

LATVIJAS UNIVERSITĀTE
TEOLOĢIJAS FAKULTĀTE

**MĪLESTĪBA KĀ RELIĢIJA SIMONA MEJA
FILOZOFIJĀ: EKSISTENCIĀLISMA FONŠ UN
KONSEKVENCES**

MAĢISTRA DARBS

Autore: Katrīna Anna Tupuriņa

Stud. apl. kt16016

Darba vadītājs: docents Dr. theol. Juris Cālītis

RĪGA 2024

Anotācija

Darbā *Mīlestības vēsture* Simons Mejs argumentē, ka mīlestība ir kļuvusi par modernās pasaules reliģiju, kā rezultātā cilvēku savstarpējās attiecības ir noslogotas ar nepiepildāmām gaidām. Aplūkojot vairākus mīlestības vēsturē būtiskus darbus (Platona *Simpozījs*, Sartra *Esamība un nekas*, Tiliha *Mīlestība, vara, taisnīgums*) un vairākus pētījumus par mīlestības vēsturi (Rūžmonda *Mīlestība Rietumu pasaulē*, Fuko *Seksualitātes vēsture*, Gidensa *Tuvības transformācija*) tiek argumentēts, ka Meja arguments ir iekšēji pretrunīgs, jo balstās eksistenciālisma pasauleskatījumā, kura ietvaros mīlestība nav iespējama. Šajā skatījumā balstās arī mūsdienu sociālo zinātņu diskurss par mīlestību, kas ir sarāvis saiknes ar vēsturisko mīlestības izpratni.

Atslēgvārdi: mīlestība, eksistenciālisms, reliģija, Simons Mejs.

Abstract

In *Love: A History*, Simon May argues that love has become the religion of the modern world and as a consequence is overloaded with unrealistic expectations. Looking at several essential works on love (Plato's *Symposium*, Sartre's *Being and Nothingness*, Tillich's *Love, Power, Justice*) and several studies in the history of love (Rougemon's *Love in the Western World*, Foucault's *History of Sexuality*, Giddens' *Transformation of Intimacy*) it is argued that May's argument is internally contradictory because it is rooted within an existentialist worldview, according to which love is impossible. The discourse of modern social sciences on love is also based on this viewpoint, which has caused a break with the historical understanding of love.

Keywords: love, existentialism, religion, Simon May.

SATURS

| | |
|---|----|
| Ievads..... | 4 |
| 1. Mīlestības pētniecības fons | 7 |
| 2. Eksistenciāls skats uz mīlestību: Mejs, Kirkegors, Sartrs un Tillihs | 12 |
| 2.1. Mīlestība kā reliģija: S. Mejs | 12 |
| 2.2. Izmisušais Ūdensvīrs: Sērens Kirkegors | 22 |
| 2.3. Mīlestība kā konflikts: Ž. P. Sartrs | 27 |
| 2.4. Mīlestība kā ontoloģisks spēks: P. Tillihs | 30 |
| 3. Mīlestība kā konstruēts jēdziens | 35 |
| 3.1. <i>Eros</i> un kultūrvide: M. Fuko | 35 |
| 3.2. Individualitātes koncepta vēsturiskums..... | 39 |
| 3.3. Mīlestība kā stāsts: D. Rūžmonds..... | 41 |
| 4. Mīlestības problemātika mūsdienu pasaulē | 45 |
| 4.1. Intimitāte kā mīlestības kritērijs: A Gidenss. | 48 |
| Rezultāti un diskusija | 53 |
| Secinājumi | 57 |
| Izmantotā literatūra un avoti | 59 |

Ievads

Grūti iedomāties kaut ko citu, kas tik lielā mērā ietekmētu dzīvoto ikdienu, kā tas, ko mēs mīlam un kā mīlam. Mīlestības problemātika ir bijusi aktuāla visos laikos, un katram laika posmam raksturīgie literārie darbi, kā arī filozofiskās nostājas atklāj dažādas attieksmes un pieejas šim jautājumam. Pirmie zināmie teksti, kuros parādās vārds “mīlestība” nāk no Empedokla, kur viņš to nostāda kā vienu no fundamentālajiem spēkiem, kas nosaka to, kā mijiedarbojas pamatdaļas, no kurām viņa skatījumā sastāv pasaule. Šis spēks pastāv pretstatā ar otru — nesaskaņām (strife), tie nomaina viens otru un tādējādi nodrošina realitātes kustību un mainību.¹ Taču Platona darba *Simpozījs* ietekmē veids, kādā tiek runāts par mīlestību, iegūst pavisam citu apveidu, un šī darba ietekme ir sajūtama līdz pat mūsdienām.

2011. g. publicētajā darbā *Mīlestības vēsture* Simons Mejs apraksta mīlestības izpratnes vēsturiskās transformācijas ar mērķi parādīt, ka mīlestība ir sava veida reliģija, jo abas vieno viens un tas pats pamats — *ontoloģiskā iesakņotība* (ontological rootedness). Viņa tēze ir — mīlestības pamatā ir ontoloģiskā iesakņotība, kas nozīmē to, ka mīlestība var pastāvēt tikai tur, kur cilvēks vai nu jūtas ontoloģiski iesakņots, vai arī saredz šādas iesakņotības solījumu. Viņš argumentē, ka ontoloģiskā iesakņotība ir fundamentālais mīlestības nosacījums, kas ir pretrunā ar populāro priekšstatu par beznosacījumu mīlestību.

Rietumu mīlestības idejai ir ļoti sena un sarežģīta vēsture, un tik pat kā katrs pētnieks, kurš šai tēmai pievēršas, tiecas aiztiekties līdz pašiem pirmsākumiem. Mejs mīlestības pirmsākumus atvedina uz jūdu svētajiem rakstiem. Viņš tajos pamana vairākas mīlestības iezīmes, kas viscaur vēsturiskajām transformācijām ir saglabājušās tās centrā: (1) mīlestība ir intensīva bijība; (2) rūpes un cieņa kopienas locekļu starpā, kas, viņaprāt, ir Rietumu morāles balsts,² kā arī (3) absolūta pakļaušanās.

Blakus tam Mejs pievēršas arī Platona dzīrēm kā tekstam, no kura nāk vairāki populāri priekšstati par to kas/kāda ir mīlestība. Balstoties savā mīlestības vēstures interpretācijā, Mejs piedāvā kritisku skatījumu uz mīlestības transcendentālajiem aspektiem. Mejs apgalvo, ka prasība pēc beznosacījumu mīlestības no otra ir nāk no mīlestības koncepta reliģiskajām saknēm, no kurām mūsdienās mums vajadzētu

¹ Simon May, *Love: A History* (New Haven and London: Yale University Press, 2011), 39.

² *Ibid.*, 15.

attālināties. Mejs uzskata, ka labi sabalansētās mīlestības attiecībās nevis tiek sagaidīta tāda mīlestība, kas būtu pēc Dieva mīlestības parauga, bet gan tiek iestrādāta attieksme, kas līdzinās ideālam par to, kādai būtu jābūt cilvēka mīlestībai pret Dievu. Centrā ir spēja pakļauties un pieņemt arī nepelnītu pāridarījumu, kam nav pamatojuma, jo otrs tiek skatīts kā absolūts indivīds, kura griba saglabā noteiktu noslēpumainības dimensiju, kuru nevar atņemt.

Darbs iedalīts trīs galvenajās daļās: (1) Mīlestības jēdziens un pētniecība; (2) Mīlestība un eksistenciālisms; (3) Mīlestība kā diskurss. Pirmā daļa pievēršas romantiskās mīlestības koncepta attīstībai rietumu filozofiskajā tradīcijā, otrā daļa pievēršas Simona Meja argumentam par mīlestību kā modernās pasaules reliģiju, uzrādot šāda nojēguma saknes eksistenciālisma filozofijā, trešā daļa veltīta mūsdienu mīlestības diskursa kritikai.

Pirmajā nodaļā tiek aplūkots mīlestības pētniecības fons un uzrādīti būtiskākie darbi, kas publicēti pēdējās simtgades laikā, kā arī aprakstīts mīlestības jēdziens.

Otrajā nodaļā tiek aplūkota Simona Meja ideja par “mīlestību kā modernās pasaules reliģiju”. Uzmanība tiek pievērsta viņa *ontoloģiskās iesakņotības* jēdzienam, skatījumam uz reliģiju un mīlestības koncepta saknēm jūdaismā, kristietībā un Platona *Simpozijā*. Tiek aplūkota arī Sērena Kirkegora analogija starp mīlestību un ticību, kas parādās Ūdensvīra tēlā darbā *Bailes un trīsas*.

Trešajā nodaļā tiek ieskicēts Ž. P. Sartra skatījums uz mīlestību un uzrādītas paralēles ar Meja mīlestības izpratni. Tiek uzrādīts Meja argumenta galvenais trūkums — eksistenciālisma filozofijas fons, kura ietvaros mīlestības mērķis nav sasniedzams. Šie uzskati tiek kontrastēti ar P. Tiliha skatījumu uz mīlestību kā ontoloģisku spēku. Visbeidzot tiek aplūkots A. Gidensa “tīro attiecību modelis” kā piemērs tādai mīlestības izpratnei, kura ir atrauta no tās vēsturiskajām saknēm.

Ceturtajā nodaļā tiek ieskicēts, kā mīlestība tiek attēlota Platona darbā *Simpozijā* un kā M. Fuko šo tekstu interpretē antīkās kultūrvides kontekstā. Tālāk tiek aplūkots D. Rūžmonda skatījums uz romantisko mīlestību kā kategoriju, kas apzīmē literāra vēstījuma paveidu, kā centrā ir šķērslis. Romantiskā diskursa vēsturiskās transformācijas tiek sasaistītas ar individuālās patības (subjekta) “sevis stāsta” attīstību.

Diskusijas sadaļā tiek argumentēts, ka mūsdienu informācijas telpā vērojams pārrāvums no eksistenciālās pašizpratnes, kura joprojām dominē filozofijā un teoloģijā, un mīlestības diskurss šobrīd atrodas psiholoģijas, bioloģijas un socioloģijas pārziņā. tiek

aplūkots Gidina “tīro attiecību modelis” kā piemērs tādai mīlestības izpratnei, kura ir atrauta no tās vēsturiskajām saknēm.

Mīlestības pētniecības fons

Pētnieks Džinronds norāda, ka atšķirībā no citām jomām, veids, kādā mēs runājam par mīlestību, nav pieredzējis radikālas izmaiņas modernisma un postmodernisma ietekmē. “Lai arī konteksti un perspektīvas mainās, diskursā par mīlestību, ar kuru saskaramies reliģijā, literatūrā, mākslās, filozofijā, teoloģijā, psiholoģijā, utt., joprojām ir samanāma jūdu, grieķu, romiešu, viduslaiku, Renesanses, Reformācijas un agrīnā modernisma konceptu ietekme.³ Līdz ar to jebkuram pētījumam, kurš pretendē izskatīt mīlestības tematiku, vismaz daļēji jāpievēršas ideju vēsturei. Sākot ar 20. gs. vērojama pieaugoša interese par mīlestības problemātiku. Šajā sakarā veikti arī vairāki pētījumi — Denisa de Rūžmonda “Mīlestība rietumu pasaulē” (*Love in the Western World*, 1939), Irvinga Singera “Mīlestības daba” (*The Nature of Love*) grāmatu sērija (1966, 1984), Roberta Solomona "Par mīlestību: no jauna izgudrojot romantiku mūsdienām" (*About Love: Reinventing Romance for Our Times*, 1988), Martas Nussbaumas “Mīlestības zināšanas: Esejas Filozofijā un literatūrā” (*Love's Knowledge: Essays on Philosophy and Literature*, 1990), bell hooks “Viss par mīlestību: Jaunās vīzijas” (*All About Love: New Visions*, 1999).

Katrs no šiem pētījumiem pievēršas mīlestības koncepcijai, rūpīgi izskata tās vēsturi ar uzsvaru uz dažādiem mīlestības veidiem, taču neviens no tiem neskata mīlestību mūsdienu pasaulē kā radikāli atšķirīgu no mīlestības antīkajā vai viduslaiku pasaulē. Tiek pieņemta mīlestības nojēguma kontinuitāte, kas sākas ar Empedokla domu par mīlestību un strīdu kā diviem realitāti veidojošiem pamatprincipiem, turpinās Platona *eros* nojēgumā, transformējas kristiešu *agape* un turpina pastāvēt mūsdienās ar to pašu nozīmīgumu, kāds šim konceptam piemītis vēsturiski.

Mīlestības problemātikai iespējams pieiet dažādi, piemēram, vai nu nošķirot dažādus mīlestības veidus, vai arī runājot par mīlestību kā universāliju, kas izpaužas gan ģimenes, gan romantiskās mīlestības, gan draudzības, gan vispārējas cilvēkmīlestības gadījumā. Iedalījums dažādos mīlestības veidos ir viens no plašāk pielietotajiem veidiem, kādā tiek runāts par mīlestību. Darbā mēģinu uzrādīt romantiskās mīlestības diskursa priekšvēsturi un izcelsmi, ciešo saistību ar eksistenciālisma filozofiju un argumentēt, ka mūsdienās dominējošajā “terapeitiskajā” diskursā par mīlestību vērojama neuzticība romantiskās mīlestības ideāliem.

³ Werner G. Jeanrond., “Love,” in *The Oxford Handbook of Theology and Modern Thought*, ed. N. Adams, G. Pattison, G. Ward (Oxford: Oxford University press, 2013), 312.

Interesantu pagrieziena punktu mīlestības pētniecībā iezīmē Simona Meja darbi "*Love: A History*" (2011) un "*Love: A New Understanding of an Ancient Emotion*" (2019) Mejs argumentē, ka mīlestība ir modernās pasaules reliģija un tās centrā atrodas *ontoloģiskās iesakņotības* solījums. Savā mīlestības koncepta analīzē Mejs kombinē atzinumus, kas atbalso Tiliha eksistenciāli teoloģiskās, kā arī Sartra filozofiskās nostādnes. Mejs izaicina filozofijas un teoloģijas skatījumus uz mīlestību, nostādot *eros* un *agape* līdzās vienu otram kā vienas un tās pašas mīlestības dažādas modalitātes. Taču viņš neparedz implikācijas, ko "mīlestības reliģijas" koncepcija nes sev līdzī. Mejs argumentē, ka mīlestība iegūtu no tā, ja mēs to atbrīvotu no metafiziskām implikācijām, proti, pamanītu, ka pilnīga beznosacījumu mīlestība starp cilvēkiem nav iespējama. Viņa skatījums uz mīlestību kā savstarpēju saspēli starp cilvēkiem, kas iekļauj gan valdīšanu, gan pakļaušanos, ir balstīts Sartra nojēgumā par mīlestību kā esamības atgūšanas projektu. Šāds skatījums uz mīlestību sevī ietver tālejošu implikāciju — ja mīlestība starp cilvēkiem tiek atdalīta no mīlestības kā realitāti veidojoša principa, tad cilvēku savstarpējās mīlestības būtība tiek reducēta uz eksistenciālu mīlestības spēli. Šādā izpratnē mīlestība ir divdaļīga tuvošanās un attālināšanās kustība, kas nepārdraukti norisinās starp diviem indivīdiem, savukārt mīlestība kā noturīgs stāvoklis vairs nav iespējama.

Šajā darbā tiek uzrādītas eksistenciālās "mīlestības spēles" saistība ar "mīlestības kā traģēdijas" naratīva struktūru un tiek argumentēts, ka vislielākais ieguvums mīlestībai būtu nošķirt mīlestību kā stāstu no mīlestības dzīvotās norises. Mīlestība kā norise ir dzīvota, nevalodiska, vienota; mīlestība kā stāsts ir valodiski konstruēta un spējīga pastāvēt tikai tikmēr, kamēr tai ceļā stāv nepārvarams šķērslis. Eksistenciālisma filozofijas iespaidā par 20. gs. mīlestības ideālu kļūst stāsts, no kā rodas milzīga gūzma pašpalīdzības literatūras, kas veltīta tam, lai izgudrotu un skaidrotu "mīlestības spēles" noteikumus. Mīlestības stāstam nav nekāda sakara ar mīlestību, un šāda veida literatūra panāk tikai eksistenciālās mīlestības spēles pašmērķīgu turpināšanos.

Tas nozīmē, ka mīlestība mūsdienu pasaulē ir pārņēmusi funkciju, kura lielu daļu cilvēces vēstures nebūtu iedomājama nošķirti no Dieva, proti, nodrošināt cilvēka eksistences pamatu. Ar šo atklājumu Mejs piedāvā ticamu skaidrojumu tam, kāpēc mīlestība ir izsprukusi no dekonstrukcijas un saglabājusi noslēpumainības auru. Mīlestībai ir savs Dievs — iemīļotais "Cits" un savs pielugsmes kods — valdīšanas un pakļaušanās dinamika.

Mejs aicina dekonstruēt mīlestības reliģiju. Viņaprāt, nojēgums par *beznosacījumu mīlestību* nāk no jūdaisma un kristietības, savukārt cilvēku savstarpējā mīlestība vienmēr pastāv pie nosacījuma, ka tā ir spējīga sniegt indivīdiem *ontoloģisko iesakņotību* jeb eksistences pamatu. Taču viņa mīlestības reliģijas koncepcija sakņojas dziļi eksistenciālisma filozofijā, un tas viņa pieejai uzliek vairākus būtiskus ierobežojumus:

(1) Mīlestības reliģijas apsolījums ir *ontoloģiskā iesakņotība*, ko nodrošina Cita dievišķums eksistenciālisma filozofijā. Citu nevar atsvabināt no šīs dievišķās funkcijas, jo tad viņa mīlestība zaudēs tās pievilcīgumu.

(2) Savukārt, ja mēs pieņemam Cita ierobežotību un cilvēcīgumu, tad mīlestībai tiek atņemta tiecība pēc vienotības un mūžības, kas sākot ar Platona *Simpoziju* tiek uzskatīta par tās svarīgāko iezīmi.

Jautājuma uzstādīšana

Jautājumu par mīlestību ir iespējams uzdot dažādos veidos. Kāda veida lieta ir mīlestība? Kāda ir tās funkcija? Kā ar to apieties? No kurienes nāk mīlestības nojēgums? Jāsaprot, par kuru no mīlestības dimensijām vēlamies runāt — par mīlestību kā attiecību starp cilvēkiem vai mīlestību kā metafizisku spēku. Svarīgi ir arī tas, kādu mērķu vadīti mēs uzdodam jautājumu par mīlestību — vai mēs vēlamies saprast, vai kādu mīlam? Vai mēs vēlamies mīlēt vairāk vai labāk? Vai mēs vēlamies saprast, kā mums pietrūkst? No tā, kā tiek uzdots jautājums, ir atkarīga arī atbilde, ko iegūstam. Kā izejas punktu uzstādam jautājumu: “Kāpēc par mīlestību mūsdienās ir tik sarežģīti runāt? Vai sarunu par mīlestību ir iespējams padarīt skaidrāku, tai pat laikā nevienkāršojot mīlestības vēsturi un netrivializējot tās dabu?” Visa mīlestības vēsture ir saruna par mīlestību. Un saruna par mīlestību nav tas pats, kas pati mīlestība. Ja mēs vēlamies kaut ko uzzināt par mīlestību mūsdienās, tad derētu nošķirt, kādas balsis šajā sarunā piedalās, ko tieši katra no tām saka un vai tās ņem vērā viena otras teikto.

Filozofijas darbos, kas veltīti mīlestības tematikai, varam saskatīt vairākas kopīgas iezīmes: (1) visbiežāk viens no otra tiek nošķirti dažādi mīlestības veidi (vecāku mīlestība, romantiskā mīlestība, draugu mīlestība, cilvēkmīlestība); (2) mīlestības veidu iedalījuma pamatkategorijas ir *eros* un *agape*; (3) jautājums tiek risināts vēsturiski.

Kristīgajā tradīcijā mīlestība ir divpusēja — attiecība starp cilvēkiem un metafizisks spēks, abi pastāv vienkopus un nav atdalāmi — mīlestība pret Dievu ir arī mīlestība pret līdzcilvēku un otrādi. Centrālais jautājums ir attiecība starp mīlestību kā

emociju un mīlestību kā ētiku, jeb kā iespējams paklausīt mīlestības bauslim, ja emocijas nav iespējams izraisīt mākslīgi.

Pašpalīdzības literatūras darbos, kas ņem vērā psiholoģijas pētījumus un pretendē atrisināt mīlestības problemātiku praktiskā un individuālā līmenī: (1) tiek pieņemts, ka starp vīrieša un sievietes mīlestību ir fundamentāla atšķirība; (2) mērķauditorija ir sievietes; (3) tiek aprakstīti paņēmieni, kā panākt mīlestību; (4) mīlestības jēdziens netiek izvaicāts.

Mūsdienu mīlestības problemātikas centrā ir fakts, ka mīlestība vairs netiek skatīta kā realitāti sastādošs spēks, tā sākas un beidzas, vienmēr atrodas kustībā, nav notverama un jautājums par mīlestību producē pretrunīgas atbildes atkarībā no tā, pie kuras disciplīnas vēršamies. Atbildes tiek iegūtas no tiem, kas vai nu pēta mīlestības stāstu, vai novēro tās empīriskās izpausmes. Mīlestība kā dzīvota lieta ir pilnībā nošķirta un nesavienojama ar diskursu par to.

Mīlestības jēdziens

Rūtledžas filozofijas enciklopēdijā mīlestībai līdztekus piedāvātas vairākas definīcijas, kā arī norādīti vairāki mīlestības veidi. Definīcijas ir sekojošas:

(1) Mīlestība saprotama kā spēcīga emocija, kas iekļauj spēcīgu piesaisti tās objektam un augstu šā objekta novērtējumu.

(2) [Citos skaidrojumos] mīlestībai nav nekāda sakara ar emocijām, tā ir aktīva interese objekta labklājībā.

(3) Mīlestība ir attiecība, kas ir abpusēja un savstarpēja.⁴

Dažādās definīcijas korelē ar dažādiem mīlestības veidiem, kas uzskaitīti šķirkļi. (1) visdrīzāk runā par erotisko/romantisko mīlestību; (2) par ģimenes mīlestību vai cilvēkmīlestību kopumā un (3) par mīlestību starp draugiem.

Tāpat šķirkļi norādīts, ka, lai arī daudzi filozofi atzīst mīlestības nozīmīgumu un bagātību, ko tā sniedz cilvēka dzīvei, līdztekus vienmēr tiek uzturēts domas pavediens par mīlestību kā spēku, kas ir potenciāli draudīgs tikumīgai dzīvei. Šis domas pavediens nāk no Platona mīlestības skaidrojuma, kas Rietumu kultūrā bijis ļoti ietekmīgs. Sākot ar

⁴ Martha C. Nussbaum, "Love," in Concise Routledge Encyclopedia of Philosophy (New York: Routledge, 2000), P. 511.

Platonu, filozofi veltījuši lielas pūles tajā, lai konceptuāli reformētu mīlestību vai “paceltos” no tās, ar domu saglabāt tajā ietvertu skaistumu un jaudu, taču atbrīvotos no tās sliktajām sekām, proti, ķermeniskuma un piesaistes sajūtu pasaulei, kas tradicionāli skatīta kā zemāka par intelektuālo pasauli.

Oksfordas filozofijas vārdnīcā mīlestības jēdzienam veltītais šķirklis fokusējas tieši uz diviem ietekmīgākajiem sengrieķu filozofiem — Platonu un Aristoteli. Mīlestības skaidrojumā tiek nošķirti divi grieķu jēdzieni, kas apzīmē dažādus mīlestības veidus — *eros* un *philia*, no kuriem pirmais apzīmē romantisko jeb erotisko mīlestību un otrs — mīlestību starp draugiem.⁵

⁵ Simon Blackburn, *The Oxford Dictionary of Philosophy* (Oxford: Oxford University Press, 1994), P. 225.

Eksistenciāls skats uz mīlestību: Mejs, Kirkegors, Sartrs un Tillihs

Mīlestība kā reliģija: S. Mejs

Simons Mejs Platona *Simpoziju* uzskata par būtisku pagrieziena punktu Rietumu mīlestības izpratnes vēsturē — Sokrata un Diotīmas mīlestības skaidrojums apvelta to ar gaidām, kuras praktiski nav iespējams piepildīt.⁶ Šīs gaidas ir vēlēšanās atrasties nepārtrauktā vienotībā ar Skaistā, Patiesā un Labā idejām. No šejienes nāk nojēgums par to, ka mīlestības galējais mērķis nav vērsts uz šīs dzīves realitāti, bet gan attiecas uz mūžību. Mejs uzskata, ka ideja par mīlestību kā ceļu uz augstāku realitāti kopā ar Lev. bausli, kas pavēl mīlēt Dievu un savu tuvāko, sagatavo vietu kristietības nojēgumam par mīlestību kā augstāko vērtību, kas spējīga piešķirt beidzamo nozīmi cilvēka dzīvei.⁷

Mejs izceļ 3 idejas, kuras aizsākas ar Platona *Simpoziju* un būtiski ietekmē tālāko mīlestības koncepta attīstības vēsturi: (1) mīlestība ir ceļš uz tikumību; (2) seksuāla iekāre var būt sākotnējais impulss mīlestības ceļam, bet tā nav mīlestības mērķis; (3) sasaiste starp mīlestību un nemirstību.⁸ Viņš pievērš uzmanību arī Aristofana mītam par diviem cilvēkiem kas sākotnēji bijuši vienoti, tad tikuši pāršķelti uz pusēm un tagad mūžam atrodas meklējumos pēc savas otras puses.

Taču Mejs neadresē to, ka mīlestība, par kuru runā Sokrats un Diotīma, ir vienpusēja, asimetriska un paaugstina tikai mīlētāju viņa centienos sasniegt patiesību. Šajā stāstā aktīvs ir tikai mīlētājs, savukārt iemīļotais kalpo kā pasīvs objekts, kas valdzina ar savu skaistumu. Iemīļotais nevar doties augšup pa “mīlestības kāpnēm”, un vara pār to, ko iesākt ar mīlestības dziņu, pieder tikai mīlētājam. Mejs nesaskata pretrunu starp reliģiskajiem priekšstatiem par mīlestību kā abpusēju, savstarpēju norisi un Platona uzsvāru uz mīlētāja lomu.

Mejs velk paralēles starp mīlestību un reliģiju, argumentējot, ka mīlestībai ir vairākas kopīgas iezīmes ar tradicionālām reliģiskām pārlicībām un praksēm. Taču mīlestību no citām reliģijas formām atšķir tas, ka tai “tic” arī cilvēki, kas sevi uzskata par dedzīgiem organizētās reliģijas pretiniekiem.

Pamatojot, kāpēc uz mīlestību būtu vērts skatīties kā uz reliģiju, Mejs aplūko arī citas sabiedrībā atzītas vērtības, piemēram, brīvību. Viņš norāda, ka mēģinājums aizvītot

⁶ Simon May, *Love: A History*, 48.

⁷ *Ibid.*, 50.

⁸ *Ibid.*, 51.

Dievu ar kaut ko citu ir modernitātes vēsturē vairākkārt pieredzēta parādība, taču tādi “elki” kā saprāts, progress, nācījas ideja, valsts un komunisms nav spējuši sniegt galējo nozīmi cilvēka dzīvei.⁹ Arī brīvība šo funkciju nespēj piepildīt, jo tā atšķirībā no mīlestības nesniedz “pievienotu vērtību” tam, kas tiek darīts tās vārdā.¹⁰

Mejs atzīst, ka runāt par mīlestības reliģiskajiem aspektiem nav nekas jauns, turpretī viņa pārstāvētais skatījums uz mīlestību kā reliģiju ir izteikti laikmetīgs fenomens.¹¹ Tas, kas Meja skatījumā raksturo reliģiju, ir “svētuma” dimensija, kā arī tās spēja sniegt cilvēkam izpratni par viņa dzīves jēgu. Šie divi kritēriji ir tie, kas apvelta reliģiju ar bijības un noslēpumainības auru, kas to ieskauj. Šī iemesla pēc, viņaprāt, kritisks skatījums uz mīlestību, līdzīgi kritiskam skatījumam uz kādu konkrētu reliģiju, ir problemātisks, jo tāda kritika, kas nepieņem noteiktas pārliecības pamatprincipus, ir tiesīga to kritizēt tikai no ārpuses.¹²

Mīlestības kā reliģijas centrā, kā to izprot Mejs, ir neierobežota pakļaušanās Citam, kuru nav iespējams nedz līdz galam saprast, nedz izzināt.¹³ Šo neierobežoto pakļaušanos starp mīlētājiem viņš salīdzina ar Īzāka sasiešanu 2. Mozus grāmatā — tāpat kā Ābrahāms dievbijīgi paklausīja pavēlei upurēt dēlu, kas acīmredzami bija pretrunā ar ētikas normām, arī mīlestībā kādam var nākties upurēt dārgāko, kas viņam pieder. Mejs raksta: “Mīlestība ir gatava atcelt humānu morāli un sirdsapziņu pret citiem, ja mīļotais to pieprasa. Gluži kā Ābrahāms, tā būs gatava nogalēt jebko citu, kas tai ir svēts.”¹⁴ Morāle pret citiem tiek atcelta, lai sasniegtu augstāko morāli pret iemīļoto.

Meja mīlestības izpratne vairāk saistīta tieši ar jūdu svētajiem rakstiem, jo viņš uzskata, ka tieši caur tiem mēs varam iepazīt mīlestības destruktīvos un baidos aspektus, kuri kristīgajā mīlestības izpratnē netiek pārņemti. Viņam svarīgi ir tieši Ābrahāma un Ījaba attēlojumi, jo tajos vienlīdz tiek ilustrētas abas mīlestības puses. Tā kā mīlestība ir spēks, kas iesakņo cilvēka esamību un sniedz viņa dzīvei nozīmi, tad mīlotā klātesamība vienmēr sev nes līdzī arī satraukumu par to, kas notiks, ja viņš no mums novērsīsies. Bailes no dzīves, kurā mīļotais mūs ir atstājis, tāpat kā bailes no dzīves, kurā Dievs no

⁹ Simon May, *Love: A History*, 3.

¹⁰ *Ibid.*, 4.

¹¹ *Ibid.*, xiii.

¹² *Ibid.*

¹³ *Ibid.*, 108.

¹⁴ *Ibid.*, 31.

mums ir novērsies, iespējo mūs darīt neiedomājamas lietas, kas kādam, kurš mūs novēro no ārpuses, nekad nebūtu saprotamas.¹⁵

Arī šis punkts Meja pozīciju dara pretrunīgu, jo viņš uzrāda mīlestības vēsturiskās saknes kā cieši saistītas ar reliģiskiem priekšstatiem, bet vienlaikus uzskata, ka šo saistību ir iespējams neko nezaudējot pārraut, un turpmāk, runājot par mīlestību, risināt tikai to, kas attiecas uz imanentajām un praktiskajām mīlestības dimensijām, kas dotas nepastarpinātā cilvēciskā pieredzē.

Mīlestības pastāvēšanas nosacījumi

Centrālais apgalvojums, uz kura Mejs balsta savu ierosinājumu atbrīvoties no mīlestības transcendentālajām dimensijām, ir: cilvēku savstarpējā mīlestība pastāv pie noteiktiem nosacījumiem. Viņaprāt, piedēvēt cilvēku attiecībām beznosacījumu raksturu, ir kategoriju kļūda. Nosacījums, pie kura pastāv mīlestība starp cilvēkiem, ir *ontoloģiskā iesakņotība*. Mejs uzskata, ka modernā mīlestības izpratne ir pārņēmusi reliģijas funkciju kā cilvēka *ontoloģiskās iesakņotības* balsts. Viņa skatpunkts balstās eksistenciālā pasaules ainā, kur starp subjektu un pasauli ir nepārvarama plaisa, un “ticība mīlestībai” šo plaisu spēj aizpildīt tikai nosacīti. Mīlestības diskurss joprojām balstās eksistenciālisma izpratnē par indivīda nejaušu iemestību pasaulē un esenciālu atsvešinātību no tās, kas vienlaikus atbalso domu par cilvēka nepārvaramu nošķirtību no Dieva. Eksistenciālais mīlestības projekts — uzturēt mājīguma šķitumu pēc būtības neapdzīvojamā pasaulē — ir iekšēji pretrunīgs, taču tas nenozīmē, ka ir nepieciešams atteikties no mīlestības idejas.

Meja pieeja ir vēsturiska, viņš mēģina uzrādīt, no kurienes nāk dažādi priekšstati par mīlestību, un viņš uzskata, ka tas pats mīlestības pamats, kāds tas saglabājies līdz pat mūsdienām, ir samanāms jau jūdu svētajos rakstos. Zīmīgi, ka viņš nepievēršas tam, kā Torā parādās un tiek lietots mīlestības jēdziens (dažādas variācijas ar vienu sakni: *ahabh*)¹⁶, tā vietā viņš skata mīlestību netieši kā attiecību starp israēla tautu un Dievu. No dažādos laikos izmantotajiem jēdzieniem, kas apzīmē mīlestību, Mejs izvērstāk pievēršas

¹⁵ Simon May, *Love: A History*, 37.

¹⁶ Ishaya Mallo Makpu, “The Concept of Love in the Old Testament: A Panacea for the 21 st Century Development” *Continental J. Arts and Humanities*, jun. 2017.
https://www.academia.edu/33766197/The_Concept_of_Love_in_the_Old_Testament_Salvation_History_A_Panacea_for_the_21_st_Century_Development [skatīts 27.05.2024.]

tikai grieķu *eros/agape* nošķīrumam, kurus vēlāk pārņem un izmanto arī savos secinājumos.

Viņa piedāvātā mīlestības vēsture iekļauj bibliskus, literārus un filozofiskus pārskatus. No Toras Mejs aplūko 2. Mozus grāmatu un Ījaba grāmatu, Rutas grāmatu. No JD — sinoptiskos evaņģēlijus. No filosofiem viņš aplūko Platonu, Aristoteli, Augustīnu, Plotīnu, Fičīno, Montēņu, Spinozu, Russo, Šlēgeli un Novālisu, Šopenhaueru, Nīči, Freidu. No literātiem viņš atsauca uz Aristofanu, Lukrēciju un Ovidu, trubadūru dzeju (Tristans un Izolde), Prustu. Blakus tam viņš aplūko mīlestību kristietībā kā vienotu nojēgumu, kur viņš vienā sadaļā aplūko gan Jēzu, gan Akvīnas Tomu, gan arī Luteru.

Vēsturiskā izklāsta mērķis ir parādīt, ka nojēgums par beznosacījumu mīlestību vienmēr ir pastāvējis ciešā savijumā ar kristīgo ticību, taču mūsdienās, kad kristīgā ticība zaudējusi savu ietekmi, šis nojēgums joprojām ir aktuāls, kaut gan teoloģiskā bāze, uz kuras tas izveidojies, ir zudusi.

Mejs apgalvo, ka pakļaušanās un valdīšana ir fundamentālas mīlestības funkcijas¹⁷, un pamato šo apgalvojumu ar vēsturisku atskatu uz dažādām uzskatu sistēmām, kurās šie elementi parādās. Blakus tam viņš argumentē, ka pakļaušanās (*submission*) un valdīšana (*possession*), kas tradicionālajā domāšanā tiek domāti kā pretstati, patiesībā neizslēdz viens otru un ir vienas un tās pašas attiecības dažādas modalitātes.¹⁸ Viņš raksta:

“[...] tie [pakļaušanās un valdīšana] izslēdz viens otru tikai tad, kad valdīšana tiek īstenota tās raupjākajā formā — pieredzot otru kā pilnībā pakļautu savām iegribām, ieslēgtu kāda cita pasaulē un kā rīku, kas citam nodrošina nezūdošu vērtību. Mīlestībā, kas vērsta uz citiem cilvēkiem, šāda veida valdīšana ir neiedomājama: kā gan kaut kas tik grūti tverams kā cilvēka patība varētu tikt pakļauts tādā veidā? Turklāt tas būtu pašatspēkojoši: ja mēs valdītu pār citu šādā veidā, viņš zaudētu to pašu suverēno neatkarību, kam ir izšķiroša nozīme viņa spējai mūs *iesakņot*; nemaz nerunājot par destrukciju, ko šāda valdīšana ar tai piederīgajām greizsirdības mokām un frustrāciju ienestu jebkurās attiecībās.”¹⁹

Meja skatījums uz mīlestību vairākos punktos sabalsojas ar Ž. P. Sartra eksistenciālo filozofiju, taču monogrāfijās par mīlestību viņš Sartru neiekļauj diskusijā. Citētājā rindkopā atbalsojas Sartra izpratne par mīlestību kā mēģinājumu pakļaut Cīta

¹⁷ Simon May, *Love: A History*, 8.

¹⁸ *Ibid.*

¹⁹ *Ibid.*

subjektivitāti, absorbējot tā brīvību. Mīlestības mērķis šādā izpratnē ir iegūt to, ko mums spēj sniegt tikai Cits — caur viņu pieredzēt sevi kā objektu, kas parādās Cita subjektivitātē.²⁰ Kopīga iezīme, kas vieno Meju ar eksistencālisma filozofiju, ir doma par Citu kā spēku, caur kuru cilvēks pieredz savu eksistences/būšanas pamatu.

Sartra filozofija, no kuras Mejs pārņem šos konceptus, pieder tradicionālajiem domāšanas veidiem, kas uzrāda pretrunu starp pakļaušanos un valdīšanu. Pēc Sartra domām mīlestības projekts, kā mērķis ir divu brīvu subjektu sastapšanās vienam otra brīvību un subjektivitāti, nav piepildāms. Mejs no Sartra filozofijas pārņem priekšstatu par Citu kā spēku, caur ko indivīds spēj sasniegt savu būšanas pamatu (*ontoloģisko iesakņotību*), taču atbrīvo šo norisi no priekšstatiem par tās transcendentālo raksturu. Viņš argumentē, ka jau pati spēja ieraudzīt Citā ontoloģiskās iesakņotības solījumu, ir nosacījums, kas paredz pakļaušanos, jo padara indivīdu atkarīgu no nekontrolējamiem apstākļiem, kas jebkurā brīdī var iegrozīties citādi.

Taču Mejs eksplīcīti nepiedāvā attiekties no mīlestības projekta. Viņš uzskata, ka ontoloģiskā iesakņotība, ko iegūstam mīlestības attiecībās, ir neatņemama dzīves sastāvdaļa. Tajā slēpjas padadokss. Mejs norāda, ka *Simpozijā* ieskicētais modelis, kas “[...] tiecas uz nemainīgu un mūžīgu mīlestības objektu, sagatavo *eros*, jaudīgāko no dzīves dziņām, būt par nāvesdziņu.”²¹ Proti, tiek sagatavota augsne tādai mīlestības izpratnei, kur tā ir destruktīvs spēks. Platona gadījumā gan viss mīlestības projekts tiek nepārprotami pacelts no cilvēcīgās sfēras uz dievišķo un mūžīgo, taču, kā uzskata Mejs, šī ideja no jauna tiek iedzīvināta 18. un 19. gs. Vācu Romantisma kustībā. Tieši šajā laikā mīlestības dievišķošana kļūst bīstama, jo “cilvēku savstarpējās attiecības kļūst noslogotas ar nepiepildāmām gaidām”²² — mīlētāji tiecas viens caur otru sasniegt dievišķo un tiekties uz mūžību un savos centienos savienoties mēģina *iznīcināt* savu individuālo, atsevišķo iemiesotību.²³

Mejs raksta, ka mīlestība atšķiras no citiem tuvības veidiem (cieņa, pieķeršanās, *possesiveness*), jo šīm pārējām formām pietrūkst ontoloģiskās attiecības un motivācijas. Viņš argumentē, ka priekšstats par to, ka mīlestība ir atbildes reakcija uz skaistumu, ir aplams. Saskatīt skaistumu iemīļotajā objektā, viņaprāt, ir drīzāk sekas nekā cēlonis.²⁴

²⁰ Žans Pols Sartrs, Pirmā nostādne attiecībās ar citiem: mīlestība, valoda, mazohisms, Tulk. B. Apine, Kentauris XXI 31. (2003): 10.

²¹ Simon May, *Love: A History*, 52.

²² *Ibid.*, 53.

²³ *Ibid.*

²⁴ *Ibid.*, 242.

Ontoloģiskā iesakņotība

Lai ilustrētu, ko nozīmē ontoloģiskā iesakņotība, Simons Mejs atsaucas uz derību starp Dievu un israēla tautu. Viņš raksta, ka israēla tauta mīl Dievu, jo viņam ir ontoloģiska vara pār to. Dievs ir viņu radītājs, noteicējs pār viņu izdzīvošanu un uzplaukumu, tas, kas viņus atbrīvo no verdzības un, piešķirdams likumu un zemi, vienlaikus piešķir viņiem arī **konkrētu vietu pasaulē**.²⁵ Tādējādi Mejs vērš skatu nevis uz tekstu, likumu vai vēsturi, bet gan tieši uz savstarpējām attiecībām starp cilvēku un spēku, kas nosaka viņa realitāti un tās izjūtu.

Doma par pasauli kā cilvēkam nedraudzīgu vietu parādās jau psalmos, kur uzmanība bieži tiek pievērsta ļaundariem. Šajos naratīvos gan vienmēr klātesošs ir arī pretpēks — Jahve, taisnīguma iemiesotājs, kas ļaundarus soda. JD Dievs ir žēlsirdības Dievs, taču joprojām pastāv iedalījums mēs/citi, no kuriem pirmie tiek glābti un otrie nē. Eksistenciālisma filozofijā šāda pretpēka vairs nav, un, ja tas, kā saprotam mīlestību, ir balstīts eksistenciālismā, tas padara pasauli ļoti šauru. Mejs apgalvo, ka mūsdienās transcendentālās kvalitātes, ko cilvēki kādreiz attiecināja uz Dievu, ir pārvirzītas uz iemīļoto vai mīlestību, taču vienlaikus mēs tomēr esam spiesti pamanīt, ka mūsu iemīļotais nav visvarens. Viņš nav spējīgs sodīt tos, kas mums dara pāri, izlabot mūsu ciešanas un padarīt atsvešināto pasauli mums apdzīvojamu.²⁶ Ja mīlestība tiek skatīta šādi, tad pasaule pastāv tikai starp diviem cilvēkiem, kas atrodas mīlestības attiecībās, un arī eksistenciālā iesakņotība, par kuru runā Mejs, pastāv tikai šo attiecību satvarā. No kurienes rodas doma, ka mīlestība spēj labot, pārvarēt un iedzīvināt visu, ja tās pārziņā patiesībā ir tikai neliela cilvēka dzīves daļa?

Šķiet, ka Mejs iedomājas mīlestības attiecības kā privātu pasauli lielākas pasaules ietvaros, un viņu dalītā realitātes pieredze spēj iekrāsot dzīvoto ikdienu un padarīt pasauli subjektīvi mājīgu. Taču ārpus šīm mīlestības attiecībām nav nekā cita, kas nodrošinātu to turpināšanos, izņemot abpusēja vajadzība nodibināt savas esamības pamatu.

Lai saprastu Meja ontoloģiskās iesakņotības jēdzienu, nepieciešams uzrādīt filozofisko uzskatu fonu, uz kura tas būvēts. Šis uzskatu fons ir eksistenciālisma filozofija,

²⁵ Simon May, *Love: A History*, 35.

²⁶ *Ibid.*, 6.

kas vēlreiz aktualizē Kirkegoru un liek uzdot jautājumu, kāpēc viņa uzskati Meja pārskatā netiek izskatīti.

Kirkegoru plaši uzskata par eksistenciālisma filozofijas aizsācēju. Šīs pieejas centrā ir uzskats, ka pasaule vispirms *ir*, un tikai pēc tam iespējams uzzināt, *kāda tā ir*. Šādi tiek apvērsti klasiskie uzskati, ka eksistence ir iepriekšnoteikta un pakļauta nemaināmiem, metafiziskiem pamatprincipiem. Šis pārrāvums starp eksistenci un esenci atbrīvo vietu jaunai, vēl nepieredzēta mēroga brīvības apziņai, ar ko apveltīts subjekts. Cilvēks pēkšņi pārtop no pasīvas realitātes sastāvdaļas par aktīvu, realitāti veidojošu spēku. Vienā teikumā eksistenciālisma centrālo domu vislabāk apkopo Sartra formulējums: “esamība ir pirms esences”.

Meja perspektīva ir acīmredzami eksistenciāla, kas parādās jau jēdzienā, kādu viņš izvēlas lietot (ontoloģiskā iesakņotība). Fons, uz kura rodas šāds nojēgums, ir iemestība pasaulē, atsvešinātība un nošķirtība, kurā cilvēks eksistē. Meja konceptuālajā shēmā mīlestības attiecības ir viens no plašāk pieņemtajiem atrisinājumiem šai eksistenciālisma filozofijas izgaismotajai atsvešinātības un subjekta neierobežotās brīvības problēmai. Mīlestības attiecības (vai tās būtu ar Dievu vai citiem cilvēkiem), iesakņo indivīdu realitātē. Ontoloģiskā iesakņotība ir stāvoklis, kas izlīdzina atsvešinātības jūtas, saplūcina robežas starp indivīdiem un tās pieredze, vai pat vienīgi cerība uz to, ir spējīga piešķirt cilvēka dzīvei galējo nozīmi. Mejs uzskata, ka mīlestības jūtas var rasties tikai tur, kur reāli vai imagināri pieredzēts šāds ontoloģiskās iesakņotības stāvoklis. Būtībā viņš saka, ka māju sajūta ir mīlestības priekšnosacījums, nevis rezultāts. Un šāds priekšnosacījums ir kopīgs gan mīlestībai pret citiem cilvēkiem, gan arī mīlestībai pret Dievu. Eksistenciālo atsvešinātības stāvokli Mejs piesaista idejai par “zaudēto paradīzi”, tās ir ilgas pēc vienotības ar visu apkārtējo, kuru mēs spējam atgūt tikai mīlestības attiecībās.

Šādā modelī būtnei, ar kuru attiecībās indivīds pieredz ontoloģisku iesakņotību, ir neierobežota vara pār viņu, un pakļaušanās tās iracionālai gribai ir augstākā mīlestības izpausme. Manuprāt, šajā punktā Mejs kļūdās gan runājot par cilvēku savstarpējām attiecībām, gan arī cilvēka/Dieva attiecībām. Lai ilustrētu pakļaušanos kā centrālu mīlestības attiecību sastādošo norisi, Mejs atsaucas uz Ījaba grāmatu. Viņa interpretācijā stāsts vēstī par to, ka Dieva darbības cilvēkam nav izprotamas, Ījabs tiek sodīts bez iemesla un jautāt, kāpēc tas tā notiek, nav pareizā pieeja. Dievs, kam ir vara pār Ījaba ontoloģisko iesakņotību, sagādā viņam ciešanas, jo tik absolūta ir viņa vara, tādējādi tiek uzrādīts tāds kā Ījaba/Dieva attiecību mērogs. Ījabs pakļaujas Dieva neierobežotajai varai

un beigās atgūst Dieva labvēlību un ar uzviju dabū atpakaļ visu to, ko bija zaudējis.²⁷ Mejs Ījabu skata gandrīz vai kā Ābrahāma analogu — stāsts ir par pakļaušanos, sev dārgā upurēšanu un ticību bez pierādījumiem. Taču, piemēram, E. Vīsela skata Ījabu un Ābrahāmu kā būtiski atšķirīgus — Ābrahāmam tiek piedots, jo viņš Dievu izvaicā citu vārdā, savukārt Ījabs protestē tīri personisku mērķu vadīts.²⁸

Mīlestība kā attiecība

Meja izmantotie bibliskie piemēri, kā arī sasaiste starp ticību un mīlestību interesantā veidā sasaucas ar Kirkegora darbu “Bailes un trīsas”. Arī Kirkegors raksta, ka Ābrahāma stāstā parādās visdārgākā upurēšana Dievam, bet galveno uzsvaru viņš liek citur — uz Ābrahāma klusēšanu jeb viņa kluso, nepārbaudāmo pārliecību, ka paceldams roku, lai noslepkavotu savu dēlu, viņš rīkojas pareizi. Kirkegors velta ļoti daudz uzmanības, lai parādītu, ka Ābrahāms šajā stāstā nav atveidots baiļpilns un šaubīgs vai tāds, kas nolād savu likteni — viņu vada dziļa, klusa, individuāla pārliecība, kuru Kirkegors raksturo kā indivīda absolūtas attiecības ar absolūto. Savukārt Ījabs konfrontē Dievu un protestē pret to, ka tas viņu sodījis netaisnīgi. Abi šie tēli tiek uzskatīti par ticības paraugiem, un viņu dažādās atbildes uz dotajiem pārbaudījumiem iezīmē ticības attiecību plasticitāti. Tā ir nosacīta pakļaušanās, kas nevienubrīd neanulē individualitāti, jo attiecības var pastāvēt tikai tikmēr, kamēr starp to dalībniekiem pastāv noteiktas robežas.

Cilvēka/Dieva attiecību pamatā ir viens un tas pats nosacījums. Ontoloģisko iesakņotību es izprotu kā noteikta veida pasaules pieredzi un izjūtu, kas ir kopīga vairākiem cilvēkiem. Visbiežāk šī pieredze vai izjūta tiek izteikta naratīva formā, un šāds naratīvs var būt gan svētie raksti, gan arī ikdienišķa saruna, kurā tiek paustas attieksmes par kopīgi piedzīvoto. Taču tas paver iespēju reducēt mīlestību uz patīkamu, jēgpilnu ikdienas saskarsmi.

²⁷ Simon May, *Love: A History*, 33.

²⁸ Elie Wiesel, *Messengers of God, Biblical Portraits & Legends* (New York: Pocket Books, 1976), 86.

Mīlestība kā reliģija

Atgriežoties pie ontoloģiskās iesakņotības nosacījumiem, Meja nojēgums paredz, ka būšana pati par sevi ir neiesakņota un prasa kaut kamā iesakņoties. Dabiskais stāvoklis nav sakārtotības un vienotības stāvoklis, un tas tiek labots caur mīlestības attiecībām vai reliģiju. Attiecības ir tās, ar kā palīdzību tiek pārvarēta sākotnējā iemestība pasaulē, atsvešinātība, pretrunība un neparedzamība. Tam, kas cilvēka dzīvē nav kontrolējams, tiek piešķirta rīcībspēja, proti, notiek nevis vienkārši pakļaušanās, bet gan mešanās iekš kaut kā. Nīčes terminos to varētu nodēvēt par dzīvi apliecinošu pieeju.

2019. gadā izdotajā darbā “Mīlestība: antīkās emocijas jauna izpratne” (*Love: A New Understanding of an Ancient Emotion*) Mejs aicina raudzīties uz mīlestību kā nemitīgu at-tiekšanās darbību. Viņaprāt, mūsdienu pasaulē ir notikusi pārvirze tajā, kas tiek skatīts kā mīlestības ideāls, kas vēstī par milzīgu paradigmas maiņu cilvēku savstarpējās attiecībās. Viņš argumentē, ka mūsdienu pasaulē ideālais mīlestības objekts vairs nav romantiskais partneris, bet gan bērns²⁹, līdz ar to erotiskā mīlestība, kas vēl nesen bija romantisma un eksistenciālisma centrālais balsts, zaudē savu pozīciju un dod vietu citam, vairāk uz procesu nekā iznākumu orientētam mīlestības veidam.

Meja pieeju ierobežo ne tikai eksistenciālisma fons, kas uzstāda problēmu, ko mīlestība pretendē atrisināt, bet arī viņa pieņēmums, ka mīlestības nojēgums ir patapināts no reliģiskās mīlestības, nevis otrādi. Taču viņš neizskata variantu, ka šī attiecība varētu būt apvērsta — nojēgums par transcendentu Dievu varētu būt izaudzis no emocijām, kuras cilvēks piedzīvo, būdams tuvās attiecībās un viņa mēģinājumiem tām dot valodisku apveidu. Tas arī ir intuitīvi saprotamākais veids, kādā runāt par mīlestību — gandrīz vai katrs ir izjutis rūpes, pieķeršanos vai cieņu attiecībās ar citiem cilvēkiem, savukārt daudz mazāk ir cilvēku, kas to pašu varētu teikt par reliģiskām pieredzēm.

Lai izpētītu šo pozīciju, ielūkosimies bioloģiski — psiholoģiskos priekšstatos par mīlestību.

Pēc ontoloģiskās iesakņotības modeļa sanāk, ka cilvēks savas eksistences stabilu pamatu iegūst tikai attiecībā ar Citu. Cita lomā var būt kāds konkrēts indivīds, priekšstats par Dievu kā personu, kāda cilvēku grupa, kas tiek izjūta kā atšķirīga. Tas, kas tiek pieredzēts kā līdzīgs, tiek uztverts kā sevis turpinājums, savukārt tas, kas liekas atšķirīgs,

²⁹ Simon May, *Love: A New Understanding of an Ancient Emotion* (Oxford: Oxford University Press, 2019), 193.

tiek atgrūsts. Attiekšanās ir nepārtraukta kustība, reliģijas attiecība pašos tās pamatos ir nepārtraukts notikums — sasaistīšanās ar apkārtējo pasauli. Tāpatības pievilksnās un pretējības atgrūšanās kustība. Šādā izpratnē mīlestības mērķis būtu izjust tāpatību ar otru-es un pretējību ar ne-es, kas ļauj izjust apkārtējo pasauli kā sevis turpinājumu.

Eksistenciālajā ainā pasaule netiek izjauta kā sevis turpinājums, starp indivīdu un pasauli ir nepārvarama plaisa. Pasaule ir indivīdam nedraudzīga, citi indivīdi ir tam bīstami un vēlas to pakļaut savam individualitātes īstenošanas projektam (Sartra mīlestība un mazohisms). Vienīgās zāles pret eksistenciālo izmisumu ir vai nu pieņemt savu būšanu iekš Nekā kā atbrīvojošu, vai bēgt no šīs brīvības, nebeidzami nopūloties uzturēt šķitumu, ka pasaule nav auksta un vienaldzīga. Eksistenciālās ainas ietvaros mīlestības projekts patiesi ir pretrunīgs — Cits ir indivīda eksistences pamats, taču tā nav vienlīdzīga divvirzienu attiecība, tās ir subjekta — objekta attiecības, kurās subjekts vienmēr ir noteicošs pār objektu. Diskurss par mīlestību nav pavirzījies tālāk par eksistenciālisma fāzi, proti, tas nav pārvarējis iekšējo pretrunu starp vajadzību pēc Cita un Cita sastapšanas neiespējamību, ko paredz domāšana subjekta — objekta kategorijās.

Mīlestība nav reducējama tikai uz mīlošo subjektu, tāpat kā tā nav reducējama uz mīlestības objektu. Mīlestība ir attiekšanās norise starp diviem subjektiem, kas ir klātesoši un tajā piedalās. Tā ir aktīva, nevis pasīva norise, kas iekļauj sevī gan tuvošanos tāpatīgajam, gan atgrūšanos no pretējā.

(1) Manuprāt, Meja valdīšanas un pakļaušanās jēdzieni ir neatbilstoši tēzei, kuru viņš cenšas aizstāvēt savā darbā. Valdīšanas un pakļaušanās jēdzieni sevī nes izpratni par attiecībām kā norisi starp subjektu un objektu. Tās ir varas attiecības, un, kaut arī varas centrs var atšķirties dažādos laikos, vienlīdzība ir panākama tikai ilgākā laika nogrieznī, liekot samierināties ar to, ka tagadnes varas sadalījums starp indivīdiem vienmēr ir asimetrisks. Paturot šīs kategorijas nav iespējams izdzēst pretrunu starp pakļaušanos un valdīšanu, un uzrādīt to kā vienas un tās pašas norises divas puses.

(2) Veids, kādā Mejs runā par mīlestību, cieši sasaista mīlestību ar privāto sfēru, kas savukārt tikai spēcina eksistenciālisma iedibināto plaisu starp indivīdu un pasauli. Ontoloģiskās iesakņotības nojēgums paredz to, ka indivīds lielās, draudīgās un neparedzamās pasaules ietvaros sev “iekopj” mazāku, drošu un paredzamu pasauli. Un, lai arī ideālmodelī ir paredzēts, ka šo pasauli apdzīvo divi subjekti, tā kā viņiem nav iespējams sastapties kā tādiem, tad mīlestības subjekts pakļauj mīlestības objektu un kultivē to līdzīgā veidā, kādā civilizācija kultivē dabu. Tās ir vienpusējas attiecības.

(3) Romantiskas attiecības starp diviem cilvēkiem, kādas tās parādās uz eksistenciālisma filozofijas fona, vienmēr ir vai nu pilnīgi vienpusējas, vai arī abpusēji vienpusīgas, kas nozīmē, ka runa ir par divām pasaulēm, no kurām katra ir būvēta ap savu subjektu, un šīs pasaules var pastāvēt līdzās tikai tik ilgi, kamēr starp tām nerodas sadursme.

Meja izpratne par mīlestību kā reliģiju sakņojas eksistenciālisma filozofijā, nevis teoloģijā, kas pārstāv būtiski atšķirīgu skatījumu. Kaut arī Simons Mejs savā mīlestības vēsturē izskata vairākus sižetus no Toras un JD, viņa skatījums ir pamatā sekulārs. Viņš savā analīzē neaizsniedzas tālāk par mīlestību un reliģiju kā funkcionālām lietām cilvēka dzīvē. Lai arī Mejs nepārņem Ž. P. Sartra terminoloģiju, viņa skatījumā uz mīlestību ir saskatāmas vairākas paralēles ar Sartra nostāju par mīlestību kā savas esamības atgūšanas projektu. No viņa eksistenciālās pieejas izriet tas, ka runādams par mīlestību kā reliģiju, Mejs nevis uzsver mīlestības transcendentālos aspektus, bet gan pievērš uzmanību tās pretrunīgumam un neīstenojamībai, ko gluži kā miglas plīvurs aizklāj “ticība” mīlestībai. Mejs neizvērs sistemātisku skatījumu uz reliģiju, viņu reliģijas jēdziens interesē tikai tiktāl, ciktāl tas pārklājas ar viņa mīlestības izpratni. Meja skatījumā kā mīlestība, tā reliģija kalpo vienai funkcijai — sniegt cilvēkam eksistenciālu piepildījumu un dzīves jēgu.

Izmisušais Ūdensvīrs: Sērens Kirkegors

Sērens Kirkegors izjautā romantiskās mīlestības ideāla sasniegšanas iespējamību. Viens no viņa visvairāk lasītajiem darbiem ir vienlīdz lielā mērā par ticību, cik tas ir par mīlestību, un tajā parādās tāda subjekta perspektīva, kurš nav spējīgs nedz ticēt, nedz mīlēt.

“Bailes un trīsas” ir savdabīgs darbs, kuru filozofi parasti lasa kā polemiku ar Hēgeli. Taču vairāki mūsdienu Kirkegora pētnieki norāda uz dažādiem līmeņiem, kādos šo darbu ir iespējams lasīt, un jautājums par ētiku ir tikai viens no daudzajiem līmeņiem, kas pārklāj viens otru kā dažādu krāsu slāņi fotogrāfijas attīstīšanas procesā. Pilnasinīgs, vispusīgs darba lasījums savieno gan darba tapšanas biogrāfisko fonu (izjukušo laulību ar Regīnu Olsenu), gan filozofisko argumentāciju (sadursme starp diviem Dieviem — ētiku

un atklāsmes paradoksu), gan arī īpatnējo II problēmas sadaļu — literāro naratīvu analīzi, kam nav acīmredzama sakara ar filozofisko vēstījumu.

Kirkegora skatījums uz ticības iekšējo kustību, kāda tā parādās darbā *Bailes un trīsas* ir nozīmīga šī darba kontekstā, jo tā uzrāda ticību pavadošo nesakrītību starp iekšējo un ārējo realitāti. Ticības iekšējā izpratne nesakrīt ar to, kāda tā parādās iekšēji, un III problēmas literāro naratīvu analīze aplūko mīlestības pārdzīvojumu analogā veidā.

Ja “Bailes un trīsas” nav darbs par ētiku, tad par ko tas ir? Tas ir darbs, kurā pirmo reizi tiek izvirzīts svarīgs jautājums — vai mīlestībā, tāpat kā ticībā, nav pazaudēta svarīga dimensija — spēja pieņemt nezināšanu un nedrošību un piedzīvot transformāciju ārēja spēka ietekmē? Viņa kategorija “estētiskais” attiecas uz tieši no romantiskās dzejas patapinātajiem priekšstatiem un noteikumiem, kas viņa dzīves laikā vēl skaitījās vispārpieņemti. Kirkegora attiecības ar Vācu romantismu bija ambivalentas, un arī darbs “Bailes un trīsas” var tikt skatīts kā mēģinājums izjautāt šo priekšstatu koherenci un atbilstību dzīvotajai realitātei.

Vispirms aplūkosim darba *Bailes un trīsas* kopējo satvaru — Kirkegors konstruē ieskatu Ābrahāma iekšējā pārdzīvojumā, kas norisinās, kad viņš saņem Dieva pavēli upurēt savu dēlu. Viens no aspektiem, kuru daudzkārt uzsver autors, ir tas, ka Ābrahāms par savu situāciju klusē. Tādējādi viņš uzrāda Ābrahāma un Dieva attiecību īpašo raksturu — tās ir ticības attiecības, kurās uzstādītās prasības no ārpuses nevienam nav saprotamas. Klusēšanas motīvu Kirkegors piemin arī savās piezīmēs, kur raksta:

“Jebkurš cilvēks, kurš prot klusēt, kļūst par dievišķu bērnu, jo klusēšanā slēpjas koncentrēšanās uz savu dievišķo izcelsmi; tas, kurš runā, paliek tikai cilvēciska būtne. — Cik gan daudzi prot klusēt? — Cik gan daudzi saprot, ko nozīmē būt klusējošam?”³⁰

Klusēšanu kā nespēju runāt veido divi aspekti. No vienas puses Ābrahāms ir tas, kurš kaut ko nespēj pateikt. No otras puses ir citi, kas viņu nespēj saprast. Lai Ābrahāmu būtu iespējams saprast, viņam ir jārunā noteiktā veidā jeb jāizsaka vispārīgais. Ābrahāma sakāmais neiekļaujas vispārīgajā. Šajā situācijā saskatāmi 2 savstarpēji saistīti aspekti:

- 1) kāds, kurš nespēj pateikt (Ābrahāms, atsevišķais)

³⁰ *Kierkegaard's Journals and Notebooks* Vol. I, ed. N. J. Cappellorn, et al., (Princeton: Princeton University Press), 143.

2) kāds, kurš nespēj saprast (citi, kas pārstāv vispārīgo, ētisko)

Spriedzē starp abām šīm pusēm rodas trešais klusēšanas aspekts:

3) kaut kas, ko nav iespējams pateikt (nesakritība, paradokss, vidējais, ko nosaka abas puses, kas savstarpēji nesaprotas)

Tie paši aspekti (Ābrahāms nespēj runāt; citi viņu nespēj saprast) tiek tālāk izvērsti II problēmā. I problēmā tiek uzrādīts, kas no Ābrahāma tiek sagaidīts, savukārt II problēmā Kirkegors skaidro, kāpēc Ābrahāma gadījumā shēma, kurā bez problēmām iekļaujas Agamemnoni, nedarbojas. Tādā ziņā par klusēšanu nekas jauns pateikts netiek. Savukārt tiek pateikts:

1) kad Ābrahāms mēģina runāt, rodas nesakritība starp to, ko viņš saka un to, kā citi to saprot³¹.

Tiek runāts par Ābrahāma subjektivitāti: ir kaut kas tāds, kas ir pieejams tikai viņam vienam pašam, kas nav izsakāms, jo izteikšana paredz šādas subjektivitātes atcelšanu³². Vispārīgais ir tas, kamā “pārbaudīt sevi” un izkliegt to, kas neiztur tā kritiku. Proti, ja ticība tam, ka Ābrahāms rīkojas pareizi, upurēdams savu dēlu, tiktu pārbaudīta ārēji atskatā uz citiem, tad tā tiktu atzīta par neprātīgu un tādējādi izkliegtā.

Kā cēlonis šai nesakritībai tiek uzrādītas attiecības, kādās Ābrahāms atrodas ar Dievu.

Iekšējais ir tas, kas katram ir pieejams tikai pašam sevī. Hēgeļa iekšējais/ārējais nošķirumā iekšējais ir jūtas un noskaņojumi, bet ārējais ir tas, caur ko viss iekšējais tiek pārbaudīts.

Bet Kirkegors norāda uz to, ka ticība nav tas pats kas noskaņojumi. Šķiet, tad, kad indivīds ir “izvīstījies no savas iekšējības” jeb Sokratiski atzinis, ka neko nezina, ticība ir nevis atkritiens atpakaļ jūtās un noskaņojumos, bet gan solis tālāk, kas noved pie citādas iekšējības. Šī iekšējība tad ir tā, no kuras Ābrahāms nevar runāt.

Šī shēma (1;2;3) tiek turpināta III problēmas noslēgumā, bet vispirms tiek

³¹ Sērens Kirkegors, *Bailes un trīsas*, tulk. I. Mežaraupe (Rīga: Ad verbum, 2010), 101.

³² *Ibid.*, 99.

aprakstīti dažādi gadījumi, kuros kāds varonis izvēlas kaut ko noklusēt. Šie apraksti it kā krīt ārā no problēmu risināšanas gaitas un pirmajā acu uzmetienā izskatās pēc izvērsta ekskursa ar neskaidru nolūku. Šajos piemēros kļūt atklātam (runāt) vai palikt aizklātam (klusēt) ir izvēle. Šķiet, ka no apskatītajiem piemēriem tikai Ūdensvīram starp atklātību un aizklātību nāk klāt vēl viena izvēles iespēja, kas ir palikšana apslēptībā kā sevis sodīšana jeb “dēmoniskā klusēšana”. Arī tā balstās īpašā novietojumā, kur situācijas saturs ir citāds nekā to ir iespējams izteikt.

III problēmas interpretācija ir vissarežģītākā, jo Kirkegors nododas, kā viņš to nosauc, estētiskam pārspriedumam par poētiskām personībām. Aplūkošu katru no tām un uzrādīšu, kas III problēmā tiek pateikts par klusēšanu kā apslēptību. Ja turpina iepriekš uzrādīto klusēšanas shēmu, kuru sastāda tas, kurš nevar pateikt; citi, kas nevar saprast; un nepasakāmais, kas rodas abu “komunikācijas” neiespējamībā, tad šeit nepasakāmais ir apslēptais, kas nav nepasakāms pēc būtības, bet tiek ar nolūku slēpts. Šāda slēpšana var notikt dažādos veidos. Un arī katrai apslēptībai piederīgās mokas tiek izdzīvotas dažādi. I problēmā lasāms stāsts par Agamemnonu, II problēmā tas tiek izvērsts. Jāpatur prātā, ka arī tas, kas tiek teikts par Ābrahāmu, ir stāsts, tomēr cita līmeņa stāsts, kā skaidrošanai šķietami tiek pakārtoti visi pārējie.

Īpašu uzmanību šajā sakarā derētu pievērst veidam, kādā Kirkegors caur teiku par Agnesi un Ūdensvīru ilustrē mīlestības pārdzīvojuma līdzību ar Ābrahāma pārbaudījumu. Kirkegors uz šo sižetu atsaucas arī savās dienasgrāmatās, kur viņš raksta:

“Esmu apsvēris skatīt Agnesi un Ūdensvīru no skatpunkta, kāds visticamāk nav ienācis prātā nevienam dzejniekam. Ūdensvīrs ir pavedējs, bet pēc tam, kad viņš ir ieguvis Agneses mīlestību, viņš kļūst tik aizkustināts, ka vēlas viņai piederēt visā pilnībā. Bet, ak vai! viņš to nevar izdarīt, jo tad viņam nāktos viņu iepazīstināt ar visu savu skumjo eksistenci — kā viņš noteiktos brīžos kļūst par briesmoni, utt. Baznīca viņiem nevar dot savu svētību. Tad viņš izsamist un viņa izmisums viņu iedzen jūras dzelmē, kur viņš paliek, bet Agnesi viņš pārlicina, ka bija vēlējies viņu vien maldināt.”³³

Ūdensvīrs ir pavedējs kurš iecerējis pavest jaunu meiteni — Agnesi. Viņš Agneses

³³ *Kierkegaard's Journals and Notebooks* Vol. II, ed. N. J. Cappellørn, et al., (Princeton: Princeton University Press, 2008), 166-167.

virzienā raida lišķīgas runas, kurās viņa saklausa ko tādu, kas liek viņai pašai alkt pēc Ūdensvīra. Viņa nevis vienkārši veras jūras dzelmē, bet gan meklē tur Ūdensvīru. Kad Ūdensvīrs pēc viņas sniedzas, viņa grib tam atdoties. Kad Ūdensvīrs jau sagrābis Agnesi un grasās viņu aizraut lejup jūras dzelmē, viņš pamana viņas skatienu, kurā nav ne baiļu, ne lepnuma, ne iekāres; tikai pazemīga ticība. Caur šo skatienu Ūdensvīra spēks zūd un viņš vairs nespēj viņu ieraut jūrā. Pamanījis pilnīgo paļāvību, ar kādu Agnese ir gatava viņam sekot, viņš vairs nespēj īstenot savu ieceri.

Kad Ūdensvīram neizdodas Agnesi pavest, viņš nogādā meiteni atpakaļ krastā un neatklāj, kādi ir bijuši viņa patiesie nolūki. Pēc tam Kirkegors apraksta dažādus variantus, kādas ir Ūdensvīra rīcības iespējas šajā situācijā, kur vai nu viņš vai Agnese, un visticamāk abi divi, kļūs nelaimīgi.

Viņš var vai nu turpināt slēpt savus patiesos nodomus un vienkārši nožēlot visu, ko viņš darījis pirms Agnese viņu “izglābj”, vai arī nožēlot un kļūt atklāts, tādējādi cerot Agnesi tomēr iegūt. (Ne caur pavešanu, bet kaut kā citādi.)

Ja Ūdensvīrs klusē, viņu “pārņem nožēla”, ko Kirkegors nosauc par ļaušanos dēmoniskumam.

“Dēmoniskumam piemīt tā pati īpašība, kas dievišķumam, proti, atsevišķais var ar to stāties absolūtās attiecībās. Tā ir analogija, dubultniece tam paradoksam, par kuru mēs runājam. [...] Tādējādi Ūdensvīra pierādījums tam, | ka viņa klusēšana ir attaisnojama, acīmredzot ir tas, ka viņš tajā izcieš visas savas sāpes.”³⁴

Ja Ūdensvīrs neizvēlas dēmonisko, tad viņš var — vai nu pretēji dēmoniskajam uzticēties, ka dievišķais izglābs Agnesi, vai arī, kļūdams atklāts, tikt izglābts pats.

Šķiet, ka uzmanība šeit jāpievērš tieši tam, ka caur atklātību ir iespējama Ūdensvīra glābšana. Ūdensvīrs atrodas dēmoniskajā paradoksā. Attiecības ar dēmonisko līdzinās attiecībām ar dievišķo tādā ziņā, ka tajās nonācis atsevišķais indivīds nevar pats saviem spēkiem atgriezties vispārīgajā.

Taču kāpēc Ūdensvīra nožēla tiek skatīta ārpus vispārīgā, nevis kā vispārīgā pārkāpums? Varbūt tieši tāpēc, ka tā ir apslēpta. Līdzko Ūdensvīrs kļūst atklāts, viņš tiek glābts tādā nozīmē, ka viņa nožēla tiek pārtulkota vispārīgajā. Taču ar to nepietiek.

³⁴ Sērens Kirkegors, *Bailes un trīsas*, 137.

“Ūdensvīrs taču nevar piederēt Agnesei, ja viņš pēc tam, kad ir izdarījis nožēlas bezgalīgo kustību, neizdara vēl vienu kustību — kustību, pamatojoties uz absurdu.”

Ja Ūdensvīrs tiek glābts, tad viņš savās mokās ir nonācis pie tā, ka grib atgriezties vispārīgajā, taču viņš to neizdara viens pats. Varbūt tāpat arī Ābrahāms var vēlēties atgriezties vispārīgajā. Taču Agneses izglābts Ūdensvīrs vairs nav nekāds Ūdensvīrs³⁵, tāpat Ābrahāms, kas atgriezies vispārīgajā, vairs nav Ābrahāms.

Klusēšana ir tā, kas nošķir atsevišķo no vispārīgā. Indivīds var klusēt labprātīgi, kā to varētu izvēlēties darīt Ūdensvīrs, vai arī viņam ir jāklusē, jo viņu neviens nesaprot.

Kāpēc Ūdensvīru saprot? Jo izvēstīdamies no dēmoniskā paradoksa viņš neko nezaudē? Klusēšanas attaisnojumu viņš atrod sāpēs, ko tā viņam sagādā.

Kirkegors *Bailēs un trīsās* mums parāda, ka tikai atsevišķais var atrasties attiecībās ar dievišķo, proti, ticība ir norise, kas nav ārēji novērojama, tā notiek iekš subjekta. Caur Ūdensvīra piemēru viņš parāda, ka mīlestības kustība norisinās pēc tieši tiem pašiem noteikumiem. Savās piezīmēs viņš Ūdensvīra situāciju raksturo šādi:

“Šis ir tāda veida mezgls, kuru var atsiet tikai reliģiskais (tāpēc tāds nosaukums, jo tas atsien visas burvestības³⁶); ja Ūdensvīrs spētu ticēt, tad viņa ticība viņu varbūt spētu pārvērst par cilvēku.”³⁷

Mīlestība kā konflikts: Ž. P. Sartrs

Žana Pola Sartra filozofijā mīlestībai ir maz kā kopīga ar harmonisko, vienojošāo spēku, kādu redzam Tilliha teoloģijā. Darbā *Esamība un nekas* Sartrs veic cilvēku attiecību eksistenciālu analīzi. Viņš nošķir esamību sevī no esamības citiem un apraksta romantisko attiecību satvaru, kurā mīlestība tiek uzrādīta kā konflikts.

Sartram indivīds atrodas nepārtrauktā spriedzē starp diviem esamības modiem, no kuriem vienu ir iespējams kontrolēt, bet otru nē. Viens no šiem modiem ir esamība-priekš-sevis un tā attiecas uz to, kā indivīds autonomi uztver pats sevi, savukārt otrs — esamība citiem — sastāv no citu uztvērumiem, un tāpēc to nav iespējams nepastarpināti pieredzēt. Sartrs raksta: “[...] manas esamības objekts ir vienīgā iespējamā

³⁵Sērens Kirkegors, *Bailes un trīsas*, 139.

³⁶No latīņu religio, tulk. no jauna sasaistīt.

³⁷*Kierkegaard's Journals and Notebooks* Vol. II, 167.

manis saistība ar citu, tad vienīgi šis esamības objekts man var kalpot kā instruments, lai es veiktu sevis asimilāciju ar *cita brīvību*.”³⁸

Indivīds pats sevi redz no iekšpuses, savā subjektivitātē, savukārt citi viņu redz no ārpuses kā objektu pasaulē. Šī apziņas dualitāte noved pie iekšēja konflikta, jo mīlestības attiecībās katrs cenšas pieredzēt sevi caur otru tajā modalitātē, kas viņam nav nepastarpināti pieejama, taču vienlaikus vēlas saglabāt savu brīvību un autonomiju. Proti, tas, ko vēlas panākt mīlētājs, ir kontrole pār to identitātes dimensiju, ko Sartrs nosauc par esamību citiem.³⁹ Šo dimensiju, kas indivīdam nav dota, viņš var iegūt tikai “sagūstot otra brīvību”, caur kuru tā tiek sastādīta. Cita brīvību sagūstīt ar varu nav iespējams, tāpēc indivīdam nepieciešams to valdzināt jeb panākt, ka Cits tai labprātīgi pievērš visu savu uzmanību un tādējādi atsakās no savas varas tvert citus kā objektus.⁴⁰

Indivīds var tvert pats sevi kā objektu tikai caur cita subjektivitāti, kurā viņa objektivitāte tiek nodibināta. Indivīds alkst pēc savas objektivitātes, jo tā neeksistē viņam esot vienam pašam, rodas tikai caur Citu un piešķir tam skaidri definētu identitāti, kas ir pretstatā ar haotisko veidu, kādā indivīds pieredz sevi iekšēji.

Indivīdu veido Cita skatiens, jo tas viņu redz veidā, kāds pašam indivīdam nav pieejams. Indivīds ir atbildīgs par savu esamību citu dēļ, bet viņš nav tās pamats. Esamība citiem parādās Cita apziņā — tā, kurš indivīdu pieredz no malas, bet viņš par to nav atbildīgs, tā rodas brīvi un spontāni. Tiktāl, ciktāl indivīds uzņemas atbildību par savu esamību, viņš vēlas atgūt to savas esamības daļu, kas “pieder” Cītam. Tā kā Cits brīvi rada caur savu skatienu, tad esamības atgūšana vienlaikus ir viņa brīvības atcelšana. Vienotība ar Citu nav iespējama.

Sartra izpratnē mīlestība ir vienīgais iespējamais spēks, kas var pakļaut Cita subjektivitāti un fiksēt tās uzmanību uz indivīdu. Taču šis projekts ir nolemts neveiksmei. Ja Cits, kura uzdevums ir nodibināt manu objektivitāti, mani iemīl, tas nozīmē, ka viņš tad vēlas to pašu, proti, lai es esmu tas, kas kalpo kā viņa objektivitātes pamats. Līdz ar to būtne, kura manā skatienā parādās kā objekts, vairs nespēj kalpot kā manas esamības balsts, jo tas ir pa spēkam tikai neierobežotai brīvībai. Līdzīgi visām citām saskarsmes formām mīlestība iekļauj sevī konfliktu starp subjektu un Citu, taču atšķiras ar to, ka cīņas

³⁸ Žans Pols Sartrs, Pirmā nostādne, 10.

³⁹ Jean Wyatt “The Impossible Project of Love in Sartre's "Being and Nothingness," "Dirty Hands" and "The Room”, in Sartre Studies International, 12. 2 (2006): 1.

⁴⁰ Ibid., 3.

uzvarētājs nevis padara otru par savu objektu, bet gan par subjektu, kas veido viņa esamību citiem.⁴¹

Šī iemesla dēļ padarīt Citu par objektu ir tieši pretējais tam, ko vēlas panākt mīlestība. Cits objekts nekad nespēs būt indivīda objektivitātes pamats. Uz jautājumu, “Kāpēc tas, kurš mīl, vēlas tikt mīlēts?” Sartrs atbild, ka mīlestība vēlas *sagūstīt* apziņu.⁴² Mīlētājs, atšķirībā no tirāna, nevēlas pakļaut iemīļoto. Mīlētājs nevēlas, lai iemīļotais viņam piederētu kā objekts, “viņš grib, lai brīvība viņam piederētu kā brīvība”⁴³.

Sartra izpratnē augstākais, ko indivīds var iegūt, ir otra skatiens, kas nenogurstoši tiek turēts pievērstis viņam. Caur šo skatienu indivīds var ieraudzīt pats sevi kā objektu, taču lai arī mērķis būtu sasniegts, sevis kā objekta apzināšanās izraisa ambivalentas jūtas — tas uzliek ierobežojumus subjekta brīvībai. Kļūt redzamam vienlaikus nozīmē tikt reducētam uz to, kāds es parādos Citam.

Savukārt tad, ja indivīds pārlieku identificējas ar savu esamību citiem, Sartrs to raksturo kā neautentisku rīcību, ko apzīmē ar “sliktās ticības” jēdzienu. Mīlestības attiecībās tas visbiežāk izpaužas kā jau gatavas identitātes vai lomas pieņemšana, kas ļauj vai nu izpatikt otram, vai arī saglabāt vismaz iekšējas brīvības šķitumu pie ārējiem ierobežojumiem. Taču ir skaidrs, ka attiecībās, kurās partneri spēlē noteiktas lomas, nav patiesīguma un godīguma. Mīlestības izpratne šādā situācijā tiek būtiski sašķobīta, jo runa ir par diviem aktieriem, kas var mīlēt viens otra lomu saspēli, bet ne jau viens otru.

Sartra aprakstītā mīlestība balstās uz pretrunu un konfliktu, kas liek uzlūkot mīlestības emocionālos aspektus ar aizdomām. Tā kā mīlestības mērķis ir indivīda centieni atgūt savas esamības modalitāti, kas vienmēr izsprūk no viņa tvēriena, tad mīlestība tiek pieredzēta kā pastāvīga cīņa par brīvību un atzīšanu. Tā ir stratēģijas spēle, kas ietver sevī daudz sarežģījumu un vilšanās. Sevis apzināšanās pretrunīgā daba un paradoksālie centieni sasniegt neiespējamo manifestējas arī cilvēku savstarpējās attiecībās — mīlestība ir cīņa un tā savu mērķi nesasniedz.

⁴¹ Žans Pols Sartrs, Pirmā nostādne attiecībās ar citiem: mīlestība, valoda, mazohisms, 14.

⁴² Ibid., 11.

⁴³ Ibid., 12.

Mīlestība kā ontoloģisks spēks: P. Tillihs

Kad runājam par mīlestības izpratni kristietībā, tā ietver sevī vairāk par jūtām, emocijām, seksualitāti, sajūtām, attieksmi, uzvedības kodiem un morāli. Kristietībā, tāpat kā jūdaismā un islāmā tiek izvirzīta specifiska prasība — attiekties ar mīlestību pret Dievu, kurš, kristiešu formulējumā, pats ir mīlestība. Kristiešu mīlestības attiecības nav strikti norobežota, privāta sfēra. Džīnronda aprakstā mīlestība ieaicina kristieti “dinamiskā attiecību tīklojumā”, kas iekļauj Dievu.⁴⁴

Kristietībā cilvēka patība īstenojas atrodoties mīlestības attiecībās ar Dievu, līdzcilvēkiem un sevi pašu [Mk 12:30]; [Mt 22:37–40]. Džīnronds norāda, ka kristietību ar citām uzskatu sistēmām vieno priekšstats, ka mīlestība “tiecas pēc Cīta, kāro būt ar to kopā un attiekties pret to dažādās tuvības pakāpēs.”⁴⁵ Jūdaismam, kristietībai un islāmam ir kopīga īpašā prasība attiekties priekš Dievu [radikālo Cītu]⁴⁶ ar mīlestību. Šajās reliģijās Dievs ir tas, kas apveltījis cilvēku ar spēju mīlēt.

Aplūkojot mīlestības un reliģijas saistību no eksistenciālās teoloģijas viedokļa, Pauls Tillihs ir nozīmīga figūra. Darbā *Mīlestība, vara un taisnīgums* Tillihs izskata emocionālo, ontoloģisko un ētisko mīlestības dimensiju, pozicionējot mīlestību kā ontoloģisku spēku, kas atkal-apvieno atsevišķo.

Tillihs iedala mīlestību 3 dimensijās — emocionālajā, ontoloģiskajā un ētiskajā.

Emocionālo dimensiju sastāda jūtas, vēlmes un pieķeršanos, kas raksturo cilvēku attiecības, atspoguļojot indivīdu piedzīvoto mīlestības subjektīvo aspektu. Liekas, ka emocija ir mīlestības pamatnozīme, kura līdzīgi citām emocijām nav kontrolējama. Šo dimensiju Tillihs raksturo kā līdzīgu notikumam vai dāvanai.⁴⁷

Ontoloģiskā dimensija attiecas uz pašu esamības struktūru, kurā mīlestība parādās kā fundamentāls spēks, kas tiecas pēc vienotības. Šajā aspektā mīlestība transcēdē individuālo pieredzi un darbojas kā realitātes saistviela. Piemēram, cilvēka intelektuālā mīlestība, caur kuru Spinozas izpratnē Dievs mīl pats sevi, paceļas ārpus emocijām un nonāk ontoloģijas sfērā.⁴⁸

⁴⁴ Werner G. Jeanrond., “Love,” in *The Oxford Handbook of Theology and Modern Thought*, 312.

⁴⁵ Werner G. Jeanrond., “Love,” in *The Oxford Handbook of Theology and Modern Thought*, 312 - 313.

⁴⁶ Ibid.

⁴⁷ Paul Tillich, *Love, Power and Justice* (New York: Oxford University Press, 1960), 3.

⁴⁸ Paul Tillich, *The Courage to Be* (New Haven: Yale University Press, 2000), 23

Ētiskā dimensija attiecas uz morāli, bez kuras mīlestības attiecības nav iedomājamas. Ētiskos mīlestības aspektus uztur spēkā atbildība un saistības, un to izpausme ir taisnīgums un līdzjūtība. Mīlestība ētiskajā nozīmē ir imperatīvs. Jūdaisma un kristietības tradīcijās, kā arī plašākā Rietumu kultūras kontekstā par mīlestību tiek runāts jābūtības formā: “tev būs mīlēt”.⁴⁹

Visas trīs mīlestības dimensijas ir cieši saistītas un veido sarežģītu kopumu, kas aptver cilvēka pieredzes emocionālos, eksistenciālos un ētiskos aspektus. Viscaur dažādajām izpausmēm mīlestība kalpo kā vienojošs un transformējošs spēks, kas savstarpēji vieno cilvēkus, realitāti un visu esošo ar esamības augstāko pamatu — Dievu.

Vai starp šīm dimensijām pastāv pretruna? Ja mīlestība ir pavēle, tad tā ir pretrunā ar nojēgumu par mīlestību kā emociju. Tillihs uzskata, ka mīlestība ir kas vairāk nekā tikai emocija. Viņš argumentē, ka visas trīs mīlestības dimensijas izriet viena no otras — “mīlestības ētiskā daba ir atkarīga no tās ontoloģiskās dabas un mīlestības ontoloģiskā daba iegūst savas kvalifikācijas no tās ētiskā rakstura.”⁵⁰ Jautājums, ko viņš risina darbā “*Love, Power, Justice*” ir: kā mīlestības ētiskā un ontoloģiskā dimensija ir salāgojama ar faktu, ka mīlestība mums parādās kā pati kaislīgākā emocija?⁵¹

Tillihs runā par *eros* un *agape* nevis kā par mīlestības veidiem, bet gan tās kvalifikācijām. Vai ir iespējams runāt par mīlestību kā universāliju, nerunājot par atsevišķajām kvalifikācijām?

Lai saprastu mīlestības, varas un taisnīguma konceptus, Tillihs ierosina aplūkot to pamatnozīmi — kā šie trīs lielumi ir iesakņoti esamības būtībā.⁵²

Mīlestība un vara parasti tiek skatītas kā pretējas lietas — vara bez mīlestības un mīlestība kā varas atdošana Citam, bet Tillihs uzskata, ka tas ir liels pārpratums, kas novedis pie Nīčes varasgribas nojēguma, kas radikāli noliedz kristīgo mīlestību.⁵³ Taču, ja jautājumam pieiet ontoloģiski, tad mīlestība bez varas ir “haotiska padevība” un varas struktūras nav spējīgas pastāvēt pilnīgi nošķirti no mīlestības.⁵⁴

Attiecības starp mīlestību un taisnīgumu ir mazāk kontrastējošas nekā attiecības starp mīlestību un varu. Mīlestībai ir lielāka ietekme uz taisnīgumu, nekā taisnīgumam uz mīlestību, tā ir spējīga transcendēt taisnīgumu, Mīlestības iespaidā taisnīgums nav

⁴⁹ Paul Tillich, *Love, Power and Justice*, 4.

⁵⁰ *Ibid.*, 5.

⁵¹ *Ibid.*

⁵² *Ibid.*, 10.

⁵³ *Ibid.*, P. 11.

⁵⁴ *Ibid.*, P. 12.

piesaistīts vienlīdzīgas sadales principam. Atteikšanās no kaut kā var sastādīt neproporcionāli taisnīgu rīcību, vai arī netaisnīgu rīcību pret sevi pašu.⁵⁵

Tillihs raksta, ka “Mīlestība, vara un taisnīgums ir tik pat seni kā pati esamība.”⁵⁶ Platona *eros* ir spēks, kas virza uz savienošanos ar Patieso un Labo — šie trīs lielumi ir cieši savīti ar to, kā Rietumu domāšanas tradīcijas pašos pirmsākumos tiek konceptualizēta esamība. Augustīnam mīlestība ir primāra pār varu un taisnīgumu un Hēgeļa dialektiskā shēma attēlo mīlestības dabu kā atdalīšanos un atkal-apvienošanos.⁵⁷

Ja mīlestība tiek primāri saprasta kā emocija, tad nav iespējams saprast tās saistību ar varu un taisnīgumu.⁵⁸ Ja mīlestība būtu tikai sentiments, tad tā būtu bezspēcīga, nedz tā būtu spējīga apvērst taisnīguma noteikumus, nedz arī izaicināt varas struktūras.⁵⁹

“Mīlestība apvieno to, kas ir uz sevi vērsts un individuāls.” Tā nav kaut kāda saistviela, ar ko atsevišķi indivīdi tiek savstarpēji sasaistīti, mīlestība ir viens no dzīvi un realitāti konstituējošiem elementiem.⁶⁰

Tillihs nostājas pret to, ka mīlestība tiek reducēta līdz emocijai. Viņaprāt, mīlestība kā ontoloģisks spēks ir primāra pār mīlestību kā emociju. (Savukārt *Simpozijā* tieši mīlestības pārdzīvojums ir tas, caur kuru parādās nojēgums par Idejām un nevis otrādi.)

Taču Tillihs nenoliedz mīlestības emocionālās dimensijas pastāvēšanu. Kā mīlestība kā emocija ir saistīta ar mīlestības ontoloģisko dimensiju? “Mīlestība kā emocija ir gaidas pēc atkal-apvienošanās, kas norisinās katrā mīlestības attiecībā.”⁶¹ Aizrautīga tiekšanās pēc Dieva kvalitatīvi ir tas pats, kas aizrautīga tiekšanās pēc cita cilvēka — abu tiecību pamats ir viens un tas pats — nošķirtības stāvoklis starp tiem, kas sader kopā un kas tiek tuvināti viens otram mīlestībā.⁶² Mīlestības vieta realitātes veidošanā sniedzas tālu pāri emocijām un cilvēku savstarpējām attiecībām, ko Tillihs uzsver ar izteikumu: “Dzīve ir aktualizējusies esamība un mīlestība ir dzīvi kustinošais spēks.”⁶³

Līdzīgi Rūžmondnam arī Tillihs raksta par papildītas mīlestības divdomīgumu: “Piepildīta mīlestība vienlaikus ir nepārspējama laime un laimes beigas.”⁶⁴ Kad tiek pārvarēta nošķirtība, beidzas arī viss pārējais, jo mīlestība un dzīve pastāv tikai tik ilgi,

⁵⁵ Paul Tillich, *Love, Power and Justice*, 13.

⁵⁶ *Ibid.*, 21.

⁵⁷ *Ibid.*, 22.

⁵⁸ *Ibid.*, 24.

⁵⁹ *Ibid.*

⁶⁰ *Ibid.*, 26.

⁶¹ *Ibid.*

⁶² *Ibid.*, 27.

⁶³ *Ibid.*, 25.

⁶⁴ Paul Tillich, *Love, Power and Justice*, 22.

kamēr ontoloģiskā līmenī pastāv nošķirtība. Ontoloģiskajā dimensijā mīlestība ir viens lielums, tā neiedalās dažādās formās un veidos. Tillihs piekrīt, ka šie nošķīrumi ir noderīgi, taču tiem pietrūkst nojēguma par mīlestību kā vienu, bez kura tie ir nepilnīgi.

Tillihs kritizē *libido* jēdziena lietojumu, kurā tas visbiežāk apzīmē kāri pēc baudas.⁶⁵ Viņš izprot *libido* kā “normālu dziņu”, kas vērsta uz dzīves dziņas paš-piepildījumu. Viņaprāt, arī *eros* jēdziens teoloģijā ticis nepamatoti ignorēts. Tillihs, tāpat kā viduslaiku mistiķi, uzskata, ka cilvēka tiecībā uz Dievu nav iedomājama bez iekāres dimensijas. Ja tā tiek izslēgta no reliģijas, tad tiek panākta tukša pakļaušanās, kas, viņaprāt, ir nevis mīlestības tīrākā forma, bet gan tās pretstats.⁶⁶

Viņš runā par divām mīlestības kvalitātēm *eros* un *philia*, kas ir savstarpēji atkarīgas viena no otras un nav nošķiramas. Abu kvalitāšu pamatā ir *appetitus*⁶⁷ dziņa, kas iekustina “īkkatru būtni sevi piepildīt caur savienošanos ar citām būtnēm.”⁶⁸

Tillihs ir skeptisks pret pašmīlestības jēdzienu, jo viņa izpratnē mīlestība ietver sevī nošķirtību starp tās subjektu un objektu.⁶⁹ Viņš ierosina pašmīlestību skatīt kā metaforu. Šī jēdziena lietojums sevī ietver 3 dažādas izpratnes: (1) pašmīlestība kā dabiska sevis atzīšana, kas ļauj “mīlēt savu kaimiņu kā sevi pašu”; (2) egoisms; (3) sevis pieņemšana pēc Dieva mīlestības parauga.⁷⁰

Mīlestības un varas ontoloģiskā vienotība

Ja vara izmanto spēku un spaidus, vai tā ir apvienojama ar mīlestību? Tilliha izpratnē mīlestība ir vara pār nebūtību (*non-being*), un caur to tā ir nevis varas noliegums, bet gan tās balsts.⁷¹ Spaidu un mīlestības nesavienojamība parādās tur, kur spaidi stājas ceļā mīlestības mērķim — kur mīlestībai liegts atkal-apvienot nošķirto.⁷²

Būtiska lieta, par ko Tillihs atgādina, ir tas, ka mīlestībai piemīt arī traģiskais aspekts, kas ir saistīts tieši ar varu un spaidiem. Tā kā taisnīgums Tilliha izpratnē ir nošķirto lietu atkalapvienošanās mīlestībā, tad neatņemama taisnīguma sastāvdaļa ir gan nošķirtība, bez kuras nebūtu atkalapvienošanās, kā arī pati atkalapvienošanās, caur kuru

⁶⁵ Ibid., 28.

⁶⁶ Ibid., 30.

⁶⁷ No latīņu val. ilgās, iekāre.

⁶⁸ Ibid., 33.

⁶⁹ Ibid., 6.

⁷⁰ Ibid., 34.

⁷¹ Ibid., 49.

⁷² Ibid., 50.

mīlestība tiek aktualizēta.⁷³ Nošķirtība un atkalapvienošanās sastāda divdaļīgu kustību, caur kuru īstenojas taisnīgums.

Nojēgums, ka pilnīgs pašnoliegums ir augstākais mīlestības papildījums, nav viennozīmīgi patiess. Mīlestība, kura nav balstīta taisnīgumā, ir haotiska sevis nodošana. Novārdzinātas patības pakļaušanās otrai nav īsta mīlestība, jo tā iznīcina atsevišķo indivīdu, nevis atkalapvieno divas atsvešinātas vienības.⁷⁴ Caur šādu aktu otra patība ir kļuvusi atbildīga par pirmo, kuras brīvība tikusi iznīcināta. Indivīdu atkalapvienošanās mīlestībā balstās taisnīgumā, un, ja šis taisnīgums netiek ievērots, “nav nekādas atkalapvienošanās mīlestībā, jo nav kam apvienoties”.⁷⁵ Ja mīlestība ir tas spēks, kas atkalapvieno, tad taisnīgums pasargā vienības, kurām jāapvienojas.

Tillihs uzskata, ka ir nepareizi iedomāties ka mīlestības darbi sākas tur, kur nav taisnīguma. Mīlestība neaizvieto taisnīgumu — tie ir maldi, kurus pret saviem pakļautajiem liek lietā tirāniski valdnieki.⁷⁶ Mīlestības attiecība ar taisnīgumu ir salīdzināma ar atklāsmes attiecību ar racionālo prātu. Gan mīlestība, gan atklāsme “transcendē racionālo normu neiznīcinot to.”⁷⁷

Mīlestības, varas un taisnīguma koncepti apvienojas *galējo bažu (ultimate concern)* nojēgumā jeb svētuma dimensijā. Tilliham visi trīs lielumi ir dievišķās dzīves simboli, kas pēc būtības ir viens. Mīlestība, vara un taisnīgums tiek apvienoti Dievā.

⁷³ Paul Tillich, *Love, Power and Justice*, 62.

⁷⁴ *Ibid.*, 69.

⁷⁵ *Ibid.*, 69.

⁷⁶ *Ibid.*, 82.

⁷⁷ *Ibid.*, 83.

Mīlestība kā konstruēts jēdziens

Eros un kultūrvide: M. Fuko

Platona *Simpozij*s ir pirmais teksts, kurā mīlestība tiek pozicionēta apvērstajā veidā, kādu Rietumu filozofija noteiktā formā saglabājusi līdz pat mūsdienām. *Simpozija* dalībnieki stāsta runas, lai godinātu *eros* — senāko un ietekmīgāko no Dieviem. Starp dažādajiem veidiem, kā skatīties uz mīlestību, centrālais stāsts vēstī par “mīlestības kāpnēm”. Sokrats pārstāsta sarunu, kas viņam reiz bijusi ar Diotīmu. No visām dzīru runām šis ir vienīgais skatījums, kurā mīlestība tiek atsvešināta no nepastarpinātas pieredzes, lai pašu mīlestību padarītu par apceres objektu. Stāsts, kas rezultējas no šīs pieejas, ir stingri balstīts Platona Ideju teorijā. *Simpozijā* vēstīts, ka, lai arī intuitīvi varētu šķist, ka mīlestība sākas ar konkrētu indivīdu, kura ķermeņa skaistums to iekustina, patiesībā šim skaistumam nav nekāda sakara ar konkrēto cilvēku. Mīlestība, tās vistūrākajā formā un tikumīgākajā izpausmē, ir vērsta uz skaistuma Ideju. Viss ar maņām tveramais skaistums ir tikai šī augstākā skaistuma atspulgs. Platona mīlestības teorijā cilvēka uzdevums ir vērst savu uzmanību un apbrīnu “augšup”, nost no partikulārā mīlestības objekta uz īsteni esošo, vien intelektuāli tveramo realitāti.

Tas nozīmē, ka Rietumu filozofiskās tradīcijas pašā šūpulī ir ielikts priekšstats par mīlestību kā spēku, kas iekustina cilvēkā ilgas pēc augstākas, netveramas realitātes.

Vispirms ieskicēšu mīlestības problemātikas nozīmīgumu, pievēršoties *eros* jēdzienam un lomai zināšanu ieguves procesā, kas parādās Platona darbā *Simpozij*s. Caur šo diskusiju tiks parādītas divas lietas: (1) rietumu filozofijas pašos pirmsākumos ir atrodamā doma par mīlestību kā ceļu, caur kuru cilvēks nodibina attiecības ar “patiesu būtmi”; (2) mīlestības diskurss izriet no mīlētāja skatpunkta, un, ciktāl iemīļotajam vispār ir pieejama izpratne par situāciju, kurā viņš atrodas, spriežot pēc Alkibiāda runas, tā uzrāda drīzāk savstarpēju pārpratumu starp mīlētāju un iemīļoto, nekā mīlestības abpusēju raksturu.

Jautājums par mīlestību *Simpozijā* tiek skatīts no 3 dažādiem skatpunktiem: (1) no mīlētāja skatpunkta ar uzsvāru uz mīlestības objektu; (2) no mīlētāja skatpunkta ar uzsvāru uz mīlestības būtību; (3) no iemīļotā skatpunkta ar uzsvāru uz pāridarījumu.

Platona *eros* sakņojas seksuālā iekārē, taču tas nav reducējams uz to. *Simpozijā* Platons apraksta *eros* kā dvēseles kustības principu, ar kā palīdzību tā var “uzkāpt” līdz pašām Idejām. Pirmais impulss, kas iekustina *eros* ir ķermeņa skaistums, kas nostāda indivīdu izvēles priekšā: viņš var izvēlēties vai nu juteklisku baudu (*hēdonē*), vai radīšanu (*genēsis*). Bauda pēc būtības ir neproduktīva, tajā nerodas nekas jauns. Grieķu homoseksuālo attiecību kontekstā bauda kā pašmērķis bija nevēlama izvēle, jo tā stājās ceļā intelektuālai attīstībai, tikumībai un finansiālai neatkarībai.⁷⁸ Par augstāku tika uzskatīta izvēle radīt. Heteroseksuālās attiecībās radīšana nozīmē bērna radīšanu, jo senajā Grieķijā sievietes pārsvarā bija neizglītotas un intelektuāla draudzība starp abiem dzimumiem bija retāk sastopama nekā mūsdienās.⁷⁹ Savukārt, ja homoseksuālas attiecības tika pakārtotas nevis baudai, bet radīšanai, no tām bija iespējams radīt pravietojumus, dzeju, likumus un filozofiju.⁸⁰ *Eros* Platona izpratnē rodas no trūkuma, un, ja tas tiek pārvarēts, tad *eros* izzūd. Ričardsons norāda, ka šajā skaidrojumā patiesas rūpes par citu interesēm ir sasniedzamas tikai pārvarot *eros* jeb atrodot tā papildījumu. No *eros* kustības principa neizriet abpusējas rūpes starp cilvēkiem, tā papildījums meklējams radīšanā, kas atrisina iztrūkumu un kā rezultātā mīlēt vairs nav nepieciešams, jo *eros* mērķis jau ir papildīts.

Mišels Fuko ir svarīgs autors mīlestības jēdziena nesenajā vēsturē. Darbā *Seksualitātes vēsture* Fuko izstrādā kritisku ietvaru, kurā aplūkot sabiedrības varas struktūru ietekmi uz mīlestības diskursu. Uzrādot varas slēpto ietekmi uz mīlestības un seksualitātes nojēgumiem, Fuko uzrāda, ka dažādi ķermeņa kontroles paņēmieni, kas bieži tiek uzskatīti par dabiskiem vai iedzimtiem, patiesībā slēpj sevī sarežģītu vēsturi. Viņš pievēršas arī Platona *Simpozijā* aprakstītajam *eros* nojēgumam un novieto piedāvāto stāstu antīkās kultūrvides kontekstā.

Seksualitātes vēstures II sējumā, kas veltīts baudu lietojumam, Fuko pievērš uzmanību tam, ka Sokrata atstāstītais Diotīmas mīlestības skaidrojums būtiski atšķiras no citu sarunas dalībnieku runām. Galvenā atšķirība ir tajā, ka iepriekšējos stāstījumos “intensīvā un stiprā kustība, kas aizrauj mīlētāju”⁸¹ ir jau iepriekšpieņemta kā esoša, un

⁷⁸ Cyril C. Richardson, “Love: Greek and Christian,” *The Journal of Religion*, 23.3 (Jul., 1943): 174.

⁷⁹ Ibid.

⁸⁰ Ibid., 175.

⁸¹ Mišels Fuko, *Seksualitātes vēsture II: Baudu lietojums*, tulk. Irēna Auziņa (Rīga: Apgāds Zvaigzne ABC, 2002), 173.

diskusija sniedzas tikai tiktāl, ciktāl jautājums ir par to, kā mīlētājam pienāktos tuvoties un pārliecināt iemīļoto. Jautājums ir par uzvedību mīlestībā.

Savukārt Sokrata runa, kā norāda Fuko, problematizē pašu mīlestības dabu, izvaicājot, kas ir šis spēks, kas to sastāda un ko tas pieprasa. Šādi izvirzīts jautājums pārvieto fokusu no mīlestības objekta jeb mīļotā uz subjektu jeb mīlētāju — atbilde par mīlestības dabu tiek meklēta tajā, kurš mīl (*to erōn*), nevis tajā, kurš tiek mīlēts.⁸² Fuko gan apgalvo, ka tādējādi mīlestības objekts netiek pavisam izslēgts no diskusijas, šis jautājums drīzāk tiek uzdots citādā veidā. Atšķirībā no “tradicionālās pieejas” mīlestības jautājumam, ko redzam pārējo *Simpozija* dalībnieku stāstos, centrā netiek novietotas mīlamā objekta īpašības (ķermeņa skaistums, audzināšana, raksturs) un arī ne vēlamās saskarsmes formas, kas vispiemērotāk un viscienījamāk īsteno mīlestības izraisīto dziņu. Par primāro jautājumu tiek izvirzīta mīlestības daba, no kā izriet Sokratiskajiem dialogiem raksturīgais manevrs, kas paredz, ka vispirms ir jāizzina pati lieta, nevis tās dažādie paveidi un izpausmes. Sekojoši, lai uzzinātu, kādam pienāktos būt mīļotajam, vispirms ir jāuzzina, kas ir pati mīlestība.⁸³

Fuko norāda arī uz kultūrvēsturisko fonu, uz kā pamatojas Platona darbos attēlotais skatījums uz mīlestību. Platona uzmanības centrā nav laulības attiecības starp vīrieti un sievieti, kaut arī šis attiecību modelis netiek strikti izslēgts no diskusijas, pamatā tiek aplūkotas mīlestības attiecības starp jaunu zēnu un nobriedušu vīrieti, kuru mērķis ir jauneklā izglītošana un ievadīšana polisas dzīvē. Šādas attiecības ir nevienlīdzīgas, taču Fuko uzskata, ka tajās ietvertā nevienlīdzība pieprasa atšķirīgu uzvedības kodu nekā nevienlīdzība starp vīrieti un sievieti.⁸⁴ Tieši homoseksuālo attiecību kontekstā veidojas aktīvās mīlētāja (*eromenos*) un pasīvās iemīļotā (*erastes*) lomas iedalījums un tām atbilstošie uzvedības kodi.⁸⁵ Laulība starp vīrieti un sievieti antīkajā pasaulē tika skatīta kā savienība, kas tiek veidota saimniecības pārvaldības nolūkos.

Tas, kas atšķir viendzimuma un divdzimumu attiecību modeļus antīkajā pasaulē, ir nevis goda jautājums, bet gan telpas iedalījums. Attiecībās starp vīrieti un sievieti laulāto vieta pasaulē bija skaidri noteikta — vīrietis piederēja publiskajai telpai, savukārt sieviete — mājas dzīvei⁸⁶, un abu attiecības galvenokārt norisinājās privātajā telpā. Savukārt attiecības starp zēnu un vīrieti norisinās publiskā vietā — ielas vai pulcēšanās telpā,

⁸² Mišels Fuko, *Seksualitātes vēsture II*, 174.

⁸³ Ibid.

⁸⁴ Ibid. 144.

⁸⁵ Ibid.

⁸⁶ Ibid., 145.

piemēram, gimnasijā.⁸⁷ Tie uzvedības modeļi, kas vēlāk atrod stabilu vietu romantiskās mīlestības kontekstā (aplidošana, sāncenšu pārspēšana, dāvanas) antīkajā pasaulē parādās kā publiska spēle starp vīrieti un zēnu — mīlētāju un iemīļoto, kurš vai nu pieņem vai noraida saņemto uzmanību. Laulība nedz senajā grieķijā, nedz romā neprasīja publiskas varas iejaukšanos, tā bija vienošanās starp ģimenēm, tādējādi jau no sākta gala piederēja drīzāk privātajai sfērai. Laulību prakses centrā bija sievas pāreja no tēva aizbildnības pie vīra.⁸⁸

Ars erotica un Scientia sexualis

Darbā *Seksualitātes vēsture* Fuko nošķir divus dažādus veidus, kādos var tikt skatīta mīlestība un seksualitāte. *Ars erotica* ir Austrumiem raksturīgā pieeja, kurā seksuālās prakses tiek skatītas kā māksla, kas jāapgūst, savukārt *scientia sexualis* apzīmē Rietumos novērojamo seksualitātes klasifikāciju medicīniskās kategorijās. Rietumu seksualitātes diskurss sevī ietver varas attiecības, kas vēsturiski veidojušās grēksūdzes prakses iespaidā, un kopš 19. gs. zināšanas par seksualitāti pastāv ciešā savijumā ar medicīnas, psihopatoloģijas un bioloģijas nozarēm.⁸⁹ Ja *ars erotica* ietvaros zināšanas tiek nodotas tikai iesvētītajiem, un uzsvars tiek likts uz subjektīvo pieredzi un seksualitātes noslēpumaino un transformatīvo dabu⁹⁰, tad *scientia sexualis* zināšanas tiek producētas atzīstot savas baudas un iekārēs⁹¹, kas tālāk tiek dokumentētas un izmantotas tam, lai regulētu seksuālo uzvedību plašākā sabiedrības mērogā.

Fuko pamana, ka Rietumos no runām par seksualitāti vai nu izvairās, vai mēģina to darīt pēc iespējas atsvešināti. Sarunā ar psihoanalītiķi, kas izaugusi no grēksūdzes prakses, no cilvēka tiek prasīts, lai viņš detalizēti stāsta par savām tieksmēm un baudām. Šajās tieksmēs un baudās tiek atrasti aizmetņi gan individuālām, gan ģimeniskām, gan plašāku sabiedrību skarošām problēmām. Zinātniskā diskursa uzturēšanā seksualitāte vispirms tiek padarīta par problēmu, un izvairīšanās par to runāt tiek uzlūkota ar aizdomām kā mēģinājums kaut ko noslēpt.

Patiesības producēšana tiek uzrādīta kā divdaļīga norise. Atzīšanās analītiķim producē īpaša veida zināšanas, kuras, iespējams, ir slēpjamas un sensitīvas tieši tāpēc, ka

⁸⁷ Mišels Fuko, *Seksualitātes vēsture II*, 145.

⁸⁸ Mišels Fuko, *Seksualitātes vēsture III: Pašrūpe*, tulk. I. Auziņa (Rīga: Apgāds Zvaigzne ABC, 2003), 58.

⁸⁹ M. Fuko, *Seksualitātes vēsture I: Zinātgriba* (Apgāds Zvaigzne ABC, 2000), 39.

⁹⁰ *Ibid.*, 41.

⁹¹ *Ibid.*, 42.

atzīšanās ir ārēja prasība. Proti, nevis subjekts izvēlas par to runāt, bet gan tas no viņa tiek izmānīts.⁹² *Ars erotica* gadījumā pret seksu tiek ieturēta citāda, mazāk invazīva attieksme. Par to netiek runāts tik detalizēti nevis tāpēc, ka kaut kas tiktu slēpts, bet gan tāpēc, ka (1) subjekts netiek turēts aizdomās no kādas varas instances puses, kurai viņam būtu jāatskaitās par savu seksuālo uzvedību;⁹³ (2) tajā ietverts nojēgums par to, ka runāšana par noteiktām lietām liek tām zaudēt savu pievilcību un iedarbīgumu.⁹⁴

Atdalot šos divus jēdzienus, Fuko pievērš uzmanību Rietumos notikušajai pārvirzei no personiskas, pieredzē balstītas izpratnes par seksualitāti uz zinātnisku diskursu, kā centrā ir šķietami objektīva analīze un institucionāla kontrole. Šī pārmaiņa ietekmējusi arī seksualitātes un mīlestības nojēgumu attiecības, jo *scientia sexualis* par mīlestību nerunā.

Individualitātes koncepta vēsturiskums

Individualitātes jeb “es” izpratnes vēsturē ir notikušas vairākas būtiskas transformācijas. [Kā raksta Heidegers] rietumu domāšanas pats svarīgākais balsts ir subjekta-objekta kategorijas, kas nozīmē, ka jebkādas transformācijas subjekta pašizpratnē ietekmē arī visu pārējo pasaules ainu. Šajā nodaļā balstoties uz P. Hīha pētījumu par indivīda pašizpratnes vēsturi, kāda tā parādās no 1. personas skatpunkta rakstītajos tekstos, uzrādīšu izmaiņas, kas piemeklējušas nojēgumu par “mīlošo subjektu”. Grāmatā *Writing the Self* Hīhs pēta, kā vēsturiski attīstījies 1. personas skatpunkts. Par modernās “es” izpratnes pašu pirmsākumu viņš uzskata Augustīna autobiogrāfisko darbu *Atzīšanās*. Jauninājums, ko ieviesa Augustīns, bija skats uz savu patību kā “iekšēju telpu, kurā iespējams atkāpties”⁹⁵, proti, blakus zināšanām un atmiņām cilvēkā ir vēl kaut kas cits. Filozofs Filips Karijs to apraksta kā “iekšēju aci, kas raugās uz iekšēju objektu iekšējā telpā”. Būtiski atzīmēt, ka šī iekšējā telpa, kas ir “es” nojēguma pats pamats, sākotnēji ir cieši saistīta ar Dievu un nav iedomājama nošķirti.

Vairākas no šīm konceptuālajām izmaiņām, kas gadsimtu gaitā notikušas ar cilvēka pašizpratni, ietekmē to, kā šodien tiek domāta mīlestība, kā arī, kāda vieta tiek atvēlēta tās apcerei. Hīhs kā patības pašizpratnes tapšanas vēsturē būtiskus punktus uzrāda

⁹² M. Fuko, *Seksualitātes vēsture I*, 42.

⁹³ Ibid.

⁹⁴ Ibid., 41.

⁹⁵ Peter Heehs, *Writing the Self: Diaries, Memoirs, and the History of the Self* (New York: Bloomsbury Publishing Plc, 2013), 20.

monoteisma izplatību, renesansi, reformāciju un apgaismību, kā arī agro un vēlo modernitāti.⁹⁶

Kā dažus no patības pašizpratnes vēsturē būtiskiem autoriem varam izcelt Augustīnu, Montēņu, Luteru un Kirkegoru. Augustīns pirmais konceptualizē “es” kā iekšēju telpu, Montēņš pievēršas “es” kā pētījumu objektam, savukārt Luters rada nojēgumu par ticību kā iekšēju pieredzi, uz kā bāzes veidojas Kirkegora eksistenciālais subjekts. Kirkegora pseidonīmajos darbos parādās mīlestības pārdzīvojums kā pilnīgi iekšēja, privāta norise. Vēlāk psihoanalīze un eksistenciālisms no jauna pievēršas mīlestības tēmai, bet citā griezumā — mīlestība kā iekšējās pasaules norise. Šī indivīda tapšanas trajektorija vainagojas eksistenciālisma filozofijā, kas padara indivīda subjektivitāti par primāro realitāti, ar ko aprobežojas mīlestības ietekmes sfēra.

Montēņš bijis pirmais, kas par galveno pārdomu priekšmetu izvirzījis sevi. Tas gan nenozīmē, ka Montēņa esejas ir pirmais darbs, kur parādās apzīmējums “es”. Pirmais ievērojamais darbs, kas atklāj kaut ko par “es” ir Augustīna “Atzīšanās”, kur parādās pirmie aizmetņi tam, kā par šo jēdzienu domājam tagad. Augustīns apraksta šo savu “es” kā iekšēju telpu, kura sastāv no atmiņām un kurā iespējams atkāpties. Viņa “es” ir viņa dvēsele - telpa, kurā viņš aicina ienākt Dievu. Pirms luterisma izplatīšanās “es” tika skatīts galvenokārt kā ticošais subjekts, kas skata sevi caur nesaraujamu saistību ar augstāku spēku. Reformācija atbrīvo vietu Dekarta filozofijā balstītam nojēgumam par domājošo es kā drošu zināšanu pamatu. Pirms Dekarta zināšanas par “es” izrietēja no zināšanām par Dievu. Dekarts to apvērta otrādi, “domājošais “es” kļuva par pamatu, uz kura balstījās visas zināšanas, ieskaitot zināšanas par Dievu.”⁹⁷

Iekšējās patības apziņa, kas sākotnēji atrodas ciešās attiecībās ar Dievu, pēc franču revolūcijas palēnām atbrīvojas no šīs saistības un skata sevi kā atsevišķu un neatkarīgu. Līdz ar individualitātes atsvabināšanu no Dieva, mazāk tiek lietots dvēseles jēdziens un priekšplānā izvirzās tādi jēdzieni kā “ego” un “self”. Autobiogrāfijas vietu ieņem personiskā dienasgrāmata, kuras tematika pārvirzās no konversijas stāstiem uz laicīgās ikdienas aprakstiem. Šo pārvirzi lieliski ilustrē Ruso “Atzīšanās”, kas, lai arī daļa nosaukumu ar Augustīna darbu, no tā būtiski atšķiras. Viņa darbs aizsāk tendenci aprakstīt personīgās sajūtas un sentimentus.

Līdz ar šīm izmaiņām arī nojēgums par mīlestību, kas sākotnēji ir fundamenta, kas balsta patības attiecības ar Dievu, tiek pārvirzīts uz privāto pārdzīvojumu

⁹⁶ Ibid., 236.

⁹⁷ Peter Heehs, *Writing the Self*, 69.

un sentimentu sfēru, kas atrodas ārpus zinātniskas pētniecības interešu loka. Tā rezultātā eksistenciālisma filozofijā mīlestībai vairs nav metafiziska svara, tas netiek skatīts kā realitāti veidojošs princips.

Hīha pētījums uzrāda, ka daudzi individualitātes tapšanas vēsturē svarīgi autori raksta arī par mīlestību. Piemēram, Augustīns raksta par destruktīvu mīlestību pret laicīgo pasauli. Viens no galvenajiem jautājumiem darbā *Atzīšanās* ir: “Kāpēc mūsu griba iekāro lietas, kuras prāts atzīst par sliktām?”. Viņš veido nojēgumu par “pareizi ievirzītu gribu”, kas ļauj mīlēt dievišķo un ienīst pasaulīgo.

Augustīna aprakstītā patība sastāv no zināšanām, atmiņām un gribas brīvības, ko konstituē iekāres un racionālais prāts. Viņa aprakstītais gribas subjekts ir iekšēji sašķelts — gribas kustība var klausīt vai nu prātam, vai iekārēm. Atšķirībā no Platona nemirstīgās dvēseles, kas tiek aprakstīta kā universālija, Augustīna subjekts ir: (1) iekšējs; (2) atsevišķs; (3) sašķelts. Augustīna gribas koncepcija ir modelēta uz Platona trīsdaļīgās dvēseles pamata. Pareiza gribas kustība paklausa racionālam lēmumam, savukārt, ja gribas brīvība darbojas ačgārni un seko iekārēm, tad subjekts rīkojas pretrunā ar savu dabu un izjūt savu patību kā nastu. Augustīna piedāvātais atrisinājums šai problēmai ir Dieva žēlastība, ko apraksta kā Dieva ienākšanu iekšējā, privātajā telpā un tās aizpildīšanu, pārklājot plaisu starp lēmumu un rīcību. Šeit mēs varam pamanīt, ka (1) individualitātes ideja jau pašos 1. personas skatpunkta tapšanas pirmsākumos ir saistīta ar sašķeltību un iekšēju spriedzi; (2) individualitāte nav domājama bez attiecībām ar Citu, un šis Cits sākotnēji ir Dievs, ar kuru patība atrodas mīlestības attiecībās.

Tas liek domāt, ka mīlestība ir viens no galvenajiem spēkiem, kas rosina “es” nojēguma tapšanu. Mīlestības dziņa un pārdzīvojums ir tas, uz ko atskatā veidojas patības pašizpratne.

Mīlestība kā stāsts: Rūžmonds

Pētnieku vidū valda vienprātība, ka romantiskās mīlestības koncepta aizsākumi meklējami 12. gs. trubadūru dziesmās. Spilgtākais piemērs no šī laika ir traģēdija par Tristanu un Izoldi.⁹⁸ Šis darbs pārstāv galma mīlestības tradīciju, kuras būtisks aspekts ir šķērslis mīlestības ceļā. Viduslaikos šis šķērslis visbiežāk bija sociālais statuss, kas atspoguļojās trubadūra vienpusīgajā mīlestībā pret augstdzimušu dāmu.

⁹⁸ Denis de Rougemont, *Love in the Western World* (Princeton, NY: Princeton University Press, 1983), 19.

Trubadūru dzeja runā par idealizētu mīlestības objektu, kas nav pieejams, un līdz ar to netiek adresētas ideāla attiecības ar realitāti. Apdziedātā dāma ir skaistuma arhetips un dzeja tiek uzskatīta par pienācīgu, tikumīgu izpausmi šīm cēlajām jūtām. Mīlestība tika skatīta ciešā savijumā ar tikumības un pašdisciplīnas ideāliem, kas Platoniskās tradīcijas iespaidā mazināja mīlestības fizisko un erotisko aspektu nozīmi.

Vēlreiz pievērsīsimies dažiem no mīlestības vēsturei svarīgiem darbiem, kurus līdz šim jau esam izskatījuši, lai pamanītu kopīgas iezīmes formā, kādā par mīlestību tiek runāts. Tikai tuvāk aplūkojot formu, kādā tiek vēstīts par mīlestību, iespējams pamanīt vairākus ierobežojumus, ko tā sevī ietver.

Viens no pirmajiem autoriem, kas pievērsās mīlestības naratīva vēsturei, ir šveiciešu kultūras teorētiķis Deniss de Rūžmonds. 1939. gadā pirmo reizi publicēts viņa darbs *L'Amour et l'Occident* jeb *Mīlestība Rietumu pasaulē*. Šajā darbā viņš uzrāda, ka ideja par mīlestību kā nekontrolējamu, stihisku spēku un tās neizbēgamo traģēdiju pirmoreiz parādās mītā par *Tristanu un Izoldi*. Rūžmonds uzskata, ka šādam stāsta veidam nav precedenta Rietumu kultūrā, un tajā uzrādītā saistība starp mīlestību, ciešanām un nāvi nenāk no Rietumu kultūras, bet gan sakņojas Ķeltu mitoloģijā.⁹⁹

Viņš pamana ciešu saistību starp traģisko romantiskās mīlestības atspoguļojumu, kādu redzam mītā par Tristanu un Izoldi un laimīgas laulības ideālu. Viņš raksta: “Ja nebūtu laulības pārkāpšanas, kas gan notiktu ar tēlaino rakstīšanu? Noveles un lugas pārtiek no tā saucamā “laulības sabrukuma”¹⁰⁰. Viņš norāda, ka laimīgai laulībai tik pat kā nav rakstiskas vēstures, un, pat ja varam kaut ko par to uzzināt, to nevar salīdzināt ar visu to mākslas, mūzikas un literatūras bagātību, kas veltīta mīlestības traģēdijai. Rūžmonds uzskata, ka romantiskā stāsta pats centrs ir starp mīlētājiem pastāvošais šķērslis, bez kura romantiskās mīlestības naratīva struktūra nebūtu spējīga pastāvēt.

Tristana mīts parāda mīlestību kā kaut ko aizliegtu, ciešanām pielādētu un vērstu uz nāvi. Ciešanu sakne ir šķērslis, kas stājas mīlētāju ceļā — aizliegums būt kopā. Lielākajā stāsta daļā šķērslis ir ārējs — Izoldes laulība, taču Rūžmonds uzrāda, ka arī tur, kur ārējais šķērslis nav spēkā, Tristans tā vietā rada jaunu šķērslī, šoreiz iekšēju. Rūžmondu visvairāk interesē tieši iekšējais šķērslis, kas stājas ceļā mīlestības virzībai, jo tas ir (1) jaunieviesums, kas parādās tieši mītā par Tristanu; (2) uz to balstās “romantiskās

⁹⁹ Ibid., 62.

¹⁰⁰ Ibid., 16.

mīlestības” naratīva struktūra. Romantiskās mīlestības mītu iedzīvina iekšējs vai ārējs šķērslis, tā radītās ciešanas un vienīgais iespējamais atrisinājums, ko paredz stāsta struktūra, ir nāve. Bez visiem šiem komponentiem romantiskās mīlestības mīts nedarbojas. Rūžmonds uzsver, ka laimīga, auglīga laulība nerada nekādu mītu, mēs tik pat kā neko par to nezinām.¹⁰¹

Rūžmonds mīlestības un nāves saistību atvedina uz Ķeltu mitoloģiju — Austrumu un Rietumu domāšanas kopīgo sakni. Tam viņš norāda vairākus iemeslus: (1) mīts ir tik dziļi iesakņojies mūsu kultūrā, ka nav iedomājams, ka tas varētu būt pēkšņi radies 12. gs. no nekā; (2) iekšējs šķērslis ir dīvaina parādība, kas ir pretrunā ar mīlestības dabisko impulsu.

D. Rūžmonds nav vienīgais, kas pamana to, ka mīlestības attēlojuma pamatā parasti ir kāda veida sarežģītums. Par romantiskās mīlestības diskursa aizsākumiem pētnieku vidū vienbalsīgi tiek atzīta trubadūru dzeja. Trubadūru dziesmas ir centrētas ap vienpusējas, neiespējamās mīlestības ideālu. Pēdējos gados populārajos medijos aizvien biežāk var pamanīt tādu kā romantiskās mīlestības mitoloģijas kritisku analīzi, kas uzsver romantiskās mīlestības ideālu pārspīlētību un nesasniedzamību. Tajā iespējams saskatīt divus jau senajā grieķijā eksistējošus domas pavedienus (1) skats uz iemīlēšanos kā slimību un (2) uzskats, ka attēlojošajām mākslām ir jābūt izglītojošām un jāatspoguļo “patiesais”.

Trubadūru dzejā aizsāktā tradīcija ievieido noteiktu mīlestības naratīvu, kā centrā vienmēr atrodas kāda veida šķērslis. Viduslaikos šis šķērslis visbiežāk bija sociālais statuss, kas atspoguļojās trubadūra vienpusējā mīlestībā pret augstāka statusa personu. Mīlestības objekts tiek idealizēts, naratīvā atspoguļojas fantāzija, kas nav noslogota ar domām par ideāla īstenojamību.

Simpozijā Diotīma saka, kad mīlētājs apjauš, ka visi atsevišķie skaistie ķermeņi ir viena un tā paša Skaistuma izpausme, “[...] viņam jāklūst par visu skaisto ķermeņu mīlētāju, un viņam jādomā, ka viņa mežonīgā tiekšanās pēc tikai viena ķermeņa ir maziska, un jānoniecina tā.”¹⁰² Mīlestības kāpnes novieto šķērslī iekāres ceļā, lai sasniegtu nākamo līmeni — mīlēt skaistas dvēseles neatkarīgi no ķermeņa skaistuma.

Diotīmas stāstījumā mīlestības aizsākumi meklējami ķermeniskā iekārē, kas vērsta uz kādu noteiktu ķermeni. Nākamais līmenis ir pamanīt kopīgo skaistajos ķermeņos un

¹⁰¹ Denis de Rougemont, *Love in the Western World*, 16.

¹⁰² Plato, *Complete Works*, ed. John M. Cooper (Cambridge: Hackett Publishing Company, 1997), 210b.

iegūt nojēgumu par Skaistā ideju. Tālāk indivīds jau ir spējīgs mīlēt skaistas dvēseles un visbeidzot pacelties līdz pat pašai skaistuma idejai. Mazāk pamanīta nianse ir mīlētāja/iemīļotā dažādo perspektīvu attēlojums, kas parādās Sokrata un Alkibiāda runu savstarpējā saspēlē. Dominiks Skots argumentē, ka *Simpozijā* Sokrats ir tas, kurš gadu gaitā ir sekojis Diotīmas norādījumiem veicis ceļu augšup, savukārt Alkibiāds ir bijis viens no viņa iemīļotajiem. Atšķirība starp abām perspektīvām ir tāda, ka Alkibiāds nav veicis to pašu ceļu, tāpēc no viņa skatpunkta Sokrats pret viņu ir izturējies netaisnīgi. Alkibiāda runā parādās aizvainojums un greizsirdība.

Līdztekus atšķirīgam skatījumam uz Diotīmas kāpnēm, Alkibiāda runa ietver romantiskajai mīlestībai raksturīgos paradoksus un sarežģījumus. Runa vienlaikus ir cildinoša un piedēvē Sokratam dievišķas īpašības, kā arī pārmetoša — tā atspoguļo spēcīgu apmātību, kas nav atradusi tādu pašu atbildi otrā, un tāpēc ir kļuvusi par nevaldāmām ciešanām. Tā vietā lai pakļautos Sokrata augšupejošai mīlestības izpratnei, Alkibiāds paliek pie apmātīgā mīlestības modeļa, kas Sokrata pieeju, kas ir nesalāgojama ar pirmo, skaidro kā izmantošanu. Alkibiāds cildina Sokratu un uzskata, ka pavadot laiku tieši ar viņu, viņš kļūs tikumīgāks un labāks, taču viņš nevēlas mērot sarežģīto ceļu, kas veicams. Tā vietā viņš vēlas, lai viņam piederētu Sokrats, jo tādējādi viņš iedomājas, ka varēs iegūt un paturēt šo iespējamību, ko viņā saskata.

Romantiskā mīlestība kā pašmērķīga tiekšanās

Alkibiāda tēlā redzama situācija, kur kāds par savu *eros* mērķi ir izvēlēties baudu, nevis radīšanu, taču nespēj to iegūt. Tālāk sarunā Sokrats pat atzīst, ka mīl Alkibiādu, taču tāpēc, ka abu pieejas mīlestībai ir fundamentāli atšķirīgas, Alkibiāds to nav spējīgs atpazīt kā mīlestību. Uz šo pašu nevienlīdzību norāda arī Sokrats, kad Alkibiāds neveiksmīgi mēģina viņu pavadīt. Viņš saka, ka Alkibiāds vēlas iemainīt skaistuma šķitumu pret pašu skaistumu, kas būtu pielīdzināms bronzas apmaiņai pret zeltu.¹⁰³ Tās pieejas attēlojums, kuru iemieso Alkibiāds, uzrāda pašmērķīgu tiekšanos, kas savu piepildījumu rod traģiskā naratīvā — bēdu runā, kas apsūdz šķēršļus un netaisnību, kas stājas tai ceļā.

Būtiski ir arī tas, ka Alkibiāds uz dzīrēm ierodas acīmredzamā reibumā, kas sabalsojas ar iemīlēšanās stāvokli kā dievišķu neprātu. Kad viņš runā par Sokrata ietekmi uz viņu un pielīdzina Sokratu satīram Marsijam. Viņa runas esot kā prasmīgi nospēlētas

¹⁰³ Plato, Complete Works, 219a.

flautas skaņas, kas protot apburt un ievest neprāta stāvoklī. No viņa runas noprotams, ka viņam šķiet, ka iemīlēšanās ir ārpus viņa kontroles, ka viņam nav nekādas teikšanas par to un atšķirībā no metaforas par kāpnēm, kas sevī ietver aktīvu virzību, šeit par mīlestību drīzāk tiek domāts kā par kritienu hipnozē vai apmuļķošanu.

Sarunas noslēgumā Sokrats runā par autoriem, kuriem vajadzētu būt spējīgiem uzrakstīt gan komēdiju, gan traģēdiju¹⁰⁴. Sokrata un Alkibiāda runas uzrāda divas atšķirīgas *eros* ievirzes, no kurām pirmā gūst izpausmi radīšanā un otrā gūst izpausmi romantiska naratīva producēšanā. Radīšanas *eros* tiek vērtēts augstāk nekā romantiskais, un Alkibiāda komiskais attēlojums brīdina par otrajā ietvertajām lamatām.

Platona *eros* ir iekustinošs spēks, kurš pavada zināšanu ieguves procesā. Pēc būtības tas ir egoistisks un īsta saskarsme iespējama tikai pēdējā mīlestības trepju līmenī, kurā dvēseles kopīgi aplūko idejas. Tas gan nenozīmē, ka *eros* būtu reducējams uz iekāri. Diotīma par to runā kā par noteikta veida izrūkumu, kas liek meklēt piepildījumu. Viens no iespējamajiem piepildījuma veidiem ir seksuālas attiecības, taču dotajā shēmā ir ietverts arī tas, ka dabiskais, ķermeniskais impulss nav patiesais *eros* mērķis — tas var doties daudz tālāk un radīt lietas, kas ir mūžīgākas — gara bērnus, proti, filozofiju vai mākslu.

Platona *eros* jēdziens palīdz skaidrot spēcīgās jūtas, kas ietvertas mīlestības attiecībās, taču neizskaidro, kāpēc mīlētājs tiecas tieši uz konkrētu iemīļoto. Iemīļotais šajā stāstā kļūst par arbitrāru vienumu — tas ir tikai viens no skaistajiem ķermeņiem vai dvēselēm, kas iekustina *eros* un tādējādi iedvesmo virzīties augšup pa mīlestības kāpnēm. Atminoties Alas alegoriju, pašmērķīga aizraušanās tikai un vienīgi ar ķermeņa skaistumu varētu tikt skatīta kā izvēle neīstenot visas sev jotās spējas jeb izvēle, kas nav saskaņā ar “labu dzīvi”. Taču, kā norāda Fuko, lai arī ķermeniskā mīlestība tiek traktēta kā zemāka par dvēseles mīlestību, starp abām šīm izpausmēm netiek izveidots nepārvarams nošķirums.¹⁰⁵ Ķermeniskās attiecības ir “sliktas” tikai tiktāl, ciktāl tās novērš uzmanību no tiekšanās pēc tīrās Skaistuma idejas, taču tās netiek pavisam izslēgtas no “mīlestības projekta”, un netiek arī nosodītas .

Arī A. Gidenss pamana, ka romantiskās mīlestības nojēgums primāri mums atklājas kā naratīvs jeb stāsts. Viņš raksta:

¹⁰⁴ Plato, Complete Works, 223a.

¹⁰⁵ Mišels Fuko, *Seksualitātes vēsture II*, 175.

“Romantiskā mīlestība ienesa indivīda dzīvē *naratīva* ideju — [tā ir] formula, kas radikāli paplašināja cēlās mīlestības refleksivitāti. Viena no vārda “romance” nozīmēm ir *stāsta stāstīšana*, bet šis stāsts ir ticis individualizēts, ievietojot sevi un citu personiskā naratīvā [...] Romantiskās mīlestības uzplaukums vairāk vai mazāk sakrīt ar noveles parādīšanās laiku: saistība [starp abiem] ir jaunatklāta naratīva forma.”¹⁰⁶

Taču tālāk šajā skatpunktā Gidenss neiedziļinās, turklāt sevis izveidoto nojēgumu par tīro attiecību modeli viņš neievieto tajā pašā kategorijā. Šķiet, ka viņaprāt mīlestība naratīvajai formai ir piesaistīta tikai tiktāl, ciktāl tā atbalso senās pasaules priekšstatus par kaislīgās mīlestības sarežģījumiem un traģēdiju. Tīro attiecību modelis, kas balstās tuvībā, nevis mīlētāju kopīgas biogrāfijas sacerēšanā, šķietami sarauj saites ar kaislīgās mīlestības mitoloģisko vēsturi, taču Gidenss nepamana, ka romantiskā stāsta vietā nāk kas cits. Tīro attiecību pamatā ir stāsts par patību, ko tā producē atskatā uz sevi pašu. Kā tika argumentēts iepriekš, Sērena Kirkegora darbā *Bailes un trīsas* varam pamanīt naratīva formu, kas sabalsojas ar Gidensa tīro attiecību modeli. Ūdensvīra ciešanas un nolemība vientulībai ir eksistenciālās filozofijas galējā konsekvence.

Romantiskās mīlestības nojēguma tapšanas vēsture ir cieši saistīta ar indivīda sevis apzināšanās vēsturi, jo abu pamatā ir attiecība starp subjektu un Citu. Sākot ar Platona *Simpoziju* mīlestības literārais atainojums privilēģē 1. personas jeb mīlošā subjekta skatpunktu, kas centrā izvirza mīlestības kustību un attiecas pret iemīļoto kā mīlestības objektu. Ja tiecamies pieiet mīlestības problēmai ar dekonstrukcijas rīkiem, tad attopamies nopietnas problēmas priekšā — kā domāt attiecības starp diviem subjektiem, ja mīlestības naratīvs pašos pamatos ir veidots uz subjekta — objekta kategoriju bāzes?

Lai saprastu, kas mūsdienu pasaulē ir mīlestība un kādas ir tās perspektīvas, mums vispirms ir jāsaprot, kas ir subjekts, kurš mīl. Viena no vērojamajām tendencēm ir tāda, ka cilvēki aizvien vairāk izvēlas par saviem dzīves sarežģījumiem domāt runāt nevis filozofiskās, nevis reliģiskās, bet tieši populārpsiholoģiskās kategorijās. Vēl viens svarīgs temats, kuram Mejs nepievēršas, ir jautājums par subjektu — to, kas mīl un iemīlas. To ir svarīgi ņemt vērā, jo, tā kā mīlestību saprotam kā attiecību starp diviem indivīdiem, tad vienlīdz svarīgs ir gan mīlestības objekts, gan subjekts.

¹⁰⁶ Anthony Giddens, *The Transformation of Intimacy: Sexuality, Love and Eroticism in Modern Societies* (Stanford, CA: Stanford University Press, 1992), 39-40.

Mīlestības problemātika mūsdienu pasaulē

Tas, ka mūsdienu mīlestības nojēgums sevī ietver spriedzi starp nesavienojamiem priekšstatiem, arī nav nekas jauns. Romantisma laikmeta domātāji pamanīja spriedzi starp mīlestības sentimentu un laulības institūciju — jautājums, kas līdz tam laikam it kā neproblemātiski pastāvēja līdzās privātajā māju dzīvē.

Mūsdienu pasaulē romantiskā mīlestība ir grūti definējama, jo sevī ietver dažādu priekšstatu savijumu. Būtiskākais no tiem ir priekšstats par kaislīgu emocionālu vilkmi (*eros*) apvienojumā ar ilgstamību, ko uztur laulības institūcija. Šāds priekšstats ir unikāls modernajai pasaulei. Piemēram, kā norāda Fuko, antīkajā pasaulē laulības bija ekonomisks darījums, kam nebija nekāda sakara ar personiskajām izjūtām. Laulības centrā līdz pat 18. gs. atradās mājsaimniecība un pēcnācēju leģitimitātes nodrošināšana, savukārt romantiskā mīlestība kopš tās aizsākumiem 12. gs. trubadūru dzejā, savu galveno izpausmi atrada tieši literatūrā, piemēram, mītā par Tristanu un Izoldi, Šekspīra lugās, Gētes Faustā, utt.

Domātāji, kuri raksta par mīlestības problemātiku, bieži vien izvēlas izmantot sengrieķu jēdzienus *eros* un *agape*¹⁰⁷, lai ilustrētu divas atšķirīgas mīlestības izpratnes, kuru unikālās iezīmes vislabāk uzskatāmas abu pretnostatījumā.

No socioloģijas perspektīvas kopš 70. gadiem ir vērojams laulību šķiršanas gadījumu skaitliskais pieaugums. Huksa savā grāmatā “All About Love: New Visions” raksta, ka jaunāko paaudžu vidū, runājot par mīlestību, vērojama aizvien lielāka skepse. Sešdesmito un septiņdesmito *All You Need Is Love* ideāls ir izplēnējies, attiecības, viņasprāt, tiek veidotas virspusēji, ir transakcionālas un uz baudu centrētas. Mērķis, ko autore cenšas īstenot savā grāmatā, ir aicināt cilvēkus “atgriezties pie mīlestības”, patiesuma, atvērtības, utt. Viņasprāt, neuzticība mīlestībai ir mūsdienu traģēdija, jo viņas ieskatos mīlestība ir pats pamats ne tikai jēgpilnām cilvēku savstarpējām attiecībām, bet arī jebkurai politiskai kustībai. Ja pasauli atbrīvo no “mīlestības mitoloģijas”, tad tā ir vienaldzīga, auksta un pamatā neapdzīvojama.

Ja pievēršamies jautājumam, kur šodienas informācijas telpā koncentrējas diskurss par mīlestību, tie ir populārie mediji, interneta forumi, savstarpējas sarunas starp tuviem draugiem un publicētā literatūra par mīlestību no pašpalīdzības žanra. Problēma ar pašpalīdzības žanru ir tāda, ka tas nav ieinteresēts vispusēji un kritiski izskatīt sarežģītu

¹⁰⁷ Kirkegors *Mīlestības darbi*, Nīrgrens *Eros un agape*, Luiss *Četras mīlestības*, Tillihs *Mīlestība, vara, taisnīgums, u.c.*

jautājumu, tā vietā autori uzstāda mīlestību kā problēmu, kas balstīta negatīvā agrīnās bērnības pieredzē un ačgārnos uzskatos, kas no šīs pieredzes izriet. Kā norāda Sintija F. Šrāgere kādas populāras pašpalīdzības grāmatas¹⁰⁸ feministiskā kritikā, pašpalīdzības literatūra nav ieinteresēta izjaugt sociālo iekārtu taisnīgumu, dzimumlomas un priekšstatus par laimīgu dzīvi,¹⁰⁹ tā piedāvā motivējošu naratīvu, kas validē lasītāja ilgas un apsola atrisinājumu, kas panākams koriģējot savu domāšanas paradigmu. Ja eksistenciālā filozofija izprot mīlestību kā cīkstēšanos starp diviem indivīdiem, tad pašpalīdzības literatūra šo spēli nekritiski pieņem un rūpējas tikai par to, lai izskolotu prasmīgākus un veiklākus spēlētājus. Šāda veida literatūra uztur spēkā eksistenciālo skatījumu uz mīlestību, taču vienlaikus pārdod fantāziju par “visa atrisinājumu mīlestībā”.

Bell hooks darbā “Viss par mīlestību” skata mīlestību kā veidu, kādā risināt sabiedriskas un politiskas problēmas. Viņa pārstāv viedokli, ka daudzas no mūsdienu netaisnībām rodas no nevienlīdzīga līdzekļu un privilēģiju sadalījuma — problēmas, kuras individuālistiskā kultūrā, kur tiek glorificēta pārticība, nav iespējams atrisināt. Savukārt Simons Mejs raksta par mīlestību kā ticības jauno, no institūcijām nodalīto izpausmi. Lai arī abas pieejas adresē dažādas problēmas, starp tām samanāmas paralēles — gan Huksa, gan Mejs aicina “atgriezties” pie Mīlestības. Šī atgriešanās abos gadījumos saistāma ar reliģijas/ticības vietu postmodernajā kultūrā. Mīlestība var tikt skatīta kā viens no lielajiem naratīviem, kā pastāvēšana postmodernajā pasauleskatījumā ir apgrūtināta. Postmodernais subjekts krasi apzinās savu pārspīlēto uzsvaru uz individualitāti, kāpjošo laulības šķiršanas gadījumu statistiku, kā arī romantisko ideālu konstruēto raksturu. Vai mīlestības koncepts šādā uzstādījumā joprojām ir aktuāls, vai arī filozofijas naratīvs par mīlestību atpaliek no sociālajām zinātnēm, kas ar sociologu Gidensu priekšgalā runā par “tīro attiecību” modeli, kas atspoguļo jaunu pieeju, ar kādu cilvēki veido partnerattiecības?

Intimitāte kā mīlestības kritērijs: A Gidenss

Sociologs Gidenss pievēršas specifiski romantiskās mīlestības nojēgumam un tās spēku pielīdzina burvestībai, kā pārdzīvojuma intensitātē var tikt pielīdzināta reliģiskai pielūgsmei.¹¹⁰

¹⁰⁸ Grāmata, kas rakstā tiek kritizēta, ir Robinas Norvūdas “Sievietes, kuras mīl par daudz”.

¹⁰⁹ Cynthia D. Schrager “Questioning the Promise of Self-Help: A Reading of “Women Who Love Too Much” in *Feminist Studies*, 19.1 (Spring, 1993): 188.

¹¹⁰ Anthony Giddens, *The Transformation of Intimacy*, 38.

Gidenss raksta par *amour passion* — kaislīgo mīlestību, kas dažādu kultūru producētajos mītos, piemēram, Mītā par Tristanu un Izoldi, tiek attēlota kā traģiska un bīstama. Romantiskā mīlestība ir izaugusi no šīs kaislīgās mīlestības nojēguma, un tiek domāta nošķirti no tā. Lai arī romantiskā mīlestība zināmā mērā ir atvasināta no kaislīgās mīlestības, tai ir lielāka ietekme uz kultūru un sociālajiem procesiem. Šī ietekme sāk parādīties 18. gs. beigās un turpinās gandrīz līdz pat mūsdienām.¹¹¹

Kā norāda Gidenss, “ [...] literatūrā, tāpat kā dzīvē dažkārt tiek attēlots, ka cita sirds savaldzināšana patiesībā ir kopīgas naratīvas biogrāfijas radīšana.”¹¹²

Gidenss raksta par “Tīro attiecību” modeli, kurā blakus mīlestībai pastāv cits, svarīgāks lielums, no kura pirmā ir atkarīga. Mīlestība attīstās proporcionālā apjomā, kādā attiecībās tiek pieredzēta tuvība, “tādā mērā, kādā katrs partneris ir gatavs otram atklāt savas bažas un vajadzības, un būt ievainojams.”¹¹³

Terapeitiskais diskurss (mīlestība kā slimība un atkarība)

Viens no svarīgākajiem iemesliem, kāpēc tuvības jēdziens iegūst arvien lielāku priekšrocību pār mīlestības jēdzienu, ir tā šķietamā caurredzamība. Tuvību sastāda abpusējas atklāšanās darbība, kas ir ārēja, novērojama norise. Ja attiecībās starp partneriem nenotiek atklāšanās, kas sastāda tuvību, tad tuvības nav, un arī kopējais attiecību satvars izirst tādā pašā mērā, kādā izšķīst tuvība. Gidenss to formulē šādi: “Tas, kas tur kopā tīrās attiecības, ir abpusēja piekrišana, ka *pagaidām*, kamēr katrs iegūst pietiekamas priekšrocības no šīm attiecībām, to turpināšana ir vērtīga.”¹¹⁴ Ja uz to raugāties no vēsturiskās mīlestības perspektīvas, tad šajā modelī no mīlestības ir saglabājies pavisam maz. Tradicionālais skatījums uz mīlestību kā savas esamības iesakņošanu caur Citu tiek pataloģizēts. Mīlestības ticības un pakļaušanās dimensijas tiek uzlūkotas ar aizdomām, jo tām nav ārēja, novērojama pamata.

Kāpēc lai mīlestība tiktu uzlūkota ar aizdomām? Arī antīkajā pasaulē par iemīlēšanos runāja kā par slimību vai “dievišķu neprātu”, taču risinājums bija nevis izvairīties no iemīlēšanās, bet gan saprast to un prasmīgi ievirzīt iekšējos spēkus, kurus tā iekustina. Mūsdienu terapeitiskajā diskursā vairs nav nojēguma par mīlestības sniegto spēku lietderīgu un izšķērdīgu izmantojumu. Tā vietā ir nošķīrums starp veselīgām un

¹¹¹ Anthony Giddens, *The Transformation of Intimacy*, 44.

¹¹² Ibid., 46.

¹¹³ Ibid., 62.

¹¹⁴ Ibid., 63.

līdzatkarības attiecībām. Gidenss raksta: “[...] jebkurās atkarības attiecībās patība tiecas saplūst ar citu, jo atkarība ir primārais veids, kādā nodibināt ontoloģisku drošību.”¹¹⁵ Taču “neapreizajās attiecībās”, proti, attiecībās, kurās trūkst tuvības, tas ir tikai ontoloģiskas drošības šķitums. Modernajā pasaulē mīlestības afekti tiek uzlūkoti kā neuzticami, jo tie nespēj atšķirt šķitumu no patiesības, tāpēc “tuvības” parametrs tiek izmantots kā kritērijs, kas uzrāda, vai mīlestības jūtas ir vai nav pamatotas. Jūtas, kas nav pamatotas tuvībā, tiek skatītas kā patoloģiskas un patībai bīstamas, savukārt jūtas, kuru intensitāte ir proporcionāla tuvībai, iegūst racionālu pamatojumu.

Ciktāl mīlestības pārdzīvojums atgādina reliģisku pielūgsmi, pret to terapeitiskajā diskursā izturas piesardzīgi. Tas var būt pieļaujams tiktāl, ciktāl kalpo patības izaugsmei un spēcīnāšanai, bet tas kļūst par kaut ko negatīvu tiklīdz indivīds zaudē savu autonomiju tās priekšā.

Šādai pieejai ir gan pozitīvi, gan negatīvi aspekti. Vardarbība attiecībās ir nenoliedzams fenomens un mīlestības kā bezierunu pakļaušanās modelis šādā kontekstā indivīdam var būt ļoti bīstams. Cilvēkiem, kas atrodas šāda veida attiecībās, tuvības kritērijs var palīdzēt ieraudzīt reālo situāciju un pārstāt attaisnot Cita rīcību caur beznosacījumu mīlestību un pieņemšanu. Taču tas ir ārkārtas gadījums, nevis norma.

Viens no negatīvajiem aspektiem ir tāds, ka nav skaidrs, cik plaši terapeitiskais diskurss būtu pielietojams. Ja tas tiek vispārināts, tad: (1) tas kultivē neuzticību gan saviem afektiem, gan līdzcilvēku nodomiem; (2) tas izslēdz transformatīvas pieredzes iespējamību, jo tās radītais pārrāvums var apdraudēt “atlabšanas” lineāro norisi.

Jau Kirkegors norāda uz mīlestības destruktīvajiem aspektiem, kad runā par Ūdensvīru, kurš nevēlas “atklāties” un tikt konfrontēts ar nesakritību starp iemīļotās un viņa paša skatījumu uz viņa būtību. Eksistenciālos terminos Ūdensvīrs neļaujas tikt cita skatiena veidots, jo apzinās, ka viņam pār šo skatienu nav nekādas varas. Terapeitiskais diskurss izriet no šīs pašas Ūdensvīra situācijas, tikai šajā piegājienā viņš izvēlētos atklāties tiktāl, ciktāl Agnese viņam būtu atklājusies pirmā — kā skatiens, kas viņu nenosodīs. Tas, savukārt, sevī ietver pretrunu — (1) kādam ir jāveic pirmā atklāšanās kustība; (2) indivīds atklāj sevi kā neierobežoti atvērtu otram, taču vienlaikus saglabā tiesības jebkurā brīdī attiecības pārtraukt.

Tīro attiecību modelis cenšas kontrolēt un iegrožot mīlestības destruktīvos aspektus, it kā sadalot *ontoloģiskās iesakņotības* svaru uz vairākām dzīves sfērām. Pagaidu

¹¹⁵ Anthony Giddens, *The Transformation of Intimacy*, 92.

drošība attiecībās sastāda tikai daļu no indivīda esamības pamata, kas pēc būtības ir plastisks un dažādos laikos var turēties uz dažādiem balstiem, piemēram, tuvām draudzībām, ģimenes attiecībām, paštēlu veidojošiem hobijiem, u.c. Mīlestības nojēgums zaudē savu liktenīgumu un mīlestības objekts šeit parādās kā arbitrārs. Mīlestība vairs nav realitāti veidojošs spēks, tas ir viens no spēkiem, kas no mirkļa uz mirkli te balsta, te vairs nebalsta sarežģītu patības konstrukciju.

Šāds skatījums uz mīlestību ir eksistenciālisma *solipsis* vainagojums — tā vairs nav cīņa par eksistences atgūšanu, kas noris starp diviem indivīdiem, tas ir savas nemainīgās patības uzturēšanas projekts. Šī shēma neatbilst realitātei. Cilvēki vēlas mīlēt un iemīlēties, un nevis tāpēc, lai iegūtu apstiprinājumu visam tam, ko viņi par sevi jau zina, bet gan tāpēc, ka vēlas pieredzēt sevi citādi. Tīro attiecību modelis nav spējīgs atveidot transformatīvo spēku, kas piemīt nekontrolētam mīlestības pārdzīvojumam.

Cilvēks, kurš par savu centrālo projektu izvirza savas patības uzturēšanu, ir līdzīgs Kirkegora Ūdensvīram — viņam nav nekāda būtiska sakara ar pasauli, kas pastāv ārpus viņa patības. Nav nekādu racionālu rīku, ar kuru palīdzību pārlicināt Ūdensvīru par to, ka viņa projekts ir kļūmīgs, vienīgās iespējamās pārmaiņas var notikt ticībā — jautājums par mīlestības pastāvēšanu nu jau ir kļuvis analogs jautājumam par Dieva eksistenci.

Daži domātāji moderno laikmetu salīdzina ar vilcienu, kas ir iekustējies, uzņēmis ātrumu un nu vairs nav apstādināms. Tehnoloģiju straujā attīstība aizdzinusi cilvēci sen priekšā visām pieejamajām konceptuālajām sistēmām. Mīlestības diskurss nav pavirzījies nekur tālāk kopš 20. gs. un pašpalīdzības literatūra, kas šobrīd pārņēmusi autoritāti pār šo tematu, barojas no tiem pašiem pretrunīgajiem eksistenciālisma priekšstatiem. Šobrīd atrodamies dīvainā situācijā — kaut arī mīlestība ir konceptuāli pretrunīgs un neiespējams projekts, tā nekur nav pazudusi. Huksa piedāvā politisku skatījumu uz mūsdienu mīlestības ainu, skaidrojot sabiedrībā valdošo nevienlīdzību un politisko apātiju ar to, ka cilvēki ne tikai vairs neprot runāt par mīlestību, bet vairs neprot arī mīlēt. Vai mums ir pamats uzskatīt, ka cilvēki mūsdienu sabiedrībā viens otru mīlētu mazāk nekā jebkad agrāk? Manuprāt, tā nav pareizā pieeja šādam jautājumam. Ja romantiskā mīlestība tās diskursa vēsturiskās tapšanas gaitā arvien vairāk pārgājusi uz cilvēka privāto, ar iekšējām sajūtām, attieksmēm un izvēlēm saistīto sfēru, tad nav iemesla šaubīties, ka tā joprojām pastāv tur, kur tai ir “iekopta vieta”. Manuprāt, pareizais jautājums, ko šajā gadījumā uzdot, ir — vai mīlestībai piešķirtā vieta ir pienācīga? Vai mēs

varam uzrādīt plašākas implikācijas tam, ka mīlestība tiek domāta kā norise, kuras galvenais mērķis ir uzbūvēt tiltu, kas ļautu aizpildīt plaisu starp indivīdu un pasauli?

Rezultāti un diskusija

Mūsdienās līdztekus eksistē vairākas domas līnijas, no kurām katra savā veidā nodarbojas ar mīlestības problemātiku, turklāt katra no tām ir atšķirīgu mērķu vadīta. Divas no šīm pieejām pieder morāles laukam, viena no tām izriet no filozofijas disciplīnas, un tās mērķis ir uzrādīt universālus principus, kas pamatotu vai noteiktu, kā cilvēkiem pienāktos vienam pret otru izturēties. Otra izriet no teoloģijas un tās mērķis ir metafiziski pamatot universālu cilvēkmīlestību. Trešā domas līnija — psiholoģiskā pieeja mīlestībai, kas daļēji pārklājas ar filozofijas disciplīnu, fokusējas uz terapeitiskiem risinājumiem. Šīs pieejas centrālais jautājums ir: Kāda ir mīlestības nozīme cilvēka emocionālajai labsajūtai? Savukārt pašpalīdzības literatūra, kas rodas no filozofijas un psiholoģijas žanru saplūšanas rezultātā, risina jautājumu: Kā mīlēt labāk? Ceturtā domas līnija pieder socioloģijas laukam — tā nodarbojas ar datu ievākšanu par (1) partneru apmierinātību ar laulības dzīvi; (2) attiecību šķiršanas statistiku, kā arī apraksta attiecību modeļus un pēta mīlestības attēlojumu popkultūrā, piemēram, kino un seriālos.

Starp šīm dažādajām pieejām nav vienas vienotas mīlestības problemātikas, kaut arī dažādo disciplīnu interešu loki brīžiem pārklājas, kā tas notiek, piemēram, Simona Meja filozofiski - teoloģiskajā pieejā. Šī darba mērķis ir uzrādīt starpdisciplināras pieejas nepieciešamību, kas spētu apvienot mīlestības problemātikas daudzdimensionālos aspektus. Darbā izmantotās metodes ir teksta interpretācija un salīdzinošā analīze. Atsevišķās darba sadaļās tiek izskatīta arī psiholoģijas un socioloģijas nozaru literatūra, kuras analīzē tiek izskatīts darbu teorētiskais satvars.

Postmodernais subjekts

Postmodernitātes ietvaros, dekonstruktīvās filozofijas rezultātā, vērojama tāda kā atjaunota interese par sajūtām un intuīciju, kas vienlaikus izvirza jaunu kritēriju jebkurai filozofiskai sistēmai. Šādu tendenci nosaka (1) pieaugošā neuzticība tradīcijai, ko veicinājis, piemēram, Fuko, kas uzrāda seksualitātes un normalitātes diskursa vēsturisko veidošanos un varas uzturēšanas funkciju; (2) modernā “mindful” subjekta veidošanās, kas vienlīdz lielu uzmanību pievērš savām racionālajām domām, kā arī savām ķermeniskajām sajūtām. Līdz ar to tādi stāsti un koncepcijas, kas ir klajā pretrunā ar personiskajām

sajūtām, atšķirībā no Platona laika un visas no viņa izrietošās tradīcijas, vairs nepastāv kā dzīvota tradīcija ārpus akadēmiskiem izdevumiem un semināru telpām. Kopējā tendence ir drīzāk paļauties uz stāstiem, kam nav akadēmiskas vai reliģiskas autoritātes, bet kas “rezonē” ar personisko izjūtu, it kā nepasakot neko jaunu, tikai apstiprinot nojautas, kas mūsos jau bijušas.

Eksistenciālisma paradigma kā viens no modernitātes lielajiem naratīviem ir novecojusi, un postmodernās filozofijas un populārpsiholoģijas ietekmē ir iespējams samānīt jauna veida subjekta tapšanu. Jaunais subjekts kritiski raugās uz romantiskās mīlestības diskursa atveidojumiem kino un literatūrā, un subjekta — Cīta attiecību ideālmotīvis ir izlauzies no romantiskās mīlestības stāsta struktūras un pieredz tuvību kā dzīvotu procesu un notikumu.

Mūsdienās mīlestība tiek problematizēta ar tuvības jēdzienu, caur ko mīlestība tiek it kā atsvabināta no tās ideālistiskajām un reliģiskajām saknēm, taču tai pat laikā jaunie attiecību modeļi, tādi kā Gidensa “tīrās attiecības” un Nordgrenas “attiecību anarhija”, nav spējīgi sniegt drošību un stabilitāti, kas tradicionāli ir bijis cilvēku savstarpējo attiecību ilgstamības pamats.

Mīlestības tematika nav tikusi sistemātiski izskatīta ar postmodernisma sniegtajiem dekonstrukcijas rīkiem. Vai tas nozīmē, ka mīlestības nojēgumu joprojām pārklāj mitoloģijas plīvurs? Jā un nē. Nojēgums par mīlestību atrodas īpatnējā situācijā — filozofijas jomā tas nav kritis par upuri dekonstrukcijai, gluži pretēji, jautājums par mīlestību drīzāk izkritis ārpus akadēmisko interešu loka. Savukārt psiholoģijas, socioloģijas un neirozinātnes jomās dominē modernitātei raksturīgie zinātnes ideāli, kas tiecas mīlestību demitoloģizēt pa savam. Šīs īpatnības rezultātā mūsdienās paralēli pastāv vairāki, savstarpēji nesalāgojami skatījumi uz mīlestību — eksistenciālais skatījums, kas mīlestības jautājumam pieiet galvenokārt vēsturiski, neizjautājot šīs pieejas atbilstīgumu, teoloģiskais skatījums, kas mīlestību skata kā realitāti uzturošu principu, un zinātniskais skatījums, kas tiecas mīlestību reducēt uz psihofizioloģisku procesu, uzvedības modeļu un sociālu normu salikumu. Mīlestība mūsdienu pasaulē vienlaikus pamanās būt te neskaidra un mitoloģiska, te atkal novērojama un kvantificējama.

Konsekvences sekulāram skatījumam uz mīlestību

Meja mērķis ir atsvabināt priekšstatus par mīlestību no reliģiskām konotācijām un vērst uzmanību uz praktisko un imanento mīlestības dimensiju. Viņš uzskata, ka pārlietu lielās gaidas, ko izvirzām pret mīlestību, vairo neapmierinātību un aizmiglo mīlestības patieso būtību. Mejs uzsver kristietiskās mīlestības saknes jūdu svētajos rakstos, kā arī saistību ar Platona *Simpoziju*. Tāpēc, ka Meja izpratnē mīlestība nekad nav beznosacījumu un savā dziļākajā būtībā tā ir ieinteresēta nodrošināt mīlētāju ar *ontoloģisku iesakņotību*, viņš nesaskata pretrunu starp *eros* un *agape* mīlestības jēdzieniem.

Viņa interpretācijā jau tajā brīdī, kad kristietības morāle tika noformulēta ap mīlestību kā tās centru, mīlestība no dievišķās sfēras ieplūst cilvēcīgajā. Mejs uzskata, ka neiedomājamais secinājums, ka caur mīlestību ikkatrs visparastākais cilvēks var kļūt dievišķs, ir tikai loģisks šīs idejas vainagojums.¹¹⁶ Mejs uzrāda, ka dažādu vēsturisku transformāciju iespaidā mīlestības nojēgums no vienas puses attālinās no reliģijas, bet no otras puses aizvien vairāk pārņem tai raksturīgās attieksmes. Tā kā viņš nostāda mīlestības centrā tās spēju nodrošināt indivīdu ar eksistences jēgu, taču vienlaikus tiecas atdalīt mīlestības nojēgumu no sasaistes ar Dieva neierobežoto mīlestību, tad sanāk, ka viņš skata eksistences jēgu kā kaut ko tādu, kas visu laiku ir jāuztur caur attiecībām ar citiem.

Tas, ka Meja pozīcija sakņojas eksistenciālisma tradīcijā, nozīmē arī to, ka viņš nosaukdams mīlestību par reliģiju vienlaikus pasaka, ka tai piemītošās sakrālās kategorijas ir vecā, reliģiski ietonētā pasauleskatījuma pārpalikums.

Domājot par mīlestību eksistenciālisma filozofija atduras pret mīlestības neiespējamību starp diviem subjektiem. Viena subjekta mīlestība nekad nebūs tas pats, kas otra subjekta mīlestība, jo viņi viens otram vienmēr paliek tikai objekti. Tā pati nepārvaramā citādība, ar kādu Karla Barta teoloģijā tiek raksturotas Dieva un cilvēka attiecības, pastāv arī starp diviem subjektiem. Ž. P. Sartra filozofijā mīlestība ir esamības atgūšanas projekts, kurš lemts neveiksmei.¹¹⁷ Ja eksistenciālā mīlestība ir lemta neveiksmei un to uztur paradoksāla ticība, ka tai tomēr izdosies sasniegt savu mērķi, tad Meja ierosinājumam ir nopietnas un tālejošas sekas. Demitoloģizēta mīlestība, kas pastāv tikai pie noteiktiem nosacījumiem, nespēj sniegt to drošību, kādu eksistenciālais subjekts

¹¹⁶ Simon May, *Love: A History*, 87.

¹¹⁷ J. P. Sartre, *Being and Nothingness*, transl. S. Richmond (New York: Washington Square Press/Atria Paperback edition, 2021), 408.

tajā mēģina atrast. Ticības izpausmes sfēra eksistenciālisma ietekmē pārgāja no baznīcas uz cilvēku savstarpējām attiecībām. Masveida atgriešanās atpakaļ pie reliģijas kā pie eksistences balsta ir maz ticams iznākums. Paliekot Sartra koncepcijas ietvaros, nākas runāt par “mīlestības beigām” un savā subjektivitātē noslēgtu indivīdu, kam jēgpilna saskarsme ar Citu nav iespējama.

Taču eksistenciālais skatījums uz mīlestību nav vienīgais iespējamais. Meja arguments uzrāda mīlestības pretrunību, ar ko saduras eksistenciālais subjekts. Tā vietā lai atsvabinātu eksistenciālo mīlestību no “nepiepildāmām gaidām” varam vēlreiz ielūkoties mīlestības vēsturē un uzrādīt to kā mīlestības *naratīva* vēsturi, kas ir atšķirīgs no dzīvotās mīlestības, kurai nav vēstures. Šāds skatījums labāk atbilst modernajam mīlestības subjektam, kuram eksistenciālisma kategorijas kļuvušas par šauru, kā arī laikmetam, kurā realitāte pieļauj dažādus stāstus tā vietā lai atbilstu vienai vienīgai patiesībai.

Viens veids, kā konceptualizēt mīlestību šādā griezumā ir domāt to nevis kā apzīmējumu statiskam stāvoklim, bet gan kā ilgstošu darbību. No laikmetīgiem autoriem šādu perspektīvu pārstāv *bell hooks*. Savā darbā “All about Love ...” viņa iesaka skatīt mīlestību kā darbības vārdu.¹¹⁸ Angļu “love” nav tikai lietvārds vai abstrakts jēdziens, tas apzīmē arī aktīvu, dinamisku norisi, kas sastāv no lēmuma un tā īstenošanas praksē. Šī darbība viņas izpratnē ietver sevī rūpes, cieņu un atbildību, kā arī izpratne par proaktīvu centienu nepieciešamību. *Hooks* izpratnē Attiecības nav spējīgas pašas sevi uzturēt, ja neviens par tām nerūpējas.

Taču viņas perspektīva būtiski atšķiras no Meja ar to, ka tiek uzsvērtā mīlestības nozīme plašākā sociālā kontekstā. Mīlestība kā darbība *hooks* izpratnē ir arī politiska — tā ir spējīga pārsniegt tuvu attiecību robežas, dziedināt indivīdus un iedvesmot veselas kopienas atrast sevī spēku un cīnīties pret nospiedošām varas struktūrām.¹¹⁹ Viņas ieskatā mīlestībai nevajadzētu aprobežoties ar privātām attiecībām un indivīda interešu un vēlmju apmierināšanu, viņa skata mīlestību kā transformējošu spēku.

¹¹⁸ Bell hooks, *All About Love: New Visions* (New York: Harper Perennial, 2000), 4

¹¹⁹ Bell hooks, *All About Love: New Visions*, 87.

Secinājumi

Mīlestības nojēguma vēsturiskā tapšana ir cieši saistīta ar mīlošā subjekta perspektīvu, kāda tā attēlota Platona *Simpozijā*. Šajā skatījumā mīlestība mīt subjektā un ir vērsta uz mīlestības objektu. Fuko uzrāda Rietumu seksualitātes diskursa rašanās nosacījumus kā balstītus tajā, ka subjekts atzīstas savās iekārēs un baudās, tādējādi producējot īpaša veida zināšanas. Mīlestības dziņas jeb *eros* mērķis ir saplūst ar tās objektu, ko tādi autori kā Rūžmonds un Freids uzskata par neiespējamu. Jau kopš 12. gs., kad trubadūru dzejā pirmo reizi parādās naratīvs par romantisko mīlestību, stāstījums vienmēr ir centrēts ap šķērslī, kas stājas mīlestības ceļā. Ja seksualitātes diskursa pamatā ir atzīšanās, tad mīlestības diskursa pamatā ir neatrisinātas ilgas, kas noteiktā veidā ievirza stāsta stāstīšanu. Laimīga mīlestība, kas ir papildīta un apmierināta, nerada pārliecinošus stāstījumus, jo tai trūkst nepieciešamās spriedzes, kas virza “sižeta” attīstību.

Mīlestības šķērslis, kas ir pamatā romantiskās mīlestības attēlojumiem dzejā un mākslā, līdz ar eksistenciālismu ienāk mīlestības diskursā kā nojēgums par tās neiespējamību. Sartra filozofijā mīlestības objekts vienlaikus tiek konceptualizēts kā brīvs subjekts, un šī nojēguma iekšējā pretrunība attēlo cilvēku savstarpējās attiecības kā paradoksu, kas atgādina veidu, kādā līdz tam brīdim tiek domātas attiecības starp cilvēku un Dievu. Līdzīgi teoloģiskiem skaidrojumiem par cilvēka un Dieva attiecībām, eksistenciālisma filozofijā starp abiem subjektiem pastāv nepārvarams attālums, taču ar to arī līdzība beidzas, jo mīlestība šajā izpratnē nozīmē abpusēji cīnīties par savas esamības pamata nodibināšanu. Mejs apgalvo, ka mūsdienu pasaulē mīlestības stāstījums pārsniedz personīgo dimensiju, uzņemoties tradicionāli reliģijai piederīgo funkciju nodrošināt individuus ar dzīvesmērķi un jēgu. Mums caur romantisko mīlestību ir pieejamas tādas pieredzes realitātes, kas būtu saucamas par reliģiskām.

Mejs uzskata, ka tas ir kļūmīgi, jo otram cilvēkam nepelnīti tiek piedēvēts dievišķs spēks. Savukārt Smits uzskata, ka tie ir vecā, kristietiski iekrāsotā stāsta paliekas, kas mūsdienu sekulārajā pasaulē jāuc cilvēkam galvu un liek no mīlestības sagaidīt vairāk nekā tā ir spējīga dot. Ja mīlestība tiek skatīta ne vairs kā realitāti virzošs spēks — doma, kas sākot ar *Simpoziju* dominē rietumu kultūrā, — tad mīlestība vienlaikus zaudē arī savu svaru kā cilvēka eksistences balsts. Mejs velta daudz uzmanības tam, lai argumentētu, ka

nojēgumi par mīlestību ir cieši saistīti gan ar jūdu, gan antīkajiem, gan kristīgajiem priekšstatiem kā likums, dievišķs spēks un augstākā vērtība, bet tajā pat laikā viņš uzskata, ka mīlestības sakrālo dimensiju uztur tikai un vienīgi cilvēku attieksme pret to. Līdz ar to, aicinādams nošķirt dievišķo beznosacījumu mīlestību no cilvēku ierobežotās mīlestības, Mejs vienlaikus iznīcina tās pretenziju kalpot par cilvēka esamības pamatu.

Eksistenciālisma ietekmē nojēgums par mīlestību kā ontoloģisku reāliju ir novirzīts reliģijas pārziņā, savukārt eksistenciālais skatījums uz mīlestību kā neīstenojamu projektu vainagojas mūsdienās dominējošajā sociālo zinātņu diskursā, kas mīlestības vietā runā par tuvību, kas pastāv tikai tikmēr, kamēr tiek uzturēta.

Izmantotās literatūras saraksts

Avoti

1. Blackburn, Simon. *The Oxford Dictionary of Philosophy*. Oxford: Oxford University Press, 1994.
2. Fuko, Mišels. *Seksualitātes vēsture I: Zinātgrība*. Tulk. Irēna Auziņa. Rīga: Apgāds Zvaigzne ABC, 2000.
3. Fuko, Mišels. *Seksualitātes vēsture II: Baudu lietojums*. Tulk. Irēna Auziņa. Rīga: Apgāds Zvaigzne ABC, 2002.
4. Fuko, Mišels. *Seksualitātes vēsture III: Pašrūpe*. Tulk. I. Auziņa. Rīga: Apgāds Zvaigzne ABC, 2003.
5. Giddens, Anthony. *The Transformation of Intimacy: Sexuality, Love and Eroticism in Modern Societies*. Stanford, CA: Stanford University Press, 1992.
6. Heehs, Peter. *Writing the Self: Diaries, Memoirs, and the History of the Self*. New York: Bloomsbury Publishing Plc, 2013.
7. Hooks, Bell. *All About Love: New Visions*. New York: Harper Perennial, 2000.
8. Kirkegors, Sērens. *Bailes un trīsas*. Tulk. I. Mežaraupe. Rīga: Ad verbum, 2010.
9. *Kierkegaard's Journals and Notebooks*. Vol. I, ed. N. J. Cappellørn, et al. Princeton: Princeton University Press, 2007.
10. *Kierkegaard's Journals and Notebooks* Vol. II. Ed. N. J. Cappellørn, et al. Princeton: Princeton University Press, 2008.
11. May, Simon. *Love: A History*. New Haven and London: Yale University Press, 2011.
12. May, Simon. *Love: A New Understanding of an Ancient Emotion*. Oxford: Oxford University Press, 2019.
13. Plato. *Complete Works*. Ed. John M. Cooper. Cambridge: Hackett Publishing Company, 1997.
14. Rougemont, Denis. *Love in the Western World*. Princeton, NY: Princeton University Press, 1983.
15. Sartre, J. P. *Being and Nothingness*. Transl. S. Richmond. New York: Washington Square Press/Atria Paperback edition, 2021.
16. Tillich, Paul. *Love, Power and Justice*. New York: Oxford University Press, 1960.
17. Tillich, Paul. *The Courage to Be*. New Haven: Yale University Press, 2000.

18. Wiesel, Elie. *Messengers of God, Biblical Portraits & Legends*. New York: Pocket Books, 1976.

Raksti

1. Jeanrond, Werner G. "Love," in *The Oxford Handbook of Theology and Modern Thought*, 312 - 313.
2. Nussbaum, Martha C. "Love," in *Concise Routledge Encyclopedia of Philosophy* (New York: Routledge, 2000), P. 511.
3. Sartrs, Žans Pols. Pirmā nostādne attiecībās ar citiem: mīlestība, valoda, mazohisms, Tulk. B. Apine, *Kentaurs XXI* 31. (2003): 10.
4. Schrage, Cynthia D. "Questioning the Promise of Self-Help: A Reading of "Women Who Love Too Much" in *Feminist Studies*, 19.1 (Spring, 1993): 188.
5. Wyatt, Jean "The Impossible Project of Love in Sartre's "Being and Nothingness, "Dirty Hands" and "The Room", in *Sartre Studies International*, 12. 2 (2006): 1.

Interneta resursi

1. Makpu, Ishaya Mallo. "The Concept of Love in the Old Testament: A Panacea for the 21 st Century Development" *Continental J. Arts and Humanities*, jun. 2017.
https://www.academia.edu/33766197/The_Concept_of_Love_in_the_Old_Testament_Salvation_History_A_Panacea_for_the_21_st_Century_Development [skatīts 27.05.2024.]

Dokumentārā lapa

Bakalaura darbs „MĪLESTĪBA KĀ RELIĢIJA SIMONA MEJA FILOZOFIJĀ:
EKSISTENCIĀLISMA FONS UN KONSEKVENCES” izstrādāts LU Teoloģijas fakultātē.

Ar savu parakstu apliecinu, ka pētījums veikts patstāvīgi, izmantoti tikai tajā norādītie informācijas avoti un iesniegtā darba elektroniskā kopija atbilst izdrukai.

Autors: Katrīna Anna Tupuriņa 27.05.2024.

Rekomendēju darbu aizstāvēšanai

Vadītājs: docents Dr. theol. Juris Cālītis

Recenzents: profesors Dr. filoz. Normunds Titāns

Darbs iesniegts Teoloģijas fakultātē _____

Metodiķe: _____

Darbs aizstāvēts bakalaura gala pārbaudījuma komisijas sēdē

_____.____.2024. prot. Nr. _____, vērtējums _____

Komisijas sekretāre: _____