanām, tā kalpo kā zināšanas ierobežojošais faktors, liekot *tapt* par tuvāko, nevis zināt tuvāko. Sekojot otrajai klasiskajai mīlestības tematizācijas līnijai – mīlestībai kā kaislībai, arī atdūrāmies strupceļā. Taču līdz ar šīm tēmām Kirkegora mīlestības filozofija nebūt nav izsmelta, uzrādītā problemātika drīzāk kalpo kā metodoloģiskas un konceptuālas robežas, kas īsteno atslēgas un izejas punktu uz mīlestības un zināšanu kopsakaru Kirkegora darbos ļauj meklēt cituviet.

¹¹⁴ Turnbull J. Kierkegaard on emotion: a critique of Furtak's Wisdom in Love. *Religious Studies*, Vol. 46, Issue 04, December 2010, p. 489–490.

¹¹⁵ *Ibid.*, p. 490.

The Problematics of the Interrelation Between Knowledge and Love in the Works of Søren Kierkegaard

Summary

In this article, the question asked by Jean-Luc Marion – “What love knows?” – is addressed to the works of Søren Kierkegaard, causing us to problematise the interrelation between love and knowledge along two traditional lines of interpretation, either viewing love as pertaining to the domain of the will, action, or understanding love as a passion. In the first case, Kierkegaard argues about a radical rupture between knowledge and will, which, guided by the imperative of neighbourly love, rather commands us to become the neighbour to the other, not to know the neighbour. Thus, the possibility of love’s knowledge in the works of Kierkegaard must always be subordinated to the notion of love as an existential actuality, giving existence the priority to limit the field of knowledge. In the second case, although love as a passion plays the central role in the general Kierkegaardian model of love, it can not be understood as an unambiguous form of knowledge, since this would mean to disregard the constitutive qualitative difference which Kierkegaard draws between the human and the divine.

PERSONU RĀDĪTĀJS

A

- Akvīnas Toms (*Thomas Aquinas*) 107, 121, 189
Aleksandrijas Klēments (*Klēmēs Alexandreus*) 106
Alfjēri, Frančesko (*Francesco Alfieri*) 124-126, 137-139, 141-143, 145, 147, 149, 150
Aristotelis (*Aristotelēs*) 106, 109, 112, 113, 120, 121, 126, 191

B

- Basilījs Lielais (*Basileios ho Megas*) 106
Bērziņš-Valdēss, Rihards 32
Birznieks-Upītis, Ernests 31
Brastiņš, Ernests 83, 86, 88, 92, 93, 98
Buligina, Alise 8, 14

D

- Dekarts, Renē (*René Descartes*) 117, 154, 163, 166-169, 177, 186, 189
Denets Denjēls (*Daniel Dennett*) 115
Di Ćezāre, Donatella (*Donatella Di Cesare*) 132, 142, 143
Dirkēms, Emīls (*Emile Durkheim*) 43, 52
Dostāls, Ondrejs (*Ondrej Dostál*) 53

E

- Ērtons, Maikls (*Michael Ayrtton*) 6, 11

F

- Fedjē, Fransuā (*François Fédiér*) 126, 134, 145, 147, 150

- Fico, Roberts (*Robert Fico*) 40, 46, 51, 52, 54

G

- Galāns, Antuāns (*Antoine Galland*) 18, 19
Grosvalds, Jāzeps 26, 27, 29

H

- Hāfezs (*Khawāja Shams-ud-Dīn Muḥammad Ḥāfez-e Shirāzī*) 30
Hāmanis, Johans Georgs (*Johann Georg Hamann*) 16, 19
Helds, Klauss (*Klaus Held*) 136, 139
Herders, Johans Gotfrīds (*Johann Gottfried von Herder*) 16-20, 126, 151

- Hermans, Frīdrihs Vilhelms fon (*Friedrich-Wilhelm von Herrmann*) 124-126, 138, 139, 141, 144, 147, 149, 150

- Higinsa, Šarlote (*Charlotte Higgins*) 6, 11

- Huserls Edmunds (*Edmund Husserl*) 112, 116, 126, 156, 162

K

- Kants, Imanuels (*Immanuel Kant*) 117, 126, 127, 151, 158-160, 163, 190

- Kārklīņš, Jānis 32

- Kirkegors, Sērens (*Søren Kierkegaard*) 7, 118, 188-213

- Kļaviņš, Kaspars 8, 13, 20, 22, 27, 87
Kokins, Ralfs 83, 84

Kolārs, Boriss (*Boris Kollár*) 53
 Kotleba, Mariāns (*Marian Kotleba*) 40,
 43, 45, 47, 49, 50, 56, 58, 60
 Krons, Karls Gotlībs Georgs (*Karl
 Gottlieb Georg Croon*) 25
 Kusa, Zuzanna (*Zuzana Kusá*) 47

L

Lapa, Mārtiņš 26
 Lavardēns, Ildebērs de (*Hildebert de
 Lavardin*) 107
 Lācis, Krišjānis 8, 14
 Lieckalniņa, Anna 89
 Lo Bello, Džulio 8, 14
 Loks, Džons (*John Locke*) 109, 117, 118,
 122

M

Madleņaks, Tibors (*Tibor Madleňák*) 47
 Mēringa, Reinharde (Reinhard Mehring)
 128, 148
 Millers, Maksis (*Max Müller*) 92, 107

N

Netiks, Ivans (*Ivan Netik*) 48
 Nisas Grēgors (*Grēgorios Nussēs*) 106
 Niče, Fridrihs (*Friedrich Wilhelm
 Nietzsche*) 117, 124, 125, 128, 146,
 148, 149, 151

O

Origenēss (*Ōrigenēs*) 106
 Ostvalds Vilhelms (*Wilhelm Ostwald*)
 111

P

Pārfitis, Dereks (*Derek Parfit*) 119

Popers, Karls (*Karl Popper*) 110
 Pumpurs, Andrejs 21-23

R

Rails, Džons Čārlzs (*John Charles Ryle*)
 52, 59
 Rainis 33-37
 Reiske, Johans Jakobs (*Johann Jacob
 Reiske*) 19
 Rozītis, Pāvils 29, 30
 Rūmī (*Jalāl ad-Dīn Muhammad Rūmī*)
 33

S

Seskins, Kenets (*Kenneth Seeskin*) 162
 Spinoza, Baruhs (*Baruch Spinoza*) 107,
 122, 175
 Stašulāne, Anita 83, 87, 90
 Stenders, Gotthards Fridrihs (*Gotthard
 Friedrich Stender*) 24, 25
 Štrauss, Boto (*Botho Strauß*) 146
 Stūre-Stūriņa, Ieva 8, 14, 127
 Šulcs, Rūdolfs (*Rudolf Schulz*) 25

T

Taivāne, Elizabete 2, 8, 13
 Travnijs, Pēteris (*Peter Trawny*) 124, 126,
 129, 130, 132-144, 146
 Tupesis, Jānis 82, 86, 88

V

Valters, Ārons (*Aaron T. Walter*) 2, 8, 13
 Vjeta, Silvio (*Silvio Vietta*) 134, 136, 137

Z

Zālīte, Elīna 32
 Ziedonis, Imants 33

Izdevējs **LU Filozofijas un socioloģijas institūts**

Kalpaka bulvāris 4, Rīga, LV-1940

Tālr. 67034861, e-pasts fsi@lza.lv

www.fsi.lv

Izdevējdarbības reģistrācijas apliecība Nr. 2-0521

Iespiests SIA "EuroPrint", Artilērijas ielā 40/10, Rīgā, LV-1009