

VĪRIŠĶĪBAS KONSTRUĒŠANA ANTĪKAJĀ PERIODĀ UN AGRĪNAJĀ KRISTIETĪBĀ

Mozus Majordomo Marins (Moisés Mayordomo Marín)

Dr. habil. theol., Bernes Universitātes Teoloģijas fakultātes docents

Rakstu no angļu valodas tulkojusi Anta Filipsons

I. Ievads

Klasiskajā antropoloģiskajā diskursā pārsvarā dominējis priekšstats par fundamentālu, dabiski dotu bipolaritāti starp diviem dzimumiem — vīrišķo un sievišķo, kā arī vārdos neizteikta vīrieša/vīrišķā identificēšana ar cilvēku. Teoloģijā “vīrišķā” jēdziens pirmo reizi tika pakļauts analīzei galvenokārt feminisma teoloģijas kritiskā fermenta ietekmē. Agrīnais feminisms pamatoti izgaismoja tādus aspektus kā seksisms un patriarhija, saskatot vīrieša/vīrišķā problēmu lielākoties kā varas, dominēšanas un vardarbības problēmu.¹ Pirmajā pētniecības periodā galvenais mērķis bija radīt sociālas pārmaiņas, balstītas “jaunā vīrieša” tēlā.

Līdzās striktajai bipolaritātei starp vīrišķo un sievišķo, kas darbojas šajos jēdzienos, pastāv kāda vēl svarīgāka opozīcija, kas kļuvusi gandrīz neapšaubāma: atšķirība starp bioloģisko *dzimumu* un sociāli konstruēto *dzimti*.² Pēdējā laikā filozofi

¹ Dunde, Siegfried R. Mann. In: *Theologische Realenzyklopädie* 22 (1992), 51–56.

² Nesen Batlere (Butler, Judith. *Gender Trouble: Feminism and the Subversion of Identity*. New York: Routledge, 1990) diezgan ietekmīgi apšaubīja šo viedokli (skat. Müller-Clemm, Julia, *Archäologische Genderforschung: (K) ein Thema für die Palästina-Archäologie? Ein Forschungsüberblick mit Beispielen zur »Archäologie des Todes«*. In: *lectio difficilior* 2/2001. http://www.lectio.unibe.ch/01_2/mc.htm (14.12.06), 3–4).

Mišels Fuko un Judīte Batlere panākuši, ka diskusija pavirzjusies tālāk par “vīriešu izmaiņšanu”.³ Postmodernisms uzsver sociāli vēsturisko konstrukciju pluralitātes analīzi, kā arī sievišķā un vīrišķā hegemonisko jēdzienu dekonstrukciju. Diezgan plašā jēdziena “dzimtes studijas” paspārnē izveidojusies jauna apakšnozare — “vīriešu studijas” jeb “maskulinitātes studijas”.⁴ Pētot vēsturiskos un pagātnes dokumentus, tās ietvaros viens no galvenajiem izejas punktiem ir pamatideja, ka vīrišķības paradigmas nekad nav kulturāli neitrālas, bet ir daļa no realitātes sociālās konstrukcijas.⁵

Turpmāk es vēlos izcelt dažus jautājumus sakarā ar vīrišķības konstruēšanu agrīnajā kristietībā uz tā laika kultūras fona. Sekojot vācu Jaunās Derības pētnieka Martina Loiča (*Leutzsch*) ieteikumam, var izdalīt četras dažādas pieejas.⁶

1. Kā Jaunās Derības naratīvi raksturo atsevišķus indivīdus kā vīriešus?⁷
2. Kā Jēzus, būdams visu evaņģēliju centrālā figūra, tiek aprakstīts saistībā ar senajiem vīrišķības konceptiem?
3. Kādā veidā Dievs tiek konceptualizēts kā vīrišķs?

³ Tā radās nozīmīga krājuma nosaukums: Kimmel, Michael (ed.). *Changing Men: New Directions in Research on Men and Masculinity*. Newbury Park, Calif.: Sage, 1987, ⁶1992.

⁴ Vīriešu studiju laukā pastāv diezgan daudzas politiskas un akadēmiskas domstarpības, kurās šeit nav nepieciešams iedziļināties (skat.: Moore, Stephen D. »O Man, Who Art Thou...?«: Masculinity Studies and New Testament Studies. In: Moore/Anderson. *New Testament Masculinities*, 2003, 3s).

⁵ Skat., inter alia, Humpert, Claudia. *Wege zur Männlichkeit im Rom der Späten Republik: Cicero und die adulescentia seiner Zeit*. Halle: Trift, 2001, 7.

⁶ Leutzsch, Martin. Konstruktionen von Männlichkeit im Urchristentum. In: Frank Crüsemann et al. (eds.). *Dem Tod nicht glauben: Sozialgeschichte der Bibel* (Festschrift Luise Schottroff). Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus, 2004, 601.

⁷ Skat. par Mateju: Anderson, Janice Capel / Moore, Stephen D. Matthew and Masculinity. In: Moore/Anderson. *New Testament Masculinities*, 2003, 67–91; par Marku: Thurman, Eric. Looking for a Few Good Men: Mark and Masculinity. In: Moore/Anderson. *New Testament Masculinities*, 2003, par Jāni: Conway, Colleen M. »Behold the Man!« Masculine Christology and the Fourth Gospel. In: Moore/Anderson. *New Testament Masculinities*, 2003, 163–180; par Lūku (un Pastorālajām vēstulēm): D’Angelo, Mary Rose. »Knowing How to Preside over his Own Household«: Imperial Masculinity and Christian Asceticism in the Pastorals, Hermas, and Luke-Acts. In: Moore/Anderson. *New Testament Masculinities*, 2003, 265–295.

4. Kā atsevišķi polemiski teksti konstruē vai netieši pieņem noteiktas idejas par to, ko nozīmē būt vīrietim?

Laika un vietas ierobežojumi neļauj pievērsties visiem šiem jautājumiem. Tādēļ es koncentrēšos uz pēdējo pieeju, īpaši apustuļa Pāvila vēstuļu kontekstā. Pāvils — viena no visietekmīgākajām un pretrunīgākajām figūrām agrīnajā kristietībā — ir īpaši interesants, jo vēstulēs, kuras viņš sarakstīja starp 50. un 60. gadu, ir diezgan daudz informācijas par pašu Pāvilu un svarīgiem vīrieša identitātes aspektiem. Vairums tekstu, kas tiks šeit analizēti, ir no Korintas korespondences (1. Kor. un 2. Kor.). Tomēr vispirms es īsi ieskicēšu dažus svarīgus jēdzienus saistībā ar grieķu-romiešu izpratni par vīrišķību.

II. Pilnvērtīgs vīrietis grieķu-romiešu pasaulē⁸

Dzimtes jautājumi ir tik ļoti saistīti ar mūsdienu kritisko diskursu, ka pirmajā acu uzmetienā šķiet: pētīt seno literatūru ar šiem jautājumiem prātā ir anahronisms. Tomēr es ceru parādīt, ka senie cilvēki bija ļoti norūpējušies par vīriešu identitātes jautājumiem.⁹ Daudzējādā ziņā tieši mūsdienu

⁸ Daži fundamentāli darbi, kurus esmu izmantojis: Foxhall, Lin / Salmon, John (eds.). *Thinking Men: Masculinity and its Self-Representation in the Classical Tradition*. London/New York: Routledge, 1998; Foxhall, Lin/Salmon, John (eds.). *When Men Were Men: Masculinity, Power and Identity in Classical Antiquity*. London/New York: Routledge, 1998; Gleason, Maud W. *Making Men: Sophists and Self-Presentation in Ancient Rome*. Princeton University Press, 1995; Golden, Mark / Toohey, Peter (eds.), *Sex and Difference in Ancient Greece and Rome*. Edinburgh University Press, 2003; Gunderson, Erik. *Staging Masculinity: The Rhetoric of Performance in the Roman World*. Ann Arbor: The University of Michigan Press, 2000; Moxnes, Halvor. *Conventional Values in the Hellenistic World: Masculinity*. In: Per Bilder / Troels Engberg-Pedersen / Lise Hannestad / Jan Zahle (eds.). *Conventional Values of the Hellenistic Greeks. Studies in Hellenistic Civilization 8*; Aarhus: University Press, 1997, 263–284; Rosen, Ralph M. / Sluiter, Ineke (eds.), *Andria: Studies in Manliness and Courage in Classical Antiquity*. Mnemosyne Supplementum 238; Leiden/Boston: Brill, 2003; Späth, Thomas. *Männlichkeit und Weiblichkeit bei Tacitus. Zur Konstruktion der Geschlechter in der römischen Kaiserzeit*. Frankfurt/New York: Campus, 1994; Wyke, Maria (ed.). *Parchments of Gender: Deciphering the Bodies of Antiquity*. Oxford: Clarendon, 1998.

⁹ Skat.: Liew, Tat-siong Benny. Remarkable Masculinities: Jesus, the Son of Man, and the (sad) Sum of Manhood? In: Moore/Anderson. *New Testament Masculinities*, 2003, 94–98.

dzimtes diskurss pirmo reizi ir palīdzējis mums saprast senā diskursa dažādību un sarežģītību.

Es vēlos ilustrēt vīrišķības problēmu, salīdzinādams divus ļoti dažādus “vīriešus” un retorikas meistarus 1. un 2. gadsimta mijā¹⁰ — Arlas Favorīnu un Smirnas Polemo.

Favorīns bija dzimis turīgā ģimenē Francijas dienvidos un bija “kropļs” bērns: kā tādām, viņam būtu jātiek nogalinātam, bet pārsteidzošā kārtā viņš izrādījās brīnumbērns un kļuva par vienu no izglītotākajiem grieķu kultūras pārstāvjiem. Favorīna seksuālā nenoteiktība bija bēdīgi slavena. Filostrats raksturo viņu šādi:

Favorīns, līdzīgi Dionam, bija filozofs, kurš runas dotību dēļ bija ieguvis sofista slavu. Viņš nāca no Gallijas rietumos, no Arlas pilsētas pie Ronas upes. Viņš piedzima ar dubultu dzimumu — gan kā vīrietis, gan kā sieviete, ko skaidri parādīja viņa izskats: līdz pat sirmam vecumam viņa seja palika bez bārdas. Viņa balsis bija tikpat nenoteikta, jo tā bija griezīga, spalga un smalka, līdzīgi tam, kā daba noskaņo einuhu balsis.¹¹

Viņa superienaidnieks bija M. Antonijs Polemo, Pontas helēnistisko valdnieku atvase, dzimis Laodicejā un daudzējādā ziņā ideāls romiešu vīrietis. Savā fiziognomikas pētījumā viņš kariķē Favorīnu šādi — un tas daudz ko pasaka par viņa vīrišķības ideālu:

Viņš bija juteklīks un izlaidīgs bez mēra. (..) Viņam bija izliektas uzacis, ļengani vaigi, plata mute, tievs, izstīdējis kakls un resnas kājas. Viņa balsis bija kā sievietei, un arī viņa ekstremitātes un citas ķermeņa daļas bija tikpat maigas, viņš arī nestaiģēja taisnu muguru: viņa locītavas un locekļi bija vaļīgi. Viņš ļoti rūpējās par savām kuplajām cirtām, iezieda ķermeni ar eļļām un kultivēja visu, kas veicina vēlmi pēc dzimumsakariem un izlaidības.¹²

Favorīnu un Polemo var uzskatīt par romiešu vīrišķības pretpoliem. Polemo pārstāv “hegemonisko vīrišķību”, kas dominēja romiešu kultūrā, turpretī Favorīns reprezentē kaut ko līdzīgu “pakārtotam variantam”.¹³ No šī piemēra kļūst

¹⁰ Īt īpaši skat.: Gleason, op. cit.

¹¹ Philostratus, “Lives”, 489.

¹² Skat.: Gleason, op. cit. 7.

¹³ Svarīgais jēdziens “hegemoniskā vīrišķība” [“hegemonic masculinity”]

skaidrs, ka, pētot vīrieša identitāti grieķu-romiešu pasaulē, ir jāsaprotas ar dažām būtiskām atšķirībām mūsdienās.

1. Cilvēka ķermenis tika konstruēts kā viens viendzimuma ķermenis, saistot seksuālās atšķirības ar apgrieztām ģenitālīgām, bet kā divas atšķirīgas dzimtes. Grieķu medicīniskajā literatūrā sievietes bija vienkārši “apvērsti” vīrieši. Vīriešu un sieviešu ģenitālības tika uztvertas pamatā kā līdzvērtīgas, saskatot atšķirību vienīgi tajā, ka vienas ir vērstas uz ārpusi, bet otras — uz iekšpusi.¹⁴ Ievērojamais filozofs un ārsts Galens (2. gs. pēc Kr.) raksta:

Sieviete ir mazāk pilnīga kā vīrietis, galvenokārt tādēļ, ka viņa ir vēsāka [tas atrodams arī pie Aristoteļa], jo, ja starp dzīvniekiem siltākais ir aktīvāks, tad aukstākais līdz ar to ir mazāk pilnīgs nekā siltākais. Otrs iemesls ir tas, kas parādās, veicot sekciju (...). Tātad visas daļas, kas ir vīriešiem, ir arī sievietēm, atšķirībai esot tikai vienā aspektā, kas jāpatur prātā visas diskusijas laikā, proti, sievietēm visas daļas ir [ķermeņa]

ienāca aprītē ar Konela darbu (Connell, R. W. *Masculinities*. University of California Press, 1995.). Es lietoju šos jēdzienus saskaņā ar Cornwall, Andrea / Lindisfarne, Nancy (eds.). *Dislocating Masculinity: Comparative Ethnographies*. London: Routledge, 1994, 3: “Ir palīdzīgi definēt tās ideoloģijas, kas privilēģē dažus vīriešus (un sievietes), asociējot viņus ar konkrētām varas formām kā “hegemoniskās vīrišķības”. Hegemoniskās vīrišķības definē veiksmīgus veidus, kā “būt vīrietim;” tādā veidā definējot citus vīrišķības stilus kā neadekvātus un zemākus. Šis saistītās vīrišķības mēs saucam par “pakārtotiem variantiem”.”

¹⁴ Pamatteksts ķermeņa un dzimtes vēsturē ir: Laqueur, Thomas. *Making Sex: Body and Gender from the Greeks to Freud*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1990 = Auf dem Leib geschrieben: Die Inszenierung der Geschlechter von der Antike bis Freud. München: Deutscher Taschenbuch Verlag, 1996, 24–43 (vācu val.: op. cit. 39–49). Lakērs domā, ka šāds uzskats dominēja līdz pat 18. gadsimtam (skat. arī Schiebinger, Londa. Skeletons in the Closet: The First Illustrations of the Female Skeleton In Eighteenth-Century Anatomy. In: *Representations 14* (1986), 42–82). Līdz pat 19. gadsimta beigām vēl saglabājās senās medicīnas ietekmes paliekas, kas skaidroja seksuālo identitāti, pamatojot to dinamiskā mijiedarbībā starp dažādiem mitruma, temperatūras un vitālo šķidrumu daudzumiem (skat.: Cadden, Joan. *Meanings of Sex Difference in the Middle Ages: Medicine, Science, and Culture*. Cambridge: Cambridge University Press, 1993). Joprojām tiek diskutēts, kad precīzi datējams lūzuma punkts modernajā medicīnā (skat. diskusiju starp Stolberg, Michael. A Woman Down to Her Bones: The Anatomy of Sexual Difference in the Sixteenth and Early Seventeenth Centuries. In: *Isis 94/2* (2003), 274–300 un Laqueur, Thomas. Sex in the Flesh. In: *Isis 94/2* (2003), 300–306; Schiebinger, Londa. »Skeletttestreit«. In: *Isis 94/2* (2003), 307–314.).

iekšpusē, bet vīriešiem tās ir ārpusē, vietā, ko sauc par starpeni. Sāc, ar ko vēlies — izgriez uz ārpusi sievietes daļas vai arī pavērs uz iekšpusi vīrieša daļas, pārlokot tās uz pusēm, , un tu redzēsi, ka tās ir vienādas visādā ziņā. (..) Patiesībā tu nespētu atrast nevienu vīrieša daļu, kas paliktu pāri, nevis vienkārši mainītu vietu; jo tās daļas, kas sievietei ir iekšpusē, vīrietim ir ārpusē.¹⁵ [Izklausās pēc instrukcijas, kā izveidot sievieti...]

No Hipokrāta līdz Galenam senā embrioloģija “iztēlojās vīrišķās un sievišķās sēklas sajaukumu, kurā bija iespējamās dažādas proporcijas: zidaiņa dzimums nebija absolūts, bet gan tikai punkts uz slīdošas skalas. (..) Vīrišķība senajā pasaulē bija stāvoklis, kas jāsasniedz, bet kuru radikāli nenoteica anatomiskais dzimums.”¹⁶

Līdztekus šiem medicīniskajiem aprakstiem pastāv arī daudzi mītiski nostāsti, kas atspoguļo ideju par viena dzimuma ķermeņiem un divām dzimtēm: otrā gadsimta pēc Kr. pirmajā pusē Tralles Flegons savā “Brīnumu grāmatā” (*Peri thaumasion*) apkopoja daudzus populārus šausmu un brīnumu stāstus, no kuriem daudzi tika ievietoti kategorijā “dzimuma mainītāji un hermafrodīti” (4.–10. nodaļa), piemēram:

Meitene, vārdā Filoteja, kuras ģimene nāca no Smirnas, bija precību vecumā, un, kad vecāki viņu saderināja ar kādu vīru, viņai parādījās vīrieša ģenitālijas, un viņa kļuva par vīrieti.

Helēnismā cirkulēja arī mīts par pirmatnējo androgīnu, kas tika plaši izmantots radišanas stāsta tradicionālajās jūdu interpretācijās.¹⁷ Palestīnas midrašā *Genesis Rabbah* rakstīts:

“Un Dievs sacīja, radīsim cilvēku utt. ..” R. Jermija, El’azara dēls, skaidroja: Kad Svētais (Lai ir Svētīts) radīja pirmo cilvēku,

¹⁵ Galen. *On the Use of the Parts* 14. 6–7 (C. G. Kühn. Claudii Galeni Opera Omnia [1821; repr. 1964] IV, 159f = transl.: M. T. May, Galen. *On the Usefulness of the Parts of the Body* [Ithaca, NY, 1968], II, 628f = Lefkowitz & Fant. *Women’s Life in Greece and Rome*, 351); skat. arī: *On the the Seed* 2. 1,5 (= Kühn IV 596. 634–636). Saskaņā ar Galenu (Galen. *On the Seed* 2.2 (Kühn IV 596f)), helēnistiskais anatoms Herofilis saskatīja fundamentālu līdzību starp vīriešu un sieviešu reprodūktīvajiem orgāniem (skat.: Staden, Heinrich von (ed. and transl.). *Herophilus: The Art of Medicine in Early Alexandria*. Cambridge: Cambridge University Press, 1989). Galenu var lasīt vienā rindā ar Aristoteli, Gen. an. 737a25–30; 775a.

¹⁶ Gleason, op. cit. 59.

¹⁷ Skat.: Boyarin, Daniel. *Carnal Israel: Reading Sex in Talmudic Culture*. Berkeley: University of California Press, 1993.

Viņš radīja viņu androgīnu, jo ir teikts, ‘Virietī un sievieti Viņš radīja.’ R. Samuēls, Nāmana dēls, sacīja: Kad Svētais (Lai ir Svētīts) radīja pirmo cilvēku, Viņš izveidoja to ar divām sejām, tad Viņš to sazāģēja un izveidoja muguru gan vienam, gan otram.¹⁸

2. Šis cilvēka viendzimuma modelis rada “situāciju, kurā kultūras polaritāte starp virietī un sievieti top par vīriešu dzimuma iekšēju polaritāti”.¹⁹ Tādēļ “vīrišķība nebija dota ar dzimšanu. Tā bija jāizcīna”²⁰, pakļaujoties briesmām kļūt nevīrišķīgam, kas bija vienlīdzīgs kļūšanai sievišķīgam. Antropoloģiskie pētījumi apstiprina, ka daudzās kultūrās, arī noteikti senās Vidusjūras reģionā, vīrišķība bija pastāvīgas publiskas pašprezentācijas lieta; tā vienmēr bija no jauna jāapliecina, riskējot vai nu zaudēt vīrieša godu, vai arī pavairot to.²¹

Saskaņā ar Glezonu viena no svarīgākajām sacensību arēnām, kur izrādīt savu vīrišķību senajā Romā, nebija pirmām

¹⁸ Citēts pēc Boyarin, op. cit. 42

¹⁹ Conway, op. cit. 166.

²⁰ Gleason, op. cit. 159.

²¹ Svarīgu antropoloģisku pārskatu sniedz Gilmors (Gilmore, David D. *Manhood in the Making: Cultural Concepts of Masculinity*. New Haven, Conn.: Yale University Press, 1990. Vāciski: *Mythos Mann: Rollen, Rituale, Leitbilder*. München/Zürich: Artemis & Winkler, 1991). Skat. arī: Moxnes, op. cit. Ljē (Liew, op. cit. 96) trāpīgi sasaista “Gilmora uzsvāru uz vīrišķību kā ‘sasniegumu’ [achievement] ar Batleres konceptu ‘dzimte kā sniegums [performance]’”. Skat. arī: Richlin, Amy E. Gender and Rhetoric: Producing Manhood in the Schools. In: William J. Dominik (ed.). *Roman Eloquence: Rhetoric in Society and Literature*. London/New York: Routledge, 1997, 90–110 = in: Golden/Toohey. Sex and Difference, 91. Plašo pētījumu lauku par “vīrišķīgajām sievietēm” šeit nav iespējams apskatīt (skat.: Aspegren, Kerstin. *The Male Woman: A Feminine Ideal in the Early Church*. Acta Universitatis Upsaliensis A. 4; Stockholm: Almqvist & Wiksell, 1990; McInerney, Jeremy. Plutarch’s Manly Women. In: Rosen/Sluiter. *Andreia*, 2003, 319–344). Kā piemēru citēšu Filona uzslavu Jūlijai Augustai, izteiktu, par spīti viņa dzimumam: “Jo parasti sievietes spriedumi ir vājāki un neapver abstraktas koncepcijas, kas nesaistās ar to, ko uztver viņu maņu orgāni. Bet viņa pārspēja savu dzimumu šajā ziņā un visā pārējā arī, jo tīrā izglītība, ko viņa saņēma, papildinot dabu un praksi, deva vīrišķību viņas domāšanai, kas ieguva tādu skaidrību, ka tā aptvēra prāta lietas labāk nekā taustāmas lietas un uzskatīja pēdējās par pirmo ēnām.” (Leg. ad Gaium 319s = transl. Colson)

kārtām nedz kara lauks²², nedz sporta laukums²³, bet gan izglītība retorikā un sabiedriskā dzīve.²⁴

Viens veids, kā publiski izrādīt savu vīrišķību, saistījās ar žestiem un mīmiku. Savā fiziognomikas pētījumā Smirnas Polemo skaidri parāda, ka vīrieša dzimte nav atkarīga no anatomiskā dzimuma:

Tu vari iegūt vīrišķības un sievišķības fiziognomiskas pazīmes no cilvēka fasādes, kustības un balss, un tad salīdzini šīs pazīmes savā starpā, līdz kamēr tu pārliecinoši noskaidrosi, kurš no abiem dzimumiem dominē. Jo vīrišķajā ir atrodams arī kaut kas sievišķs un sievišķajā — kaut kas vīrišķs, bet

²² Skat.: Alston, Richard. *Arms and the Man: Soldiers, Masculinity and Power in Republican and Imperial Rome*. In: Foxhall/Salmon. *When Men Were Men*, 205–223.

²³ Nijfs uzsver, ka “izcilība sportā bija vīrieša identitātes noteicošais elements austrumu Romas elitēs” (Nijf, Onno van. *Athletics, Andreia and the Askesis-Culture in the Roman East*. In: Rosen/Sluiter. *Andreia*, 2003, 284).

²⁴ Šī ir galvenā tēze Glezonas (Gleason) darbā “Making Men” (op. cit.) skat. arī: Gunderson, *Staging Masculinity*, op. cit.; *Discovering the Body in Roman Oratory*. In: Wyke. *Parchments of Gender*, 169–189; Richlin, *Gender*, op. cit. Šķiet, ka pāreja no senajiem varoņu tikumiem, kas saistījās ar karu un dominēšanu, uz tikumiem, saistītiem ar pilsētas pārvaldi, notika grieķu pilsētās romiešu valdīšanas laikā (Moxnes, op. cit. 266ss). Acīmredzamu iemeslu dēļ romiešu valdīšanas laikā grieķu vīriešiem vīrieša identitāte vairs nebija tik pieejama kā agrāk. Dions Krizostoms piemin šo atšķirību savā runā rodiešiem (Or. 31. 161s): “Kamēr viņiem bija daudzas citas iespējas izrādīt šos tikumus — valdot pār citiem, palīdzot netaisnības upuriem, iegūstot sabiedrotos, nodibinot pilsētas — jums nav iespējams nodarboties ar šīm lietām. [162] Bet, man šķiet, jums ir palikusi privilēģija kontrolēt pašiem sevi (to *heautōn proestānai*), pārvaldīt savu pilsētu, izrādīt godu un atbalstīt ar gavilēm izcilu vīru veidā, kas nelīdzinās vairākumam, apspriesties padomē, spriest tiesu, upurēt dieviem un noturēt augstos svētkus — visās šajās lietās jūs varat parādīt, ka esat labāki nekā pārējā pasaule.” Skat. arī: Or. 44. 10–12. Hobsa (Hobbs, Angela. *Plato and the Hero: Courage, Manliness, and the Impersonal Good*. Cambridge: Cambridge University Press, 2000) plaši argumentē, ka Platons aizstāvēja “labsirdīgāku” un “maigāku” vīrišķības ideālu. Saskaņā ar Hobsu (193.–198. lpp., 239) Platons (Plato, “Hippias Minor”) pretnostata Ahilleju un Odiseju kā atšķirīgus vīrišķības modeļus. Arī Senekas luga *Hercules Furens* ir interesanta: Herkules un Orfejs parādās kā divi dažādi vīrišķības modeļi. Pirmais ir senais un novecojušais modelis, kas ietver niknumu, nevaldāmību un vardarbību, bet otrs, alternatīvais, paredz interesi par mākslām un centienus pēc miera. Alstons (Alston, op. cit. 220s) līdzīgi secina, ka pāreja no republikas uz impēriju ietekmēja vīrišķības konceptus. Augusta aprindas mēģināja atrast jauno romiešu tēlu, balstoties pagātnē, bet vēlākie elēģisti mēģināja izveidot alternatīvu.

nosaukumi vīrišķs vai sievišķs tiek piešķirti saskaņā ar to, kas ir pārsvarā.²⁵

“Vīrietis ir fiziski stiprāks un drosmīgāks, mazāk pakļauts defektiem, patiesāks un lojālāks. Viņš vairāk tiecas iekarot godu un ir vairāk pelnījis cieņu. Sieviete ir pretējas īpašības: viņa ir tikai mazliet drosmīga un pārpārēm viltīga. Viņas uzvedība ir izcili rūgta, un viņai ir nosliece slēpt to, kas viņai prātā. Viņa ir impulsīva, viņai trūkst taisnīguma izjūtas, un viņai patīk strīdēties: ķildīga glēvule. Tagad es aprakstīšu vīrieša un sievietes fiziskās uzbūves pazīmes un viņu fiziognomisko nozīmi (*signa formae maris et feminae et explicationem physiognomoniae*). Tu pamanīsi, kas dominē [katrā atsevišķā indivīdā], un izmantosi rezultātus, lai pēc tiem vadītos savos secinājumos (*utrum prae altero valeat observabis et eo potissimum iudicii tui partem moderaberis*). Sieviete salīdzinājumā ar vīrieti ir maza galva un maza mute, maigāki mati, kas ir tumšā krāsā, šaurāka seja, spoži mirdzošas acis, tievs kakls, vājš krūšu kurvis, smalkas ribas, apjomīgāki gurni, šaurāki kāju muskuļi, izgriezti ceļgali, smalki roku un kāju pirksti, pārējais ķermenis mīksts un ļengans, ar maigiem locekļiem un vaļīgām locītavām, plāniem muskuļiem, viņai ir smalka balss, nedroša gaita ar maziem, smalkiem soļiem un ļenganiem locekļiem, kas lēnām velkas līdzī. Bet vīrietis ir visādā ziņā pretējs šim aprakstam (*sed mas huic escriptioni ex omni parte contrarius*), un ir iespējams atrast vīrieša pazīmes arī sievietēs (*licet marium similitudinem in feminis quoque invenias*).²⁶

3. Vīrieša loma antīkajos laikos lielā mērā saistījās ar aktivitāti, nevis pasivitāti. Vai tā būtu politika, sports, karš, retorika vai plašais seksualitātes lauks,²⁷ tas, kas darīja individu

²⁵ *Phys.* 2.1.192F = Gleason, *Making*, 58.

²⁶ *Phys.* 2.1.192–194F = Gleason, *Making Men*, 60.

²⁷ Skat.: Aristotle, EN 1126a; Probl 879a–b (“Kādēļ dažiem vīriešiem patīk dzimumakts tad, kad viņi spēlē aktīvu lomu, un citiem ne?”); 880a (“Kādēļ tie, kas vēlas pakļauties dzimumaktā, kaunas to atzīt, lai gan nekaunas atzīt vēlmi pēc ēdiena, dzēriena vai līdzīgām lietām?”). Advokāts Haterius saka Senekas *Contr.* 4 pref. 10: “Seksuālā tikuma (*impudicitia*) zaudēšana ir noziegums brīvam vīrietim, nepieciešamība vergam un pienākums (*officium*) brīvībā palaistam vīrietim.”

par vīrieti, bija viņa aktīva kontrole pār situāciju.²⁸ Šī “hegemoniskā vīrišķība” bija dominēšanas un vīrišķības apvienotās skalas vienā galā.²⁹ Tā kā vīrišķība ir ierobežots lielums, pretendentiem uz vīrišķību ir savstarpēji jāsacenšas.³⁰ No tā izriet, ka grieķu-romiešu elites pieaugušiem pilsoņiem bija vieglāka pieeja vīrišķībai nekā tiem, kurus “varētu nosaukt par *ne-vīriešiem*: sievietēm, zēniem, (abu dzimumu) vergiem, seksuāli pasīvajiem vai “sievišķīgajiem” vīriešiem, einuhiem, “barbariem” un tā tālāk.”³¹

No tā arī izriet, ka vīrišķības pakāpe var mainīties dzīves laikā. Īpaši veciem vīriešiem draud briesmas kļūt nevīrišķīgiem:

Un no daudziem necienīguma veidiem neviens tā neapkauno vecu vīru kā slinkums, glēvums un ļenganums, kas rodas pēc

²⁸ Alstons (Alston, op. cit. 207–209) atklāj saikni starp *libertas* un *potestas* Romas sabiedrībā pēdējos divos gadsimtos pirms Kristus. DuBois, Page. *Ancient Masculinities*. In: Moore/Anderson. *New Testament Masculinities*, 2003, 319–323. 321: “Vīrišķība antīkajos laikos tika saistīta nevis ar heteroseksuālu diādi, bet gan ar pārvaldīšanu.” Späth, Thomas. *Männerfreundschaften — politische Freundschaften? Männerbeziehungen in der römischen Aristokratie des Prinzipats*, 1. Jh. u. Z. In: Walter Erhardt / Britta Herrmann (Hrsg.). *Wann ist der Mann ein Mann?* Stuttgart, 1997, 192–211. 195: “Vīrišķīgs ir tas romietis, ko mēs sastopam annālēs, ja viņš nav ilglaicīgi un nemainīgi pakļauts personificētai varai, protams, Romas vīrišķība paredz arī īslaicīgu pakļaušanos spēlei par varu, kas ir konstitutatīva Romas aristokrātijai, tomēr otra acumirkīgā virsroka ir jāatzīst kā tikai provizoriska, un tai jāietver iespēja vēlākai atkarības attiecību apgrieztai kārtībai. Tādēļ dominējošās pozīcijas ievērošana ir būtiska vīrišķības pazīme, jo vīriešu attiecības savā starpā ir attiecības starp patstāvīgiem *patres familias*, starp priekšā stāvošajiem un viņu *domus*, respektīvi, starp tēviem un viņu varai pakļautajiem pēctečiem un atkarīgajiem cilvēkiem, kas ir viņu tiesiskās varas objekti un arī materiālais īpašums.” Attiecībā uz seksualitāti skat. kopsavilkumu Meyer-Zwiffelhoffer, Eckhard. *Im Zeichen des Phallus: Die Ordnung des Geschlechtslebens im antiken Rom*. Historische Studien 15; Frankfurt a. M.: Campus, 1995, 213: »Seksuālās attiecības [netiek] objektivizētas kā dzimumu attiecības, bet kā varas attiecības. Tās tiek saprastas kā kundzības un pakļaušanās, spēka un vājuma, varas un paklausības un aktivitātes un sievišķības attiecības, pie tam patiesa vīrišķība ir koncepts, kas apvieno personīgo brīvību un suverenitāti ar valdīšanu pār citiem.»

²⁹ Anderson/Moore, op. cit. 68s.

³⁰ Liew, op. cit. 104s.

³¹ Anderson/Moore, op. cit. 69.

atkāpšanās no sabiedriskiem amatiem (*ek politikōn*) uz mājas dzīvi (*eis oikourian*), kas pieklājas sievietei.³²

Tomēr pastāvēja viena sfēra, kurā skaidrība par dzimumu bija fundamentāli svarīga: romiešu likumdošana.³³ Lai garantētu indivīda legālo statusu, dzimumu parasti noteica, vienkārši aplūkojot ģenitāliju ārējo izskatu. Tālāki smalkumi romiešu juristus parasti neinteresēja.³⁴

4. Dominējošā politiskā ideja par to, ka laime (*eudaimonia*) ir sasniedzama caur tikumu, bija dziļi iesakņota brīvo pieaugušo vīriešu morālē. Būt tikumīgam nozīmēja būt pilnvērtīgam vīrietim. Grieķu *aretē* attiecas uz izcilību un pilnību³⁵ un tradicionāli bija daļa no vīriešu varonības ideāla. Viens no četriem pamattikumiem bija “drosme” vai “vīrišķība” (*andreia*), kas ir tiešs atvasinājums no grieķu *anēr* — vīrietis.³⁶ Latīņu valodā saikne ir vēl skaidrāka, jo parasti romieši tulkoja *aretē* ar *virtus*, kas ir tiešs atvasinājums no latīņu *vir* = vīrietis.

5. Fakts, ka kontrole un dominēšana bija nozīmīgākās vīrišķības pazīmes, ļāva filozofiem pārdefinēt vīrišķību paškontroles un gribasspēka izkopšanas virzienā (pretējas īpašības jēdzienam *akrasia*; skat. tālāk). Platona “Gorgijs” liecina par alternatīviem vīrišķības konceptiem: no vienas puses, dominējošā Ahileja versija par drosmi, vardarbīgumu un pilnīgu kontroli, un, no otras, — iekšējās disciplīnas, izturības un pašuzturēšanās versija (479a–480d, 522e). Morālā retorika

³² Plutarch, *Old Men in Public Affairs* 784A.

³³ Skat.: Gardner, Jane F. Sexing a Roman: Imperfect Men in Roman Law. In: Foxhall/Salmon. *When Men Were Men*, 136–152.

³⁴ Gardners (Gardner, Jane F. Sexing a Roman: Imperfect Men in Roman Law. In: Foxhall/Salmon. *When Men Were Men*, 147s) sniedz kopsavilkumu: “[J]uridiskā kapacitāte un dzimte romiešu sabiedrībā bija atkarīgas no dzimuma, kas tika noteikts piedzimstot. Vīrieši bija tie, kam bija tas, ko uzskatīja par vīrieša ģenitālīgām (arī ja disfunkcionālas vai vēlāk atdalītas), un viņiem bija publiskas un privātas tiesības, ieskaitot potestas, kas bija liegtas bioloģiskajām sievietēm. Seksuāla neskaidrība tika atzīta tikai hermafroditu gadījumā un tika atrisināta skarbā un vispārzināmā veidā, piedēvējot viņiem to dzimti, kas šķietami dominēja.”

³⁵ Plutarch. *Roman Questions*, 102: “Vīrietim būtu jābūt četrkantainam, perfektam kā nepāra skaitlim, bet sievietei būtu jālīdzinās kubam, jāmīl mājas, jābūt grūti maināmai.”

³⁶ Skat. vārda studijas pie Bassi, Karen. The Semantics of Manliness in Ancient Greece. In: Rosen/Sluiter (eds.), *Andreia*, 2003, 25–58 un McDonnell, Myles. Roman Men and Greek Virtue. In: Rosen/Sluiter. *Andreia*, 2003, 235–262.

senajā Grieķijā un Romā saistīja iekāri un paškontroles trūkumu ar sievišķo, askētismu un paškontroli ar vīrišķo.³⁷ Aktivitātes augstākā pakāpe piemita vīrietim, kas kontrolēja savas dusmas un pārējās kaislības, īpaši tās, kas saistījās ar seksualitāti.

6. Ja ir taisnība, ka par vīrieti nepiedzimst, bet kļūst, tad pusaudžu vecums (latīņu *adulescentia*) ir jāuzskata par svarīgāko posmu grieķu-romiešu vīrieša tapšanā.³⁸ Šis posms, kas sākas starp 14 un 15 gadiem un var turpināties līdz pat 30 gadiem (no *toga virilis* saņemšanas līdz savu politisko pienākumu uzņemšanai), ir “romiešu vīrišķības skola”.³⁹ Galvenais faktors vīrišķo tikumu nodošanā bija tēvs kā mērenības, pašcieņas, kontroles un apgādnieka paraugs.⁴⁰ Viņa kā *paterfamilias* autoritāte bija absolūta un neapšaubāma.⁴¹

7. Dalījums starp publisko un privāto sfērām kā atbilstošām, respektīvi, vīriešiem un sievietēm, antīkajos laikos bija vispārpieņemts.⁴² Būt vīrietim nozīmēja būt sabiedrībā, ārpusē.

³⁷ Skat.: Dench, Emma. *Austerity, Excess, Success, and Failure in Hellenistic and Early Imperial Italy*. In: Wyke, *Parchments of Gender*, 121–146.

³⁸ Skat.: Humpert, op. cit.

³⁹ Humpert, op. cit. 8: “Romiešu vīrišķības skola”.

⁴⁰ Skat.: Humpert, op. cit. 33–38; Späth, *Männlichkeit*, op. cit. 290–306.

⁴¹ Hipokrātiskā tradīcija uzsvēra gan vīrišķās, gan sievišķās sēklas eksistenci, pirmajai esot stiprākai, bet otrajai — vājākai. Medicīniskajā tradīcijā notika dispušs par sievietes lomu bērnu radišanā, kas jebkurā gadījumā nosliecās šo aspektu novērtēt pārāk zemu. (Harlow, Mary. In the Name of the Father: Procreation, Paternity and Patriarchy. In: Foxhall/Salmon. *Thinking Men*, 1998, 157–160; Aspegren, op. cit. 16–19. 34–36. 54f). Tādējādi mātes loma tika samazināta līdz minimumam. Šī Apolona deklarācija Eshila “Eimenidā” var tikt uzskatīta par tipisku arī romiešu kontekstā: “Lūk, patiesība, es tev saku — redzi, kāda man ir taisnība. / Sieviete, ko tu sauc par bērna māti, / nav radītāja, tikai sēklas kopēja, / jauniesētās sēklas, kas aug un izplešas viņā. / Vīrietis ir dzīvības avots — tas, kurš rikojas. / Viņa, kā svešiniece svešiniekam, uztur / atvasi pie dzīvības, ja vien dievs neievaino tās saknes.” (Aesch., *Eum.* 665–672; transl. Fagels, 1975, 260)

⁴² Skat.: Elhstain, Jean Bethke. *Public Man, Private Woman: Women in Social and Political Thought*. Princeton: Princeton University Press, 1981, 19–54; MacMullen, Ramsay. *Women in Public in the Roman Empire*. In: *Historia* 29 (1980) 208–218; Neyrey, Jerome H. *Jesus, Gender, and the Gospel of Matthew*. In: Moore/Anderson. *New Testament Masculinities*, 2003, 44–53. Skat., inter alia, Xenophon [428–354 BCE], *Oec.* 7. 22; Aristotle [384–322 BCE], *Oec.* I 3. 4 1343b30–1344; Philo [15 BCE–50 CE], *Spec.* 3. 169 un Hierocles [117–138 CE], *On Duties* IV 28. 21.

Tas tika pamatots ne tikai ar tradicionālo sfēru dalījumu, bet arī ar atšķirībām starp vīriešu un sieviešu ķermeņiem:

Tas [= Prāts] redzēja, cik ļoti atšķiras vīriešu un sieviešu ķermeņu aprises un ka katram ir paredzēts atšķirīgs dzīvesveids, vienam mājas dzīve (*katoikidios*), otram sabiedriskā dzīve (*politikos*), un tas nolēma izveidot likumus, no kuriem ne visi ir dabas doti, tomēr balstās gudrās pārdomās un ir saskaņā ar dabu.⁴³

Šķiet, ka pastāvēja uzskats par “dabisku atbilstību” starp ideju par sievieti kā “apgrieztu vīrieti” un viņas vietu iekšpusē, mājās.

III. Vīrišķības aspekti Pāvila vēstulēs⁴⁴

1. Priekšstatu par vīrišķību kritika (2. Kor.)

Par sākumpunktu esmu izvēlējis Pāvila ļoti personisko un emocionālo paš aizsardzību otrajā vēstulē korintiešiem (īpaši 10.–13. nodaļā) pret superapustuļu grupu, kas apšaubīja viņa autoritāti. Šis konflikts ir ticis daudz pētīts,⁴⁵ bet tikai nesen kļuva skaidrs, ka viena no agrāk nepamanītām dimensijām saistās ar augšminēto antīko vīrišķības diskursu.⁴⁶ Apsūdzības pret Pāvilu saistās ar viņa sabiedriskā runātāja lomu un personisko raksturu.

1. Kā jau iepriekš norādīju, publiskā runa bija viena no svarīgākajiem vīrišķības pašreprezentācijas indikatoriem. Kā runātājs Pāvils automātiski nonāk uz skatuves, kur notiek romiešu sacensība par vīrišķību. Saskaņā ar Ciceronu perfekts orators:

Turēsies taisni un cēli, kustēsies nelielā tempā un neveiks lielus attālumus. Tieksmi mesties uz priekšu viņš kontrolēs un ļausies tai reti. Jāvairās no sievišķīgas kakla pieliekšanas (*mollitia*

⁴³ Philo, *Virt.* 19.

⁴⁴ Kaut arī literatūra par Pāvilu ir plaša, esmu atradis tikai dažus rakstus par šo tēmu: Leutzsch, op. cit. Clines, David J. A. Paul, the Invisible Man. In: Moore/Anderson. *New Testament Masculinities*, 2003, 181–192. Klains (Clines) izsaka izbrīnu, kādēļ nevienam, “lai saprastu Pāvila domāšanu, nav licies (...) *patiešām* interesants fakts (...), ka viņš bija ne tikai jūds, farizejs, rakstu mācītājs, domātājs, ceļotājs, autors — bet arī *vīrietis*.”

⁴⁵ Skat.: standarta ievadi Jaunajā Derībā.

⁴⁶ Skat.: Larson, Jennifer. Paul's Masculinity. In: *Journal of Biblical Literature* 123 (2004) 85–97; Harrill, “Invective”.

cervicum), pirkstu kustināšanas vai ritma iezīmēšanas. Bet viņš kontrolēs sevi (*se ipse moderans*) ar visa torsa pozu un vīrišķīgu ķermeņa valodu (*virili laterum flexione*)...⁴⁷

Katrs vīrietis, kas ienāca publiskās runas sfērā, tika vērtēts saskaņā ar vīrišķības kritērijiem. Tādēļ oponentu kritika par nevīrišķīgu uzstāšanos bija labi pazīstama polemikas tēma.⁴⁸ Pāvila oponenti Korintā acīmredzot izteica kādas noniecinošas piezīmes par viņa fizisko izskatu. Pāvils citē viņus, sacīdams:

Jo tie saka: viņa vēstules ir gan svarīgas, gan spēcīgas (*bareiai kai ischyrai*), bet viņš pats, personīgi klātbūdam, ir nespēcīgs (*hē de parousia tou sōmatos asthenēs*), un viņa runa ir nenozīmīga (*ho logos exouthenēmenos*). (2. Kor. 10:10)

Ja to lasa uz antīkās fiziognomikas fona, kļūst skaidrs, ka šo apvainojumu mērķis bija ne tikai noniecināt Pāvila runu saturu vai stilu, bet it īpaši viņa fizisko sniegumu.⁴⁹

2. Runājot par Pāvila raksturu, šķiet, ka oponenti ir apsūdzējuši viņu nekonsekvencē, pildot savus plānus (“vieglprātībā,” lat. *levitas*/gr. *elaphria*), un gļēvulībā, saskaroties ar konfliktiem. Pāvilam ir jātaisojas par izmaiņām savos ceļojumu plānos, ko citās vēstulēs viņš nav darījis:

Vai tad, to nolemdams, es esmu vieglprātīgi rikojies? Jeb vai mani lēmumi ir tik miesīgi, ka mans jā jā varētu būt arī nē nē? 18 Dievs mans liecinieks: mūsu jums dotais vārds nav bijis reizē jā un nē. (2. Kor. 1:17s)

Šķiet, ka Pāvils pieņem šo kritiku, kad saka par sevi: “Es, kas, klāt būdams, jūsu starpā gan esot pazemīgs (*tapeinos*), bet no tālienes pret jums rādot drosmi (*tharrō*)” (2. Kor. 10:1). Pāvils raksturo sevi kā tādu, kas ir kļuvis “visiem par kalpu” (1. Kor. 9:19–23) un mēģina “tīkams būt visiem”, lai izglābtu pēc iespējas daudzus (1. Kor. 10:33). Šādi apgalvojumi varētu viegli tikt izmantoti, lai apsūdzētu Pāvilu glaimošanā,⁵⁰ t.i.,

⁴⁷ Or. Brut. 18.59; cf. Seneca, Ep. 114.

⁴⁸ Skat.: Tacitus, Dial. 18. 5; Plutarch, Cic. 18. 1–4; Dio Cass. 46. 18. 4–6.

⁴⁹ Larsons (Larson, op. cit. 89) norāda uz Senekas *Controversiae* 3, pref 2–3, kur Kasija Severa retorika tiek slavēta kā spēcīga un iespaidīga.

⁵⁰ Lai saprastu šo fragmentu fonu, skat. par glaimu vietu polemikā Marshall, Peter. *Enmity in Corinth: Social Conventions in Paul's Relations with the Corinthians*. *Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament* 2:23; Tübingen: Mohr Siebeck, 1987, 281–325.

rakstura īpašībā, kas bija “pilnīgi nesavienojama ar vīrišķības ideāliem”.⁵¹ Iespējams arī, ka Pāvila lēmums strādāt, lai uzturētu sevi, vai arī fakts, ka viņš vairākas reizes ir ticis sodīts ar rīkstēm (2. Kor. 11:23–25), tika uztverti kā viņa vīrieša autonomijas ierobežojumi.

1. Kor. 4, 21 Pāvils jautāja draudzei: “Ko jūs gribat? Vai lai es pie jums nāku ar rīksti (*en rhabdō*) vai ar mīlestību un lēnprātību (*en agapē pneumatī prautētos*)?” Pāvila atbilde 2. Korintiešu vēstulē neko daudz nepiedāvā, ja to vērtē saskaņā ar vīrišķības standartiem. Tieši pretēji, viņš piesauc “Kristus lēnprātību (*prautēs*) un laipnību (*epieikeia*)” (2. Kor. 10:1; cf. 11:21, 29s; 12:5, 8–10). Viņš ironiski atgādina korintiešiem, ka, pretēji saviem oponentiem, viņš ar saviem līdzstrādniekiem ir bijuši pārāk “nespējīgi”, lai pakļautu viņus:

Jo jūs panesat, ja kāds jūs kalpina, ja kāds jūs izsūc, ja kāds aplaupa, ja kāds nicina, ja kāds jums sit vaigā. Par apkaunošanu sev es to saku, mēs uz to nebijām spējīgi. (2. Kor. 11:20s)

Bet pašās beigās Pāvils, šķiet, piekāpjas korintiešiem attieksmē par to, ko viņi sagaidīja no viņa kā vīrišķīga līdera:

To es jau esmu teicis un saku arī tagad, kā otrreiz pie jums būdams, tā tagad no tālienes, visiem, kas jau grēkojuši, un visiem pārējiem, ka es nesaudzēju nevienu, ja atkal atnāksu pie jums (*ou pheisomai*). (2. Kor. 13:2)

Pāvils attiecinā uz sevi daudzas vīrišķības metaforas: viņš ir Korintas draudzes tēvs (1. Kor. 4:14s; 2. Kor. 11:2s; 12:14), viņš ir kareivis (2. Kor. 10:3–5) un uzvarētājs sportists (1. Kor. 9:24–27). Tomēr šķiet, ka viņš ir nelabprāt izmantojis savu autoritāti. Īpaši viņa krusta teoloģija iezīmē kritisku antitēzi iepretī korintiešu apsēstībai ar gudrību un retorikas iemaņām (1. Kor. 1–2).

Izslēdzot sevi no konkurēšanas publiskajā runā, Pāvils paver iespēju alternatīvām vīrišķības konstrukcijām. Tādēļ ir interesanti palūkoties morālajās pamācībās, kas tieši vai netieši pieskaras vīrieša pašreprezentācijas aspektiem.

⁵¹ Larson, op. cit. 92.

2. Priekšstatu par vīrišķību konstruēšana (1. Kor.)

Atgriežoties pie 1. Korintiešu vēstules, tās morālajās pamācībās varam atrast daudzus vīrišķības konceptus, īpaši no 6. līdz 11. nodaļai.

Pāvils pret “nevīrišķīgiem vīriešiem”

1. Kor. 6:9 Pāvils asi nostājas pret pārkāpējiem, kas “neieņemtos Dieva valstību”. Starp tiem ir netiklie, elku kalpi un laulības pārkāpēji (*pornoi, eidōlatroi, moihoi*), kā arī *malakoi* un *arsenokoitoi*. Netiklība un elku kalpība ir fiksēts lingvistisks tandēms, kas parādās kā īpaša tēma jūdu polemikā pret pagānu “nešķīstību”.⁵² Laulības pārkāpšana laikam ir visizplatītākais seksuālais pārkāpums.⁵³ Bet ko nozīmē *malakoi* un *arsenokoitoi*? Daudzi mūsdienu tulkojumi tieši saista šos jēdzienus ar homoseksualitāti.

Vispirms aplūkosim *arsenokoitēs*, kas dažreiz tiek tulkots kā “sodomīts” (NRSV 1989), “seksuāli perversais” (RSV 1946, REB 1992) vai “homoseksuāls pārkāpējs” (NIV 1973).⁵⁴ Būtu dabiski sākt analīzi, apskatot *arsenokoitēs* sastāvdaļas, kas apzīmē vīrieti (*arsen*) un dzimumaktu (*koitēs*), tātad kopā — “vīrietis, kas stājas dzimumsakaros ar vīriešiem”.⁵⁵ Protams, tas atgādina veco etimoloģisko kļūdu, kad vārda nozīme tiek atvasināta no tā sastāvdaļu nozīmēm. Tomēr šajā gadījumā grūtības saistās ar to, ka šis vārds kopumā parādās reti. Dažreiz to lieto tekstos, kas uzsver ekonomiskus pārkāpumus.

⁵² Skat.: Apd. 15:20 (“lai sargās no apgānīšanās ar *elkiem*, no *netiklības.*; skat. 15, 29; 21, 25); Rom. 2:22; 1. Kor. 5:11s; 6:9; Ef. 5:5; Kol. 3:5; Atkl. 2:14 (“ēst elku upurus un piekopt netiklību”) 21:8; 22:15.

⁵³ Kā norāda Fokshols (Foxhall, Lin. Pandora Unbound: A Feminist Critique of Foucault’s History of Sexuality. In: *Golden/Toohey. Sex and Difference*, 167–182 (= Cornwall/Lindisfarne. Dislocating, 177), *moicheia* labāk būtu tulkot kā “dzimumsakari ar sievieti, kas ir cita aizbildniecībā”.

⁵⁴ Šis vārds parādās Jaunajā Derībā vienīgi šeit un 1. Tim. 1:10 (kombinācijā ar “netaisniem un nepaklausīgiem, bezdievīgiem un grēciniekiem, negantiem un nesvētiem, tēva un mātes slepkavām, cilvēku kāvējiem, netikļiem, *arsenokoitai*, cilvēku pārdevējiem, melkuļiem, zvēresta lauzējiem un ja kas vien vēl ir pretim veselīgai mācībai”).

⁵⁵ Skat.: Wright, David F. Homosexuals or Prostitutes? The Meaning of *Arsenokoitai* (1. Kor. 6:9, 1 Tim. 1:10). In: *Vigiliae Christianae* 38 (1984) 125–153; Petersen, William L. Can *Arsenokoitai* be translated by ‘Homosexuals’? In: *Vigiliae Christianae* 40 (1986) 187–191.

Ir piedāvāts arī daudz specifiskāks tulkojuma variants, proti, citu cilvēku ekonomiska ekspluatācija ar seksu, iespējams, bet ne obligāti ar homoseksuālām attiecībām.⁵⁶ Bet jebkurā gadījumā mums ir ļoti jāuzmanās, piedēvējot tādu jēdzienu kā “homoseksualitāte” senam tekstam. Ir svarīgi atcerēties, ka seksualitātes diskursa vēsturē “homoseksualitāte” ir diezgan jauns izgudrojums.⁵⁷ Katrā ziņā pats šis jēdziens neparādās agrāk par austroungāru autora Karla Marijas Kertbenija anonīmi publicētajiem rakstiem 19. gadsimtā.⁵⁸

Malakos tulkošana ir vieglāka, jo šis grieķu vārds antīkajā literatūrā ir diezgan pazīstams. Vecākos tulkojumos līdz pat 19. gadsimtam tas parādās kā “izlaidība” (KJV 1611, ASV 1901), bet daudzi mūsdienu tulkojumi izvēlas jēdzienus, saistītus ar specifiskām homoseksuālām aktivitātēm, piemēram, “pērkami vīrieši” (NRSV 1989, NIV), vai apvienojot abus jēdzienus “homoseksuālas perversijas” (RSV 1946, TEV 1966, NEB 1970, REB 1992). Vārdnīca *Greek-English Dictionary Based on Semantic Domains* (Louw & Nida, 1988) skaidro šo jēdzienu šādi: “Pasīvais partneris homoseksuālās attiecībās — “homoseksuālists”” (88.281).

Šis ir viens no tiem gadījumiem, kad vecāki tulkojumi ir daudz precīzāki par jaunajiem, jo *malakos* pirmām kārtām attiecas uz kaut ko mīkstu⁵⁹: apģērbu, delikatesēm vai vieglu vēja pūsmu.⁶⁰ “Lietojot to morālā nosodījuma kontekstā,

⁵⁶ Tādēļ kopsavilkums pie Martin, Dale B. Arsenokoitēs and Malakos: Meanings and consequences. In: Brawley, Robert L. (ed.). *Biblical Ethics and Sexuality*. Listening to Scripture. Louisville, Ky: Westminster, John Knox, 1996, 117–136.

⁵⁷ Skat.: Halperin, David M. *One Hundred Years of Homosexuality*. New York: Routledge, 1990, 15–53.

⁵⁸ 1868. gada 6. maijā Kertbenijs uzrakstīja privātu vēstuli Karlam Heinriham Ulriham, kur pirmo reizi piemin vārdus “homoseksuāls” un “heteroseksuāls”, kurus vēlāk izmantoja savos pamfletos. No 1869 līdz 1875. gadam viņš dzīvoja Berlīnē un 1869. gadā uzrakstīja divus pamfletus, kas tika publicēti anonīmi. Tie pieprasīja brīvību no atbildības likuma priekšā homoseksuāliem vīriešiem Prūsijā un prūšu pakļautībā esošajā Vācu Ziemeļrietumu Konfederācijā.

⁵⁹ Skat.: Martin, op. cit.

⁶⁰ Šis īpašības vārds tiek lietots Mt. 11:8 (par Lk. 7:25), kur Jēzus jautā: “Jeb ko jūs esat izgājuši redzēt? Vai kādu cilvēku mīkstās drēbēs? Redzi, kas mīkstas drēbes valkā, tie ir ķēniņu namos.” Šeit var būt norādījums uz neviršiņgiem vīriešiem ķēniņu namos.

šis vārds vēl joprojām apzīmē kaut ko, kas tiek uztverts kā “mīksts”: slinkums, pagrimums, izlaidība, drosmes trūkums vai, summējot kopā visus trūkumus vienā antikās pasaules kategorijā — sievišķība.”⁶¹ *Malakos* varētu apzīmēt vīrieti, kas ir saņēmeja lomā homoseksuālajā aktā, bet to lietoja arī plašāk, attiecinot uz sliņķiem, glēvuļiem, vīriešiem, kas dzīvoja izlaidībā un greznībā (cf. Josephus, War 7.338; Ant. 5.246; 10.194).⁶² Vēl vairāk, tas saistījās arī ar fiziognomiku — vai kāds bija vairāk vai mazāk vīrišķīgs, vairāk vai mazāk sievišķīgs.⁶³ Seksualitātes kontekstā *malakos* varētu piesaistīt gan vīriešus, gan sievietes.⁶⁴

Izslēdzot sievišķīgus vīriešus no “debesu valstības”, Pāvils skaidri nostājas romiešu vīrišķības vērtību pusē. Korintiešu draudzes elitē, iespējams, bija vērojamas tendences uz izlaidīgu un greznu dzīvesveidu (cf. 1. Kor. 11:17 ss). Tas nebija savienojams ar Pāvila priekšstatu par kristīgu vīrieti.⁶⁵

Pāvila slēptie “homofobiskie” sentimentu atkal parādās 1. Kor. 11:2–16.⁶⁶ Šīs vietas interpretācija saistās ar daudziem strīdīgiem momentiem.⁶⁷ Tomēr ir skaidrs, ka Pāvils cenšas konstruēt publisku vīrišķības modeli, kas izslēdz jebkādas iespējas mazināt simbolisko atšķirību starp vīriešiem un sievietēm. Vīrieši tiek aicināti nenēsāt garus matus, bet sievietēm jāvairās runāt publiski un atsegt matus sabiedrībā

⁶¹ Martin, op. cit.

⁶² Skat. tekstus pie Martin, op. cit.

⁶³ Skat. Pseudo-Aristotle. *Physiognomonica* (ed. S. Vogt, 1999).

⁶⁴ Herter, H. Art. Effeminatus. In: *Reallexikon für Antike und Christentum 4* (1959), 620–650.

⁶⁵ Būtu interesanti sasaitīt šo kategorisko izslēgšanu ar Jēzus teicienu par “bezdzimuma cilvēkiem, kas paši sevi padarījuši par tādiem debesu valstības dēļ” (Mt. 19:12).

⁶⁶ Fakts, ka šī vieta tiek pārsvarā apspriesta problēmas “Pāvils un sievietes” kontekstā, parāda baltu plankumu Jaunās Derības eksegēzes laukā, kur dominē vīrieši. Šis teksts daudz ko pasaka par vīriešu pašreprezentāciju sabiedrībā!

⁶⁷ Jautājums par to, vai *kefalē* 11:3 būtu jātulko kā “avots” vai “galva”, tiek karsti debatēts. Iespējams, daudzi interpretētāji uzskata, ka, izvēloties to tulkot kā “avots”, viņi var izvairīties no jebkādam patriarhālām implikācijām. Protams, lingvistiski “avots” ir daudz precīzāks tulkojums. Bet senais vīrišķības diskurss saistīja izcelsmi ar vīrieša aktivitāti. Līdz ar to nav iespējams atbrīvot šo fragmentu no patriarhālas nostājas.

(1. Kor. 11:4–7, 14).⁶⁸ Šī nepatika pret garmatainiem vīriešiem labi saskan ar to, kā Pāvils izslēdz sievišķīgus vīriešus no debesu valstības (skat. iepriekš).⁶⁹ Vienīgais arguments, ar ko Pāvils pamato šos norādījumus, ir publiska kauna un goda piesaukšana,⁷⁰ tā pakļaujot savu vīrišķības konstrukciju atkarībai no apkārtējās romiešu kultūras.⁷¹

Vīrieša spēka un autonomijas ierobežojumi

Diskusija 1. Kor. 8–10 koncentrējas uz jautājumu par gaļu, kas tiek upurēta pagānu tempļos. Interesanti, ka “stiprie ticībā” balsta savu brīvību attieksmē pret uzturu savā pašizpratnē, uzskatot sevi par autonomām un brīvām personām. “Stiprie” ir īsti vīrieši, jo spējīgi uz pašnoteikšanos.⁷² Pāvils neapšaubā viņu morālo stāju. Viņš tikai vēlas, lai viņi pakļauj savu vīrieša brīvību savu vājāko brāļu vajadzībām.

⁶⁸ Diskusiju par šeit izmantoto interpretāciju skat.: Gill, David W. J. The Importance of Roman Portraiture for Head-Coverings in 1 Corinthians 11:2–16. In: *Tyndale Bulletin* 41 (1990) 245–260; Murphy-O'Connor, Jerome. Sex and Logic in 1 Cor 11:2–16. In: *Catholic Biblical Quarterly* 42 (1980) 482–500; Oster, Richard E. When Men Wore Veils to Worship: The Historical Context of Cor 11. 4. In: *New Testament Studies* 34 (1988) 481–505; Thompson, “Hairstyles”.

⁶⁹ Pseudo-Phocylides, Sentences 212: “gari mati nepiedien vīriešiem” (arsesin ouk epeoike koman). Skat. tālākus tekstus Murphy-O'Connor, op. cit. 485–487. Jānis Zeltamute atsaucās uz šo vietu jautājumā par gariem matiem (In: *Epistulam 1 ad Corintios hom.* 26. 1 = PG 61, 213).

⁷⁰ Kauna un goda semantiskais lauks caurstrāvo visu tekstu, bet skat. īpaši: “apkauno savu galvu” (11:4s), “par kaunu” (11:6), “pieklājas” (11:13), “daba” (11:14 šeit, kā bieži vien, identificēta ar kultūru).

⁷¹ Loičs (Leutzsch, op. cit. 607) Pāvila pozīciju dēvē par «Differenzandrozentrisms».

⁷² Galvenie jēdzieni šeit ir *exousia* un *eleutheria*, kas abi saistīti ar Latīņu *libertas*. 1. Kor. 8:9: “Bet pielūkojiet, ka šī jūsu brīvība (*exousia*) netop vājajiem par piedauzību.” 9:1: “Vai es neesmu svabads (*eleutheros*)? Vai es neesmu apustulis? Vai es neesmu Jēzu, mūsu Kungu, redzējis? Vai jūs neesat mans darbs mūsu Kungā?” 9:4–6: “Vai mums nav tiesības (*exousia*) ēst un dzert? 5. Vai mums nav tiesības (*exousia*) kādu sievu ņemt par sievu un ar to kopā ceļot, kā to dara citi apustuļi, arī tā Kunga brāļi un Kēfa? 6. Jeb vai tikai man un Barnabam vien nebūtu tiesības (*exousia*) roku darbu nestrādāt?” 9, 12b: “Bet mēs šīs tiesības (*exousia*) neesam lietojuši, mēs visu panesam, lai Kristus evaņģēlijam nerastos kavēkļi ceļā.” 9:18–19: “Kas tad ir mana alga? Ka es sludinu evaņģēliju bez maksas un nelietoju savas tiesības (*exousia*), ko man dod evaņģēlija sludināšana. 19 Jo, nebūdam atkarīgs (*eleutheros*) ne no viena, es brīvprātīgi paliku visiem par kalpu, lai pēc iespējas daudzus mantotu.”

Bet pielūkojiet, ka šī jūsu brīvība netop vājajiem par piedauzību.
(1. Kor. 8:9)

Pāvils cildina atteikšanos no savām tiesībām augstāka mērķa — cilvēces pestīšanas — labā.

Bet mēs šīs tiesības (*exousia*) neesam lietojuši, mēs visu panesam, lai Kristus evaņģēlijam nerastos kavēkļi ceļā. (..) Kas tad ir mana alga? Ka es sludinu evaņģēliju bez maksas un nelietoju savas tiesības (*exousia*), ko man dod evaņģēlija sludināšana. Jo, nebūdam atkarīgs ne no viena (*eleutheros*), es brīvprātīgi paliku visiem par kalpu, lai pēc iespējas daudzus mantotu (1. Kor. 9:12b, 18s).

Atlēts, vīrišķības paradigma, kļūst par paraugu tam, kas atsakās augstāka mērķa labā (1. Kor. 9:24–27). Šeit ir divi konkurējoši vīrišķības koncepti: no vienas puses, pašnoteikšanās un spēks un, no otras, — atsacīšanās no sevis tuvāko mīlestības dēļ.

Vīrieša identitāte, seksualitāte un uzticība Kristum

1. Kor. 6:12–7, 40 parāda sarežģītu diskusiju par to, ko nozīmē būt vīrietim seksualitātes kontekstā. Parādās divi pretēji uzskati. Kā norādīja Mišels Fuko un daudzi citi, antīkajā periodā vīrieša seksualitāte saistīta tikai ar vienkāršu fiziskās vajadzības apmierināšanu, līdzīgi kā izsalkuma sajūta tika apmierināta ar ēdienu.⁷³ Daudziem morālfilosofiem seksualitāte, līdzīgi barības uzņemšanai, kļuva par morālu problēmu tikai gadījumos, kad tā izslīdēja no vīrieša racionalitātes kontroles. Apmierinājums un kontrole dod divus svarīgus atskaites punktus Pāvila diskusijai šajā fragmentā.

Pāvila izejas punkts ir pilnīgi atšķirīgs: saskaņā ar viņa jūdu mantojumu, cilvēks vienmēr ir ķermeniskās un neķermeniskās identitātes kopums. Balstoties radīšanas stāstā, viņš redz seksualitātes izpausmes starp vīrieti un sievieti kā intīmu aktu, kurā abi kļūst “viena miesa” (6:16). Viņš arī uzskata, ka pestīšana ietver piederību Kungam visā personas pilnībā — ne vien kā iekšējai dvēselei, bet arī kā ārējam ķermenim. Vīrieša ķermenis *nav* morāli neitrāla sfēra, bet ir ietverts Dieva pestīšanā. Oponējot

⁷³ Foucault, Michel. *The Use of Pleasure. The History of Sexuality 2*; New York: Vintage, 1986, 53–62 (= vācu val. Der Gebrauch der Luste. Sexualität und Wahrheit 2; Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1986, 71–83).

korintiešiem, Pāvils uzskata, ka ķermenis pieder Kungam (13b), ka ķermenis ir Kristus loceklis (15a), ka kristietis ir viens gars ar Kungu (17) un, beidzot, ka vīrieša ķermenis ir “Svētā Gara mājoklis” (19a).⁷⁴ Šī ķermeniskā kristīgās pestīšanas dimensija sakņojas faktā, ka Dievs uzmodināja Jēzu no mirušiem (6:14) un, kā skaidri parādīs 15. nodaļa, augšāmcelšanās ir ķermeniskas pestīšanas akts. Apmierināšanas un dominēšanas vietā Pāvils konceptualizē vīrieša ķermeni kā intimitātes un ekskluzīvas piederības Kungam sfēru.

Pāvils diskutēja ar korintiešiem par šādiem konkrētiem gadījumiem: sekss ar prostitūtu, sekss laulībā, dzīve bez laulības un bez sekса.

1. *Sekss ar prostitūtu*: 1. Kor. 6:12–20 Pāvils nostājas pret to, ka daži vīrieši Korintā izmanto prostitūtu pakalpojumus. Droši vien saskaņā ar šo Korintas kristīgo vīriešu priekšstatu par vīrišķību attiecības ar sievietēm bija likumīgs veids, kā apmierināt savas seksuālās vajadzības. Pāvils sāk, citēdams korintiešu lozungu “viss man ir atļauts” (*panta moi exestin*), un pretstata tam savu ierobežojumu: “bet ne viss der” un, vēl svarīgāk, “nekas nedrīkst mani kalpināt” (6:12b: *ouk egō exousiasthēsomai hypo tinos*). Ja seksualitātes izpaušme ir vīrišķības pazīme, tad paškontrolē — vēl jo vairāk. Tādējādi Pāvils parāda pretrunu korintiešu pieejā: seksuāli aktīvs vīrietis kļūst par savu kaislību pasīvu upuri.

Pāvils, šķiet, citē korintiešu argumentu par labu seksam ar prostitūtu: “Barība vēderam, un vēders barībai” (6:13a). Tas labi saskan ar priekšstatu par vīrieša seksualitāti kā primāro vajadzību apmierināšanu, līdzīgi ēšanai. Seksualitāte skar tikai ķermeni, nevis dvēseli, patieso iekšējo patību. Pāvils spēcīgi balstās savā jūdu antropoloģiskajā perspektīvā: nepastāv skaidra robeža starp ķermeni un dvēseli, vīrieša ķermenis pieder pestīšanai, un seksualitāte ir pilnīga personīga vienība starp vīrieti un sievieti (6:16). Tādējādi Pāvils var pretnostatīt ķermenisku uzticību Kristum un ķermenisku vienību ar prostitūtu. Ideja par “vienu miesu” un “vienu ķermeni” varbūt skanēja dīvaini grieķu–romiešu ausīs, bet Pāvilam tā kļūst par perfektu antitēzi. Ja vīrieša ķermenis ir vienots ar Kristu, tas

⁷⁴ Šīs argumentācijas kontekstā Pāvils runā tikai par vīrieša ķermeni.

nevar būt vienots ar prostitūtu. Izlaidība ietekmē ķermenisko piederību Kristum un tādējādi ir vienīgais grēks, kas tiek veikts pret pašu ķermeni. Apustulim Pāvilam vienīgais iemesls, lai vīrietis atsacītos no savas aktīvā subjekta lomas, ir piederība Kristum. Kristus Gara klātbūtne nozīmē, ka “jūs nepiederat sev pašiem” (19b).

2. *Sekss laulībā/ dzīve bez laulības un bez seksa*:⁷⁵ ja kristīgais vīrišķības ideāls nozīmē pilnīgu neatkarību no seksuālām kaislībām un pilnīgu ķermenisku uzticību augšāmceltajam Kungam, tad arī laulība kļūst problemātiska. Daži Korintas vīrieši varēja ar pilnām tiesībām izdarīt tikai vienu secinājumu no Pāvila mācības: “Cilvēkam ir labi sievieti neaizskart.”⁷⁶ Ar šo tēzi sākas 1. Korintiešu vēstules 7. nodaļa. Līdz pat pašām diezgan dīvainas argumentācijas beigām šajā nodaļā nekļūst īsti skaidrs, vai Pāvils atbalsta vai neatbalsta šo pozīciju.

Saskaņā ar Pāvilu laulībai ir viens pamatiemesls: ne jau bērnu audzināšana (kā varētu gaidīt jūdu un pagānu kontekstā), bet gan seksuālu pārkāpumu (*porneia*) profilakse — šie pārkāpumi bija skaidri klātesoši Korintā, vienam vīrietim dzīvojot ar savu pamāti, bet citiem — apmeklējot prostitūtas.⁷⁷

Tas ir diezgan unikāli. Vienīgā pozitīvā lieta, ko neprecētais apustulis var pateikt par laulību, ir šāda: tā novērš netiklību

⁷⁵ Vārdu savienojumi “laulība bez seksa” vai “sekss bez laulības” Pāvilam ir bezjēdzīgi.

⁷⁶ Attiecībā uz tēzi, ka 7, 1b attiecināms uz pašiem korintiešiem, skat.: Merklein, Helmut. «Es ist gut für den Menschen, eine Frau nicht anzufassen»: Paulus und die Sexualität nach 1. Kor. 7. In: Gerhard Dautzenberg et al. *Die Frau im Urchristentum. Quaestiones disputatae* 95; Freiburg: Herder, 1983, 229–232. Kā absolūts apgalvojums šis izteikums ir pilnīgā pretrunā ar otro radišanas stāstu (1. Moz. 2:18: “Nav labi cilvēkam būt vienam!”), kas tiek piesaukts kā pamatarguments 1. Kor. 6.

⁷⁷ *Porneia* Pāvilam ir galvenais negatīvais jēdziens. Tas ir diezgan plašs jēdziens, kas apzīmē jebkāda veida seksuālo amoralitāti: laulības pārkāpšanu un, vēl specifiskāk, prostitūciju (skat. Malina, Bruce M. Does *Porneia* Mean Fornication?. In: *Novum Testamentum* 14 (1972), 10–17; Jensen, J. Does *Porneia* Mean Fornication? A Critique of Bruce Malina. In: *Novum Testamentum* 20 (1978), 161–184). Ļoti iespējams, ka Pāvila un korintiešu domas saskanēja jautājumā par to, ka *porneia* būtu jāizvairās; bet, iespējams, viņi nevarēja vienoties par to, ko tad *porneia* sevi ietver. Tādēļ Pāvilam jāuzsver: pieņemt to, ka kāds kristīgs vīrietis dzīvo kopā ar savu pamāti, nozīmē pieņemt *porneia* izpausmi, kas nav pieļaujama pat saskaņā ar pagānu standartiem (1. Kor. 5:1ss).

(7:2). Tas ir veids, kā viņš saka 5. pantā, kā izvairīties no tā, “lai sātans jūs nekārdinātu jūsu nesavaldības (*akrasia*) dēļ”. Tās pretmets — paškontrolē — saskaņā ar Gal. 5:23 ir viena no Svētā Gara dāvanām (cf. Tit. 1:8; 2. Pēt. 1:6). Tā nav sagādīšanās, ka Pāvils izmanto atlēta tēlu 1. Kor. 9:25 — vienu no vīrišķības ideāliem — kā paškontroles piemēru “visās lietās” (*enkrateuomai*).

Akrasia bija centrāls jēdziens antīkajā morālajā diskursā, sniedzot atbildi uz jautājumu, kāpēc cilvēki, *zinot*, kas ir labs, tomēr spēj rīkoties *pretēji* šīm zināšanām.⁷⁸ Filozofi saskatīja šeit cilvēka gribas vājuma problēmu.⁷⁹ Līdz ar to Pāvilam galvenā problēma nav ārējā seksuālās izlaidības realitāte, bet gan iekšējais paškontroles trūkums. Zināmā mērā, laulība ir tikai papildu plāns.

⁷⁸ Platona dialogā “Protagoras” Sokrats izvirza izšķirošo argumentu pret *akrasia* kā pret “nesaskaņu starp vārdiem un darbiem” (skat.: Woolf, Raphael. Consistency and Akrasia in Plato’s Protagoras. In: *Phronesis* 47 (2002), 224–252). Ir vienkāršs jautājums: “Kā cilvēks var nespēt sevi savaldīt, ja zina, ka tas, ko viņš vēlas, ir nepareizi?” Sokratam ir neiespējami zināt, kas ir labs, un rīkoties pretēji šai zināšanai. Aristotelis arī aplūkoja šo problēmu (NE 7. 3) un mēģināja samierināt sokratisko *akrasia* noliegumu ar ikdienā pazīstamo uzskatu, ka cilvēki apzināti mēdz rīkoties slikti, pat ja viņu spēkos ir rīkoties citādi (skat.: Henry, Devin. Aristotle on Pleasure and the Worst Form of Akrasia. In: *Ethical Theory and Moral Practice* 5/3 (2002), 255–270; par Aristoteļa argumentācijas loģisko struktūru skat.: Grgic, Filip. Aristotle on the Akritic’s Knowledge. In: *Phronesis* 47 (2002), 336–358).

⁷⁹ Par filozofisko problēmu saistībā ar *akrasia* skat.: Chappell, Timothy D. J. *Aristotle and Augustine on Freedom: Two Theories of Freedom, Voluntary Action and Akrasia*. New York: St. Martin’s Press, 1995; Gerson, Lloyd P. Akrasia and the Divided Soul in Plato’s Law. In: Samuel Scolnicov / Luc Brisson (eds.). *Plato’s Laws: From Theory into Practice*. Proceedings of the VI Symposium Platonicum (International Plato Studies 15). Sankt Augustin: Academia Verlag, 2003, 149–154; Guckes, Barbara. Akrasia in der älteren Stoa. In: B. Guckes (Hrsg.). *Zur Ethik der älteren Stoa*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2004, 94–122; Joyce, Richard. Early Stoicism and Akrasia. In: *Phronesis* 40 (1995), 315–335; Mele, Alfred R. *Autonomous Agents: From Self-control to Autonomy*. New York: Oxford University Press, 1995; Mele, Alfred R. *Irrationality: An Essay on Akrasia, Self-deception, and Self-control*. New York: Oxford University Press, 1987; Stocker, Michael. *Plural and Conflicting Values*. Oxford: Clarendon Press, 1990; Stroud, Sarah / Tappolet, Christine (eds.). *Weakness of Will and Practical Irrationality*. Oxford: Clarendon Press, 2003.

Tomēr pārsteidzoši, ka laulības ietvaros Pāvils pilnībā atzīst seksualitāti kā savstarpēju parādu vai pienākumu (7:3: *opheilēn apodidōmi*).⁸⁰

Sievai nav noteikšana par savu miesu, bet vīram; un tāpat vīram nav noteikšana par savu miesu, bet sievietei. (7:4)

Pēc paziņojuma, ka vīrieša ķermenis, būdams “Svētā Gara templis”, pieder vienīgi augšāmceltajam Kungam, tas, šķiet, ir ievēribas cienīgs izņēmums. Laulībā vīrietim ir vara pār sievietes ķermeni — tas ir dabisks veids, kā konceptualizēt vīrieša dominēšanu — bet saskaņā ar Pāvilu tajā pašā laikā tas nozīmē zaudēt varu pār paša ķermeni.

Laulība ir nepieciešama “piekāpšanās” (7:6: *syngnōmē*), lai radītu drošu vidi vīrieša paškontroles menedžmentam. “Labāk iedoties laulībā nekā kaist kārībā” (7:9b). (Droši vien — šī izteiciena dēļ apustulis Pāvils nekad netiks pieskaitīts pie romantiskās mīlestības lielo aizstāvju pulka). Paša Pāvila ideāls: lai visi kristīgie vīrieši dzīvotu celibātā — kā viņš pats (7:7ss), kaut arī viņš atzīst, ka nepieciešamais paškontroles tikums ir Dieva dāvana (7:7).

Tomēr turpinājumā Pāvils dod divus sadzīviskus argumentus par labu palikšanai neprecētam. Pirmkārt, beigu laiki saistās ar krīzēm, un precēti cilvēki būs lielākā stresā (7:26–28). Otrkārt, precēti cilvēki ir dalīti savā lojalitātē: viņiem jā rūpējas par Dievu un vienam par otru, viņiem jāpatiek Dievam un vienam otram (7:32–35).

Pāvils pasvītro, ka viņa vienīgais iemesls, lai to teiktu, ir pasargāt viņus no problēmām (7:28: *egō de hymōn pheidomai*) un zūdīšanās (7:32: *thelō hymas amerimnous einai*) un tādējādi lai tas nāktu viņiem par labu (7:35: *pros to hymōn autōn symphoron*). Bet var jautāt: vai Pāvila vienīgā motivācija, apšaubot laulību, ir eshatoloģiskās gaidas? Precēts vīrietis un precēta sieviete ir dalīti savā uzticībā Dievam. Šī problēma tik ļoti neatšķiras no situācijas ar kristīgiem vīriešiem un prostitutām. Vienīgā atšķirība ir tā, ka laulība nav grēks (fakts, ko Pāvils uzsver trīs reizes 1. Kor. 7:28, 36). Tomēr Pāvils saskata pamatproblēmu paškontroles trūkumā. Kristīgas vīrišķības kulminācija ir pilnīga kontrole pār sava ķermeņa

⁸⁰ Abpusējības valoda dominē arī īsajā fragmentā par šķiršanos 7:10–16.

vajadzībām. Šī antropoloģiskā izvēle atbrīvo ceļu vēlākajai celibāta dzīves kustībai kristietībā. No šīs perspektīvas, agrīnie askēti un mūki nebija vis nepilnīgi vīrieši, bet gluži otrādi — supervīrišķīgas figūras, kas spēja kontrolēt pat visspēcīgākās kaislības.⁸¹

3. Apgraizīšana, kristības un vīrišķība

Ir jānorāda vēl uz pēdējo aspektu: apustulis Pāvils nepievērsa pārāk lielu vērību apgraizīšanas rituālam.

Ja kāds aicināts kā jūds, lai to neslēpj. Ja kāds aicināts kā pagāns, lai neliekas apgraizīties. 19 Apgraizīšana vai neapgraizīšana par sevi nav nekas, bet galvenais ir Dieva baušļu pildīšana. (1. Kor. 7:18s)

Ir labi zināms, ka antīkā polemika pret jūdu apgraizīšanu saskatīja tajā kastrācijas paveidu⁸² un tādējādi fizisku ne-vīrišķības pazīmi.⁸³ Jūdi, kas vēlējās pilnībā integrēties hegemoniskajā kultūras kontekstā, izvēlējās likvidēt savu apgraizīšanu ar īpašas operācijas, dēvētas par “epipasmu”, palīdzību.⁸⁴

⁸¹ Visas argumentācijas smalkumi 1. Kor. 7 vislabāk saskatāmi, sekojot vārdiem “labi” (kalon) un labāk (kreittôn): 1: Korintiešu izteiktā doma skan: “Cilvēkam ir labi (kalon) sievieti neaizskart.” 8: Pāvils piekrīt, ka ir labi (kalon) neprecētiem un atraidnēm palikt kā viņam. 9: Bet ir daudz labāk (kreittôn) apprecēties nekā kļūt par kaislības upuri. 26: Pāvils atkārto, ka ir labi (kalon) neprecētiem palikt, kā ir. 28a: Bet atkal: tie, kas apprecas, negrēko (skat. 7, 36). 37: Tie, kas paliek neprecējušies (kaut arī būdami saderinājušies), dara labi (kalôs). 38a: Tas, kurš apprec savu saderināto, arī dara labi (kalôs). 38b: Bet tas, kurš atturas no precībām, dara labāk (kreittôn). 40: Pāvils uzskata, ka tie, kas nav precējušies, ir “svētīgāki” (makariōteros).

⁸² Savā asajā polemikā pret radikālajiem jūdu kristiešiem, kas darbojās Galatijā un Filipos, Pāvils izmantoja šo saikni: “Kaut jel tie sagraizītos [kastrētos], kas jūs musina!” (Gal. 5:12: *apokoptô*) “Sargieties no suņiem, sargieties no ļauniem strādniekiem, sargieties no sagraizīšanas” (Fil. 3:2: *katomê*).

⁸³ Vēl viens negatīvs aspekts, kas saistījās ar apgraizīšanu, bija tas, ka grieķu-romiešu sabiedrībā dzimumlocekļa gals (tā saucamais *glans*) tika uzskatīts par kaut ko ļoti vulgāru, ko nedrīkstēja rādīt sabiedrībā. Tas izslēdza jūdu jaunekļus no piedalīšanās sporta sacīkstēs (kur kailums bija obligāts), kas savukārt liedza viņiem svarīgu vīriešu sociālā progressa aspektu.

⁸⁴ Skat.: Hall, Robert G. Epispasm — Circumcision in Reverse. In: *Bible Review* 8 (1992), 52–57; Hall, Robert G. Epispasm and the Dating of Ancient Jewish Writings. In: *Journal for the Study of the Pseudepigrapha* 2 (1988), 71–88.

Kaut arī apgraizīšana Pāvilam nav īpaši svarīga, jūdu kristiešiem nav jāatjauno sava vīrišķība, likvidējot apgraizīšanas efektus. Protams, ne-jūdu kristiešiem nebija nepieciešams apgraizīties; tas nozīmēja, ka ne-jūdu kristīgie vīrieši neatšķīrās no ne-jūdu nekristiešiem.⁸⁵

Jaunais kristiešu rīts bija kristības. Pirmajā acu uzmetienā tas bija rituāls, kurš neparedzēja atšķirības starp vīriešiem un sievietēm. Pāvils to skaidri parāda ar senās kristību formulas vārdiem:

26 Jūs jau visi, ticēdami uz Jēzu Kristu, esat Dieva bērni. 27 Jo jūs visi, kas esat kristīti Kristus vārdā, esat tērpušies Kristū. 28 Tur nav ne jūda, ne grieķa, ne kalpa, nedz svabadā, nav ne vīrieša, nedz sievietes, jo jūs visi esat viens Kristū Jēzū. (*Gal. 3:26–28*)

Tomēr netieša nosliece tuvāk vīriešu perspektīvai paliek. Kristieši joprojām tiek saukti par “dēliem” (26), un grieķu artikuls pirms vārda “viens” atbilst vīriešu dzimtei (*heis*).

IV. Noslēgums

1. Korintiešu korespondence parādās kā produktīvs avots, lai iegūtu drošu paradigmātisku skatījumu uz vīrišķības konstruēšanu agrīnajā kristietībā. Sadursme starp helēnistisko jūdu Pāvilu un romiešu kultūrai piederīgajiem Korintas kristiešiem parāda, ka vīrišķība jau no paša sākuma bija diskutēta lieta.
2. Būdams vīrietis, Pāvils neapšaubā vīrieša aktīvo lomu. Bet viņš ievieš vismaz divas korekcijas. Kristīgs vīrietis kā ķermeniska persona pieder Kristum, un viņam ir morāls pienākums izpaust savu mīlestību pret saviem ticības biedriem ar atteikšanos no svarīgiem savas vīrieša autonomijas aspektiem.
3. No otras puses, ir acīmredzams, ka Pāvilam nesimpatizē nevīrišķīgi, sievišķīgi, garmataini vīrieši, kā arī jebkādi simboliski kultūrā pieņemto dzimtes parametru pārkāpumi. Pāvils noteikti būtu drīzāk Polemo, nevis Favorīna pusē.

⁸⁵ Leutzsch, op. cit. 604s.

4. Kā publiskam runātājam Pāvilam bija neizbēgami jāsastopas ar savas vīrišķības ārēju vērtējumu. Šķiet, ka viņš īsti neatbilda fiziognomikai, ko gaidīja augstākās romiešu aprindas. Viņa pārliecība, ka Dieva spēks darbojas caur vājumumu, liek viņam būt kritiskam nevis attieksmē pret retoriku kā tādu, bet drīzāk uz vīrieša pašreprezentāciju, ko gaidīja no runātāja.
5. Būdams Kristus sekotājs, Pāvils ir uzticīgs vērtību (jeb tikumu) sistēmai, kurā ir daudz kopīga ar romiešu vērtību sistēmu, tomēr ar izņēmumiem:⁸⁶ piemēram, pazemība (*tapeinos*) ir pretrunā ar vīrišķības hegemoniskajām formām. No otras puses, mēs neatrodam “drosmi” (*andreia*) Pāvila sludināto tikumu sarakstā.
6. Būdams neprecēts jūdu vīrietis, Pāvils ierobežo seksualitāti laulības ietvaros. Bet pat laulība ir tikai mazākais ļaunums, jo seksualitāte vienmēr paredz atkāpšanos no pilnīgas pakļaušanās Kristum. Augstākā vīrieša kontroles forma tādējādi ir paškontrolē.

Summary

Masculinity in Greco-Roman antiquity is a central category for interpreting and constructing reality. Some important points: human body is single-sexed, but two-gendered; masculinity has to be won through public self-presentation in competition with others; control and domination are two main ways of masculine self-expression; the moral discourse of virtues serves to identify certain aspects of gender identity; masculine control can also take the form of self-control; adolescence is a “school of manliness;” in the public space, the place for men is “outside.” In relation to this hegemonic concept of masculinity, Paul shows some interesting aspects of continuity and discontinuity (especially in the Corinthian correspondence). On the one hand, he avoids the mechanism of competitive public speech as well as models of masculine firmness (2 Cor). On the other hand, he rejects unmanly men, men with long hair, and every symbolic transgression

⁸⁶ Visa kristīgā vēsts par krustā sisto Mesiju ir pilnīgi nevērišķīga!

of cultural gender parameters. He does not question the active role of the male agent, but he makes at least two qualifications: A Christian male belongs as a bodily person to Christ, and he is morally bound to express his love toward others by renouncing important aspects of his male autonomy. Paul also limits sexuality only to marriage because sexuality always implies retraction from the complete rule of Christ. Therefore, the most excellent form of male control is self-control.