

Ievads

Kāpēc cilvēki mīl? Šis jautājums nodarbinājis dzejniekus, filosofus, teologus, psihologus un citus cilvēka dabas pētniekus, kā arī ikvienu, kuru skārusi mīlestības pieredze. Viens no veidiem, kā uz to iespējams atbildēt, ir noskaidrot, kas ir tas, kādēļ mīlestību vērtējam augstu, citiem vārdiem, ko mēs iegūstam mīlēdami. Šo jautājumu var uzdot gan vispārīgā nozīmē (kā šajā gadījumā), gan arī kā jautājumu par atsevišķām mīlestībām, ko savukārt var pārformulēt vairākos atšķirīgos jautājumos: Kāpēc es mīlu (nevis nemīlu) šo cilvēku? Kāpēc mīlu šo (nevis citu) cilvēku? Kāpēc turpinu mīlēt šo cilvēku, neskatoties uz pārmaiņām (gan viņā, gan manī, gan vispārējos apstākļos), kas notikušas kopš brīža, kad sāku viņu mīlēt?

Mīlestība izsenis uzskatīta par skaistā un labā avotu cilvēka dzīvē – to cildinot, tapuši filosofijas, literatūras un mākslas darbi, celtas baznīcas un attīstījusies Holīvudas kino industrija. Par mīlestību teikts, ka “tā atraisa cilvēkos labāko” – šī formula ir sena un dažādās vēsturiskās variācijās atkārtojas cauri gadsimtiem (*Solomon*, [1994] 2006: 155). Sengrieķu filozofs Platons raksturojis mīlestību kā “dievu piešķirtu ārprātu” (*mania*) (“Faidrs”, 151), kas atmodina ilgas pēc pārpasaulīgas pilnības, liek tiekties pēc patiesā, skaistā un labā. Kā spēks, kam nav līdžīga, mīlestība slavināta Svētajos Rakstos:

“Liec mani kā zīmogu uz savas sirds,
kā zīmogu uz sava pleca,
jo stipra kā nāve ir mīla,
grūta kā kaps ir kaisle,
tās liesmas kā uguns liesmas,
Kunga varenās liesmas!

Pali nevar apslāpēt mīlestību,
 un upes nevar to apslīcināt –
 ja kāds dotu par viņu
 visu naudu no sava nama,
 tas tiktu smietin apsmiets.”

(Dziesmu dziesma, 8: 6–7)

Viduslaiku kurtuāzajā (*amour courtois*) mīlestībā iemīļotās pilnība iedvesmo mīlētāju veikt cēlus darbus, bet romantisma laikmetā mīlestība kļūst par indivīda ceļu uz savu patieso, labāko “es”.

Mīlestības “labo darbu” uzskaitījums turpinās arī mūsdienās – to starpā minēta sevis un citu izzināšana, pašvērtības paaugstināšana, sava individuālā egoisma pārvarēšana, rakstura pilnveidošana, radošā potenciāla realizēšana u. c., pat neminot to, ka vairumam cilvēku mīlestība saistās ja ne ar laimīgas dzīves, tad vismaz baudas apsolījumu.

Tomēr, kā rāda Rietumu ideju vēsture, mīlestība ne vienmēr tikusi vērtēta tikai pozitīvi (*Solomon*, 1991: 493). Līdzās mīlestības ieguvumu uzskaitījumam var izveidot garu sarakstu ar tai adresētajiem pārmetumiem: “Pat tie, kas slavē tās devumu, ir saskatījuši tajā potenciālu draudu tikumīgai dzīvei.” (*Nussbaum*, 1998) Mīlestība bieži minēta kā iemesls muļķīgai un morāli aplamai rīcībai, bet mīlētāju gaidas un daudzie mīlestības vārdā nestie upuri atzīti par veltiem, solītās baudas un laimes vietā tai sagādājot ciešanas un dzīves kvalitātes zudumu. Īpaši skarbu kritiku izpelnījusies t. s. romantiskā mīlestība – aizdomu ēnu klājuši gan psihoanalīzes aizsācēja Zigmunda Freida (*Sigmund Freud*) neirotiskās mīlestības pētījumi, gan feminisma teorētiķu bažas par dzimumu nevienlīdzības ideoloģiju romantiskās mīlestības priekšstatos. Piemērs galēji skeptiskam mīlestības morālo efektu vērtējumam mūsdienās ir filosofa Ronalda de Sozas (*Ronald de Sousa*) rakstītais:

“Tā ir banalitāte, ka mīlestība rosina uz dažu no sliktākajām rīcībām, diapazonā no negodīguma līdz slepkavībai. Mums vajadzētu būt vairāk satriektiem par to, nekā esam. Mīlestībai būtu jāietver vēlme pēc mīļotā laimes, tomēr greisirdības deva tiek uzskatīta par standarta aprīkojumu jebkurā mīlas dēkā, un tipiski, ka mīlētājs vēlas mīļotā laimi tikai tiktāl, cik tās cēlonis bijis mīlētājs pats. Mīlestība, kādu to diendienā cildinām lugās, romānos un dziesmās, ir tikai nedaudz vairāk kā akūta narcisma lēkme. [...] Tomēr pārsteidzošākais ir tas, ka uzskatām mīlestību par *attaisnojumu* izturēties pret cilvēkiem daudz sliktāk, nekā jebkad piedotu, ja kāds izturētos pret svešinieku.” (*De Sousa*, 1991: 477)

Tāpēc nav brīnums, ka vēstures gaitā ir veltīts – gan teorijā, gan praksē – daudz pūļu tam, lai atrastu veidu, kā novērst mīlestības “eliksīra” nevēlamās blaknes, vienlaikus saglabājot tā dzīvinošo spēku. Vieni uzskata, ka nelaimju

cēlonis ir tajā, ka neprotam izvēlēties mīlestības objektus, kas ir tās (vai mūsu) cienīgi; citi vaino nelabvēlīgus sociālus, ekonomiskus un politiskus faktoros un risinājumu saskata to novēršanā. Piemēram, feminisma teorētiķes kā galveno priekšnosacījumu heteroseksuālo attiecību problēmām min dzimumu atšķirības – iedzimtas vai sociāli konstruētas – priekšstatos par romantisko mīlestību. Tā Simona de Bovuāra (*Simone de Beauvoir*, 1908–1986), atsaucoties uz F. Ničes teikto, ka sievietei un vīrietim vārds “mīlestība” nozīmē divas dažādas lietas, raksta: “Patiesība ir tāda, ka šeit mums nav nekādas darīšanas ar dabas likumiem. Tā ir atšķirība viņu situācijās, kas atspoguļota atšķirībās, kādas vīrieši un sievietes parāda savā izpratnē par mīlestību.” (*de Beauvoir*, [1952] 1991: 234) Bovuāras analizē šīs “situācijas” ir dzimtēm raksturīgi esamības veidi, ko veidojuši vairāki faktori, tostarp sociāli ekonomiskie un ideoloģiskie, un vienlīdzība mīlestībā prasa būtiskas izmaiņas dzimumu attiecībās un to apziņā.

Citi domātāji ar zinātnes un metafizikas atziņu palīdzību tiecas kļiedēt maldus un aizspriedumus, kas valda mūsu uzskatos par savu un mīlestības dabu, cerot ja ne pilnībā tos novērst, tad vismaz mazināt pašapmāna radīto kaitējumu. Piemēram, jau 19. gs. sākumā, apsteidzot mūsdienu evolucionārās psiholoģijas piekritējus, vācu filozofs Artūrs Šopenhauers (*Arthur Schopenhauer*, 1788–1860) skaidro dzimumu mīlestību ar tās funkcionālo lomu, proti, ar cilvēku sugas reprodūktīvajiem mērķiem. Ikviena mīlestība, raksta Šopenhauers, “lai cik ēteriski tā uzvestos, ir sakņota vienīgi seksuālajā impulsā” (*Schopenhauer*, [Die Welt als Wille und Vorstellung, Vol. 2, 1844] 1991: 122). Mīlestība ir “baudkāra ilūzija”, ko daba iedvesusi cilvēkiem, lai pamudinātu citādi egoistiskos un citiem naidīgos indivīdus pārvarēt viņu savtīgumu, liekot mīlētājiem domāt, ka viņi kalpo sev un savai baudai, kad patiesībā viņi kalpo vien sugas interesēm – radīt kvalitatīvus sugas pēcnācējus. Šopenhauera idejas atstājušas lielu iespaidu uz Z. Freidu un kalpojušas par iedvesmas avotu viņa seksualitātes koncepcijai.

Līdztekus “īsto” mīlas objektu meklējumiem dažādos laikmetos ir bijuši aicinājumi izkopt mīlēšanas mākslu – vai saprastu šauri kā praktisku pavadināšanas gudrību vai plašāk – kā vispusīgu personības pilnveidošanos. Piemēram, psihologs Ērihs Fromms (*Erich Fromm*) grāmatā “Mīlestības māksla” (1956) norāda: lielākā daļa cilvēku tic, ka mīlestība nav viņu pašu, bet gan laimīgas nejaušības varā. Viņaprāt, šī pārliecība balstās uz maldīgiem iepriekšpieņēmumiem par to, ka būtiski ir tikt mīlētam, nevis mīlēt, ka mīlēt ir vienkārši, bet atrast īsto mīlas objektu vai tikt mīlētam – grūti:

“Cilvēks domā, ka pietiek atrast īsto objektu un tālāk viss ritēs pats no sevis, jo viņš nesaprot, ka mīlestība ir aktivitāte, dvēseles spēks. Šādu attieksmi var salīdzināt ar cilvēku, kurš vēlas gleznot, bet tā vietā, lai censtos apgūt šo mākslu, apgalvo, ka viņam tikai jāpagaida īstais objekts, un, kad tas būs atrasts, tad gan viņš gleznos skaisti.” (Fromms, [1956] 1994: 57)

Priekšstatu par to, ka mīlēt ir viegli, šķietami apstiprina iemīlēšanās fenomens:

“Kad divi cilvēki, kas bijuši viens otram sveši, tāpat kā mēs visi, pēkšņi ļauj savā starpā sabrukt sienai un jūtas tuvi, jūtas kā viens vesels, šis vienotības moments ir viens no visuzmundrinošākajiem, visuztraucošākajiem pārdzīvojumiem viņu dzīvē.” (Fromms, [1956] 1994: 8)

Tomēr šī tuvības sajūta divu svešinieku starpā var pāriet tikpat ātri, jo pārdzīvojuma intensitāte, ko iemīlējušies uztver kā apliecinājumu savu jūtu stiprumam, ir tikai pierādījums viņu nesenajai spēcīgajai vientulībai. Vilšanās un savstarpēja apnicība ir maksa par to, ka jaucam mīlestību ar pārejošu iemīlēšanās sajūtu, brīdina Fromms. Mīlestības priekšnosacījums ir mīlētspēja, kas nav dabas dota, – tās izkopšana prasa piepūli un zināšanas kā jebkuras citas mākslas apgūšana (Fromms, [1956] 1994: 6–10, 65–67).

Šajā rakstā tiks aplūkots tikai neliels mīlestības ideju vēstures posms – Rietumu kultūrā pirmie centieni reformēt jeb uzlabot mīlestību. Kaut gan turpmākie gadsimti ieviesuši būtiskas korekcijas priekšstatos par mīlestību un tās jābūtību un mūsdienu Rietumu cilvēka mīlestības pieredzei ir atšķirīgi vēsturiskie nosacījumi, padziļināta tās izpratne nav domājama bez šo avotu studijām. Bet, pirms pievērsties vēsturiskam atskatam, nedaudz jāpakavējas pie grūtībām, ar kurām saistīts ikviens mēģinājums konceptualizēt mīlestības fenomenu, proti, atbildēt uz jautājumu, kas tas ir.

Mīlestības daudzveidība

Filosofus mīlestība ir interesējusi vienmēr – jau no pašiem filosofijas aizsākumiem Senajā Grieķijā. Pats vārds “filosofija” (grieķu val. *philosophia*) burtiskā nozīmē ir “gudrības mīlestība” (*philo-* + *sophia*). Par spīti tam, ka daudzi filosofi, runājot par šo tēmu, kļūst “aizdomīgi klusi” (*Solomon & Higgins*, 1991: xiii), filosofijas vēsturē mīlestība parādās pastāvīgi – gan kā antropoloģisks fenomens, gan kā kosmisks vienojošs spēks –, tās izpētei pārsniedzot atsevišķu apakšdisciplīnu robežas. Piemēram, mīlestības epistemoloģija jautā, kā un vai vispār iespējams izziņāt mīlestību, ontoloģija tiecas noskaidrot, kāda loma mīlestībai ir atsevišķā indivīda un sugas eksistencē, ētika pievēršas mīlestības morālā statusa analīzei, taču šie jautājumi ir savstarpēji cieši savijušies un bieži nav iespējams uz tiem atbildēt izolēti (*Moseley*, [2001] 2010). Tomēr pirmais (un, iespējams, grūtākais) no uzdevumiem, ko filosofi sev izvirzījuši kā agrākos laikos, tā arī mūsdienās, ir atrast atbildi uz jautājumu, kas ir mīlestība, kāda ir tās daba, tās būtiskās pazīmes, kas ļauj mīlestību atšķirt no citām, uz otru personu vērstām, attieksmēm, piemēram, no seksuālas iekāres, patikas, cieņas.

Nereti mīlestības definīcijas ne tikai tiecas noskaidrot saturu, kāds jēdzienam piemīt tā faktiskajā lietojumā, bet arī noteikt to, kādā nozīmē mums šo vārdu vajadzētu lietot. Šādos gadījumos definēšana ir līdzeklis, lai atrastu vienu, “īsto” mīlestību un atmaskotu viltvārdes, kas par tādu tikai uzdodas. Piemēram, Ērihs Fromms nošķir mīlestību no iemīlēšanās pārdzīvojuma, seksuālas iekāres un citām t. s. pseidomīlestības formām. Mīlestība, raksta Fromms, ir voluntāra aktivitāte, nevis pasīvs stāvoklis, kad cilvēku pēkšņi sagrauj neatvairāmas jūtas, kā pieņemts uzskatīt mūsdienu Rietumu kultūrā (Fromms, [1956] 1994: 69). Uzsverdam mīlestības aktīvo raksturu un pretstatīdam to pasīvai vergošanai kaislībām, Fromms seko filosofa Imanuela Kanta (*Immanuel Kant*, 1724–1804) pēdās – viņš nošķir “praktisko” mīlestību kā morālā pienākuma noteiktu cieņas un labvēlības attieksmi no “patoloģiskās” mīlestības kā patikas jūtām, kas nepaļaujas subjekta gribai (Kant, [1875] 1997: 13).

Līdzīga pieeja ir autoriem, kuri, kaut pieļauj, ka varam runāt par vairākiem mīlestības veidiem (vai – vairākām mīlestībām), tomēr neuzskata, ka tie visi vērtējami vienādi. Mīlestības hierarhiju veidošana, klasificējot tās “augstākās” un “zemākās” formās, ir plaši izplatīts paņēmiens, sākot jau ar sengrieķu filosofa Platona darbu “Dzīres” (4. gs. pr. Kr.), kas ievada mīlestības teoriju tradīciju Rietumu kultūrā un joprojām tiek uzskatīts par tās ietekmīgāko avotu.

Domātāju vidū nav vienprātības par to, vai mīlestībai ir “daba”, ko varētu racionāli analizēt. Piemēram, visai izplatīts ir uzskats, ka mīlestība ir iracionāla, bet jebkurš mēģinājums izveidot mīlestības filosofiju / teoriju ir lemts neveiksmei. Līdzīgs viedoklis ir, ka mīlestību nemaz nevajag censties definēt, jo tā ir mistērija – dievišķa vai cilvēciska – un pakļaušana prāta kategorijām to tikai degradē (Moseley, [2001] 2010).

Dažādas mīlestības teorijas skaidrojušas mīlestības iedabu atšķirīgi: vieni (piemēram, Platons) mīlestību saprot kā **jūtas**, kas ietver spēcīgu pieķeršanos objektam un tā augstu vērtējumu; citi (Kants) uzsver, ka tā visupirms ir noteikta veida **uzvedība**, kurā izpaužas aktīva interese (rūpes) par otra labklājību; vieni uzskata, ka mīlestība var būt vienpusēja, citi (Aristotelis) – ka mīlestība ir **attiecības** un tāpēc tās nepieciešamais nosacījums ir abpusējība (*mutuality*) (Nussbaum, 1998). Līdzīgas diskusijas filosofijā noris par to, vai pastāvība (*constancy*) un sevišķums (*exclusivity*) ir neatņemami mīlestības (īpaši – romantiskās) atribūti, kā to bieži pieņemts uzskatīt, vai varbūt mīlestības jēdziens nemaz tos neparedz.

Mīlestības definēšanas uzdevumu krietni apgrūtina arī tas, ka šo vārdu iespējams lietot visai dažādos kontekstos – piemēram, latviešu valodā (līdzīgi angļu un latīņu) saka, ka mīl savus bērnus, vecākus, draugus, intīmos partnerus, mājdzīvniekus, dzimteni, Dievu utt., dažkārt šo vārdu attiecinot arī uz darbībām un nedzīviem priekšmetiem. Vai visos šajos gadījumos ir kaut kas

kopīgs, kā dēļ tos apzīmējam ar vienu un to pašu vārdu? Vai varbūt ar mīlestības jēdzienu ir līdzīgi kā ar mākslas jēdzienu – ir gadījumi, kad kaut ko nosaucam par mākslu, īpaši nešauboties, bet ir gadījumi, kas nav tik viennozīmīgi, un ir iespējams diskutēt, vai vārds “māksla” tiem ir piemērojams (Soble, 2008: 138)? Iespējams, mīlestības jēdzienam nav strikti definējamas būtības – vienas kopīgas sastāvdaļas, kas vienotu visus mīlestības gadījumus, bet drīzāk starp tiem pastāv virkne “ģimenes līdzību”, kā tas ir novērojams radnieku starpā (*Ibid.*: 148).

Citās valodās, piemēram, sengrieķu, ir atrodamī atšķirīgi jēdzieni, kas ļauj jau sākotnēji diferencēt šīs pieredzes, bet dažās valodās vispār neatrodam mīlestībai ekvivalentu jēdzienu. Šīs atšķirības likušas šaubīties, vai vispār iespējams runāt par mīlestību kā vispārcilvēcisku fenomenu (piemēram, sakņotu cilvēka dabas bioloģiskajos nosacījumos), vai arī tā sastopama tikai noteiktās sabiedrībās un kultūras tradīcijās. Piemēram, sociologs Entonijs Gidenss (*Giddens*, 1992: 38) nošķir t. s. kaislīgo mīlestību (*amour passion*) kā vairāk vai mazāk universālu parādību no mūsdienu “romantiskās mīlestības” – viņaprāt, pēdējā ir specifisks Rietumu kultūras veidojums, kas novērojams, sākot ar 18. gs. beigām. Citi autori romantiskās mīlestības izpratni saista ar galma jeb “kurtuāzo” mīlestību, kas dzima 11. gs. beigās Dienvidfrancijas trubadūru dzejas mākslā, bet vēl citi tās saknes meklē jau sengrieķu priekšstatos par erotisko mīlestību un kristietības idejās (*Singer*, 2009: 1–2).

Kaut gan spēja spontāni iemīlēties ir novērota dažnedažādās sabiedrībās visos laikos, antropologi brīdina, ka būtu aplam pieņemt, ka romantiskā mīlestība, kas Rietumu modernajā kultūrā cieši saistīta ar idejām par monogāmiju un laulībām un ietver visai specifiskus priekšstatus par dzimti un seksu (*Solomon*, 2006: 505), ir tikpat izplatīts fenomens. Piemēram, Džefrijs Gorers spēju kaislīgi iemīlēties salīdzina ar tādām īpašām un retām spējām kā “absolūtā” dzirde, mākslinieka “ķēriens”, spēja ieiet dziļā transa stāvoklī u. tml. dāvanām, kuras vienās sabiedrībās uzskata par privilēģijām, bet citās – par nevērtīgām vai pat veselībai kaitīgām dīvainībām. Ja sabiedrībā pieņemts uzskatīt romantisku mīlestību par ko tādu, kas jāpiedzīvo katram indivīdam vismaz reizi mūžā, tad, visticamāk, lielākā daļa spēs sevi pārliecināt, ka ir to pieredzējuši, līdzīgi kā Amerikas indiāņu jaunieši spēj sevi pārliecināt, ka iniciācijas laikā viņiem bijušas garu vīzijas (*Gorer*, [1966] 1989: 6). Citiem vārdiem, romantiskās mīlestības pieredzes izplatība saistīta ar vērtību, kas tai piešķirta noteiktā sabiedrībā, bet, mainoties tās vēlamības uztverei, visticamāk, mazināsies arī pati pieredze. Tādējādi mīlestība nav universāls fenomens, “dabiska”, jau sākotnēji dota bioloģiska konstante, bet tai ir nepieciešami specifiski kultūras priekšnosacījumi: “Vēlme var būt (vai nebūt) “dabiska”, bet tas, **ko un kā** mēs vēlamies, ir kaut kas kultivēts un ieviests caur kultūru un tās idejām.” (*Solomon*, 2006: 18)

Kā secina mīlestības vēsturnieks, filozofs Irvins Singers, mīlestības **vajadzība** ir vairāk vai mazāk ģenētiski ieprogrammēta un raksturīga arī citu sugu dzīvniekiem (uzskats, ko pārstāv gan Z. Freids, gan mūsdienu evolucionārā psiholoģija), taču nav vienas mīlestības **idejas**, kas būtu kopīga dažādām sabiedrībām. Viņaprāt, tieši apgūtiem priekšstatiem par mīlestību ir noteicošā loma “pēkšņas mīlestības” fenomenos, jo tie ļauj bioloģiskos impulsus pieredzēt kā mīlestības saviļņojumu: “Iemīlēšanās un mīlestība no pirmā skata izriet no ilgstošas un plašas sagatavošanās intelekta, iztēles un emocionalitātes apvidū” (Singer, [1994] 2010: 20). Tā nav “pēkšņa burvestība”, bet gadsimtu garumā kultivētas erotiskās iztēles auglis.

Viens veids, kā konceptualizēt mīlestības pieredzi daudzveidību, ir klasificēt tās pēc to **objekta**. Filozofe Marta Nusbauma (Nussbaum, 1998: 842–846) izšķir:

- mīlestību, kas vērsta uz citām *dzīvām būtnēm* (cilvēkiem un citu sugu dzīvniekiem) un paredz vismaz daļēju savstarpējību;
- mīlestību, kas vērsta uz *nedzīviem objektiem* (piemēram, mākslas darbiem, dabas skaistumu) un nevar būt abpusēja;
- mīlestību, kas vērsta uz *morālām abstrakcijām* (piemēram, sociālo taisnīgumu, cilvēces labklājību) un vairāk ir aktīva sekošana tām darbībā nekā jušana.

Atsevišķi tiek izdalīta *Dieva* vai *dievu mīlestība*, kas vēsturiski traktēta visai atšķirīgi – gan kā spēcīgas emocijas (Sv. Augustīns), gan kā tīri intelektuāla darbība (stoicisms, Spinoza).

Vēl divus mīlestības veidu iedalījuma principus piedāvā filozofs Alans Soubls (*Alan Soble*): pēc mīlestības tipiskajām **kauzālajām sekām** un tās pastāvēšanas **pamata** (Soble, 2008: 133). Piemēram, mīlestība var radīt mīlētājā vēlmi rūpēties par otra labklājību, vēlmi pēc savienošanās ar otru vai vēlmi iegūt otru. Savukārt mīlestības pamatā var būt otram piemītošu īpašību vērtējums – Jānis mīl Ilzi tāpēc, ka viņa ir čakla un Jānis augstu vērtē darba tikumu. Bet var arī būt tā, ka, kopš Jānis ir iemīlējis čaklo Ilzi, viņš augstu vērtē darba tikumu, proti, šajā gadījumā īpašības vērtība ir mīlestības sekas, nevis iemesls. Pirmais gadījums ilustrē mīlestības veidu, ko Soubls, sekodams jau antīkajā kultūrā aizsāktajai mīlestības veidu klasifikācijai, sauc par **erota tipa jeb erotisko** mīlestību, otrais – **agapes tipa jeb agapisko** mīlestību. Formāli šos mīlestības stilus var definēt šādi:

- eross ir tad, ja X mīl Y, jo Y ir pievilcīgas vai vērtīgas īpašības;
- agape ir tad, ja X mīl Y neatkarīgi no Y labajām īpašībām, un ikviena Y īpašība, kam ir loma X mīlestībā, ir vērtība, ko X piedēvē Y vai rada savas mīlestības rezultātā (Soble, 1989: xxiv).

Erotiskās mīlestības tradīcijas aizsākumus Soubls saista ar **Platona** (ap 427.–348. gadu pr. Kr.) mīlestības interpretāciju “Dzīrēs”, un erotiskā mīlētāja prototips ir Sokrats, savukārt agapiskās tradīcijas saknes ir Jaunajā Derībā, un to iemieso Jēzus. Trešais nozīmīgais vēsturiskais avots ir **Aristoteļa** (384.–322. g. p. m. ē.) darbs “Nikomaha ētika”, un tajā raksturota *philia* – īpašs mīlestības veids, kas Soubla koncepcijā reprezentē *jaukta* tipa mīlestību, proti, tai ir gan erosa, gan agapes iezīmes.

Eros, philia un agapē vēsturiskā izpratne

Sengrieķu valodā *eran*, *agapō* un *philein* ir darbības vārdi, ko latviski var atveidot kā “mīlēt”. Daudzos gadījumos to nozīmes pārklājas, taču iespējams arī konstatēt atšķirības. Tā ar *eros* tradicionāli apzīmē kaislīgu vēlmi pēc objekta, cieši saistītu ar seksuālo tieksmi, bet ar *philia* – sirsnīgas rūpes jeb draudzīgu mīlestību, kas var būt vērsta ne tikai pret draugiem, bet arī ģimenes locekļiem, biedriem un pat valsti (*Helm*, 2009). Savukārt *agapē* parasti saprot ar nozīmi, kādu šis vārds ieguvis kristīgajā teoloģijā, proti, tā ir pašai dziedzīga mīlestība, kuras prototips ir Dieva mīlestība pret cilvēku, ko reprezentē Kristus upuris grēcīgās cilvēces glābšanai (*Nussbaum*, 1998).

Antīkās filosofijas pētnieks Gregorijs Vlastoss, runājot par *eran* un *philein* lietojumu Platona darbos, norāda uz šādām atšķirībām (*Vlastos*, [1973] 1989: 112–113):

- *eran* izsaka spēcīgāku, kaislīgāku mīlestību;
- *eran* primārā nozīme ir “vēlme” (*desire*), “ilgošanās” (*longing*), savukārt *philein* – “patika”, “maigums” (*fondness*), tādējādi pirmais vairāk nosliecas uz vēlmes, nekā pieķeršanās pusi;
- neincestuālas ģimeniskas mīlestības izteikšanai der *philia*, bet ne *eros*.

Philia un *eros* ir aplūkotas vairākos Platona darbos – “Līsida”, “Dzīres”, kā arī “Faidrs”, tomēr vēsturiskās ietekmes ziņā “Dzīres” izkonkurē pārējos divus dialogus, tāpēc turpinājumā – plašāks šī dialoga izklāsts.

Eros

Platons. “Dzīru” jeb “simpozija” (*symposion* burtiskā nozīmē ir “dzeršana kopā”) pamatā ir reāls notikums – jaunā un skaistā dramaturga Agatona uzvara traģēdiju autoru konkursā (416. g. p. m. ē.) –, nav zināms, vai dzīres par godu šim notikumam, kā tās apraksta Platons, ir notikušas īstenībā vai ir viņa mākslinieciskās iztēles auglis. Tomēr darbā “Dzīres”, līdzīgi kā citos Platona dialogos, darbojas reālas vēsturiskas personas un ir atainota atēniešiem raksturīga sociālā prakse – rīkot viesības, kurās to dalībnieki nododas ne tikai fizisko, bet arī garīgo

baudu gūšanai – sarunājoties, dziedot, deklamējot dzeju u. tml. Agatonu apsveikt ieradusies viesi, kuru vidū ir arī **Sokrats** (469.–399. g. p. m. ē.), nolemj rīkot sacensību – katram ir jāsaka pēc iespējas skaistākas slavinājuma runas dievam Erotam (*Eros*). Jāpiebilst, ka grieķiem mīlestība nav pilnībā cilvēcisks vai dabisks fenomens, Platona laika Erots ir ne mazāk kā vīriešu dzimuma dievs – varens, kaut ne tik plaši pielūgts kā Olimpa dievi (piemēram, kā Afrodīte – mīlas dieviete) (Sheffield, 2008: 81).

Kaut gan bieži “Dzīres” tiek lasītas kā virkne relatīvi nenozīmīgu runu, kas sagatavo galvenajai – Sokrata teiktajai – runai, paužot Platona uzskatu par to, kas ir mīlestība, pastāv arī alternatīvs lasījums, kas uzsver katra teicēja runai piemītošo iekšējo vērtību – ikviena no tām raksturo būtiskus mīlestības aspektus un var tikt skatīta kā patstāvīga mīlestības teorija (Solomon, 1991: 503). Pirmais runātājs Faidrs raksturo Erotu kā vecāko no dieviem, kas mums dod labāko no veltēm, kas nepieciešama pilnvērtīgai dzīvei. Mīlestības devums – “tā liek mums kaunēties no nekrietnā un dedzīgāk tiekties pēc krietnā” un iedvesmo uz pašuzpurēšanos (Platons, “Dzīres”: 67–68). Faidra norādi uz mīlestības saistību ar tikumu (*arete*) un laimi jeb labu dzīvi (*eudaimonia*) izvērš nākamais runātājs Pausanijs, vienlaikus akcentējot nepieciešamību nošķirt mīlestības vēlamās formas no nevēlamajām:

“Katra darbība pati par sevi nav ne laba, ne ļauna, ne skaista, ne neglīta [...] darbības norisē, tajā veidā, kā tas notiek, rodas skaistums vai neglītums. [...] Ne jau katrs Erots ir skaists, ne jau katru vajag cildināt, bet tikai to, kas mudina skaisti mīlēt.” (Platons, “Dzīres”: 69)

Pausanija runa ilustrē Platona sabiedrībā valdošos priekšstatus par ideālajām mīlestības attiecībām – tās ir asimetriskas homoerotiskas attiecības, ko iemieso paiderastijas (*paiderastia* – zēnu mīlēšana) prakse. Nevienlīdzīgas viena dzimuma partneru attiecības ir viena no pazīmēm, kas tiek minēta kā liecība tam, ka, par spīti “Dzīrēs” atrodamo ideju šķietamajam pārļaicīgumam, sengrieķu erotiskās mīlestības izpratne būtiski atšķiras no mūsdienu priekšstatiem par romantisko mīlestību:

“Starp romantiskās mīlestības tikumiem ir seksuālās vēlmes metafizisks attaisnojums, motivācija laulībai un dzimumu vienlīdzības iedibināšanai, kas noteikti nav daļa no grieķu mīlestības [...]” (Solomon, 1991: 506)

Parasti šādās attiecībās vecākais partneris – mīlētājs (*erastes*) – tiecās gūt seksuālas dabas labvēlību no jaunākā – mīlotā (*eromenos*) –, pretī sniedzot sociālu, politisku un morālu audzināšanu. Fiziskas baudas gūšana attiecībās ar zēniem bija sociāli pieņemta prakse, taču vienlaikus seksuālā izturēšanās tika skatīta arī kā “morālas vērtēšanas un izvēles novads” (Fuko, [1984] 2002: 27). Nedz bauda pati par sevi, nedz noteikti tās gūšanas veidi netika vērtēti

kā absolūts tikumisks ļaunums, izšķirošā nozīme bija baudu lietojumam (*chrēsis aphrodisiōn*) – tam, vai indivīds uzvedās kā savu baudu pavēlnieks un tātad brīvs cilvēks vai arī pakļāvās tām, pielīdzinoties vergam (Fuko, 2002: 28–72). Mīlestības sakaros no abām pusēm tika prasīta savaldība un mērenība, kā arī atturēšanās no uzvedības, kas ir neglīta un apkaunojoša. Piemēram, no zēna tika sagaidīts, lai viņš baudu meklējumos nepazeminātu sevi līdz sievietes un verga pasīvajai lomai, jo tas nebūtu savienojams ar topošā pilsoņa sociālo statusu (Fuko, 2002: 158–166). Negods bija arī atdoties naudas vai sabiedriskas ietekmes dēļ, jo “iemīļotajam ir atļauts viens labprātīgas verdzības veids – verdzība pilnveidošanās dēļ” (Platons, “Dzīres”: 72).

Pausanija runā šī sociālā konvencija parādās nošķīrumā starp augstākas un zemākas formas mīlestību – “dievišķo” (*Ouranios*) un “vulgāro” (jeb “tautas”) (*Pandemos*) Erotu. Pirmā mērķis ir garīga vienotība ar mīloto un tikuma ieaudzināšana, tās objekts – saprātīgi un gudri zēni, savukārt otrs galvenokārt izvēlas izskatīgus un lūko apmierināt fizisko iekāri:

“Tas dara visu, kas pagadās, viņš tāpēc arī patiek neciliem ļaudīm, kuriem ir vienalga, ko mīlēt, sievietes vai zēnus, un viņi vairāk tos mīl miesas, nevis dvēseles dēļ, turklāt vēl pašus muļķīgākos. Viņi domā tikai par iekāres apmierināšanu un nedomā, vai tas ir skaisti vai ne. Kā viņiem gadās, tā viņi arī dara – dažreiz labi, dažreiz pavisam pretēji.” (Platons, “Dzīres”: 69)

Konkrētās mīlestības piederību tam vai citam tipam var noteikt, liekot lietā erotiskās spēles mākslas visos laikos izplatītāko paņēmieni – pārbaudi ar laiku un šķēršļiem. Tā kā vulgārās mīlestības objekts ir miesas skaistums, kas ir pārejošs, tā nebūs ilgstoša, bet rakstura kvalitātes ir laikā noturīgākas, un attiecīgi tāda būs arī uz tām vērstā mīlestība. Savukārt šķēršļi palīdz pārbaudīt mīlētāja neatlaidību, tāpēc gudrs iemīļotais neatdosies pārāk ātri, bet šķietami vairīsies, līdz būs pārliecināts par mīlētāja kaisles dabu.

Nākamais runātājs ir ārsts Eriksimahs, kurš norāda, ka “Erots nav tikai tieksme mīlēt un iegūt skaistus jaunekļus, bet ir vērsts arī pret daudz ko citu” – tas novērojams visur dabā un ir kā kosmisks vienojošs spēks. Erots valda gan ārstniecības mākslā, gan mūzikā, zemkopībā un ģimnastikā (*Plato, Symposium: 187a*), tomēr atpazīt, ar kuru no abiem Erotiem ir darīšana, harmonizēt pretstatus un, ja nepieciešams, kaitīgo tieksmi pārvērst labajā, – tam nepieciešamas īpašas prasmes un zināšanas.

Komēdiju autors Aristofans pavērš sarunu citā gultnē, sakot: lai saprastu, kāpēc mīlestībai ir tik spēcīgs iespaids uz cilvēku, mums jāiepazīst “viņa anatomija un ko tā pārcietusi” (*Plato, Symposium: 189b*). Mīlētāju alkātīgā vēlme iegūt, būt vienmēr kopā ar otru, kas brīžiem līdzinās apsēstībai, – šīs Erota izpausmes, uzskata Aristofans, ir sakņotas cilvēka dabā esošajā pašpietiekamības trūkumā. Kā skaidrojumu erotiskās vēlmes ģenēzei viņš piedāvā mītu:

cilvēki senāk nebija tādi kā tagad, tie bija pilnīgi radījumi – “katrs cilvēks bija it kā no divām daļām, no diviem cilvēkiem salikts” (Platons, “Dzīres”: 76). Pavisam bija trīs dzimumi – vīriešu, sieviešu un vīrsievas. Būdami neparasti spēcīgi, tie nebaidījās stāties pretim dieviem un par šo lepnību tika sodīti – Zevs tos pārgrieza uz pusēm, “kā uz pusēm griež olas”, un no tā laika “katrs no mums ir pazīšanās zīmes puse, mēs esam sagriezti, no viena radušies divi, un katrs meklē savu otro pusi” (*Ibid.*: 78). Tomēr būtu aplam šo spēcīgo savstarpējo pievilcību vienādot tikai ar fizisko iekāri – jebkurš mīlētājs apliecinās, ka viņa dvēsele vēlas ko vairāk, bet ko – par to viņam pašam ir tikai “tumša nojauta”. Tādējādi saskaņā ar Aristofana uzskatiem mīlestība ir neskaidras un vārdos neformulējamas ilgas pēc vienības (*Ibid.*: 78–79), bet Erota magnētisma pamatā ir neapziņātas atmiņas par reiz zaudēto pilnību.

Aristofans savu runu noslēdz uz visnotaļ optimistiskas nots: “Domāju, ka cilvēku dzimums kļūs laimīgs, ja sasniegsim pilnību mīlestībā un katrs atradīs savu mīloto vai draugu un atgūs savu seno dabu.” (Platons, “Dzīres”: 79) Tomēr daži “Dzīru” komentētāji tajā saskatījuši mazāk iepriecinošu vēstījumu. Mīlētāju uzvedība šķiet komiska tikai tad, ja raugāmies uz to no malas, atsvešināti, līdzīgi kā dabaszinātnieki pēta citas sugas vai cilvēkus varētu pētīt kādas citas planētas iedzīvotāji. Pašiem Aristofana stāsta varoņiem viņu liktenis drīzāk liktos traģisks, jo ne tikai viņu laime ir pilnībā atkarīga no nejaušības (viņi neizvēlas nedz to, ko mīlēt, nedz to, vai vispār mīlēt, nemaz nerunājot par to, cik maza varbūtība ir pašu spēkiem atrast savu “otru pusi”), bet arī visai apšaubāma, jo ilgas pēc pilnīgas saplūsmes ir ilgas pēc neiespējamā – mēs varam vēlēties saplūst, taču kļūt par “vienu” iespējams tikai metaforiskā nozīmē (*Singer*, 2009: 20–21). Līdz ar to mīlestībā sasniegtais apmierinājums ir pārejošs un vienmēr – nepietiekams (*Nussbaum*, 2001: 173–175; *Neu*, 1991: 321).

Aristofana mīta atskaņas ir bieži sastopamas vēlākajā literārajā tradīcijā, taču paralēles iespējams vilkt arī ar psihoanalīzes “tēva” **Zigmunda Freida** (1856–1939) teoriju (*Neu*, 1991: 321). Ja Aristofans raksturo erotisko mīlestību kā vēlmi atjaunot agrāko pilnības stāvokli, tad Freids norāda uz bērnības pieredzes lomu mūsu vēlāko mīlestības pieredžu veidošanā: agrīnās piesaistes determinē erotisko izvēļu un attiecību modeļus, kas lielākoties ir neapzināti un tādējādi – lemti atkārtšanai. “Tieši no šiem bērnības nosacījumiem iemīlēšanās iegūst savu kompulsīvo raksturu.” (*Freud*, SE: 2518) Darbā “Par pazemināšanu mīlestības sfērā” (1912) Freids raksta:

“[...] seksuālā instinkta gala objekts vairs nekad nav sākotnējais objekts, bet tikai tā aizstājējs. Psihoanalīze ir parādījusi mums, ka tad, kad vēlmju impulsa pirmatnējais objekts ir ticis zaudēts apspiešanas rezultātā, to bieži pārstāv bezgalīga rinda aizvietotāju, no kuriem tomēr neviens nesniedz pilnu apmierinājumu.” (SE: 2345)

Simpozija turpinājumā seko dzīru “vaininieka” dzejnieka Agatona retoriski spožā runa, kurā viņš, atšķirībā no iepriekšējiem runātājiem, sola raksturot Erotu pašu, ne tikai viņa dāvātos labumus. Balstīdamies uz premisu, ka Erots ir tāds, kādi ir viņa augļi, Agatons secina: Erotam jābūt skaistam (“Kur nav nekā ziedoša, kur nezied ne dvēsele, ne miesa, tur Erots neapmetas.” (Platons, “Dzīres”: 82)), mūžīgi jaunam (“vienmēr viņš ir kopā ar jauniešiem”), maigam un liegam – jo tikai tādās dvēselēs viņš māj, ne skarbās un nejutīgās. Tāpat Erotam jābūt krietnam, apveltītam ar visiem tikumiem vispārākajā pakāpē, turklāt arī radošam – “par dzejnieku kļūst katrs, arī tāds, kas pirms tam nemaz nebija [...], ja viņu skar Erots” (Plato, *Symposium*: 197b-c).

Kad pie vārda beidzot tiek Sokrats, viņš sāk ar to, ka norobežojas no iepriekšējiem runātājiem, sakot, ka dos priekšroku patiesībai, nevis retorikai, t. i., viņš nemelos, lai tikai cildinātu Erotu (kaut, iespējams, arī neteiks gluži visu patiesību par to). Sokrats arī sistematizē savu izklāstu, izdalot trīs galvenos uzdevumus: definēt, kas ir Erots, raksturot to, kāds viņš ir un kādi ir viņa darbi (*erga*) (Plato, *Symposium*: 201e).

Erotiskās vēlmes daba. Sokrats apšaubā Agatona pieņēmumu par to, ka Erots ir visskaistākais un krietnākais, jo tas vērsts uz visu skaisto un krietno: Erots ir mīla, kas vērsta pret kaut ko, taču, tāpat kā mēs tiecamies pēc tā, kā mums nav, un netiecamies pēc tā, kas mums ir, arī Erots ir vērsts pret to, kas tam trūkst. (Tomēr tas nenozīmē, ka Erots ir neglīts vai nekrietns: tāpat kā pastāv kas vidējs starp gudrību un muļķību – nezinašana, kas apzinās zināšanas trūkumu –, pastāv arī kaut kas, kas nav ne skaists, ne neglīts, ne labs, ne slikts, un tieši tāds “vidējais” ir Erots.) Agatons ir kļūdījies, jo sajaucis to, kurš mīl, ar to, kas tiek mīlēts, – patiesībā skaists ir nevis mīlētājs, bet mīlestības objekts (Plato, *Symposium*: 199d–204c).

Šajos pārspriedumos iezīmējas divas būtiskas norādes:

- 1) uz mīlestības intencionālo raksturu – mīlestība ir vērsta uz *kaut ko*, tā ir “objekta piesātināta”;
- 2) uz mīlestības un tās objekta nošķirtību – mīlestība ir vērsta uz kaut ko, kas tai *trūkst* (Kosman, [1976] 1989: 153).

Sokrats atkāpjas arī no iepriekšējo runātāju teiktā, ka Erots ir varens dievs, – Erots nemaz nav dievs (jo tie paši ir pilnīgi un tiem nekā netrūkst), bet gan dēmons (*daimon* – mazāka vai lokāla dievība) – kaut kas vidējs starp mirstīgo un dievu. Viņš māj “starp” jeb “vidū”, “aizpilda tukšumu un saista” (Platons, “Dzīres”: 89), vidutājs, kas nodrošina cilvēku un dievu saskarsmi. Viņš ir iemīlējis skaistumā, bet, tā kā gudrība ir visskaistākā lieta, tad arī Erotam jābūt filosofam jeb gudrības mīlētājam (*philosophos*) (Plato, *Symposium*: 204b).

Jāatzīmē, ka Sokrats savā stāstā arī pats ieņem vidutāja lomu – saskaņā ar viņa teikto šīs zināšanas par Erotu dabu viņš nav guvis patstāvīgi, bet saņēmis no ekspertes (*sophos*) mīlas lietās – viedās Diotīmas (“tās, kuru godā Zevs”) no Mantinejas, kura, visticamāk, ir Platona izdomāta persona.

Erotiskās vēlmes mērķis un raksturīgā aktivitāte (*ergon*).

“[...] mīla nav ne uz pusi, ne uz veselo [...], ja tas nav saistīts ar labo, jo ļaudis labprāt liek nogriezt sev kājas un rokas, ja viņiem tās liekas nederam. Ne jau tāpēc viņi kaut ko augsti vērtē, ka tas ir viņu, ja vien viņi visu savējo nesauc par labu un radniecīgu un visu svešo par nederīgu. Tas taču nozīmē, ka cilvēki mīl tikai labo.” (Platons, “Dzīres”: 92)

Tādējādi, kad mīlētājs mīl jeb vēlas skaisto (grieķu *erān* nozīmē gan “mīlēt”, gan “just vēlmi”), viņa vēlmes patiesais mērķis ir iegūt labo, jo tad viņš būs laimīgs. Ir dažādi veidi, kā ļaudis cenšas sasniegt labo un laimi, – “dažs grib to panākt, iegūstot daudz naudas, citi – piedaloties sacensībās, vēl citi – nodarbojoties ar filosofiju”. Šādā nozīmē ikviena tiekšanās pēc labā un laimes ir “liela viltus pilna mīla” (Platons, “Dzīres”: 92), bet tā, ko parasti dēvējam par mīlestību, ir tikai vispārīgākas vēlmes pēc labuma atsevišķa izpausme (*Plato, Symposium*: 205d).

Mīlestība ir vēlēšanās iegūt labo, taču tā arī ir vēlme to paturēt vienmēr. Tāpēc mīlestībai raksturīgā aktivitāte jeb izpausme (*ergon*) ir radīšana (*poiesis*). Par mīlētājiem saucam tos, kas “tiecas dzemdēt skaistajā – gan attiecībā uz dvēseli, gan attiecībā uz ķermeni” (*Ibid.*: 206b). Šim apgalvojumam Diotīma piedāvā ne mazāk mīklainu skaidrojumu: visi cilvēki ir grūti – gan ķermenī, gan dvēselē, un, kad mēs sasniedzam briedumu, ir dabiski, ka mēs vēlamies dzemdēt (*Ibid.*: 206c). Taču dzemdēt nav iespējams neglītājā, jo dzīvības došana ir kas dievišķs un nevar notikt tajā, kas nav saskanīgs, bet tikai tajā, kas ir skaists. Skaistuma klātbūtne noskaņo radīšanai (*Ibid.*: 206d-e), savukārt radīšana ir nepieciešama mūsu mirstīgajai dabai, jo tikai caur pastāvīgu radīšanu – atstājot jaunu vecā vietā – mēs varam saglabāties esamībā, kas ir mūžam mainīga. Tādējādi patiesais mīlestības objekts ir nevis vienkārši skaistais, bet radīšana, kas savukārt ir nepieciešama, lai mēs sasniegtu nemirstību – lai labais mums būtu vienmēr (*Ibid.*: 207a–208b).

Cilvēks var radīt līdzīgi dzīvniekiem – kopojojies pretējiem dzimumiem, ieņemt un dzemdēt miesas augļus¹, cerot, ka fiziskie pēcnācēji nodrošinās

¹ Kā redzams, lai gan mūsdienās apzīmējumu “platoniska mīlestība” pieņemts lietot, raksturojot tīri garīgas simpātijas, kas negūst juteklisku piepildījumu, jāšaubās, vai šādu mīlestības izpratni ir pamats piedēvēt vēsturiskajam Platonam. Pētnieks Gregorijs Vlastoss norāda: “.. tā Platona izgudrotā kaislīgās pieredzes forma, ko vajadzētu uzskatīt par sākotnējo un vienmēr – galveno “platoniskās mīlestības” nozīmi, ir īpašs juteklības, jūtu un prāta maisījums – draudzīga savienība, kurā erotiska pievilcība vieno ne mazāk kā intelektuāls dots-pret-dotu.” Kaut gan ķermeniskiem mīlestības apliecinājumiem jābūt apvaldītiem izpausmēs, ideālajā gadījumā (piemēram, filosofu starpā) liedzot sev pilnīgu apmierinājumu, Platons tos neizslēdz principā, bet pieņem kā normālu erotiskās mīlestības iezīmi (*Vlastos*, [1973] 1989: 125).

piemiņu, bet viņš var arī radīt dvēseles augļus – gudrību (*phronēsis*) un pārējos tikumus (*aretē*) (Plato, *Symposium*: 209a). Tāds ir veids, kā sevi garīgi reproducē, piemēram, dzejnieki, amatnieki un valstsvīri, un viņu izcilākie gara bērni tiem nodrošina nemirstību caur nezūdošu pēcnāves slavu. Līdzīgi Pausanijam, Diotīma nošķir heteroerotisko un homoerotisko mīlestību, dodot priekšroku pēdējai, jo tajā partneri ir “ciešāk saistījušies nekā ar tēvu un māti, viņu draudzība ir pastāvīgāka, jo viņu bērni ir skaistāki un nemirstīgāki” (Platons, “Dzīres”: 95).

“Mīlestības kāpnes”. Noslēgumā Diotīma ievada Sokratu pašās augstākajās mīlestības kulta “mistērijās” – viņa norāda uz ceļu, kā tam, kurš vēlas tuvoties mīlestības noslēpumam, sasniegt pašu augstāko atziņas līmeni. Proti, runa vairs nav par mīlestības aprakstu, bet priekšrakstu – Diotīmas teiktais attiecas nevis uz mūsu aktuālo mīlestības pieredzi, bet uz to, kā mums būtu jāmīl, – “tas ir stāsts par veiksmīgu jeb pareizu mīlestību” (Reeve, 2011). Šī dialoga daļa kļuvusi pazīstama kā Platona “mīlestības kāpnes”, jo tajā aprakstīta īpaša erotiskās vēlmes evolūcija jeb “pacelšanās” no atsevišķiem skaistiem objektiem līdz skaistumam vispār – abstraktai un pilnīgai skaistā idejai.

Sākumā vēlmi atmodina atsevišķs skaists ķermenis, bet tad tā atklāj, ka skaistums ir viens un tas pats visos ķermeņos, un, atbrīvojusies no apsēstības, kas to saistīja pie viena, spēj novērtēt arī citus. Nākamo pakāpienu mīlētājs sasniedz, kad tas ierauga dvēseles skaistumu un spēj to iemīlēt arī tad, ja tai nav miesas valdzinājuma. Tad viņš apzināsies, kas ir tas, kas padara dvēseles skaistas, un pievērsīsies cilvēku paražām, likumiem un zināšanām to dažādajos atzaros, līdz pašā atziņas virsotnē mīlētāja skatam atklāsies skaistums tā būtībā. Atšķirībā no tā atsevišķajām izpausmēm mūsu sajūtu pieredzē – nepastāvīgām, nevienmērīgām un ierobežotām, – skaistais kā tīra ideja pastāv pats par sevi neatkarīgi no subjektīvās uztveres un ir tverams tikai ar prātu. Šī mūžīgā skaistuma intelektuālais vērojums ir augstākā laime, ko cilvēks var vēlēties, un saskaņā ar Diotīmas teikto tā ir laime, ko arī ikvienam būtu jāvēlas, jo tikai pilnīgā skaistumā iespējama pilnīga cilvēka radošā potenciāla īstenošana: “.. vienīgi tur .. viņš dzemdēs patiesu tikumu (*aretē*)², nevis tikai tikumu ēnas, jo tās nav ēnas, kam viņš pievērsies, bet patiesība.” (Plato, *Symposium*: 212a) Proti, šeit Diotīma runā par īpaša veida izcilību, kas raksturo patiesi izdevušos dzīvi, – intelektuālo izcilību. Tikai tā var nodrošināt cilvēkam patiesu nemirstību, jo ir pastāvīga un nav atkarīga no dzīves nejaušībām, ko nevar teikt par nemirstību, ko parasti cer iemantot caur fiziskajiem pēctečiem un slavu (Sheffield, 2008: xxiv). Tādējādi Erots, kas kāpņu sākumā izpaudās kā starppersoniska mīlestība, ir transformējies vispārīgākā vēlmē pēc augstākā labuma, proti, gudrības mīlestībā.

² Grieķu valodas vārds *aretē* attiecināms ne tikai uz morālo izcilību, bet arī uz jebkura veida izcilību, kas ir labas dzīves pamatā.

Ja Sokrata atstāstītā Diotīmas mācība vainago mīlestības teorētisko iztirzājumu “Dzīrēs”, dialoga dramatiskā kulminācija iestājas līdz ar Atēnu mīlētākā “sliktā zēna” Alkibiāda trokšņaino uznācienu. Iereibušais Alkibiāds pārējiem dzīrotājiem atklāj savu mīlestības pieredzi, izstāstot par attiecībām ar Sokratu un neveiksmīgajiem mēģinājumiem to pavadināt. Alkibiāda attēlojumā Sokrats atklājas kā Diotīmas skolnieks, personificējot Erotu kā vēlmi pēc gudrības un pretstatot filosofiskas dzīves ideālu tam priekšstatam par laimi, kas raksturīgs vairumam viņa laikabiedru, tostarp Alkibiādam.

Dažkārt tieši Alkibiāda runa tiek interpretēta kā “Dzīru” vēstījuma atslēga. Kā uzskata filosofe Marta Nusbauma, tajā atainotas divas būtībā nesavienojamas mīlestības formas – personificēta indivīda mīlestība un vispārināta gudrības mīlestība. Starp tām jāizdara izvēle, jo indivīda mīlestībai raksturīgā atvērtība otram ir pretrunā ar filosofiskās pašpietiekamības ideālu. Alkibiāda stāsts ilustrē mīlētāja ievainojamību – bailes, greizsirdību, apsēstību –, savukārt Diotīmas piedāvātās mīlestības “kāpnes” – sava veida terapiju, kas sola atbrīvot no cilvēciskās kaislības nepilnībām un nodrošināt garīgo veselību. To valdzinājums slēpjās tādas laimes apsoliņumā, kas, nebūdamā atkarīga no kaut kā ārēja, ir stabila un nepārejoša (Nussbaum, [1986] 2001: 186–199).

Šādu “Dzīru” lasījumu ietekmējusi Platona pētnieka Gregorija Vlastosa paustā pārliecība, ka Platona teorija (ja tā ir vienādojama ar Sokrata / Diotīmas teikto) nemaz nav attiecināma uz personas mīlestību – tas, ko Diotīmas mācekļi mīl, nav vis indivīds tā konkrētībā (un nepilnībās), bet gan Skaistā idejas pārstāvniecība viņā. Indivīds tiek mīlēts tiktāl, cik viņš vai viņa ir vērtīgu īpašību sakopojums, viņu mīl nevis viņa paša, bet labuma, ko viņš pārstāv, dēļ. Vlastoss uzskata, ka Platona teorijas galvenais trūkums ir nespēja sniegt priekšstatu par tādu mīlestību, kas būtu vērsta uz cilvēku kā veselumu, nevis tikai abstraktu kvalitāšu summu:

“Tas, kas mums jā mīl cilvēkos, ir Idejas “atspulgs” viņos. Mums jā mīl cilvēki tiktāl un vienīgi tiktāl, cik viņi ir labi un skaisti. Tā kā pārāk maz ir tādu cilvēcisku būtņu, kas ir izcili meistardarbi, un pat labākie no tiem, kurus mums ir iespēja mīlēt, nav pilnībā brīvi no neglītuma, zemiskuma, banalitātes un muļķīguma iezīmēm, ja mūsu mīlestībai pret viņiem ir jābūt tikai viņu tikumu un skaistuma dēļ, tad cilvēks – viņa vai viņas individualitātes vienreizībā un veselumā – nekad nebūs mūsu mīlestības objekts.” (Vlastos, [1973] 1989: 110)

Otrs Vlastosa pārmetums ir vērsts pret īpaša veida – “apgarotu” – egocentrismu, kas, viņaprāt, raksturīgs Diotīmas Erotam. Mīlētāja radošumu, ko atraisa iemīļotā skaistums, motivē viņa eksistenciālā vēlme pēc nemirstības, nevis rūpes par otra labklājību. Saprast mīlestību pret cilvēku tikai kā mīlestību pret tikumu objektivizēšanu nozīmē nenovērtēt to, kāda loma mīlestībā ir otram kā *subjektam* – būtnei, kas pati domā, jūt, vēlas, cer, baidās utt. Vlastoss pārmet

Platonam, ka tā skatienam paslīdējušas garām būtiskas cilvēka mīlestības sastāvdaļas – laipnība, maigums, līdzjūtība, rūpes par iemīlotā brīvību, cieņa pret viņa personības veselumu –, tas, ka “mīlestības radošās aktivitātes galīgajam mērķim būtu jābūt bagātināt cilvēku dzīves, kuri ir pelnījuši būt mīlēti viņu pašu dēļ” (*Vlastos*, [1973] 1989: 110–111).

Platona aizstāvībai ir izskanējuši dažādi vairāk vai mazāk pārliecinoši argumenti. Piemēram, Arjē Kosmans (*Aryeh Kosman*) noraida Vlastosa pārmetumu, ka Platona mīlētājs, mīlēdam skaisto (labo) otru, nemīl otru kā personu tās veselumā. Ja x mīl y skaistās acis, labo raksturu un gaišo prātu, tas nenozīmē nepieciešamā kārtā to, ka x nemīl y pašu. Gadījumos, kad īpašību komplekts P , ko x mīl, ir tas, kas veido y identitāti, x , mīlot P , mīl to, kas y ir, proti, mīl y viņas pašas dēļ (*Kosman*, [1976] 1980: 159). Savukārt pārmetumu par erotiskās mīlestības egoismu Kosmans saista ar vispārīgāka rakstura egoisma problēmu morāles filosofijā, paužot pārliecību, ka, līdzīgi kā altruistisku rīcību var motivēt indivīda vēlmes, arī patiesa mīlestība pret otru var piepildīt mīlētāja paša vajadzības. Citiem vārdiem, ja mīlestība ir paša interesēs (balstīta sevis mīlestībā), tas vēl nenozīmē, ka tā ir savtīga (izmanto otru sava labuma sasniegšanai).

Apkopojot iepriekš teikto, var izdalīt vismaz trīs iebildumus, ko kritiķi izvirzījuši Platona (precīzāk, Sokrata / Diotīmas) Erota koncepcijai: tā atstāj ārpusē mīlestību pret indivīdu kā **veselumu** (ar tā trūkumiem un par spīti tā trūkumiem); mīlestību pret indivīdu kā **iemiesotu** (iznīcībai pakļautu) būtni un mīlestību **iemīlotā dēļ** (pretēji mīlestībai mīlētāja paša labuma dēļ) (*Neu*, 1991: 323). Kritiku var papildināt ar vispārīgākiem iebildumiem pret to, ka mūžīgais tiek vērtēts augstāk par pārejošo, ka sievišķais un ķermeniskais tiek nostādīts zemāk par vīrišķo un garīgo (homoerotiska mīlestība vīriešu starpā un garīga radišana vērtējamas augstāk kā heteroerotiska mīlestība starp vīrieti un sievieti un bioloģiska reproducēšanās), kā arī Platona mīlestības metafiziku kopumā.

Kā Platona *eros* koncepcijas alternatīva, kurā vismaz daļēji novērsti tai piedēvētie trūkumi, nereti tiek minēta Aristoteļa *philia* izpratne (*Vlastoss*, Nusbauma).

Philia

Aristotelis. Aristoteļa (384.–322. pr. Kr.) ētikas traktāta “Nikomaha ētika” (NE) latviešu tulkojumā, līdzīgi kā citos modernajos tulkojumos (piemēram, angļu valodā), *philia* atveidota kā “draudzība”, taču mūsdienu lasītājam jāpatur prātā, ka darbības vārds *to philein*, no kura atvedināts šis lietvārds, apzīmē vispārīgu pozitīvu attieksmi un ir attiecināms uz parādību un objektu klāstu, kas pārsniedz “draudzības” jēdziena aptverto, – sākot ar patiku pret vīnu, pastaigām un mūziku un beidzot ar dziļu emocionālu pieķeršanos mājdzīvniekam, ģimenei un draugiem. Marta Nusbauma (*Nussbaum*,

[1986] 2001: 354) norāda uz vēl vienu *philia* atveidojuma problēmu, kas aktuāla arī latviešu valodā, – “draudzībā” ir mazāk uzsvērtā attiecību tuvība, turpretī Aristoteļa lietojumā *philia* aptver attiecības visplašākajā intimitātes amplitūdā, neizslēdzot arī tādas, kurās klātesoša ir seksuāla kaislība, un tāpēc vārds “mīlestība” varētu būt piemērotāks *philia* atveidojumam. Vienlaikus Nusbauma atzīmē, ka Aristoteļa izvēle par labu šim jēdzienam norāda uz īpašu vērtību akcentējumu: “*Philia* uzsvars ir mazāk uz intensīvi kaislīgu ilgošanos nekā uz neieinteresētu labuma došanu, dališanos un savstarpējību; mazāk uz neprātu nekā uz neparasta veida līdzsvaru un harmoniju.”

Philia iztīrājumu Aristotelis sāk ar apgalvojumu: “*Philia* ir tikums vai ietver tikumu, turklāt dzīvē tā ir augstākā mērā nepieciešama.” (NE: VIII.1.1155a) Par to, ka draugi dzīvē noder, šķiet, neviens nešaubās – to apliecina vispārpieņemtie uzskati kā Aristoteļa laikos, tā arī mūsdienās:

“Neviens neizvēlēties dzīvi bez draugiem, kaut viņam būtu visi pārējie labumi [...]. Nabadzībā un citās likstās draugus uzskata par vienīgo patvērumu. Jaunībā draugi attur no kļūdām, vecumā rūpējas par kopšanu un ir palīdzīgi tad, kad nav iespējams kaut ko paveikt nespēka dēļ, bet spēka gadus viņi mudina uz skaistiem darbiem.” (“Nikomaha ētika”: 160)

Tātad draugi ir noderīgs sociālais kapitāls, kas sniedz atbalstu un palīdz īstenot iecerēto. Vienlaikus draugi ir iepriecinājuma avots – pati drauga klātbūtne ir kas patīkams (NE: IX.11.1171a), un cilvēki to meklē gan nelaimē, gan arī laimē. Tomēr Aristotelis norāda, ka draudzība, šķiet, nav tikai instrumentāls labums – “līdzeklis citu labumu sasniegšanai”, bet arī kaut kas “krietns un skaists” – tāds, kam piemīt *pašvērtība*, kas ir vēlams kā mērķis – sevis dēļ, ne kā cita:

“Mēs slavējam tos, kuri mīl draugus, un tiek uzskatīts, ka ir skaisti, ja kādam ir daudz draugu, vēl vairāk, mēs domājam, ka krietni cilvēki un draudzīgi cilvēki ir viens un tas pats.” (NE: VIII.1.1155a)

Līdzīgi Sokratam un Platonam arī Aristotelis saista cilvēka laimi jeb labklājību (*eudaimonia*) ar tikumību (*aretē*), saprotot pēdējo kā izcilību dabiskā potenciāla realizācijā. Tā kā cilvēku no citām būtnēm atšķir viņa spēja dzīvot domāšanas noteiktu dzīvi, labais cilvēkam jeb laime nozīmē īstenot šo sugas potenciālu pilnīgākajā no iespējamām formām, turklāt visas dzīves garumā (NE: I.7.1098a, I.13.1102a). Krietna cilvēka eksistencei piemīt pašvērtība un pašpietiekamība (*autárkeia*), taču šāds ideāls šķiet nesavienojams ar vajadzību pēc draugiem – tam, kuram ir visi labumi, vairs nav nepieciešams kāds, kurš viņam palīdzētu tos sagādāt. Aristotelis šo paradoksu atrisina, norāddams uz pārpratumu: laimīgajam draugi nav vajadzīgi tāpēc, ka viņam kas trūktu un draugi varētu palīdzēt trūkstošo iegūt, drīzāk draugi pieder pie tiem labumiem, kas ir vēlami paši par sevi un bez kuriem laime nav pilnīga. Proti, aplami ir iedomāties, ka dzīve, pēc kuras

tiecamies, ir dzīve vientulībā – cilvēks pēc savas dabas ir sabiedriska (“politiska”) būtne, tāpēc laba dzīve viņam nozīmē dzīvi līdzās vecākiem, bērniem, sievietei, draugiem un citiem pilsoņiem (NE: I.7.1097b, IX. 9.1169b). Turklāt krietnam cilvēkam ir raksturīgi darīt labu, bet “skaistāk ir darīt labu draugiem nekā svešiem”.

Pretēji viedoklim, kas identificē laimi ar subjektīvu apmierinājuma sajūtu, Aristoteļa koncepcijā laimi jeb labklājību (*eudaimonia*) raksturo noteikta veida un kvalitātes **aktivitāte**, kas ir objektīvi labais (vērtība) ikvienam sugas indivīdam. Šāda aktivitāte ir arī subjektīvi patīkama, jo katrs gūst iepriecinājumu no tā, ko vērtē augstu, bet tikumīgais vērtē augstu tikumus un tāpēc viņam ir tīkama dzīve saskaņā ar tikumiem (NE: I.7.1099a). Tādējādi viens veids, kā saprast Aristoteļa teikto, ka draudzība ir tikums (vai kaut kas, kur izpaužas tikumība), ir saprast to kā aktivitāti, kas ir laba un patīkama pati par sevi, ja vien tajā iesaistāties draudzības pašas, nevis tās nesto labumu dēļ. Piemēram, vērtīgāka par godu – ārēju savas vērtības apliecinājumu –, ko vairums cilvēku tīko saņemt no draugiem (un tāpēc tik labprāt par tādiem izvēlas lišķus), ir mīlestība pret draugu, kurai piemīt iekšēja vērtība, turklāt mīlēt pašam ir vērtīgāk nekā saņemt drauga mīlestību, jo mīlestības došana ir aktivitāte, bet saņemšana – kaut kas pasīvs.

Būtiskā novitāte Aristoteļa *philia* izpratnē, kas to atšķir no Platona mīlestības koncepcijas, ir **otra labklājības** iekļāvums attiecību mērķos. Draudzēties draudzības pašas dēļ tāpat nozīmē vēlēties otra esību un uzplaukumu neatkarīgi no paša interesēm. Vēl vairāk, Aristotelis tiecas parādīt, ka šāda neieinteresēta labvēlība nav pretrunā paša centieniem pēc *eudaimonia*, bet drīzāk ir viena no labas dzīves neatņemamām sastāvdaļām. Citiem vārdiem, Aristoteļa morālajā psiholoģijā altruisms un egoisms nav pretstati, bet pēdējais, adekvāti saprasts, ietver pirmo.

Kā tad Aristotelis definē draudzību? Kā jau tika minēts, Aristoteļa *philia* aptver vairāk fenomenu, nekā pierasts apzīmēt ar draudzību mūsdienās – gan tuvas personiskas attiecības starp cilvēkiem, kurus nevieno radniecības saites, gan attiecības starp ģimenes un politisku apvienību locekļiem un darījumu partneriem³. Draudzīguma jūtas ir cilvēkam piemītošas no dabas, un tās var novērot arī citu dzīvo būtņu attiecībās – vecāki dabiski sliecas mīlēt savus bērnus, bet bērni – vecākus. Taču *philia* nevar pastāvēt starp nedzīvām lietām,

³ Aristotelis saista draudzīgumu ar taisnīgumu, traktējot draudzīgumu kā augstāko taisnīguma formu: “Ja attiecībās valda draudzīgums, nav nepieciešams piedevām taisnīgums, bet taisnīgiem cilvēkiem draudzība ir nepieciešama.” (“Nikomaha ētika”: 161) Tur, kur pastāv taisnīguma attiecības, tur pastāv arī draudzības attiecības, bet, tā kā pirmās pastāv ikvienā cilvēku kopībā, tad arī ikvienā kopībā var runāt par draudzības attiecībām (NE: VIII.9.1159b).

jo draudzība, kā to definē Aristotelis, ir attiecības, t. i., paredz **savstarpējību**. Turklāt draudzība satur ne tikai emocionālo komponenti – draudzības jeb mīlestības jūtas, bet arī racionāli voluntāro, jo draugam raksturīgi vēlēt labu savam draugam otra paša labad, turklāt vēlēt ne tikai pasīvi, bet arī aktīvi – palīdzot ar darbiem otram sasniegt viņa mērķus (NE: XI.5.1167a).

“Mīlestības jūtas (*philēsis*), šķiet, ir afekts, bet draudzība – rakstura ievirze (*hexis*). Jo mīlestība var rasties arī pret bezdzīvīgām lietām, bet abpusēja draudzība ietver saprātīgu izvēli un izvēli nosaka rakstura noturīgas kvalitātes, un, vadoties no tām, nevis jūtu iespaidā, cilvēki vēl saviem draugiem labu viņu pašu dēļ.” (NE: VIII.5.1157b25-35)

Tādējādi Aristoteļa koncepcijā iespējams izdalīt vismaz divus nepieciešamos draudzības nosacījumus: **abpusējas draudzības jeb mīlestības jūtas** (*philēsis*) un **labvēlība** (*eunoia*) (NE: VIII.2.1155b). Tomēr ar tiem vēl nepietiek, lai attiecības varētu kvalificēt kā draudzību, tāpēc Aristotelis min papildu trešo nosacījumu, uzsverot, ka labvēlībai jābūt **savstarpēji atzītai**. Viens otram labu vēlēt var arī mazpazīstami cilvēki, taču par draugiem viņi saucami tikai tad, ja labvēlība ir atklāta un abu pušu apzināta (NE: VIII.2.1155b-1156a).

Viens no jautājumiem, kas nodarbinājis cilvēku prātus un raisījis ne mazums strīdu visos laikos, ir jautājums par to, vai draudzība rodas līdzīgo vai arī atšķirīgo starpā. Arī Aristotelis atsaucas uz priekšgājēju diskusijām, vaicājot, vai draudzība ir iespējama starp visiem cilvēkiem, tostarp arī raksturā nekrietniem, vai arī tikai starp krietnajiem. Viņa atbilde ir draudzības veidu klasifikācija atbilstoši mīlestības pamatam, kas, līdzīgi kā tas ir Platonam, ir kāda pozitīva objekta kvalitāte: “Šķiet, ne viss tiek mīlēts, bet tikai mīlamais (*to philēton*), un tāds ir labais (*agathon*), patīkamais un derīgais.” (NE: VIII.2.1155b) Tā kā Aristotelis skata mīlestību kā jūtas, kuras vienmēr ir vērstas uz kādu konkrētu objektu, tad mīlestība ir tik daudzveidīga, cik daudzveidīgi var būt tās objekti. Atbilstīgi minētajam var nodalīt trīs mīlestības un attiecīgi draudzības veidus:

1. Draudzība, kas balstās uz **derīgo**, jeb izdevīguma draudzība; tāda bieži ir starp darījumu partneriem, kaimiņiem un kolēģiem, kuri viens otru pazīst un novērtē galvenokārt lietišķas sadarbības aspektā:

“Šāda draudzība īpaši veidojas vecumdienās (jo veci cilvēki vairāk tiecas pēc derīgā, nevis pēc baudas) un starp tiem brieduma gadu un jauniem cilvēkiem, kuri vairāk meklē izdevīgumu. Šādi cilvēki nemaz nevēlas pavadīt kopā laiku, jo dažkārt viņi pat nejūt savstarpēju patiku. Viņiem nav arī nekādas vajadzības pēc kopīgas laika pavadīšanas, ja vien tā nav noderīga. Viņi izrāda savstarpēju patiku tikai cerībā, ka no tā var būt kāds labums. Te piederas arī tā draudzība, kas izpaužas kā viesmīlība.” (“Nikomaha ētika”: 163)

2. Draudzība, kas balstās uz **patikamo**, jeb baudas draudzība pastāv starp cilvēkiem, kam patikama otra sabiedrība, taču ārpus kopīgo interešu sfēras otra rakstura kvalitātes un vērtības šajās attiecībās būtisku lomu nespēlē. Šāda draudzība visbiežāk novērojama starp jauniem cilvēkiem:

“Jauniešu draudzība, šķiet, balstās uz patiku, jo viņi dzīvo saskaņā ar jūtām un visvairāk tiecas pēc tā, kas attiecīgajā momentā viņiem ir patīkams. Līdz ar gadiem arī baudas kļūst citas. Viņi ātri kļūst draugi, taču ātri pārstāj būt draugi, jo atbilstoši tam, kā mainās viņu patika, mainās arī draudzība, bet patīkamais šādā vecumā ir strauji mainīgs. Jauniešiem piemīt arī tieksme uz [erotisko] mīlestību, jo mīlestība lielākoties ir saistīta ar afektu un baudu. Tāpēc viņi ātri iemīlas, bet ātri pārstāj mīlēt, un bieži vien tas notiek vienas dienas laikā.” (“Nikomaha ētika”: 163)

3. Draudzība, kas balstās uz **labo**, jeb rakstura draudzība. Šāda draudzība pastāv “krietno un tikumiski līdzīgo” starpā – draugiem raksturīgi pavadīt kopā laiku un “izvēlēties vienas un tās pašas lietas” (NE: IX.4.1166a).

Krietno draudzība ir sastopama reti (jo krietnu un saderīgu cilvēku ir maz), tai vajadzīgs laiks un savstarpēja pierašana (*sunetheia*) (jo vienam otrs jāiepazīst, jāiegūst uzticība un mīlestība).

Atgriežoties pie iepriekš uzdotā jautājuma par to, vai draudzība var pastāvēt arī starp nekrietniem, – no Aristoteļa teiktā izriet, ka tikai rakstura draudzībās tiek ņemtas vērā otra ētiskās kvalitātes, bet draudzības izdevīguma vai baudas dēļ ir iespējamās arī starp nekrietnajiem, starp godprātīgo un nekrietno, kā arī tādiem, kuri nav ne viens, ne otrs (NE: VIII.4.1157.a15-20). Pirmā un otrā veida attiecībām ir trūkumi, jo tās balstās nevis uz būtisko, bet nejaušo – “otrs tiek mīlēts nevis kā cilvēks, kāds viņš ir, bet kā tas, kurš sniedz kādu labumu vai baudu” (NE: 1156a15-20). Tikai krietno draudzības gadījumā draugs tiek mīlēts **sevis dēļ** (*kath' hautous*), jo mīlestības objekts ir viņa raksturs – tās būtiskās un noturīgās iezīmes, kas veido personas identitāti, proti, to, kas viņš ir –, turpretī draudzībās, kuru motīvs ir derīgais un patīkamais, draugs tiek mīlēts tāds, kāds viņš ir **otram** – kā tāds, ar kuru būt ir patīkami vai izdevīgi, t. i., akcidentālu (nejaušu, mazāk svarīgu) un pārmaiņām pakļautu īpašību dēļ (*Whiting*, 2006: 287):

“Tādējādi tie, kuri mīl izdevīguma dēļ, mīl tā dēļ, kas ir labs viņiem pašiem, un tie, kuri mīl baudas dēļ, mīl tā dēļ, kas ir patīkams viņiem pašiem, un nevis tiktāl, cik otrs ir tāds, kāds viņš ir, bet tiktāl, cik otrs ir noderīgs vai patīkams.” (NE: VIII.3.1156a)

Arī labvēlība pret draugu šajās attiecībās ir atbilstoša mīlestības jūtām – “tie, kuri mīl viens otru, vēl viens otram labu attiecībā uz to, ko viņi mīl viens otrā” (NE: 1156a10). Dažkārt Aristoteļa teikto interpretē kā norādi uz to, ka pirmā un otrā veida attiecības nav uzskatāmas par īstu draudzību, jo partneri tajās mīl nevis

viens otru, bet to, kas derīgs vai tīkams viņiem pašiem, un vēl otram nevis to, kas labs otram, bet to, kas labs pašam. Gregorijs Vlastoss šādu attieksmi raksturo kā **objektīvējošu** – otrs tajās tiek pielīdzināts nedzīvai lietai, kam nav savu patstāvīgu interešu un vēlmju (Vlastos, [1973] 1989: 97). Citi autori (Nussbaum, [1986] 2001: 355–356; Whiting, 2006: 287) nepiekrīt šādai interpretācijai, uzskatot, ka baudas un izdevīguma draudzības, kaut tām ir trūkumi, tomēr nav pielīdzināmas savstarpējai izmantošanai. Arī šajās attiecībās ir iespējama labvēlība bez savtīgas ieinteresētības, taču, atšķirībā no krietno draudzības, tās balstās uz virspusēju priekšstatu par otru un to, kas otram ir vēlams.

Tāpat kā erotiskajai mīlestībai Diotīmas kāpņu zemākajos pakāpienos, arī pirmā un otrā veida draudzībām trūkst pastāvīguma. Ja viena no pusēm pārstāj būt tīkama otrai (piemēram, zūdot tās fiziskajai pievilcībai) vai noderīga (piemēram, mainoties vienas puses vajadzībām vai otras iespējām), attiecības, kas pastāvējušas tikai viena motīva dēļ, izirst. Savukārt draudzība starp raksturā krietniem, kaut arī nav nesatricināma (jo arī rakstura iezīmes nav imūnas pret pārmaiņām, piemēram, slimības ietekmē), tomēr ir ilgstošāka, jo “krietnība ir kaut kas noturīgs” (NE: VIII.3.1156b).

Krietno draudzība ir noturīga arī tāpēc, ka tā ietver abus pārējos draudzības pamatus (derīgo un patīkamo) – krietns cilvēks ir labs un patīkams pats par sevi (NE: I.7.1097b-8a; I.8.1099a) un kā draugs tāds būs arī otram (NE: VIII. 3.1156b). Tādējādi krietno draudzībā ir viss draugiem nepieciešamais, proti, tā ir *pilnīga*, savukārt pārējās draudzības ir nepilnīgas, jo tajās trūkst kādas no iezīmēm, kas raksturīga ideālajai draudzībai.

Kāda ir krietnam draugam raksturīgā attieksme pret otru? Aristoteļa atbilde īsumā ir – kā pašam pret sevi (NE: IX.4.1166a). Stipra draudzība līdzinās draudzībai, kāda krietnajam ir pašam ar sevi, un tai raksturīgi:

- 1) gribēt un darīt labu vai to, kas šķiet labs, otra dēļ;
- 2) gribēt paša drauga dēļ, lai viņš eksistētu un dzīvotu;
- 3) kopā pavadīt laiku un izvēlēties kopīgas intereses;
- 4) pieredzēt bēdas un priekus kopā ar draugu.

Tomēr – vai šāds draudzības attieksmju modelējums pēc sevis mīlestības parauga nepielīdzina draudzību paplašinātam egoismam? Vai tas nenozīmē, ka otrs kļūst par paša “es” atspulgu un līdz ar to tiek nonivelēta viņa savdabība? Tādā gadījumā draudzība ir drīzāk savstarpēja spoguļošanās un patiesi neieinteresētai labvēlībai tajā nav vietas. Šādu interpretāciju Aristotelis noraida, nošķirdams divas nozīmes, kā tiek saprasta sevis mīlestība: sevis mīlestība, ko ierasts nosodīt kā nesavtīguma pretstatu, piemīt tiem, kuri “kāro gūt pēc iespējas vairāk naudas, goda vai fizisku baudu”, t. i., savu iegribu apmierināšanu, savukārt sevis mīlestība, kāda piemīt krietnajam, vēlas sev to, kas ir “pats skaistākais (*kalon*) un augstākajā mērā labais”, – tikumību.

Sevis mīlestība, pēc kuras jātiecas, nozīmē mīlēt to savas dvēseles daļu, kas veido cilvēka būtību, – prātu, un šādā nozīmē sevis mīlošais vienmēr cenšas rīkoties “taisnīgi, saprātīgi, mēreni vai kaut kā citādi tikumībai atbilstoši”, iegūdamas no šādas rīcības visvairāk. Savukārt patmīlīgais padodas afektiem un, vergodams savas dvēseles zemākajai – nesaprātīgajai – daļai, nodara vairāk ļauna nekā laba ne tikai citiem, bet arī sev, tāpēc viņam nemaz nepiemīt īsta sevis mīlestība. Tāds, kurš patiesi draudzējas ar sevi, pašlabuma vietā izvēlēties drauga labumu, jo darīt labu otram ir skaisti, bet skaistais ir tas, ko sev vajag vēlēt visvairāk (NE: IX.8.1168b-9a). Tādējādi pareiza sevis mīlestība, kurā mīlestības objekts ir nevis “es” subjektīvās preferences, bet visiem cilvēkiem kopīgā racionalitāte, nozīmē *taisnīgumu* attieksmē pret sevi un citiem: “.. tiktāl, cik pienācīgi veidota sevis mīlestība ietver krietna cilvēka mīlestību pret sevi *kā krietnu* un ciktāl patiesi krietns cilvēks vērtēs tikumu kā tādu, krietnajam jāmīl citi krietnie gandrīz tāpat, kā viņš mīl sevi, t. i., **kā krietnu.**” (Whiting, 2006: 293) (“Gandrīz”, jo šādā sevis mīlestības nozīmē Aristoteļa krietnais sevi mīl visvairāk, piesavinādamies visā sev lielāko daļu skaistā (NE: 1169b).)

Aristoteļa pozīcija nereti tiek raksturota kā “apgaismots egoisms” – krietnais palīdz citiem, jo apzinās, ka tāda veida rīcība veicina viņa paša uzplaukumu. Draugi un draudzība krietnajam ir nepieciešami kā līdzekļi labuma sasniegšanai, labo saprotot “apgaismoti” – kā dzīvi saskaņā ar tikumību. Tomēr šādā lasījumā netiek ņemts vērā, ka rīcībai, kas veicina paša *eudaimonia*, nav obligāti jābūt paša labklājības dēļ. Aristoteļa drauga kā “otra paša” izpratne parāda, kā ir iespējams, ka rīcības veicēja laime ir vēlams blakusefekts rīcībai, kuras tiešais mērķis ir otra laime (Whiting, 2006: 302).

Bez minētajiem argumentiem par draudzības vērtību Aristotelis sniedz arī citus. Piemēram, ideāla draudzība ir laba arī tāpēc, ka krietnu draugu sabiedrība veicina tikumu apgūšanu – šādi draugi sniedz vērtīgus padomus, brīdina par nevēlamo, ko paši sevī nepamanām, viņi iedvesmo mūs uz labu rīcību, būdami tās paraugs, jo draugiem (un cilvēkiem kopumā) raksturīga atdarināšana. Šīs savstarpējās ietekmes dēļ ir tik svarīgi izvēlēties labus draugus (NE: IX.12.1172a). Krietnu draugu sabiedrība vēlama arī tāpēc, ka skaistas rīcības vērošana pati par sevi ir īpašs baudījums, bet “vērot varam vairāk citus nekā sevi un citu rīcību vairāk nekā paši savu” (NE: IX.9.1169b-70a). Dzīvojot vienatnē, nav viegli būt nemitīgā aktivitātē, bet tieši aktivitāte raksturo laimīgu dzīvi, un draugi to palīdz uzturēt (NE: 1170a).

Viens no jautājumiem, uz ko darbā “Nikomaha ētika” nav sniegta skaidra atbilde, ir, vai ideālā draudzībā vieta ir arī seksuālai intimitātei. Kaut gan tekstā uz to nav tiešu atsauču, var pieļaut, ka attiecības, kuru pastāvēšanu motivē

galvenokārt seksuālas baudas gūšana, ietilpst pirmajā draudzību kategorijā (Soble, 1989: 44). Tādā gadījumā sekss ir pielīdzināms kopīgam vaļaspriekam un seksuālā pievilcība ir tāda paša limeņa īpašība kā laba humora izjūta (May, 2011: 56). Par ideālo draudzību Marta Nusbauma izsaka šādu apsvērumu: tā kā Aristotelis par tās raksturīgu iezīmi uzskata dzīvošanu kopā (jo draugi vēlas dalīties ar draugu visā, kas, viņuprāt, ir izvēles vērts), laba laulība varētu būt šādas ideālas draudzības piemērs. Ar vienu piebildi – ja vien Aristoteļa uzskatiem nebūtu viņa kultūras pieredzes uzlikto ierobežojumu, proti, tuvredzības, vērtējot sievietes potenciālu (Nussbaum, [1986] 2001: 358, 370–371). Atēnu sievietes darbības sfēra galvenokārt bija ģimene un mājsaimniecība, kas ierobežoja izglītības un aktivitāšu iespējas, padarot mazticamu viņas atbilstību līdzvērtīga partnera prasībai.

Ja Platonam erotiskā mīlestība ir karaliskais ceļš uz augstāko atziņu un nemirstību, Aristotelis to piemin tikai garāmejot. Tā, vienuviet raksturodams mīlētāju attiecības kā “pārmērīgu draudzību” (NE: IX.10.1171a), Aristotelis norāda, ka, atšķirībā no tām, krietno draudzība nav sevišķa (vērstā tikai pret vienu cilvēku), kaut arī draugu skaitam ir ierobežojumi (jo tuvība un dalīšanās visā nav iespējama ar daudziem, turklāt krietnā draugiem arī savā starpā jābūt draudzīgiem, lai tie varētu dzīvot kopā). Tas liek domāt, ka erotiskajai kaislībai raksturīgā vēlme piesavināties otru, saplūstot ar viņu pilnībā, un no tās izrietošais īpašnieciskums ir grūti savienojams ar ideālajai draudzībai raksturīgo labvēlības neieinteresētību: “.. *philia* objekts jāredz kā būtne ar atsevišķu labumu, ne vienkārši kā *philos* [drauga] īpašums vai paplašinājums; un īsts *philos* vēlēš otram labu šī neatkarīgā labuma dēļ.” (Nussbaum, [1986] 2001: 355) Proti, pat visciešākajā draugu tuvībā katrs saglabā savu autonomiju, un otrs to respektē, savukārt “pārmērīgā draudzībā” šādu neatkarību saglabāt grūti jūtu intensitātes un saplūšanas tieksmes dēļ.

Mīlētāju attiecību ievainojamība parādās paiderastijas piemērā, ko Aristotelis min, lai ilustrētu potenciāli nenoturīgu draudzību tipu. Viena no ideālās draudzības iezīmēm ir simetrija savstarpējā labumu apmaiņā: “Tajā ikviens gūst no otra visādā ziņā tādu pašu vai līdzīgu labumu; kā tam būtu jānotiek draugu starpā.” (NE: VIII.4.1156b-7a) Aristotelis pieņem kā “noklusējuma izvēli” to, ka arī pirmā un otrā veida draudzībās parasti par draugiem kļūst līdzīgu motīvu vadīti cilvēki (vai nu abiem meklējot baudu, vai izdevīgumu), un šāda abpusējība ir pamatā to relatīvajam noturīgumam. Savukārt attiecības starp draugiem ar atšķirīgām interesēm viņš vērtē kā mazvērtīgākas un arī nepastāvīgākas, jo “vienlīdzīgums un līdzība, īpaši tikumiskā līdzība, ir draudzība” (NE: VIII.8.1159b), bet uz pretstatiem dibinātā draudzībā savstarpējības

līdzsvars ir izjaukts, dodot iemeslu pārpratumiem un savstarpējiem pārmetumiem. Šajā ziņā paiderastija ir “neatbildēta mīlestība”, jo puses nesniedz viena otrai gaidīto:

“Mīlestībā dažreiz kvēls mīlētājs, kuram turklāt nav nekā pievilcīga, žēlojas, ka viņš nesapņem atbilstošu pretmīlestību; bet, no otras puses, bieži gadās arī tā, ka žēlojas tas, kuru mīl, jo sākumā viņam solīts viss, bet vēlāk tas netiek pildīts. Tā notiek tāpēc, ka šajās attiecībās ikvienai no pusēm ir savs pamats: viens no viņiem mīl baudas dēļ, bet otram mīlētājs ir noderīgs kāda izdevīguma dēļ. Tāpēc šādas draudzīgas attiecības izirst, jo netiek sasniegts tas mērķis, kura dēļ radusies draudzība. Viņi mīlēja nevis viens otru, bet to, ko katrs uzskatīja par draudzīgo attiecību pamatu, un tas nav nekas stabils.” (“Nikomaha ētika”: 180)

Vienlaikus Aristotelis atzīst, ka attiecības, kas sākušās baudas vai izdevīguma dēļ, ar laiku var pāraugt raksturu draudzībā: “Daudzi tomēr nepārtrauc draudzīgās attiecības, ja, pieraduši viens pie otra un kļuvuši līdzīgi raksturā, viņi saskata pievilcību viens otra raksturā.” (“Nikomaha ētika”: 164–165)

Par vīra un sievas attiecībām Aristotelis runā, raksturodams cita veida asimetriju attiecībās – kad viena puse ir pārāka par otru. Tādas ir arī valdnieka un padoto, tēvu un dēlu, kā arī vispār vecāku cilvēku un jaunāku attiecības. Arī tās vēlams veidot pēc raksturu draudzības parauga, tomēr ņemot vērā, ka parasti šādās attiecībās pušu attieksmes ir atšķirīgas, jo katrai no tām ir savs tikums (*aretē*), savs “darbs” jeb funkcija (*ergon*) un attiecīgi tas, kā dēļ tā mīl otru. Tāpēc labumi, ko sniedz katra puse, atšķiras, un šādās attiecībās tā tam arī jābūt, jo taisnīgi ir sniegt katram to, kas tam pienākas, bet pienācīgais ir katrai pusei savs. Piemēram, vīra uzdevums ir valdīt atbilstoši viņa vērtībai (*axiā*) tajās lietās, kurās vīram pienākas valdīt, sievietai atstājot to, kas viņai piemērots, bet slikts ir tas vīrs, kas ļauj valdīt sievietai lietās, kuras nav tās tikumam atbilstošas, kā arī tas, kurš tiecas valdīt it visā – arī tajās lietās, kurās viņš nav pārāks un viņam valdīt nepienākas (NE: VIII.10.1160b-61a). Tomēr citur Aristotelis par sievietes un vīrieša savienību izsakās vēlīgāk, pietuvodamies Nusbaumas aprakstītajam laulības kā pilnīgas draudzības modelim:

“Draudzība starp vīru un sievieti, šķiet, ir pamatota pašā dabā [...]. Pārējām dzīvām būtņiem kopība ir tikai bērna radīšanai, turpretim cilvēki dzīvo kopā ne tikai bērnu radīšanas dēļ, bet arī tā visa dēļ, kas nepieciešams dzīvei. Sadalīti ir arī darbi un uzdevumi: vīra darbi atšķiras no sievietes darbiem. Viņi papildina viens otru, ieguldīdami kopējā lietā katrs savu. Tieši tāpēc šādā draudzībā ir gan noderīgums, gan patīkamais. Ja abi ir godprātīgi, šāda draudzība balstās uz tikumību. Katram ir sava tikumība, un tas iepriecina gan vienu, gan otru.” (“Nikomaha ētika”: 176)

Tādējādi, kaut gan parasti šādas savienības motivācija ir baudas un izdevīguma sajaukums, Aristotelis pieļauj, ka tā var būt arī balstīta raksturu kvalitātēs.

“Visos gadījumos, kad draudzība ietver vienas puses pārākumu, arī mīlestības jūtām ir jābūt proporcionālām” (NE: 7.1158b) – ar šādu nosacījumu draudzība var pastāvēt arī tad, ja vienai pusei “ir atņemts daudz”. Tomēr, “ja atšķirība ir pārāk liela, kā, piemēram, cilvēka un dieva atšķirība, draudzība vairs nav iespējama” (NE: 7.1159a), jo, kā Aristotelis norāda cituviet, draudzība vienmēr nozīmē kopību, bet tur, kur kopīgā ir pārāk maz, nav iespējama taisnība (kā atbilstība vērtībai) un tātad – arī draudzība. Draugi nevar būt ne tikai nedzīvas lietas, bet arī dzīvas, ja tās nespēj iekļauties saistībās, – piemēram, nav iespējama draudzība starp brīvu cilvēku un vergu, *ciktāl tas ir vergs*, proti, pilda verga funkciju:

“Draudzība nav iespējama arī pret zirgu vai vērsi, tāpat pret vergu kā vergu, jo nav nekā kopīga. Vergs ir dzīvs darbarīks, bet darbarīks ir nedzīvs vergs. Pret vergu kā vergu nav iespējama draudzība, bet [tā pret viņu ir] iespējama kā pret cilvēku.” (“Nikomaha ētika”: 174)

Tāpēc arī gadījumos, kad draugi dzīves gaitā attālinās viens no otra, piemēram, vienam pārāugot otru (“ja viens joprojām paliek bērns, bet otrs kļūst par vīru šā vārda vislabākajā nozīmē”) vai otram morāli pagrimstot, un centieni satuvināties nenes augļus, draudzības saites izirst. Tā kā mīlestībai šeit nav morālā pienākuma rakstura, kāds tai ir, piemēram, Vecās Derības un Imanuela Kanta deontoloģijā, iespaidu uz to var atstāt arī ilgstoša drauga prombūtne – kaut gan attālums neiznīcina draudzību pilnībā, bet tikai mazina tās aktivitāti, laikam ritot, tas veicina draudzības aizmiršanu (NE: 1157b). Tādējādi pat ideāla draudzība nav neievainojama un konstanta – šeit Aristoteļa pozīcija ir pretrunā populārajam priekšstatam par istas mīlestības pārilaicīgo dabu, par tās beznosacījuma ilgtspēju par spīti visām pārmaiņām – gan ārējos apstākļos, gan iekšējās dispozīcijās.

Philia ir nosacījuma raksturs arī tādā ziņā, ka tās nav spontānas jūtas, kuru rašanās un pastāvēšanas iemesli nebūtu izskaidrojami; drīzāk mūsu draugi un draudzības ir visnotaļ racionālas un to pamatojums pakļaujams izvērtējumam. Draudzība (vai mīlestība, ja pievienojamies mūsdienās izplatītajai pētnieku praksei tās abas nenošķirt) nedzimst no bultas, ko patvaļīgi izšāvis kāds spārnots zēns, vai nejauši izdzerta mīlas eliksīra, par kura iedarbību mīlētāji nenes atbildību, bet drīzāk ir likumsakarīga viņu pašu raksturu kvalitāšu un vērtību izpausme.

Vēl viens mūsdienās izplatīts pieņēmums par ideālo mīlestību, ko Aristoteļa *philia* koncepcija neapstiprina, ir otra totāls apliecinājums: ja kādu mīl patiesi, tad mīl visā pilnībā – kā tikumus, tā arī trūkumus (May, 2011: 58). Sengrieķu pasaules kārtība nosaka, ka ne viss ir mīlams, tāpat kā ne viss ir izvēles vērts – gan Platona erotiskās, gan ideālās *philia* mīlestības objekts ir Labais. Mīlestība, kas vērsta uz nepiemērotu objektu, nav “taisnīga” (*dikaiois*), proti, kosmosa logosā pamatota mīlestība, tā ir iespējama, taču nav ilglaicīga, jo neatbilst lietu (un cilvēka) dabai (May, 2011: 66–67).

Piemērojot sākumā minēto mīlestības iedalījumu erota tipa un agapes tipa mīlestībā, Alana Soubla galīgais secinājums ir, ka Aristoteļa *philia* pieder *erotiskās* mīlestības tipam, jo, kaut gan tā ietver rūpes par mīloto mīlotā paša labad (kas, kā turpinājumā redzēsīm, ir agapiskās mīlestības iezīme), tomēr ir mīlotā īpašību – morālo un intelektuālo – nosacīta (Soble, 2008: 132). Līdzīgu vērtējumu sniedz arī Gregorijs Vlastoss, norādīdams, ka Aristotelis tikai daļēji spējis pārvarēt Platona erota trūkumus – viņa *philia* koncepcijā ir atzīta neieinteresētas labvēlības nepieciešamība, tomēr tā saglabā savu nosacīto raksturu. Vlastoss pārmet Aristotelim, ka viņa ideālā *philia* ir elitāra – tā rezervēta tikai vīriešiem, turklāt tikai dažiem. Nesavtīga mātes mīlestība nav saņēmusi līdzvērtīgi augstu vērtējumu abpusēji izdevīgām divu pašpietiekamu vīriešu attiecībām. Viņaprāt, ne tikai Platonam, bet arī Aristotelim nav bijis pazīstams “ideāls, kurš veidojis dievības tēlu senebreju un kristīgajā tradīcijā”, – pilnīgas Būtnes mīlestība pret nepilnīgo, Tēva mīlestība, kura rūpējas par katru savu bērnu, kāds tas ir, nesamērojot savu pieķeršanos ar nopelniem un sniedzot to ne vairāk taisnajiem kā ačgārnajiem un kroplajiem (Vlastos, [1973] 1989: 97–98, 111, 123) –, citiem vārdiem, *agapē*.

Agapē

Darbības vārds *agapao* sastopams grieķu klasiskajos tekstos jau no Homēra laikiem, retāk lietots ir lietvārds *agapē* (Osborne, [1994] 2002: 2). Arī Toras tulkojumā dominē darbības vārds *agapao* (es mīlu). *Agapē* kā apzīmējums žēlsirdīgajai mīlestībai (latīņu valodā *caritas*, angļu – *charity*) ienāk kristīgajā tradīcijā caur Septuagintu – ebreju Toras (1.–5. Mozus grāmatas) tulkojumu grieķu valodā, taču galvenokārt to saista ar Jēzus sludināto mācību Jaunajā Derībā. Pretēji vispārpieņemtajam uzskatam, sinoptiskajos (Mateja, Marka un Lūkas) evaņģēlijos atrodams samērā maz raksturojumu, kurus mūsdienās saistām ar kristīgās mīlestības ideju, – to tekstuālais avots Svētajos Rakstos ir vēlāk tapušie Jāņa darbi, bet jo īpaši – apustuļa Pāvila vēstules (May, 2011: 82). No Jāņa vēstulēm nāk priekšstats par mīlestību kā dievišķā būtību, kā veidu, kādā mums atklājas Dievs, savukārt no Pāvila – skatījums uz mīlestību kā bauslības papildījumu un augstāko tikumu:

“Ja es runātu cilvēku un eņģeļu mēlēs, bet man nebūtu mīlestības, es būtu dunošs varš un šķindoša kimbala.

Un, ja man būtu pravietošanas dāvanas un es zinātu visus noslēpumus un atziņas dziļumus un ja man būtu tāda ticība, ka es varētu kalnus pārcelt, bet man nebūtu mīlestības, es nebūtu nekas.

Ja es visu savu mantu izdalītu un savu miesu atdotu, lai varētu lepoties, bet man nebūtu mīlestības, es neiegūtu neko.

Mīlestība ir pacietīga, mīlestība ir labvēlīga, tā nav greizsirdīga, mīlestība nelielās, tā nav uzpūtīga.

Tā nav nepiedienīga, nemeklē savu pašas labumu, neskaišas, nepiemin ļaunu.

Tā nepriecājas par netaisnību, bet priecājas par patiesību.

Tā panes visu un uzticas visam, tā cer uz visu un iztur visu.

Mīlestība nekad nebeidzas, praviešu dāvanas izsīks, mēles norims, un atziņa zudīs.

Jo nepilnīga ir mūsu izpratne un nepilnīga ir mūsu pravietošana.

Bet, kad atnāks pilnība, tad beigsies, kas ir tikai daļējs.

Kad biju mazs bērns, es runāju kā bērns, domāju kā bērns un spriedu kā bērns, kad kļuvu vīrs, es atmetu bērna dabu.

Mēs tagad redzam neskaidri, kā raudzīdamies atspulgā, bet tad – vaigu vaigā; tagad es atzīstu daļēji, bet tad atzīšu pilnīgi, kā es pats esmu atzīts.

Tā nu paliek ticība, cerība, mīlestība, šīs trīs; bet lielākā no tām ir mīlestība.”

(Bībele, Pāvila 1. vēstule korintiešiem: 13)

Mūsdienu populārajā traktējumā kristietība ir universālas, altruistiskas beznosacījuma mīlestības reliģija, tomēr nedz Svētie Raksti, nedz baznīcas tēvu teksti nesniedz pamatu šādam viennozīmīgam lasījumam (*May*, 2011: 106). Diskusijas par to, kā tieši būtu jāsaprot kristīgā mīlestība, ir risinātas cauri gadsimtiem, un domstarpības nav klievētas vēl joprojām. Zviedru teologs **Anderss Nīgrens** (1890–1978), kura apjomīgais pētījums kristīgās mīlestības ideju vēsturē “*Eros un agapē*” (1930) izraisīja plašu rezonansi 20. gs. teologu un filosofu vidū, paudis pārliecību, ka, stingri ņemot, nav pamata runāt par vienu kristīgās mīlestības ideju, bet drīzāk gan par virkni atšķirīgu mīlestības koncepciju, kas izaugušas no pirmatnējās kristietības *agapē* un hellēnisma *eros* sastapšanās (*Nygren*, [1930] 1953: 236).

Nīgrens raksturo *agapē* ideju kā kristietības jaunievedumu, kam nav vēsturisku precedentu. Viņaprāt, grieķu *eros* un kristiešu *agapē* izaug no tik atšķirīgiem vēsturiskiem priekšnoteikumiem, ka jāšaubās, vai šos fenomenus vispār iespējams salīdzināt. Tās ir ne tikai divas atšķirīgas mīlestības koncepcijas, bet arī divas fundamentāli atšķirīgas attieksmes pret pasauli, divas pretējas **dzīves jēgas** koncepcijas (*Nygren*, [1930] 1953: 208). Nīgrens uzskata, ka šīs nesamierināmās paradīgas tomēr vieno jautājums par cilvēka attiecībām ar dievišķo un viņa ētisko dzīvi. *Eros* un *agapē* atbildes atšķiras: ja pirmā ir egocentrisks ceļš pie Dieva – cilvēka vēlmes un rīcības izraisīta tuvināšanās dievišķajam –, tad otra raksturo reliģiozu attieksmi, kuras centrā ir Dievs un jebkura cilvēciskā un dievišķā saskarsme ir Dieva iniciēta. Starp Dievu un cilvēku ir bezdibenis, un būtu pārcilvēciska lepnība iedomāties, ka cilvēka spēkos ir to pārvarēt. Cilvēks nevar pacelties līdz Dievam, tikai Dievs var savā žēlastībā nonākt pie cilvēka (*Nygren*, [1930] 1953: 205–206). Tādējādi, ja grieķiem mīlestība ir pacelšanās pie dievišķā, kuras iespējamība paredzēta cilvēka dabā, kristietībā tā pilnībā ir **Dieva dāvana** – Dieva mīlestības izpausme pret cilvēku.

Salīdzinājumam Nīgrens piedāvā tabulu ar *eros* un *agapē* raksturojumu (Nygren, [1930] 1953: 210).

1. tabula. *Eros* un *agapē* raksturojums

<i>Eros</i>	<i>Agapē</i>
Piesavinoša vēlme un ilgošanās	Upurējoša došana
Augšupejoša kustība	Lejupnākoša kustība
Cilvēka ceļš pie Dieva	Dieva ceļš pie cilvēka
Cilvēka puliņi: pieņem, ka cilvēka glābiņš ir viņa paša darbs	Dieva žēlastība: glābiņš ir dievišķās mīlestības veikums
Egocentriska mīlestība, sevis apliecināšanas augstākā, dziļciltīgākā, cildenākā forma	Nesavtīga mīlestība, tā "nemeklē savu", atdod sevi
Tiecas saglabāt savu dzīvi, dievišķu dzīvi mūžam	Dzīvo Dieva dzīvi, tāpēc uzdrošinās "zaudēt to"
Griba iegūt un piesavināt, balstās uz trūkumu un vajadzību	Brīvība došanā, balstās uz bagātību un pārpilnību
Vispirms cilvēka mīlestība; Dievs ir erota objekts. Pat tad, kad attiecināta uz Dievu, tā veidota pēc cilvēciskās mīlestības parauga	Vispirms Dieva mīlestība; Dievs ir <i>agapē</i> . Pat tad, kad attiecināta uz cilvēku, tā veidota pēc dievišķās mīlestības parauga
Objekta kvalitātes, skaistuma un vērtības noteikta; nav spontāna, bet "izraisīta", "motivēta"	Suverēna attiecībā pret objektu un ir vērsta kā pret "labo", tā "ļauno"; ir spontāna, "pāri plūstoša", "nemotivēta"
Atpazīst objektā vērtību un mīl to	Mīl un rada vērtību objektā

Raksturojot *agapē* idejas saturu, Nīgrens izdala četras galvenās dievišķās mīlestības iezīmes (Nygren, [1930] 1953: 75–81):

1. *Agapē* ir spontāna un "nemotivēta".

Dievišķās mīlestības izskaidrojumu velti meklēt tā mīlas objekta – cilvēka – raksturojumos; dievišķā mīlestība ir "bez pamata", bet ne "nepamatota" vai patvaļīga. Tās pamats ir Dievā pašā, viņa dabā, nevis ārējos nosacījumos. Dievišķā mīlestība ir spontāna, jo nemeklē cilvēkā savas pastāvēšanas motivāciju.

2. *Agapē* ir "vienaldzīga pret vērtību".

Agapē, atšķirībā no taisnīguma legālajās attiecībās, kur katram tiek prasīts dot pēc viņa nopelniem, nešķiro "grēciniekos" un "taisnajos". Dievišķā mīlestība nav objekta vērtības ierobežota, tā ir Dieva būtības izpausme: "„viņš liek saulei uzlēkt pār ļauniem un labiem un lietum līt pār taisniem un netaisniem." (Bībele, Mateja evaņģēlijs, 5: 45)

3. *Agapē* ir radoša.

Dziļākais iemesls *agapē* idejas unikalitātei ir tai piemītošā spēja radīt vērtību tur, kur tās iepriekš nav bijis. Dievišķajā mīlestībā vērtību iegūst tas, kam pašam par sevi nekāda vērtība nepiemīt. *Agapē* nevis atpazīst vērtību, bet *piešķir* to.

Nīgrens kritizē tēzi par cilvēka dvēselei it kā piemītošu “bezgalīgu vērtību” – viņaprāt, tikai aplama Svēto Rakstu eksegēze var rast atbalstu uzskatam, ka cilvēkam no dabas piemīt kāda īpaša vērtība, Marka evaņģēlijā teiktajam: “Ko gan iegūst cilvēks, kas iemanto visu pasauli, bet nodara ļaunumu savai dvēselei?” (Bībele, Marka evaņģēlijs, 8: 36) Ja šāda interpretācija būtu pareiza, Dieva mīlestība nebūtu spontāna un nemotivēta, bet būtu atbilde uz Paša sēto dievišķo dzirksti cilvēkā. Kad Jēzus atlaiž cilvēka grēkus, tas nenozīmē, ka viņš vienkārši atzīst cilvēkā jau klātesošu vērtību, uz kuras fona nobāl pat viņa smagākie grēki. Grēku piedošana, ko nes Jēzus, ir dāvinājums, Dieva radošais veikums, viens no viņa brīnumiem.

4. *Agapē* ierosina attiecības ar Dievu.

Cilvēka paša mēģinājumi tuvoties dievišķajam ir neauglīgi – nekādi labie darbi, slikto nožēla un izpirkšanas centieni nevar izraisīt Dieva mīlestību. Ja tomēr pastāv tāda lieta kā attiecības starp cilvēku un dievišķo, tad tikai tāpēc, ka Dievs tā ir vēlējis.

Ja *eros* gadījumā sevis mīlestība ir jebkuras mīlestības pamatforma – gan mīlestība uz dievišķo, gan mīlestība uz tuvāko ir reducējamas uz to –, *agapē* izslēdz jebkādu sevis mīlestību. Līdz ar to Dievu un tuvāko mīlošam kristietim sevis mīlestība ir galvenais pretinieks, kas jāuzvar sīvā cīņā. Pretēji Aristoteļa cildinātajai krietnā draudzībai ar sevi, kas ir priekšnoteikums īstai draudzībai ar citiem, Nīgrena kritizētā pašmīla atsvešina no Dieva, neļaujot tam atdoties pilnībā, un aizslēdz sirdi tuvākajam. Sevis mīlestība, arī ja tā ir “augstāka” un “garīgāka” ideālā “es” mīlestība, agri vai vēlu zaudē *agapē* formu un pārvēršas *eros* formā (Nygren, [1930] 1953: 216–217).

Raksturojot *agapisko* mīlestību pret savu tuvāko, Nīgrens uzsver, ka atšķirībā no erotiskās mīlestības, kurā otrs tiek mīlēts nevis sevis paša dēļ, bet tikai tiktāl, cik iemieso dievišķo un kalpo par pakāpienu ceļā uz augstāku labumu, *agapē* ir vērsta tikai un vienīgi uz otru pašu, bez jebkāda blakus vai tālāka nolūka. Jautājums: kā šāda mīlestība ir iespējama, īpaši, ja tuvākais vienlaikus ir arī ienaidnieks? *Agapiskas* mīlestības mērķis nevar būt Dieva mīlestības izpelnīšanās, tāpat tās motīvs nevar būt sakņots tuvākā kvalitātēs. Vienīgais, kas var to iekustināt, ir Dievs – *agapē* ir mīlestība “Dieva dēļ”, taču nevis Dieva kā tās objekta, bet kā mīlestības avota un tās pastāvīga pamata dēļ. Dievišķā *agapē* pārpludina cilvēku, izplatoties caur viņu tālāk arī uz tuvākajiem, tostarp ienaidniekiem. Tādējādi cilvēks kļūst par starpnieku Dieva mīlestībai pret cilvēci.

Nīgrens seko **Martina Lutera** (1483–1546) iedvesmotajai tradīcijai pilnībā nošķirt cilvēcisko un dievišķo mīlestību, uzskatot, ka cilvēkā nav iedzimtas

dabiskas spējas mīlēt patiesi – tā, kā mīl Dievs (*May*, 2011: 90). Daļēji Lutera idejiskais priekštecis šeit ir baznīcas tēvs **Sv. Augustīns** (354–430), kura mācībā Dieva žēlastība ir priekšnoteikums cilvēka spējai izvēlēties pareizo mīlestības objektu – Dievu. Cilvēks pats saviem spēkiem nespēj pacelties pāri pasaulīga piepildījuma apsolījumam, bet īsta mīlestība – *caritas* – tuvāko mīl Dieva dēļ, nevis otra pārejoša miesas skaistuma vai iznīcīgas dvēseles dēļ. Mīlēt cilvēkus tikai viņu pašu dēļ, meklēt viņos visu cilvēcisko vajadzību apmierinājumu – tā ir elkmīlestība un Dieva baušļa pārkāpums:

“[...] nelaimīga ir ikviena dvēsele, kuru draudzība sasaista ar kaut ko mirstīgu, un, to zaudējot, dvēsele tiek saplosīta un sajūt to nelaimīgumu, kas tai bija piemītis jau pirms zaudējuma.” (Augustīns, “Atzīšanās”: 4, 6, 11)

“Ja tev patīk ķermeņi, slavē Dievu, ka tie ir, un pievērs savu mīlestību to veidotājam, lai tu nebūtu viņam nepatīkams ar to, kas tev patīk. Ja tev patīk dvēseles, mīli tās Dievā, jo arī tās ir mainīgas, bet, viņā balstītas, nostiprinās, citādi tās iet un aiziet. Tātad lai tās tiek mīlētas viņā!” (Augustīns, “Atzīšanās”: 4, 12, 18)

Augustīns nošķir lietas, kuras ir baudāmas (*frui*), un lietas, kuras ir lietojamas (*uti*). Pirmās ir neinstrumentāli labumi, pēc kuriem tiecamies to pašu dēļ, bet otrās – līdzekļi citu labumu sasniegšanai. Patiesa baudījuma objekti var būt tikai lietas, kas ir nemainīgas un mūžīgas, tāpēc cilvēkam cilvēks (gan tuvākais, gan pašam sevi) jāmīl kā *uti* – rīks viņa mīlestībai pret Dievu, jo Viņa baudījums ir vienīgais, kas sniedz patiesu laimi (*De Doctrina Christiana*, I, iv, 20–1). Atšķirībā no Augustīna un citiem viduslaiku domātājiem, kuri saista mīlestību ar vēlmi pēc labā (Dievs ir Augstākais Labums), Luters (un arī Nīgrens) interpretē *agapē* kā pilnībā neinstrumentālu mīlestību, proti, tā ir pilnībā spontāna un to nemotivē nekāds tai ārējs labums (*Badhwar*, 1998).

Gan Augustīns, gan Luters uzskata, ka cilvēkam nav pieejama pilnīga mīlestība – tā mīl tikai Dievs. Cilvēka dvēselē var būt tikai dievišķās mīlestības atblāzma, bet tās avots nevar būt tik nepilnīga būtne kā cilvēks (*May*, 2011: 89–90). Līdzīgi arī otram viduslaiku ietekmīgākajam teologam **Akvīnas Tomam** (1225–1274) īsta mīlestība ir saistīta ar Dievu, jo Dievs ir mīlestības cēlonis un galamērķis, taču viņa skatījums uz cilvēka iedzimtajām spējām mīlēt ir optimistiskāks. Cilvēks ir veidots pēc Dieva līdzības, un viņā jau sākotnēji ir dabiska mīlestības (*amor*) kapacitāte, kas ar Dieva žēlastības palīdzību var pilnveidoties augstākā – *caritas* – formā (*Summa Theologiae*: IIaIIae24). *Caritas* ir mīlestība–draudzība (*amicitia*) cilvēka un Dieva starpā un ietver sevī arī mīlestību pret tuvāko kā daļu no attiecībām ar dievišķo (*Ibid.*: IIaIIae25). “Cilvēka dzīve ir divējāda,” raksta Akvīnas Toms, ciktāl viņš ir miesiska būtne, cilvēks dzīvo ārēju dzīvi, kurā nav komunikācijas ar Dievu, bet, ciktāl viņš ir garīga būtne, cilvēks atrodas iekšējā sarunā ar Dievu (*Ibid.*: IIaIIae23).

Loma, kāda kristīgajā doktrīnā piešķirta žēlastības idejai, liek apšaubīt mūsdienās populāro priekšstatu par to, ka kristīgajai mīlestībai vienmēr bijis universāls un beznosacījuma raksturs. Ja Dieva labvēlība – cilvēka spēja mīlēt *caritas* nozīmē – nav iegūstama, vien darot labus darbus un kultivējot cilvēkā jau esošus dabiskos tikumus (Akv. Toms), bet ir atkarīga no Viņa neizdibināmās gribas, ko nesaista nekādi cilvēkam zināmi likumi, tai nav nekādu garantiju. Nav jēgas cilvēcisķai vienlīdzības prasībai – Dieva izredzētie var būt gan taisnie, gan grēcinieki, bet abos gadījumos tā ir Dieva dāvana, nevis alga, ko pieprasīt par nopelniem: “Tā pēdējie būs pirmie un pirmie – pēdējie. Jo daudz ir aicinātu, bet maz izredzētu.” (Bībele, Mateja evaņģēlijs, 20: 16)

Vienlaikus cilvēkam ir doti skaidri norādījumi par to, kā viņam jādzīvo, lai saņemtu pestīšanu: “.. ja tu gribi ieiet dzīvībā, tad ievēro baušļus.” (Bībele, Mateja evaņģēlijs, 19: 17) Tas savukārt nozīmē, ka cilvēka tikumiem un labajiem darbiem ir vērtība Dieva acīs, un savā ziņā tie ir nosacījumi, kas jāpilda, ja cilvēks vēlas saņemt Dieva žēlastību. Tādējādi veidojas zināms paradokss: lai izpildītu Dieva pavēli mīlēt savu tuvāko ar patiesu mīlestību, nepieciešama dievišķa palīdzība, bet Dieva žēlastība, ja vispār ir nopelnāma, tad ar patiesas mīlestības palīdzību.

Filosofs Saimons Mejs norāda, ka šis dievišķās mīlestības nosacītais un vienlaikus neparedzamais raksturs atspoguļo cilvēcisķās mīlestības paradokssālo dabu – lai kā pēc tās ilgotos un lai cik pacietīgi gaidītu, mēs nekad nevaram būt droši, ka izdosies atmodināt pretmīlestību. Vienlaikus – arī bez piepūles un pakļaušanās otra prasībām mīlestību nevar iegūt. “Žēlastība ir metafora tam, kā tieši vispatiesākā mīlestība var būt ārkārtīgi izvēlīga, neizprotama un “netaisna”.” (May, 2011: 111)

Atgriežoties pie *eros* un *agapē* salīdzinājuma A. Nīgrena darbā, viens no pārmetumiem, ko Nīgrenam adresē, ir grieķu un kristietības ideju aplams pretstatījums. Lai gan priekšstats par Jaunās Derības radīto revolucionāro pavērsienu mīlestības izpratnē jau kļuvis par klišeju, norāda S. Mejs, kristietība jau savā sākotnē asimilējusi ebreju Svētos rakstus, kā arī grieķu un romiešu kultūras idejas (May, 2011: 84, 96). Kristietības “revolūcija” nav vis jaunas mīlestības koncepcijas radīšana, kā apgalvo Nīgrens, bet gan jaunu attiecību ar Dievu aizsākšana: “Jēzus kā Dieva–cilvēka duālais statuss piedāvā cilvēkiem nebijušu varu mēģināt mīlēt dievišķā veidā.” (May, 2011: 96) Jēzus dzīve un nāve kļūst par paraugu, kuram sekojot cilvēks var tuvināties dievišķajam. Vienlaikus kristīgā mācība iesavina pagānisko Erotu kā kaislīgu vēlmi garīgi pacelties pāri nepilnīgajai, pārejošajai pasaulei un sasniegt tuvību ar augstāko Labumu, Skaistumu un Patiesību. Mīlestība kļūst par dievišķu spēku, kas ļauj pārvarēt pasaulīgās realitātes ciešanas un zaudējumus, pat nāvi, ļauj *līdzināties Dievam*. Tas ir tikai laika jautājums, raksta Mejs, lai nonāktu līdz ķecerīgajam secinājumam, ka caur mīlestību cilvēks pats var kļūt par dievu (May, 2011: 87).

Nobeigums

Kā *eros*, *philia* un *agapē* vēsturiskās izpratnes ietekmējušas mūsdienu cilvēka priekšstatus par mīlestību? Mūsdienu pētnieki un filosofi nesteidzas sniegt vienkāršotu atbildi, bet norāda uz ideju pēctecību, ja ne tiešu pārmantojamību mīlestības vēsturē.

Tā filosofs I. Singers izceļ divas tēmas Platona filosofijā, kuras, viņaprāt, atstājušas būtisku iespaidu uz vēlāko mīlestības vēsturi:

- 1) transcendences ideja: priekšstats par mīlestību kā pacelšanos pāri šīs pasaules nepilnīgajai realitātei kādā augstākā, pilnīgākā realitātē; priekšstats par cilvēciskā stāvokļa pārvarēšanu;
- 2) saplūšanas ideja: priekšstats par mīlestību kā mīlētāju savienošanos, veidojot vienu veselumu ar kopīgu identitāti.

Vērtējot Platona mantojumu, Singers ir kritisks, īpaši vēršoties pret pēdējo ideju: viņa skatījumā doma par divu indivīdu pilnīgu saplūšanu ir ne tikai aplama, bet arī ļoti bīstama – vēlēdamies saplūst (kas principā nav iespējams), mīlētāji deformē sevi un savstarpējās attiecības (*Singer*, 2009: 18–19). Šāda mīlestība ir iekšēji paradoksāla: cenždamies radīt kopīgu identitāti, mīlētāji kļūst pakļāvīgi atkarīgi un atsakās no savas autonomijas, vienlaikus vēlēdamies to saglabāt. Arī M. Nusbauma apšaubā Aristofana mīta patiesumu: ja dievišķais kalējs Hēfaists piepildītu mīlētāju dziļākās ilgas, saliedējot tos vienā veselumā, pilnīgā apmierinājuma stāvoklī tie sastingtu nekustīgi, neko vairāk negribot, ne pēc kā netiecoties. Tādējādi erotiskās vēlmes piepildīšana vienlaikus nozīmētu tās galu. To apzinoties, diez vai mēs pieņemtu Hēfaista piedāvājumu: “Mēs gribētu atrast veidu, kā saglabāt savu identitāti kā būtnes, kas vēlas un atrodas kustībā, un tomēr – arī kļūt pašpietiekami.” (*Nussbaum*, 2001: 176)

Singers uzskata, ka iekšējais pretrunīgums mīlestībā nav principiāli nepārvarams. Viņš piedāvā alternatīvu attiecību modeli, kurā mīlētāji tiecas izveidot savienību, balstītu savstarpējā paļāvībā (*interdependence*) un otra autonomijas un individualitātes atziņā. Šāds modelis neizslēdz iespēju, ka attiecības ir emocionāli ambivalentas, tomēr vismaz teorētiski tas pieļauj risinājumu:

“Saplūšana pamatā ir metafora fizikālu un ķīmisku savienojumu radīšanai. [...] Bet šī analogija ir maldinoša. Mēs iegūstam lielāku precizitāti, ja saprotam, ka mīlestības vienotība ir drīzāk līdzīga atsaucībai starp vijoli un klavierēm Mocarta sonātē vai smailītes airētāju saskaņotajam ritmam. Katra ieguldītāis sistemātiski atšķiras, un rezultāts ir ne tik daudz identitāšu saplūšana, cik to augsti koordinēta integrācija.” (*Singer*, [1994] 2010: 26–27)

Vēl viens arguments pret mīlētāju saplūšanas ideju ir tās nesavietojamība ar rūpēm par otra labklājību un nesavtīgu upurēšanos otra labā, kas ir Aristoteļa *philia* un kristīgās mīlestības elementi. Lai vēlētu un darītu otram

labu, nepieciešams nošķirt labumu sev no labuma otram, pretējā gadījumā varam runāt tikai par egoismu, nevis patiesu labvēlību. Kaut gan realitātē šie labumi var sakrist, to identitāte neizriet loģiski nepieciešamā kārtā no paša mīlestības fakta. Drīzāk otrādi – mīlētāju autonomija ir nepieciešama labvēlības īstenošanai.

Personu mīlestībā autonomija var tikt skatīta ne tikai kā loģisks, bet arī kā psiholoģisks priekšnosacījums – Ē. Fromms norāda, ka tiekšanās pēc vienotības, neuzņemoties atbildību par savu eksistenci, var novest pie patoloģiskām atkarības attiecībām, kuras tikai nosacīti varam dēvēt par mīlestību. Šādu attiecību bioloģiskais modelis ir mātes grūtnieces un augļa simbiotiskā vienotība, kurā divi organismi vēl nav psiholoģiski neatkarīgi. Divu pieaugušo attiecībās simbioze izpaužas kā savas identitātes izšķīdināšana, mazohistiski pakļaujoties, vai centienos asimilēt, sadistiski uzkundzējoties otram, – abos gadījumos indivīdiem trūkst autonomijas un attiecībām ir destruktīvs potenciāls. Lai vienotība neapdraudētu patību, cilvēkam jābūt emocionāli nobriedušam un spējīgam mīlēt sevi ne mazāk kā citus.

Fromms pievienojas Aristotelim, nošķirot patmīlu un sevis mīlestību jeb pašmīlu – pirmo raksturo bērnišķīga narcistiska ņēmēja attieksme pret dzīvi un citiem cilvēkiem, savukārt otrā ir cilvēka vispārējās mīlēšanas apliecinājums. Bausli “Mīli savu tuvāko kā sevi pašu!” Fromms skaidro kā universālas cilvēka mīlestības prasības attiecinājumu kā uz citiem, tā arī uz sevi: “Ja tikums ir mīlēt savu tuvāko kā cilvēku, tad tikumam – nevis netikumam – ir jābūt arī mīlestībai uz sevi, jo arī es esmu cilvēks.” (Fromms, [1956] 1994: 72) Sevis mīlestību Fromms saista ar aktīvu atbildības uzņemšanos par savu dzīvi, pretstatot to pasīvai bēgšanai no savas brīvības, kas dažkārt mēdz maskēties kā nesavtīga uzpurēšanās citu labā. Ja indivīds “spēj mīlēt vienīgi citus, tad viņš vispār nav spējīgs mīlēt” (Fromms, [1956] 1994: 73).

Arī pret otru Platona ideju – par mīlestību kā transcendējošu spēku – vērsti iebildumi. S. Mejs kritizē tieksmi pārvarēt cilvēka dzīves ierobežojumus – tās mainīgumu un galīgumu –, norādot, ka arī cēli ideāli var būt vardarbīgi, īpaši, ja par to īstenošanas lauku kļūst attiecības starp cilvēkiem. No mīlestības tiek gaidīts, ka tā dos iespēju saskarties ar dievišķo vai pat kļūt par dievišķo, un cilvēciskajām attiecībām tiek uzkrautas nerealizējamas prasības, pazeminot tādas mīlestības vērtību, kas vērsta uz laicīgu un nepilnīgu indivīdu (May, 2011: 51, 53). Šī sengrieķu ideja savu pilnbriedu sasniedz kristīgajā kultūrā. Kāda ir tās ietekme mūsdienās, kad daudzi rietumnieki vairs neseko kristīgā Dieva autoritātei? Pētot kristīgās mīlestības doktrīnas vēsturiskās transformācijas, Mejs nonāk pie secinājuma, ka sekularizētajā pasaules uzskatā mīlestība ir aizpildījusi vakuumu, ko atstājis ticības zudums, proti, tā pati ir ieņēmusi Dieva vietu (May, 2011: 1). Mīlestība ir kļuvusi par mūsu laiku reliģiju – Rietumu cilvēka dzīves jēgas un laimes apsolījumu. Cilvēciskā mīlestība savā ideālajā

formā ieguvusi dievišķās mīlestības vaibstus – mēs sagaidām, ka tā būs bez nosacījumiem, nesavtīga, ieinteresēta otra labklājībā viņa paša dēļ, atzīs otru kā personību kopumā (ne tikai labās īpašības); ka tā būs harmoniska, mierpilna un neiznīks nekad; ka tā pacels pāri ikdienas nepilnībām augstākā pilnības stāvoklī, izpirks dzīves zaudējumus un ciešanas, piešķirot tām jēgu un piepildot ar savu vērtību (May, 2011: 2). Kā uzsver Mejs, šāds optimistisks skatījums tikai daļēji uzskatāms par kristietības mantojumu, jo ignorē brīdinājumu par *hybris* – lepības grēku, ko pauž kristīgā pazemības (*humilitas*) doktrīna, atzīstot cilvēka ierobežotību un mīlestības atkarību no dievišķās žēlastības (May, 2011: 93–94).

Mūsdienu mīlestības teorijās nošķirums starp *eros*, *agapē* un *philia* kļūst aizvien nenoteiktāks –, piemēram, romantiskā mīlestība tiek skaidrota gan *agapē* tradīcijā, gan kā *philia* ar seksuālu izpausmi (Helm, 2009). Tā Irvins Singers savā mīlestības koncepcijā mēģina apvienot erotiskās un agapiskās mīlestības iezīmes, norādot, ka līdztekus novērtējumam (*appraisal*) mīlestībā vienmēr ir klātesošs arī vērtības piešķirums (*bestowal*): vērtība, kāda piemīt mīļotajam, nav atkarīga tikai no objekta spējas apmierināt mīlētāja intereses – tā izriet arī no mīlētāja emocionālā ieguldījuma attiecībās, papildu vērtības radīšanas. “Mīlestība ir kā atmodināts ģēnijs, kas izvēlas materiālus atbilstoši paša radošajām prasībām.” (Singer, 2001: 277)

Savukārt Saimons Mejs piedāvā vispār atteikties no tradicionālā *eros*, *agapē* un *philia* nošķiruma un skatīt tās nevis kā atšķirīgus mīlestības veidus, bet gan kā trīs uzmanības (*attentiveness*) jeb iesaistīšanās modus. Dažādās attiecībās tie izpaužas atšķirīgā mērā, taču ir klātesoši jebkurā kaislīgā mīlestībā (ne tikai erotiskā, bet arī vecāku un bērnu, draugu u. c.). Mīlestība, kas sākusies kā *eros* – cilvēka eksistenciālas vajadzības noteikta vēlme pēc otra klātbūtnes –, atmodina *agapē* un *philia* – pazemīgu beznosacījuma atsaucību un savstarpēju identifikāciju ar mīļoto kā savu otro “es”. Tādējādi tiek nojaukti klasiskie pretstati (starp pašlabumu meklējošu un sevi ziedojošu mīlestību, pakļaujošu un pakļāvīgu, nosacītu un beznosacījuma, pārejošu un pastāvīgu utt.), kuri dominējuši mīlestības ideju vēsturē (May, 2011: 25, 248).

Temata izklāsts parāda, ka mīlestība cilvēkam nav tikai dabisks dotums, iedzimta spontāna spēja, bet fenomens, kas raisa daudzus un dažādus jautājumus – ne tikai praktiskus, bet arī teorētiskus. Atskatoties Rietumu vēsturē, redzam, ka refleksija par mīlestību skatīta kā nepieciešamība tiem, kas vēlas mīlēt labāk. Domātāji centušies noskaidrot, “kas mīlestība ir, kas to iedvesmo, ko mēs tajā meklējam, kuras īpašības ir visvairāk mīlestības vērtas un kuras – mazāk, kādu cenu par to ir vērts maksāt un kādu – ne, kādi tikumi ir jākultivē, ja vēlamies tai nodoties veiksmīgi, kur varam pieļaut konceptuālu kļūdu un kā varam sevi

izglītot, lai atpazītu un izvairītos no šādas kļūdas” (May, 2011: xi), uzskatot, ka atbildes uz šiem jautājumiem ļaus mīlestībai uzplaukt, vēl vairāk, tās ļaus uzplaukt cilvēkam pašam.

Izmantotā literatūra

1. Aristotelis (1985) *Nikomaha ētika*. – Rīga: Zvaigzne.
2. Augustīns (2008) *Atzišanās*. – Rīga: Liepnieks un Rītups.
3. *Bībele* (2012) – Rīga: Latvijas Bībeles biedrība.
4. Enasa, Dž. (2008) *Platons: Ļoti saistošs ievads*. – Rīga: ¼ Satori.
5. Fromms, Ē. (1994 [1956]) *Mīlestības māksla*. – Rīga: Jumava.
6. Fuko, M. (2002 [1984]) *Seksualitātes vēsture*. 2. daļa. Baudu lietojums. – Rīga: Zvaigzne ABC.
7. Lasmane, S., Milts, A., Rubenis, A. (1993) *Ētika*. – Rīga: Zvaigzne.
8. Ortega i Gaset, H. (1995) *Mīlestība un gudrība*. – Rīga: Preses nams.
9. Platons (1980) *Dzīres // Menons. Dzīres*. – Rīga: Zvaigzne.
10. Platons (1999) *Faidrs // Dialogi un vēstules*. – Rīga: Zinātne.
11. Aquinas, T. (2008 [1920]) *The Summa Theologica of St. Thomas Aquinas*. – 2nd ed. – Online Edition Copyright // <http://www.newadvent.org/summa/index.html>
12. Aristotle (2004) *Nicomachean Ethics* / R. Crisp (ed.). – Cambridge: Cambridge University Press.
13. Badhwar, N. K. (1998) *Friendship // Routledge Encyclopedia of Philosophy*. – London: Routledge.
14. De Sousa, R. (1991) *Love as Theater // The Philosophy of (Erotic) Love* / Solomon R. C. and Higgins K. M. (eds.). – Lawrence: University Press of Kansas.
15. Freud, S. (1991 [1915] SE: 2507–2520) *Observations on Transference-Love // The Philosophy of (Erotic) Love* / Solomon R. C., Higgins K. M. (eds.). – Lawrence: University Press of Kansas.
16. Giddens, A. (1992) *The Transformation of Intimacy*. – Cambridge: Polity Press.
17. Gorer, G. (1989 [1966]) *On Falling in Love // Eros, Agapē and Philia* / Soble A. (ed.). – St. Paul, Mn: Paragon House.
18. Helm, B. (2009) *Love // The Stanford Encyclopedia of Philosophy* / Edward N. Zalta (ed.) // <http://plato.stanford.edu/archives/fall2009/entries/love/>
19. Irigaray, L. (1984) *Sorcerer Love: A Reading of Plato. Symposium, Diotima's Speech // An Ethics of Sexual Difference* / C. Burke and G. C. Gill (transl.). – Ithaca, NY: Cornell University Press.
20. Kant, I. (1997 [1785]) *Groundwork of the Metaphysics of Morals* / Translated by Gregor, M.; Korsgaard C. M. (ed.). – Cambridge: Cambridge University Press.
21. Kosman, L. A. (1989 [1976]) *Platonic Love // Eros, Agapē and Philia* / Soble, A. (ed.) – St. Paul: Paragon House, pp. 149–164.
22. Kraut, R. (2012) *Aristotle's Ethics // The Stanford Encyclopedia of Philosophy* / Edward N. Zalta (ed.), forthcoming // <http://plato.stanford.edu/archives/spr2012/entries/aristotle-ethics/>
23. May, S. (2011) *Love: A History*. – New Haven and London: Yale University Press.

24. Moseley, A. (2010 [2001]) Philosophy of Love // *Internet Encyclopedia of Philosophy* / James Fieser (ed.) // <http://www.iep.utm.edu/love/>
25. Neu, J. (1991) Plato's Homoerotic Symposium // *The Philosophy of (Erotic) Love* / Solomon R. C. and Higgins K. M. (eds.). – Lawrence: University Press of Kansas.
26. Nussbaum, M. (1998) Love // *Routledge Encyclopedia of Philosophy*, Version 1.0. – London: Routledge.
27. Nussbaum, M. C. (2001 [1986]) *The Fragility of Goodness: Luck and Ethics in Greek Tragedy and Philosophy*. – Cambridge: Cambridge University Press.
28. Osborne, C. (1994) *Eros Unveiled: Plato and the God of Love*. – Oxford: Clarendon Press.
29. Pakaluk, M. (2009) Friendship // *A Companion to Aristotle* / Anagnostopoulos, G. (ed.). – Blackwell Publishing Ltd.
30. Plato (2008) *The Symposium* / M. C. Howatson (transl.), M. C. Howatson, F. C. C. Sheffield (eds.). – Cambridge: Cambridge University Press.
31. Reeve, C. D. C. (2011) Plato on Friendship and Eros // *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* / Edward N. Zalta (ed.) // <http://plato.stanford.edu/archives/spr2011/entries/plato-friendship/>
32. Singer, I. (2001) *Explorations in love and sex*. – Lanham, Md: Rowman & Littlefield.
33. Singer, I. (2010 [1994]) *Meaning in Life*. – Volume 2: The Pursuit of Love. – MIT Press.
34. Singer, I. (2009) *Philosophy of Love: A Partial Summing-Up*. – Cambridge: The MIT Press.
35. Soble, A. (ed.) (1989) *Eros, Agapē and Philia*. – St. Paul: Paragon House.
36. Soble, A. (2008) *The Philosophy of Sex and Love: An Introduction*. – 2nd ed. – St. Paul: Paragon House.
37. Sollier, J. (1910) Love (Theological Virtue) // *The Catholic Encyclopedia*. – New York: Robert Appleton Company. Retrieved August 14, 2012 from New Advent // <https://www.newadvent.org/cathen/09397a.htm>
38. Solomon, R. C., Higgins, K. M. (eds.). (1991) *The Philosophy of (Erotic) Love*. – Lawrence: University Press of Kansas.
39. Solomon, R. C. (2006 [1994]) *About Love: Reinventing Romance for our Times*. – Indianapolis: Hackett Publishing Company, Inc.
40. Solomon, R. C. (1991) The Virtue of (Erotic) Love // *The Philosophy of (Erotic) Love* // Solomon R. C. and Higgins K. M. (eds.). – Lawrence: University Press of Kansas.
41. Sheffield, F. C. C. (2008) Introduction // *The Symposium* / M. C. Howatson (transl.), M. C. Howatson and F. C. C. Sheffield (eds.). – Cambridge: Cambridge University Press.
42. Vlastos, G. (1989 [1973]) The Individual as an Object of Love in Plato // *Eros, Agapē and Philia* / Soble, A. (ed.) – St. Paul: Paragon House, pp. 96–135.
43. Whiting, J. (2006) The Nicomachean Account of Philia // *The Blackwell Guide to Aristotle's Nicomachean Ethics* / Kraut, R. (ed.) – Blackwell Publishing Ltd., pp. 276–305.