

LOGOS

2004/37

RELIGIJOS,
FILOSOFIJOS,
KOMPARATYVISTIKOS
IR MENO ŽURNALAS

*Smagi yra dienos šviesa,
Malonu akims matyti saulę.
Taip, nors ir daugel metų žmogus gyventų,
Tesimėgauja jais visais nepamiršdamas,
Kad apsčiai bus ir tamsių dienų.
Tai, kas ateina, yra rūkas!*

Koh 10, 7-8

Gyvenančius ne Lietuvoje ir norinčius užsisakyti žurnalą

LOGOS

**Prašome pranešti savo adresą
ir laiškus siųsti:**

„LOGOS“ ŽURNALAS,
LAISVĖS PR. 60,
LT-2056 VILNIUS,
LITHUANIA

**Čekius už prenumeratą
(vienas žurnalo numeris su prisiuntimu 20 USD)
arba aukas siųsti adresais:**

KUN. KĘSTUTIS TRIMAKAS „LOGOS“
2830 DENTON CT.
WESTCHESTER IL 60154 U.S.A.

VIDA JANKAUSKIENĖ
LIETUVIŲ KATALIKŲ RELIGINĖ ŠALPA
351 HIGHLAND BOULEVARD, BROOKLYN,
NEW YORK 11207
U.S.A.

Anksčiau išleistus „LOGOS“ žurnalo numerius
galima nusipirkti redakcijoje:

„LOGOS“ ŽURNALAS, LAISVĖS PR. 60,
LT-2056 VILNIUS, TEL. (8~5) 2421963, FAKS. (8~5) 2429454

ŽURNALO KOLEGIJA

- prof. habil. dr.* Antanas ANDRIJAUSKAS
Kultūros, filosofijos ir meno institutas
- dr.* Vaclovas BAGDONAVIČIUS
Kultūros, filosofijos ir meno institutas
- dr. doc.* Jonas BALČIUS
Vilniaus pedagoginis universitetas
- prof. dr.* Paul Richard BLUM
Lojolos koledžas, Baltimorė, JAV
- tėv.* Jonas Dominykas GRIGAITIS OP
Dominikonų ordinas Lietuvoje
- dr. doc.* Faustas JONČYS
Vytauto Didžiojo universitetas
- dr. prof.* John F. X. KNASAS
Hiuštono Šv. Tomo universitetas, JAV
- dr. doc.* Gražina MINIOAITĖ
Kultūros, filosofijos ir meno institutas
- prof. habil. dr.* Romanas PLEČKAITIS
Kultūros, filosofijos ir meno institutas
- dr. doc. mons.* Vytautas SIDARAS
Vytauto Didžiojo universitetas
- prof. dr.* Philippe SQUAL
Poitiers universitetas, Prancūzija
- dr. doc.* Dalia Marija STANČIENĖ
Kultūros, filosofijos ir meno institutas
- dr. doc.* Laima ŠINKŪNAITĖ
Vytauto Didžiojo universitetas
- prof. dr. kun.* Kęstutis TRIMAKAS JAV
Vytauto Didžiojo universitetas
- prof. habil. dr. kun.* Pranas VAIČEKONIS
Vytauto Didžiojo universitetas

VYR. REDAKTORĖ

Dalia Marija STANČIENĖ

VYR. REDAKTORĖS PAVADUOTOJAS

Gintautas VYŠNIAUSKAS

STILISTĖ

Aldona RADŽVILIENĖ

STILISTAS (ANGLŲ KALBOS)

Joseph A. EVERATT

DIZAINERIS

Saulius JUOZAPAITIS

REDAKCIJOS ADRESAS

LAISVĖS PR. 60
LT-2056 VILNIUS
TEL. (5) 2421963
FAKS. (5) 2429454

ELEKTRONINIS PAŠTAS

logos@post.omnitel.net

PUSLAPIS INTERNETĖ

<http://www.litlogos.lt>

ŽURNALĄ GLOBOJA

Kultūros, filosofijos ir meno institutas,
Dominikonų ordinas Lietuvoje

LOGOS



Dėkojame

Suteikusiems žurnalo leidybai
paramą



Spaudos, radijo
ir televizijos rėmimo fondai

Lietuvos švietimo ministerijai
Lietuvių Katalikų Religinei Šalpai
Kun. Pranciškui Giedgaudui OFM (JAV)
Prel. Antanui Bertašiui (JAV)
Kun. Jonui Jūraičiui (Šveicarija)
Kun. Rapolui Krasauskui (JAV)
Kun. Albinui Arminui (Šveicarija)
Kun. Kęstučiui Trimakui (JAV)
P. Vytautui Musoniui (JAV)

LOGOS bendradarbiai ir skaitytojai

© LOGOS 37

EINA KETURIS KARTUS
PER METUS
DUOTA RINKTI
2004-05-18
PASIRAŠYTA SPAUDAI
2004-06-15
STEIGIMO LIUDIJIMAS NR. 239
FORMATAS 70x100/16
OFSETINĖ SPAUDA, 14 SP. L.
TIRAŽAS 1000 EGZ.
UŽSAKYMAS 182
SPAUDĖ
UAB „PETRO OFSETAS“
ŽALGIRIO G. 90
LT-2005 VILNIUS

Autorių nuomonė
gali nesutapti
su redakcijos nuomone.
Už savo teiginius
atsako autoriai

STRAIPSNIAI,

PATEIKIAMY SKYRIAMS

„MOKSLINĖ MINTIS“,

„KULTŪRA“, „MENAS“,

RECENZUOJAMI DVIEJŲ

RECENZENTŲ

Pirmajame viršelyje:

Romualdas LANKAUSKAS.
Fantomų sambūris. 2000.
Drobė, akrilas. 80 x 100

Užsklandoms panaudoti
Romualdo Lankausko darbai

Mokslinė mintis

Bronislovas KUZMICKAS	
<i>Tautinio tapatumo savimone</i>	6
Vaclovas BAGDONAVIČIUS	
<i>Kultūros esmės ir raidos samprata Vydūno filosofijoje (pabaiga)</i> 13	
Antanas ANDRIJAUSKAS	
<i>Ghiberti ir Alberti įnašas į Vakarų renesanso menotyros idėjų istoriją</i>	22
Vytis VALATKA	
<i>Keturių pirmųjų Aristotelio kategorijų interpretavimas scholastinėje logikoje Lietuvoje XVI a. antrojoje pusėje (pabaiga)</i>	32
Dalia Marija STANČIENĖ	
<i>Dialoginis mąstymas Abelaro etikoje (pabaiga)</i>	38
Jolita BALČIŪNAITĖ	
<i>Septynios Šventosios Dvasios dovanos ir jų sąveika su dorybėmis pagal šv. Tomą Akvinietį (tęsinys)</i>	46
Aivaras STEPUKONIS	
<i>Marxo ir Engelso visuomeninės pažinimo teorijos link ir aplink</i> 55	
Loreta ANILIONYTĖ	
<i>E. Husserlio fenomenologijos modifikacijos M. Schelerio aksiologijoje (pabaiga)</i>	68
Donatas VEČERSKIS	
<i>Filosofija ir mokslas M. Merleau-Ponty fenomenologijoje (pabaiga)</i>	75
Jūratė BARANOVA	
<i>Paulis Ricoeuras: pohėgelinis sugrįžimas prie Kanto (pabaiga)</i> 82	
Aušra MALKEVICIŪTĖ	
<i>Tautinio pasaulėvaizdžio atspindžiai XIX a. rusų mąstytojų F. Dostojevskio, V. Solovjovo, S. Bulgakovo žmogaus istorinės būties sampratoje (pabaiga)</i>	93
Dalius JONKUS	
<i>Žodžio samprata viduramžių filosofijoje</i>	102
Aušra POLOVIKAITĖ	
<i>Tragedijos mirties ir atgimimo motyvai F. Nietzsche's filosofijoje</i>	110

Aktualioji tema

Eleonore STUMP	
<i>Akvinietis apie teisingumą</i>	116
Franz GNAEDINGER	
<i>Moralinis-kosmologinis Dante's Alighieri sapnas</i>	124

Kultūra

Algirdas GAIŽUTIS	
<i>Viduramžiai: menininko socialinė padėtis ir vertybės</i>	137
Jurgita STANIŠKYTĖ	
<i>Prasmės konstravimo principų kaita šiuolaikiniame Lietuvos teatre (pabaiga)</i>	146
Vita RAČKAUSKAITĖ	
<i>Vizualumas šiuolaikiniame teatre</i>	151
Kristina PEČIŪRAITĖ	
<i>Marginalo termino apibrėžimas bei marginalaus teatro charakteristika</i>	161
Kristina BUDRYTĖ	
<i>Abstrakčiosios tapybos teorijos ir modernaus meno samprata</i> 170	
Egidijus MAŽINTAS	
<i>Ontologinių, epistemologinių ir aksiologinių transformacijų sintezė L. Trukio scenografijoje (XX a. 3-asis dešimtmetis)</i> ...	179
Žilvinė GAIŽUTYTĖ	
<i>Meno kūrinys – sociologinės analizės objektas P. Bourdieu meno sociologijoje</i>	186
Aldona VASILIAUSKIENĖ	
<i>Vyskupų ingresai Lietuvoje XXI amžiaus pradžioje (tęsinys)</i> ..	191
Romualdas LANKAUSKAS. Tapyba	195
Tomas AKVINIETIS	
<i>Teologijos Suma I-II, 96–97 klausimai apie teisę</i>	202
Autoriai	223

Menas
Klasika

Research

Bronislovas KUZMICKAS

The Self-Awareness of National Identity 6

Vaclovas BAGDONAVIČIUS

*Concepts of the Essence and the Development of Culture
in Vydūnas' Philosophy (end)* 13

Antanas ANDRIJAUSKAS

*Gilberti's and Alberti's Contribution to the History of Western
Renaissance Art Criticism* 22

Vytis VALATKA

*The Interpretation of the First Four Predicaments in Scholastic
Logic in Lithuania in the Second Half of the Sixteenth Century (end)* 32

Dalia Marija STANČIENĖ

Dialogical Thinking in the Ethics of Abélard (end) 38

Jolita BALČIŪNAITĖ

*Seven Gifts of the Holy Spirit and their Interaction with the
Virtues According to St. Thomas Aquinas (sequel)* 46

Aivaras STEPUKONIS

The Social Theory of Knowledge According to Marx and Engels ... 55

Loreta ANILIONYTĖ

*The Modification of Husserl's Phenomenology in the Axiology
of Scheler (end)* 68

Donatas VEČERSKIS

Philosophy and Science in Merleau-Ponty's Phenomenology (end) . 75

Jūratė BARANOVA

Paul Ricoeur: Posthegelian Return to Kant (end) 82

Aušra MALKEVIČIŪTĖ

*Reflections of National Worldview in Nineteenth Century Russian
Philosophers' – Dostoyevsky, Solovyov and Bulgakov –
Concept of Man's Historical Being (end)* 93

Dalius JONKUS

The Concept of the Word in Medieval Philosophy 102

Aušra POLOVIKAITĖ

*Reasons for the Death and Rebirth of Tragedy
in Nietzsche's Philosophy* 110

Selected theme

Eleonore STUMP

Aquinas on Justice 116

Franz GNAEDINGER

The Moral and Cosmological Dream of Dante Alighieri 124

Culture

Algirdas GAIŽUTIS

The Middle Ages: The Social Status of the Artist and his Values . 137

Jurgita STANIŠKYTĖ

*The Construction of Meaning in Contemporary Lithuanian
Theatre Productions (end)* 146

Vita RAČKAUSKAITĖ

Visuality in the Contemporary Theatre 151

Kristina PEČIŪRAITĖ

*The Definition of the Term "Marginal" and Characteristics
of Marginal Theatre* 161

Kristina BUDRYTĖ

Theories of Abstract Painting and the Concept of Modern Art ... 170

Egidijus MAŽINTAS

*The Synthesis of Ontological, Epistemological and Axiological
Aspects in the Scenery Paintings of L. Truikys (in the third decade
of the 20th century)* 179

Žilvinė GAIŽUTYTĖ

*The Work of Art as an Object of Sociological Analysis
in Bourdieu's Sociology of Art* 186

Aldona VASILIAUSKIENĖ

*The Ordination of Bishops in Lithuania at the Beginning
of the Twenty First Century (sequel)* 191

Art

Romualdas LANKAUSKAS. *Paintings* 195

Classics

St. Thomas AQUINAS

Summa Theologica I-II, Questions 96-97 on Law 202

Contributors 223



BRONISLOVAS KUZMICKAS

Lietuvos teisės universitetas

TAUTINIO TAPATUMO SAVIMONĖ

The Self-Awareness of National Identity

SUMMARY

The author holds that a significant problem of the present time is how to preserve identities – individual, national, cultural – in the long-term perspective of globalisation. The main idea of the article rests on the presumption that the essential attribute of authentic national identity is national self-awareness. It encompasses a variety of objective data – ethnic, cultural, historical – as the whole complex, interpreting it from a certain point of view. One of the features of national self-awareness is a sort of egocentricity – a vital concentration on the self as a certain point of account for everything that passes around. A certain degree of egocentricity is an existential need in cases when a nation is oppressed and is striving for liberation. Egocentricity is articulated as a number of external “we-they” relations, which are historically variable, fluctuating from the links of dialogue and reciprocity to those of confrontation and hostility. Lithuania, over its modern history, has passed through all kinds of external relations. The author is of the opinion that Lithuania is a nation with a weakly expressed egocentricity. National identity on the level of self-awareness is considered a value in itself, due to the uniqueness of each nation, thus constituting part of the cultural treasury of mankind. Over historical development, self-awareness usually moves away from its ethnic roots and manifests itself in the humanities, philosophy, belles-lettres, poetry and other forms of culture. One can speak therefore of a sort of partial form of consciousness, when it is expressed mainly in one or another field of culture, for example, in philosophy or poetry.

Viena iš problemų, kurias kelia besiplėtojanti globalizacija, yra rūpestis dėl tapatumų – individualių ir grupinių, tautinių ir kultūrinių – išlikimo.

Tapatumas šiame tekste suprantamas kaip subjekto „buvimas savimi“ istorinėje laiko slinktyje, kitaip tariant, kaip išlikimas „tuo pačiu“ be perstojo kintant

RAKTAŽODŽIAI. Tapatumas, tauta, savimonė, egocentiškumas, vertinimas.

KEY WORDS. Identity, nation, self-awareness, nation, egocentricity, evaluation.

arba kitimas – išliekant. Bus kalbama apie tautinį tapatumą, turint galvoje

mūsų tautos tapatumo perspektyvą globaliųjų poveikių kontekste.

SĄMONINGUMAS

Straipsnio autorius remiasi prielaida, kad esminis tautinio, kaip ir kitokio tapatumo komponentas yra sąmoningumas. Visaverčiu gali būti laikomas tik savo būtį suvokiantis ir apmąstantis tapatumas. Tai reiškia, kad tautos, kaip ir pavieniai individai, ne tik gyvena tiesiogine šio žodžio prasme, ne tik palaiko ir atkuria materialiąsias ir kultūrinės savo būties sąlygas, bet ir visa tai apmąsto, vertina, interpretuoja, įprasmina. Šitaip įsisąmoninamas tautinis tapatumas ir yra tai, kas paprastai vadinama tautine savimone. Vargu ar galima kaip apie visavertį kalbėti apie istorišką tautos „buvimą savimi“, jeigu jo nuolat ne lydi apmąstanti, vertinanti, įpareigojanti savirefleksija. Panašiai kaip ir priblėsęs individualus sąmoningumas yra asmenybės dvasinės apatijos, besiribojančios su nevisavertiškumu, požymis, nors, kaip pažymėjo Algirdas Julius Greimas, „sąmonė neatneša žmogui palengvinimo ir nepadedą jam gyventi. Sąmonė tik apsunkina žmogų“¹. Bet tai jau kitas klausimo aspektas.

Adekvati tautos savimone nėra pasyvi dvasinė būseną, priešingai, tai konstruojanti ir kurianti savirefleksija, ji apima ir telkia į sinkretišką vienovę objektyviasias – etnines, kultūrinės, religines, istorines, geografines – tautiškumo duotybes. Dar svarbiau yra tai, kad tos duotybės savimonės lygmenyje yra vertinamos ir interpretuojamos tam tikru „sa-

vuaju“ požiūriu. Jeigu dėl istorinių ar kultūrinių aplinkybių nėra išugdomas arba nusilpsta interpretacinis tautinės savimonės gebėjimas, minėtos objektyviosios tautiškumo duotybės rizikuoja virsti tik tam tikru pabirų faktų kiekiu, tik „etnografinė žaliava“, galinčia bet kada atsidurti kitos – „svetimos“, ne visada tolerantiškos tautinės interpretacijos lauke. Pirmasis Lietuvos prezidentas Antanas Smetona kadaise pažymėjo: „Tauta yra ypatingas žmonių organizmas, kuris kinta, auga, bręsta, tvirtėja arba merdėja ir tampa etnografijos medžiaga, jei neišstengia apsisaugoti pavoju“². Svetimos interpretacijos lauke lengvai atsiduria istorijos įvykiai, iškilių asmenybių veikla, išstisų teritorijų istorinė praeitis, iš dalies paribio kultūrų atstovų kūryba. Dėl to tarp kaimyninių tautų intelektualų neretai kyla nesibaigiantys interpretaciniai ginčai. Tokių ginčų yra turėję ir lietuviai, daugiausia su pietvakarių kaimynais lenkais. Ir dabar abiejų tautų istorikų požiūriai gerokai skiriasi nušviečiant tokius įvykius kaip Liublino unija, Vilniaus ir pietryčių Lietuvos okupacija, vertinant tokias asmenybes kaip Jonušas Radvila ar Juzefas Pilsudskis. Tikėtina, kad lietuvių istorikams dar gali tekti pasiginčyti su baltarusių kolegomis dėl LDK istorijos interpretacijos, apie tai jau buvo ne kartą rašyta.

Esant silpnai autentiškai tautinei savimonei, net išstisų regionų gyventojai

gali tapti aktyvesnės kaimyninės tautinės savimonės „etnografinė medžiaga“. Negirdėdami tikrojo savosios savimonės balso, žmonės pradeda žvelgti į savo praeitį ir ateitį pagal iš šalies inspiruojamus stereotipus. Tą lietuviai per savo istoriją ne kartą yra patyrę, pakanka prisiminti nutautusias apylinkes į rytus ir pietus nuo Vilniaus, aukštesniųjų socialinių sluoksnių atstovų praeityje išgyventas tapatumo krizes.

Tautinės savimonės interpretacinė galia paprastai išauga tautinio atgimimo bei išsivadavimo kovų laikotarpiais, ka-

da stengiamasi „savuoju“ požiūriu aprepti ir nušviesti objektyviasias tautiškumo duotybes, ypač istorinius faktus, atmetant svetimasias interpretacijas. „Tautinis prisikėlimas apima vidinį apsivalymą. Svetima kultūrinė įtaka turi būti pašalinta, kad vėl būtų atrastas tikras bendruomenės tapatumas.“³ Tautiškumas yra gyviau suvokiamas ir apmąstomas lemtingų įvykių, ne tik pergalių, bet ir pralaimėjimų momentais. Kur kas mažiau apie tai kaip apie savaime suprantamą dalyką mąstoma stabilumo ir ramybės laikotarpiais.

EGOCENTRIŠKUMAS

Kad ir koks – individualus ar kolektyvinis – tapatumo subjektas būtų, jo savimonei būdinga tai, ką galima vadinti egocentriškumu. Tai reiškia, kad subjektas, įsisąmonindamas savo tapatumą ir santykį su aplinka, išskiria save iš jos kaip savotišką „centrą“, kaip viso to, kas vyksta aplinkui, atskaitos tašką. Toks egocentriškumas nėra koks narciziškas gėrėjimasis savimi ar provinciška savimana, nors pati sąvoka gali kelti ir šitokių asociacijų. Savimonės egocentriškumas reiškia ne ką kita kaip tapatumo – „buvimo savimi“ – vitališkumą, o tai yra egzistencinė būtinybė, plaukianti iš pačios subjekto savimonės prigimties. „Laikyti save aplinkos centru yra būtinybė, nes pasaulis yra pilnas gyvybių, kurios visais būdais stengiasi užsitikrinti savo egzistenciją. Prarasti egocentriškumą, prarasti rūpestį savim yra lygu savos egzistencijos sunaikinimui“.⁴ Egzistencinis rūpinimasis savimi yra įvairiu mastu bū-

dingas visiems reflektuojantiems savo tapatumą subjektams – nuo žmogaus kaip biologinio individo iki tautos, visuomenės ir valstybės. Politikos srityje tai išreiškia tautų suverenumo principas, nacionalinių interesų supratimas ir gynimas. Tautinio egocentriškumo apraiška yra ir nacionalizmas, nors nacionalizmai būna įvairūs, gynybiškąjį nacionalizmą reikia skirti nuo agresyviojo. Kai kurių tautų egocentriškumas yra toks stiprus, kad įgauna tautinės nepakantos pobūdį, turintį politinę ir teisinę išraišką. Tai liudija santykis su tautinėmis mažumomis. Kai kurioms tautoms (lenkams, prancūzams) labai būdinga rūpintis savo gentainių padėtimi kitose šalyse, bet ir tuo pat metu jos teisiškai nepripažįsta tautinių mažumų pas save, nepriima įstatymų, garantuojančių mažumoms galimybę išsaugoti savo kalbą, kultūrinį savitumą. Egocentriškumo ir pakantos santykis yra gan prieštaringas.

Esama pakankamai priežasčių manyti, kad lietuviai yra silpnai išreikšto egocentriškumo tauta.

Savimonės egocentriškumas gali būti išoriškai artikuliuojamas plačiu santykių – „mes–kiti“, „mes–jie“, „mes–pasaulis“, „Lietuva–Europa“, „Lietuva–pasaulis“, „Europa–pasaulis“ – spektru. Tai „išplėstinio“ tapatumo sąmonė, rodanti, koks subjekto santykis su pasauliu, su kuo pats save sieja, nuo ko save skiria. Tie išorės santykiai klostosi permainingai, priklausomai nuo aplinkybių jie gali svyruoti nuo dialogo ir vaisingų sąveikų iki priešstatos ar konfliktinės priešpriešos. Lietuvių tautinė savimonė yra išgyvenusi ištisą tokių santykių kaitą. Tautinio atgimimo, būtent „Aušros“ ir „Varpo“ laikotarpio, savimonei buvo būdingos pastangos išsiskirti iš nutautinančios socialinės aplinkos, pabrėžti ir ugdyti tautinį savitumą, priešstatant jį abejingiemis ar priešiškiems „kitiems“. To laikotarpio lietuvių savimonės egocentriškumą poezijoje glaustai išreiškė Jurgio Zauerveino eilėraštis: „Lietuvninkai mes esam gimę“⁵. Tarpukario nepriklausomybės metais sparčiai plėtojosi atvirumo ir pozityvių sąveikų su „kitais“ sąmonė, nors liko politinė, iš dalies ir kultūrinė prieštata su pietvakarių kaimyne, okupavusia sostinę ir trečdalį mūsų etninės teritorijos. Sovietmečių santykis „mes–kiti“ buvo įgavęs uždarą ir apibrėžtą pobūdį. Tautos savi-

monė darėsi dvilypė – šalia rezistencinės priešstatos „kitiems“, tai yra viskam, kas ikūnijo okupacinį režimą, formavosi ir režimui lojali „socialistinės nacijos“ arba „homo sovieticus“ savimonė. Tapatinantis su „kitais“, turint galvoje laisvąjį pasaulį, nebuvo realių galimybių.

Atkūrus nepriklausomybę, paveldėtas iš sovietmečio savimonės dvilypumas neišnyko, nors jis keičiasi ir skaidosi, įgauna naujų išraiškų, kurios kuria vidines socialines ir politines įtampas. Vis dėlto sąmonės pokyčiai nenuginčijami, tai parodo, jog keičiasi perspektyva, iš kurios žvelgiama į dabartį. Gausėja žmonių, kuriems ta perspektyva – tai europinė integracija ir globalizacija. Kartu keičiasi santykis su artimąja praeitimi, sovietinės patirties atmintį, neretai nostalgiską, pastebimai stelbia ateities lūkesčiai, viltys ir baimės.⁶ Dabarties uždaviniu tampa kūrybiškas tapatumo savimonės tęstinumas globaliojo atvirumo sąlygomis. Šitą priedermę pamažu perima jaunesnioji karta, kurios narių asmeninėje patirtyje vis mažiaubelieka okupacinės praeities pėdsakų. Tačiau ateities atvirumas neabejotinai reiškia, kad smarkiai keisis „mes–kiti“ santykiai, nes plėsis dialogų ir sąveikų ryšiai. Reikia tikėtis, kad Lietuvai tapus Europos Sąjungos nare, tapatumo savimonė keisis „išplėstinio“ tapatumo linkme, plėsis tapatinimosi su „kitais“ santykių sritis.

VERTYBINĖ SĄMONĖ

Be to, savimonės egocentriškumas dar reiškia ir tai, kad joje slypi vertybinis matmuo, vadintinas tautine vertybi-

ne savivoka, trumpiau – tautiniu savęs vertinimu. Optimaliu variantu tas savęs vertinimas yra ne kas kita kaip tautinė

saviteiga, požiūris į tautiškumą kaip į vertybę savaime, kaip į tai, kas yra tikslas sau, o ne priemonė kitiems tikslams. Tauta pati save suvokia kaip kolektyvinę vertybes kuriantį, jų siekianį subjektą. Savitiksliskumas šiuo atveju nėra sietinas su išskirtinumu ar pranašumo nuostatomis, kurios potencialiai gali įgauti ksenofobijos ir tautinės nepakantos atspalvį. Savitiksliskumą lemia tas faktas, kad kiekviena tauta savo kalba, kultūra, istorine raida yra savita ir vienintelė. Tai, kas individualu ir savita, yra savaime vertinga ir savitiksliska ir sudaro nepažinomą žmonijos kultūrinės įvairovės dalį. Dėl to konkrečios tautos savitumas yra ne tik jos pačios, bet ir visų tautų, visos žmonijos vertybė. Kita vertus, tai, kas yra identifikuojama kaip tautinės vertybės, atsiduria vienoje gretoje su meno, moralės, religijos vertybėmis, kurios savo ruožtu apibūdina ir išreiškia tautiškumą specifiniais aspektais. Tautiškumas savaip akumuliuoja ir palaiko kitas vertybes. Reliatyvistinis neapibrėžtumas, „išplaunantis“ tautines vertybes, silpnina ir kitokią vertybinę sąmonę, nors plėtojantis globaliosioms sąveikoms ir poveikiams tautinis savitiksliskumas tampa gana problemiškas.

Kasdienio gyvenimo aplinkoje tautinis vertybinis savęs vertinimas paprastai būna mažai artikuliuotas, jis yra daugiau subjektyvus, jausminio negu racionalaus pobūdžio. Tokia saviteiga ypač raiški tautinio pakilimo, išlaisvinimo laikotarpiais, kada didžiuojamasi savo tauta, ja pasitikima, net jei ir nelabai turima kuo didžiuotis, o ateitis miglota. Didžiuojamasi ne tik garbinga, bet ir var-

ginga praeitimi. „Jei ta praeitis graži ir garbinga – juo geriau! O jei ji tamsi ir varginga – ne ką blogiau. Ir tokia gali būti stiprybės šaltinis.“⁷⁷ Savimonei bręstant, subjektyvumą papildo objektyvių kriterijų ieškantis racionalumas, o saviteigos vienpusiškumą – savikritiškumo nuostata, tampanti konstruktyviuoju savimonės matmeniu. „Lietuvių tautai pirmiausia reikėtų išmokti racionalizuoti – protu, o ne jausmais pagrįsti visas žmogiškąsias ir tautines vertybes. Išmokti kritiškai į save pažvelgti, ir, kas sunkiausia, tą savo paties kritišką žvilgsnį atlaikyti. Kuo daugiau sąmoningumo!“⁷⁸ Savikritiškumas yra būtinas demokratiškos savimonės požymis. Lietuvių tautinė savikritika nebuvo įmanoma okupacijos metais, nes svarbiausieji dalykai tada negalėjo būti svarstomi viešai arba buvo vadinami netikrais vardais. Po nelaisvės dešimtmečių savikritiškumo ugdymas nėra paprastas dalykas, nes buvo suardyti arba „suklastoti“ tikrieji kriterijai. Nėra paprastas dalykas ir dėl to, kad ateityje turėsime vertinti patys save ne tik savaisiais matais, bet ir pagal bendruosius europinius ir globaliuosius standartus.

Vertybinės savimonės branduolys yra tautinio orumo ir savigarbos jausmai, kurie vis dėlto nebūtinai pasireiškia tik pakiliomis nuotaikomis. Individualiai tautinio orumo ir savigarbos jausmai pasižymi skirtingais „kiekybiniais“ akcentais, tai yra įvairuoja nuo didžiavimosi ir tikėjimo savo tauta iki tautinio abejingumo, skepticizmo ir saviniekos. Pirmaisiais atkurtosios nepriklausomybės metais mūsų visuomenės viešajai nuomonei buvo būdinga itin žema

tautinė savigarba. Ne menką vaidmenį čia suvaidino dalis žiniasklaidos, nepraleisdama progų pasišaipyti iš ryškesnių tautinio sąmoningumo apraiškų, karikatūriškai jas vaizduoti bei kitaip nuvertinti patriotizmo idėją.

Sovietiniais laikais, kada valstybinė politika vykdė rusifikaciją ir buvo nepakanti autentiškoms tautiškumo apraiškoms, neoficialiuose, ypač kultūriniuose sovietinės visuomenės sluoksniuose ir lietuvių, kaip ir į kitų baltijiečių, tautybę buvo žiūrima kaip į prestižišką, pažymint pabaltijiečių kultūrinį savitumą, vakarietiškumą. To laikotarpio sociologiniai tyrimai rodė, kad Baltijos respub-

likų sostinėse, mišrioje šeimoje, kurių vienas sutuoktinių buvo „pagrindinės tautybės“ atstovas – lietuvis, latvis ar estas, o kitas sutuoktinis – rusas, vaikai paprastai rinkdavosi pirmųjų tautybę kaip prestižiškesnę. Toks neoficialus prestižiškumas netiesiogiai palaikė ir kėlė lietuvių savimonę, daugeliu kitų aspektų smukdomą ir žeidžiamą sovietinio gyvenimo būdo. Dabar, tapdami ES nariais, atsiduriame visiškai kitokioje situacijoje, į mus dabar žiūrima kaip į mažai pažįstamus rytiečius. Savo prestižą turėsime pelnyti konkrečiais darbais, o savigarbai palaikyti prireiks ir nemažų dvasinių pastangų.

SĄMONINGUMO FORMOS

Apie tautos savimonę galima kalbėti kaip apie sluoksniuotą ir struktūruotą idealų darinį. Kaip jau minėta, tautiškumas yra neatsiejamas nuo etniškumo, tautos istoriškai formuojasi iš etninių bendruomenių. Žodžiai „etniškumas“ ir „tautiškumas“ gali būti vartojami kaip sinonimai, arba „kaip vieno reiškinių skirtingi niuansai“⁹. Tautinės savimonės šaknys slypi etninėje savivokoje, kurios konkretūs „atsparos taškai“ yra empirinis etninis tapatumas išreiškiančių duotybų – etnologinių, kalbinių, geografinių, istorinių, religinių – išmanymas. Tai apytikriai prilygsta kasdieniui, buitinei etninio tapatumo savivokai. Jai būdingas empiriškumas, rėmimasis konkrečiais faktais, asmenine patirtimi, giminytės, kaimynystės ryšiais. Etninio lygmens savižina turi ir istorinę atmintį, išreikštą tam tikrų žanrų dainomis, pasa-

kų, mitų siužetais, papročiais, nors šiam sluoksniui nėra būdinga konceptualizuojanti refleksija. Tą patį galima pasakyti ir apie regioninio bei kitokio vietinio tapatumo savimonę, dabar bundančią daugelyje Europos tautų.

Socialinė pažanga sąlygoja tai, kad tautinė savimonė turtingėja ir skleidžiasi kultūros ir mokslo – literatūros, filosofijos, istoriografijos ir kitų humanitarinių mokslų, iš dalies religijos – sritims būdingais raiškos būdais. Kiekviena kultūros sritis savais aspektais išreiškia tautiškumą ir kartu savo specifinėmis formomis kuria ir ugdo tautinę savimonę. Galima kalbėti apie siauresnes, „dali- nes“ savimones, kurios tautinį tapatumą „papildomai“ artikuluoja konkrečiais socialiniais, kultūriniais, religiniais, politiniais aspektais, nebūtinai harmoningai derančiais tarpusavyje. Dėl to tapa-

tumo savimonė turi savo savotiškus „pakaitalus“ – religinius, kultūrinius, politinius ir kitokius įvaizdžius. Pavyzdžiui, lietuvis – katalikas, rusas – stačiatikis, arabas – musulmonas, arba lietuviai – baroko, rusai – bizantiškos kultūros tautos ir pan. Yra pagrindo kalbėti ir apie kitokius, per ilgą laiką susidariusius socialinius, politinius, net profesinius tautinio tapatumo įvaizdžius – „lietuvis-artojas“ arba „lietuvis-karžygis“, bet ne „lietuvis-prekybininkas“. Įvaizdžiai ilgainiui keičiasi, ypač dabartinėmis globalaus atvirumo sąlygomis. Šiandien lietuvis jau nebūtinai tikrai katalikas, gali būti ir budistas ar křišnaistas, ir nebūtinai tik artojas. Kai kur lietuviai yra žinomi tik kaip geri krepšininkai. Buvusieji įvaizdžiai tampa bendrojo kultūrinio palikimo dalimi.

Natūralu, kad viena ar kita kultūros sritis tam tikrais istoriniais laikotarpiais būna kūrybiškesnė už kitas, išplėtojama

daugiau, negu kitos, gali savuoju „matymo kampu“ aprėpti tautos būties visumą ir tapti paveikiausia tautinės savimonės reiškėja. Lietuvių tautinio atgimimo laikotarpiu tokia savimonės reiškėja ir ugdytoja buvo grožinė literatūra. Pakanka prisiminti, ką tautiškumo ugdymui reiškė vien Maironio poezija, formavusi ne tik Nepriklausomybės kovų savanorių, bet ir vėlesnių kartų – pokario partizanų savimonę.

Tautinė savimonė, kaip daugiasluksnis ir mobilus idealus darinys, apimantis ir konstruojantis socialines, etines, politines, kultūrines nuostatas ir prasmes, nuo pagrįstų poreikiu kyla į pagrįstų idealų principų lygmenį¹⁰. Kartu tai atsakomybės sąmonė, telkianti praeities ir dabarties savęs vertinimo kriterijus ir imperatyvus ateičiai. Tai dalis to, ką Hegelis vadino „objektyviaja dvasia“, skirdamas ją nuo „subjektyviosios dvasios“, tai yra individualiosios sąmonės.

Literatūra ir nuorodos

¹ A. J. Greimas. Mitai ir ideologijos / *Metmenų laisvieji skaitymai*. – Vilnius: Lietuvos rašytojų sąjungos leidykla, 1963, p.76.

² *Lietuvių tauta*, II. – Vilnius, Lietuvių tauta, 1998, p. 271.

³ A. D. Smith. Nacionalizmas XX amžiuje. – Vilnius: Pradai, 1994, p. 157.

⁴ V. Doniela. Atviroji ir uždaroji dvasia / *Metmenų laisvieji skaitymai*, p. 33.

⁵ „Lietuvninkai mes esam gime, Lietuvninkai mes turim būt.

Tą garbę gavome užgime,
Tą ir neturim leist pražūt.“

Cit iš: *Lietuvių poezija*, I. – Vilnius: Vaga, 1968, p. 187.

⁶ „Dar prieš ketvertą penketą metų nepriklausomybė buvo apmąstoma ir vertinama žvelgiant daugiausia „iš praeities“, dabartį siejant su so-

vietine praeitimi, o šiaudien į tai, kas dabar vyksta, žvelgiama labiau „iš ateities“, iš europinės ir euroatlantinės integracijos, globalizacijos perspektyvų.“ Cit iš: Bronislovas Kuzmickas. Kaip apibūdinti dabartį? // *Politologija*, 2003 / 3, p. 16.

⁷ V. Mykolaitis-Putinas. *Atsiminimai. Raštai*. – Vilnius, 1986, p. 281.

⁸ A. J. Greimas. *Iš arti ir toli*. – Vilnius: Vaga, 1991, p. 323.

⁹ A. Čepaitienė. Atgaivinant etninį tapatumą: individas, simbolis, vieta / *Lietuvos etnologija*, 2001 / 1, p. 169.

¹⁰ „Kiekvienas principas, kuris nepagrįstas poreikiu, yra pagrįstas idealu.“ Cit. iš: J. Raz. Liberalizmas, autonomija ir neutralaus rūpinimosi politika / *Šiuolaikinė politinė filosofija*. – Vilnius: Pradai, 1998, p. 397.



VACLOVAS BAGDONAVIČIUS

Vilniaus pedagoginis universitetas

KULTŪROS ESMĖS IR RAIDOS SAMPRATA VYDŪNO FILOSOFIJOJE

Concepts of the Essence and the Development of Culture
in Vydūnas' Philosophy

SUMMARY

The Lithuanian thinker Vydūnas (1868-1953) based his theory of culture, the most original part of his philosophy, on the fundamental ontological concept of spiritual absolute which is both immanent and transcendent in relation to the world. He borrowed this concept from Hindu Vedanta. According to Vydūnas, culture is the expression of the immanent part of the absolute in which man acts. The essence of man is spiritual, but as a part of nature man belongs to the world. Culture springs from the contact between the spiritual essence of man and the world. The human spirit realises itself in such forms of man's activity as science, art and morality. The development of culture means the humanisation of the world. At the same time culture bears and expresses the marks of the personal and national spirit. Thus, the development of culture is both a form of humanisation of the world and the expansion of the spiritual realm of freedom.

Religion, as a form of contact of the human spirit with the absolute, does not belong to the world of phenomena and therefore it does not belong to culture. Religion is the very beginning and the ultimate end of culture; for all phenomenal reality tends to the absolute by way of spiritual evolution.

KULTŪRA IR RELIGIJA

Toks daugiausia indų filosofine tradicija pagrįstas vydūniškasis kultūros proceso traktavimas susietas su religija. Nors religija, Vydūno aiškinimu, tiesio-

giai ir neįeina į kultūrą, bet vis dėlto „viena tėra sielos kultūros sąlyga“ (1, 283), nes „be tikybos žmoniškumo pradas neišgyja aukštesnės galios gyve-

RAKTAŽODŽIAI. Kultūra, absoliutas, religija, kūryba, pasaulis, evoliucija, žmogus, dvasia, gamta.

KEY WORDS. Culture, absolute, religion, creativity, the world, evolution, man, spirit, nature.

nimui teiktis ... Gyvojoje žmogaus tikyboje glūdo galimumas visam žemiškam gyvenimui bręsti ir tobulėti“ (1, 509).

Religija Vydūnui yra kultūros raidos išeities taškas ir galutinis punktas. Pati toji raida, kaip minėta, telpa į materialaus pasaulio evoliuciją, reiškiančią jo nuolatinį dvasingėjimą. Lietuvišku *tikybės* terminu nusakomą religiją (tiksliau būtų sakyti – religinį išgyvenimą) mąstytojas traktuoja ne kaip konfesinį išpažinimą, o supranta tipiškai indiškąją prasmę – kaip transcendentinę žmoniškumo esmės būseną, kuria jau esąs visiškai paneigiamas empirinis pasaulis, t. y. kai toji esmė susilieja su absoliutu. Tikyba, Vydūno apibūdinimu, jau „*nėra žmoniškumo apraiška, bet žmogaus vidujinis būvis, ašainės sąmonės santykis su pagrindiniu sąmoningumu*“ (1, 507). Iš esmės tas santykis, t. y. individualios dvasinės žmogaus esmės susiliejimas su absoliutine dvasia, yra tas pats, kas jogų transas, *samadhi*, ar budistų *nirvana*. Tai būseną, kuri sutampa su dvasinio žmogaus prado siekiamu išsivadavimu – pagrindiniu jo žemiškosios egzistencijos tikslu.

Žmoguje, kaip mikrokosme, atsispindinti ne tik susiformavusi visumos struktūra, bet ir pats kosminės evoliucijos procesas, praeinamos visos to proceso pakopos. Paties Vydūno žodžiais tariant, „*kūrybos vyksmas, kuris didžioje visatoje atsitinka, tokiu būdu žmoguje lyg sumažintai, bet visai reikšmingai kartojasi*“ (1, 507). Žmoguje atsispindį ir tai, kas esamajame pasaulinės evoliucijos cikle dar visuotiniu mastu neįvyko, bet neišvengiamai turės įvykti – viso ko sugrįžimas į dvasinę pradžią, į pasaulio Priežastį. Individualus tikybinis transas –

mikrokosminė reiškinių pasaulio evoliucijos užbaiga. Būtent tokia „*tikybine būseną*“ užsibaigsiąs ir didysis kosminės evoliucijos ciklas – pasauliu pasireiškusioji sąmonė visuotinai susiliesianti su laiko ir erdvės matavimų nebeturinčiu absoliutu.

Įvykus didžiajam „išsivadavimo stebuklui“, tikrajam „tikybiniam aktui“ (tiek individualybės, tiek kosminės visuotinės lygiu), nebesą prasmės kalbėti ne tik apie reiškinių pasaulį, bet ir apie jo žiedą – kultūrą. Būtent šia prasme religija Vydūnui nėra kultūros dalis, neįeina į ją kaip struktūrinis jos elementas, o yra jau virš jos. Mąstytojo teigimu, „*tikybės mokslai nieko darbo netyri su pasauliu. Jie vien tik rodo žmogui kelią, kad galėtų pakilti į tokią padėtį, kurioj būtų galima pasiekti pačiąją Aukštybę*“ (1, 282). Taigi, nors griežtai to neakcentavo, Vydūnas, panašiai kaip katalikiški lietuvių filosofai A. Jakštas, o ypač S. Šalkauskis (žr. 9, 23–25), religiją ir kultūrą sąlygiškai atriboja vieną nuo kitos, pirmajai palikdamas transcendentinę, t. y. grynai dvasinę, visumos sferą, antrąją talpindamas materijos reiškinių sferoje, bet irgi tik toje jos dalyje, kur jau reiskiasi žmogus. Vydūno filosofijoje tas atribojimas yra labai negriežtas, ir jo santykiškumas, manytume, yra gerokai didesnis negu A. Jakšto „mažojo kūrėjo“ koncepcijoje ar S. Šalkauskio žmogaus veiklos kosmogoninio prasmingumo sampratoje. Pasak šių sampratų, dievas tarsi paveda žmogui toliau tęsti kūrimo darbą, o pats to kūrimo atžvilgiu lieka pasyvus. Vydūnui dievas iš pasaulio niekada nepasitraukia: pats tame pasaulyje būdamas įsikūnijęs, pats visur ir visada veikia

ir tęsia kūrybos darbą. Krikščionybėje, anot Vydūno, „išlengvo vis reikšmingė-ja Dievo buvimas toli nuo viso gyvenimo, jo transcendenca ... Šitaip apie Dievą manyti galėjo skatinti jau Biblijos Mozės žodžiai apie pasaulio įkūrimą. Čia kaip tik pasakyta, kad Dievas, sukūręs pasaulį, atsitraukęs nuo jo, jį sau palikęs. Toli esąs Dievas negalėjo būti patiriamas, ir tikintieji, kaip jie save vadino, tegalėjo jį numanyti žodžiuose“. Mąstytojo ištikinimu, patys krikščionys nesuvokė dievo imanentiškumo prasmės, kurią galima atrasti ir ne vienoje Šventojo rašto vietoje. Kad žmogus „gyvena Dievuje ir jį galėtų patirti savo esmėje, tat retai tepamanyta, nors tūli išminties žodžiai (pačioje Biblijoje. – V. B.) apie tai kalba“, – aiškina Vydūnas (2, 397).

Vydūniškasis kultūros proceso, kaip visumos evoliucijos dalies, supratimas būtų artimesnis minėtus lietuvių katalikiškuosius filosofus veikusio rusų filosofo V. Solovjovo žmogaus veiklos interpretacijai, pagal kurią toji veikla ištirpstanti religijoje (8, 34). Vydūnui visa žmogiškoji veikla kosminio vyksmo procese irgi turi religinio reiškimosi prasmę, nes, kaip jau matėme, yra ryškiai orientuota į „išsivadavimo stebuklą“ – susiliejamą su absoliutu. Tačiau, kaip teigia tyrinėtojai, V. Solovjovas „savarankiškos kultūros sferos iš religijos stichijos neišskyrė“ (10, 171), o Vydūnas, kaip matėme, tokią kultūros sferą, nors ir negriežtai, bet pakankamai aiškiai išskyrė ir atribojo nuo grynai dieviškos veiklos, t. y. nuo tos visumos evoliucijos dalies, iki kurios dar nėra žmoniškumo fenomeno. Kaip tik žmogiškoji veikla, Vydūno aiškini-

mu, ir yra toji sfera, kurioje ir tegali reikštis kultūra.

Religijos ir kultūros atribojimo santykiškumą Vydūno filosofijoje pirmiausia nulemia pananteistinis būties sampratos pobūdis: visa visuma yra dvasinė (dieviška), dieviškas yra ir tos visumos kūrybos vyksmas – evoliucija, visos jos pakopos, tarp jų ir žmogiškoji, yra dieviško veikimo sferos. Tad ir žmogaus veikla – dieviškosios veiklos dalis. Tas sąlygiškumas dar labiau akcentuojamas tuo, kad pats žmogus traktuojamas kaip dvasinė esybė, absoliuto kibirkštis, potencialiai turinti dieviškąją galią. Tačiau, kita vertus, žmogus (tiek kaip individas, tiek kaip apibendrintas visos žmonijos simbolis) savyje talpina ne tik dvasios galybę, bet ir visą materialaus pasaulio sunkybę, yra tos sunkybės surakintas ir pavergtas. Tuo tarpu pats absoliutas, kurio dalis yra tapusi pasauliu, to pasaulio atžvilgiu yra laisvas. Žmogus ir visa žmonija ta laisvę turi savo pastangomis įsigyti. Tos laisvės siekdamas, žmogus pats tampa kūrybos veiksmu ir jėga. O laisvės siekimas – tai nuolatinis dvasinio prado stiprinimas, įgalinimas jam įsivyrauti ne tik pačiame žmoguje, bet ir pasaulyje. Į dvasios sferas žmogus ne tik pats veržiasi, bet ir veda visą pasaulį – tokia esanti, anot Vydūno, ontologiškai nulemta jo misija. Mąstytojo ištikinimu, šitaip reikėtų interpretuoti ir krikščioniškąją Kristaus atliktą dieviškojo atpirkimo misiją. Kultūra, Vydūno aiškinimu, formuojasi iš žmogaus, kaip dvasinės esybės, santykio su materialiu ikižmogiškuoju pasauliu, iš pastangų tą pasaulį sužmoginti, labiau sudvasinti.

„Gyvąją tikyba“ laikydamas pagrindine tikrosios kultūros sąlyga, savo epochos religinį gyvenimą Vydūnas apibūdino kaip suformalėjusį ir sustabarėjusį ir ne tik kaip nepadedantį kultūrai, o dargi jai kenkiantį. Kadangi iš esmės esą nebesiorientuojama į „gyvąją tikyba“, tradicinės išorinės bet kurios religijos praktikuojamos apeigos, visa religinių vaizdinių ar religinių pagrindų pasaulį aiškinančių idėjų sistema netenka prasmės, nes neprisideda prie pasaulio evoliucijos, o kartu prie kultūros pažangos.

Dabarties pasaulyje susidariusi religinė situacija žmogaus ir visos žmonijos tikrajam dvasiniam šviesėjimui, kartu ir kultūrai ypač žalingai atsiliepianti, nes būtent religijos, paskendusios savo dogmose ir prietaruose, nebeteko gyvo ryšio su dvasine būties esme. „Bet „sudarkytos tikybos“ vedamas, jis (gyvenimas – V. B.) rieda žemyn į visokias nesąmones, į prietarus ir ištumia žmones į vargsmą, į kančias, į žuvimą. Tai gana aiškiai įrodo esamasis mūsų laikas. Nepaisant „įvairių tikybų“ ir daugybės šventnamių, jis yra mirštančių tikybų amžius“, – apibūdindamas savo gyvento laiko religinę situaciją, rašė Vydūnas (1, 508). Toksai šios situacijos apibūdinimas yra visiškai analogiškas tam, koki buvo pateikę induizmo reformatoriai, kaip ir Vydūnas, vylęsi atnaujinta religine pasaulėžiūra įveikti tikiybinių nuosmukį, o su juo – ir pasaulį apėmusią dvasinės kultūros krizę.

Religija, Vydūno požiūriu, yra tarsi gelminis kultūros variklis, josios vyksmo katalizatorius bei prasmingumo orientyras. Todėl ir kultūros raida mąstytojo kultūrologinėje koncepcijoje yra glau-

džiai siejama su religinės sąmonės reiškimosi ypatumais žmonijos istorijoje.

Kaip jau minėta, kultūra Vydūnui iš esmės yra vieningas procesas, kuriame įvairiomis formomis objektyvinasi žmogaus dvasia. Tame procese, mąstytojo aiškinimu, išsikristalizuoja dvejopi kultūros sferai priskirtini reiškiniai. Vieno kio pobūdžio reiškiniai susiformuoja tada, kai žmogaus dvasia įvaldo ir pertvarako pasaulį ar bent į jį įauga, jame įsikuria. Tie reiškiniai, mąstytojo žodžiais tariant, yra „visa tai, ką žmonės padirba, kaip veikią žmonės, vis tiek kokio kultūros laipsnio jie būtų“. Iš esmės tai yra materialinės kultūros, arba civilizacijos, reiškiniai, kurių visumą Vydūnas apibūdina kaip daiktų kultūrą (1, 547). Kitokio pobūdžio kultūros reiškiniais mąstytojas laiko tuos, kuriuos „neginčijamai vertiname kaip tiesioginius žmoniškumo pažymius“. Tai – mokslas, menas ir dora (1, 547). Kiekvienas iš jų sudaro specifinę žmoniškumo raiškos formą ir sferą. Mokslu dvasia reiškiasi kaip pažinimo, tiesos ieškojimo forma, menu – kaip grožio įkūnijimo galimybė, dora – kaip gėrio pavidalu. Kartu Vydūnas pažymi, jog šios iš „žmoniškumo veikimo kilusios“, t. y. žmoniškumo esmės raiškos formos, paties žmogaus atžvilgiu yra tarsi „objektyvios vertybės“, kaip ir visi kiti jį supančio pasaulio dalykai, tol, kol jos tampa jo vidine savastimi, dvasingumo raiškos galimybėmis. Netapusios atskiromis individų žmoniškumo reiškimosi formomis, jos kartu iš esmės jo nepaliečia ir yra jo atžvilgiu tik išoriniai, pasyviai egzistuojantys kultūros atributai. Jų tikroji, aktyvioji kultūrinė vertė išryškėjanti tada, kai jos iš „objektyviųjų vertybių“ tampa

tikrai „asmenybės vertybėmis“, kurios „turinčios būt žmogaus norimos, kurioms kurti kiekvienas turis skirti savo jėgas“ (1, 547). Kitais mąstytojo žodžiais tariant, „yra berods mokslas, menas ir dora jau žmoniškumo reiškiniai, kaip jie pakyla iš atskiros žmogaus asmenybės“ (1, 268), kuri yra pati savęs reiškimo, kartu ir kultūros kūrimo subjektas.

Tokios giliai interiorizuotos ir subjekto suaktyvintos bei išplėtos objektyviosios kultūros vertybės „sudaro vidurinę kultūrą“, kuri „pirmutiniausia siektina“ (1, 457). To siekimo prasmė esanti ne ta, kad visuomenėje funkcionuojančios mokslo, meno ir dorovės vertybės būtų tik išigyjamos, išmokstamos, pasilaikomos ir tik vartotojiškai naudojamos, o ta, kad jomis žmogaus aktyvių pastangų dėka galėtų reikštis aukštesnis žmoniškumas, kad tuo žmoniškumu jos pasipildytų ir darytųsi veiksmingesnės žmonių santykiuose, socialinėje raidoje. Žmogus, anot Vydūno, privalas ne tik palaikyti esamą lygį, bet ir „*didinti žmoniškumo reikšmę gyvenimui arba, kitaip sakant, kelti kultūros turtų vertingumą*“, t. y. stiprinti jų dvasinį potencialą ir taip prisidėti prie kultūros pažangos, prie kūrybiško jos pratęsimo (1, 458). Aktyviame žmoniškumo esmės santykiyje su suobjektyvinta kultūra susiformuojanti vidinė kultūra esanti pakopa į dar aukštesnę – esmės – kultūrą, kurią reikėtų suprasti kaip visišką dvasios laisvę ir išgalėjimą bei vyravimą bet kurioje žmogaus gyve-

nimo sferoje, kaip individualios, „ašainės“ sąmonės gebėjimą bet kada išlieti į dvasinę visumą. Po jos jau turėtų sekti „tikiybinė būseną“, kai pasaulyje vyksta gyvenimas tampa visiškai nebeaktualus. Esmės kultūros išgalėjimą Vydūnas traktuoja kaip paties žmogaus atliekamą sielos kultūros ugdymą.

Reziumuojant vyduniškąją kultūros esmės sampratą, galima pasakyti, jog toje sampratoje labiausiai akcentuojami du momentai: pasaulio sužmoginimas, dvasinio potencialo vaidmens stiprinimas jo evoliucijoje ir paties žmogaus dvasinis tobulėjimas, kuris, beje, ir esąs pirmutinė ir tikroji pasaulio kultūrinimo prielaida. Apie tai mąstytojas rašė: „Numanyta, kad kultūros kūrimas yra tęsimas gyvenimo kūrimo. Todėl du dalyku žmogui turi rūpėti, būtent *savo esmę nešti į gyvenimą ir ją jam gyvinti ir stiprinti*. O abu vyksta kartu, jeigu daromu kuo-nuoširdžiau. Ir abejaip aiškėja kultūra“ (1, 458). Taigi kultūrai Vydūnas suteikia ne socialinę, o ontologinę statusą. Jos subjektas – aktyviai veikianti individuali žmogaus dvasia, o visuomenė, socialinis gyvenimas traktuojami daugiau kaip išorinės aplinkos veiksniai, kuriuos toji dvasia turinti vesti į „tobulesnį esimą“. Žinoma, tų išorinių veiksmių yra veikama ir pati dvasia, bet ne tasai veikimas yra pagrindinė jos aktyvumą skatinanti jėga. Ja Vydūnas laiko „pagrindinį sąmoningumą“, t. y. absoliutą, kurio dalelė yra ašainė sąmonė, arba individuali žmoniškumo esmė.

KULTŪROS RAIDĄ

Kaip į žmogaus dvasios objektyvinimo kelią materialiam pasaulyje Vydū-

nas žiūri ir į kultūros raidą, į įvairias jos apraiškas. Tą raidą mąstytojas aiškina iš

esmės hėgelizmo dvasia – kaip kryptingą, nors gana prieštaringą ir dramatišką iš vienos dvasinės pradžios kilusius, bet vėliau į įvairias rūšis bei individus išsiskaidžiusios žmonijos konsolidavimosi procesą, grįžimą į iškentėtą ir suvoktą dvasinę vienybę. Teleologiškai nubrėžta kultūros vyksmo kryptis esąs „žmoniškumo prado įsigalėjimas mums žinomame pasaulyje“. „Ir kuo daugiau čia žmoniškumo, kuo daugiau jis čia reiškia, tuo pilniau žmonijos vienybė pasiekta. Tuo pradū ši vienybė yra pagrinduota. O jam pilnai atsilukštinus, ji yra įvykusi“, – taip Vydūnas nusako kultūros raidos tikslą (2, 322).

Pradinėse reikšimosi stadijose „žmonės gyveno atskiromis asmenybėmis šalia vienas kito“, t. y. neįtę savo kilmės vieningumo, vieni kitų atžvilgiu reiškė daugiau priešiško negu palankumo (2, 322). Tačiau įvairiomis formomis besireiškiantis žmoniškumo pradas dirbo žmones vis labiau suburiančią, vienijančią darbą. Tasai pradas kaip tik ir objektyvindavosi tame, kas tapo kultūros vertybėmis – materialiosioms reikmėms patenkinti skirtuose daiktuose ir įrankiuose, protavimo reiškiniuose, iš kurių formavosi mokslas, jį patį (žmogiškumo pradą) tiesiogiai atspindinčiuose meno kūriniuose ar žmonių tarpusavio santykiuose, iš kurių susidarė dorovė. Tos žmogiškumo apraiškos buvusios tol silpnos, kol žmonės menkai tesantykiavo vieni su kitais. „Kultūra pradžioje yra ... atskiros žmogaus dalykas“, – aiškina Vydūnas (2, 323).

Ilgainiui iš pasaulio reiškiniuose besiojektvinančios dvasios gimstanti kultūra pamažu plinta ir gilėja – jos židiniai

palaipsniui tampa šeimos, giminės, o galiausiai – tautos. Tautos kultūra (iš esmės ir pačią tautą) formuojančiais veiksniais Vydūnas laiko atskiros asmenybės dvasinio prado stiprumą (jis yra pirmiausias ir svarbiausias), giminės kraują, kuris „verčias žmones veikti panašiu būdu“ ir „aplinkumą bei laiko sąlygas“, kurios traktuojamos kaip kosminių jėgų pasireiškimas. Tiems faktoriams veikiant, išaugančios kultūros, „kuriose žmonės yra sutelkti krūvon ir gyvena tarp kitų kaip salutės jūrų bangose, nuolat pasidarantiose ir išsiardančiose“ (2, 323). Įvairūs žinomi (Egipto, Mesopotamijos, Rytų Azijos, indų, persų, graikų, romėnų) ir mažiau žinomi kultūros židiniai dėl savitumo ir uždaro labai skyrėsi vieni nuo kitų, tarp jų beveik nebuvo tarpusavio sąveikos. Tačiau kaip ir pakankamai sustiprėjęs atskiros žmogaus dvasinis pradas, taip ir tam tikrą išsivystymo laipsnį pasiekusi kultūra linkusi plisti, veikti tai, kas yra greta ar dar toliau. „Kiekviena kultūra, pasiekusi tikrą klestėjimo gyvumą, plūsta per savo šalies ribas, jeigu jos nėra neperžengiamos. Todėl ir patenka įvairios tautos po kultūra tos tautos, kuri daugiau rūpinasi jos augimu“ (2, 324). Tai esąs dėsningas ir neišvengiamas reiškinys. Nuo nepageidaujamos kultūrinės ekspansijos apsiginti nėra kito kelio kaip stiprinti savo tautos kultūrą, didinti josios žmogiškąją vertę.

Įtraukiant „vienos kultūros gyvumą į didesnę žmonijos dalį“, patraukiamoji kultūra suklestėdavo arba žūdavo – priklausomai nuo įtraukiančios kultūros pobūdžio, kuris gali būti reiškiantis ne tik dvasinį kilimą, bet ir žudantis, nuodingas. Kaip gana pozityvios, daugeliui

tautų augti padėjusios kultūrinės ekspansijos pavyzdžius Vydūnas pateikia senovės graikų, romėnų bei krikščionybės pagrindų susiformavusių kultūrų plitimą (2, 324).

Didelis lūžis kultūros raidoje, mąstytojo aiškinimu, įvykęs naujaisiais amžiais, kai „žmonės pradėjo su didesniu atsidėjimu santykiuoti su pasaulio turiniu jusnių keliu“, kai „tokiu būdu kuriamas mūsų laikų mokslas“ (2, 324). Po to lūžio tolesnę kultūros raidą mąstytojas apibūdina kaip prieštaringą ir dramatišką, tačiau nelaiko jos nuodėminga ir amoralia. Tos eigos dėsningumas esąs tas, kad jos metu žmogaus dvasia labiausiai suaktyvinusi tas jo materialios prigimties sferas, kurios geriausiai leidusios pažinti, įvaldyti ir pertvarkyti pasaulį, padaryti jį patogesnę ir dvasiniam žmoniškumo pradui geriau reikštis – jusles ir ypač protą. Pasaulio, kaip ir savo materialios prigimties įsisavinimas ir įvaldymas, mąstytojo teigimu, esąs būtinas ontologiškai nulemtas dvasinės evoliucijos etapas. Per kelis pastaruosius šimtmečius vykusio žmoniškumo prado ekspansijos į išorinį pasaulį esmę Vydūnas taip nusakė: „Žmoniškasis pradas santykiuoja su tuo, ką jam jusnys praneša apie pasaulio turinį. Iš jusnių pranešimo jis dirba savaip to turinio atspindinius, vaizdus ... Šitie vaizdeliai, vadinami mintimis, yra jėgų branduoliai, kurie spindi į aplinkumą. Jie tuo verčiami iš minčių gyvenimo srities į ūpų ir pagaliau į kūno gyvenimo sritį ir čia virsta daiktu arba veikimu“ (2, 325).

Gamtos jėgas įvaldyti ir panaudoti siekiančio mokslo pagrindus susikūrusią

kultūrą mąstytojas apibūdina kaip *technikos* kultūrą, o toji jos dalis, kuri susijusi su paties žmogaus galių vystymu, įvardijama kaip *intelekt*o kultūra. Pastaroji augusi „labai nuostabiu greitumu iš 18-šimtmečio per 19 – lig mūsų laikų“. Tai esą suprantama ir dėsninga, nes būtent taip pasireiškusioje kultūroje „pati žmogaus jėga yra veikimui sukilusi. Ir nuolat ji nešasi į šį gyvenimą daiktais ir veiksmais“ (2, 325). Technikos ir intelekto kultūra apėmusi visą pasaulį, patraukusi visą žmoniją, ja ne tik naudojasi, jos pagalba ne tik lengvinamas gyvenimas, bet ji atlieka ir didelį žmogaus ugdymo darbą, nes „prusina žmogų, teikia žmogui mokslą, augina jo intelektą“, be kurio išvystymo ir suaktyvinimo tiesiog neįmanoma ja pačia naudotis (2, 325). Tame žmogaus intelekto galių aktyvinime Vydūnas mato vieną iš pozityviųjų su dvasine žmogaus bei visumos evoliucija susijusių šios kultūros momentų. Kitą pozityvųjį jos momentą mąstytojas išvėlgia tame, kad ji, nors vienu – daiktingumo – aspektu integruoja visą žmoniją, įgalina akivaizdžiai suvokti savo pačios vienybę, ekonominę bei kitokią materialinę įvairių jos dalių savitarpio priklausomybę „*Visas pasaulis tapo didžiu ūkiu*, – pažymi Vydūnas. – Ir visa žmonija šio ūkio darbininku ir savininku. Ir vėl tokiu būdu žmonija vienyta (2, 326, kursyvas mano. – V. B.). Žmonijos ūkinės veiklos raida, ekonominių dėsningumų reikšmingai nulemta mokslinė-techninė pažanga, visuomeninių formacijų kaita Vydūnui, kaip matome, yra ne tiek socialinės žmonijos raidos rezultatai, o daugiau žmoniškumo formą įgavusios dvasios

objektyvinimasis, josios evoliucijos, sutampančios su kultūros raida, pasireiški-
mo formos.

Toji pati dvasios evoliucija, o ne socialiniai pertvarkymai, Vydūno ištikini-
mu, įveiksianti ir tai, ką techninė ir inte-
lekto kultūra atnešusi žmonijai negaty-
vaus. Beje, tie negatyvūs padariniai vėl-
gi traktuojami ne kaip socialinių įtampų
rezultatas, o kaip pačios žmogiškumo
objektyvinimosi pasaulyje netolygumo
padarinys. Negatyvūs naujosios kultūros
reiškiniai, Vydūno ištikiniu, kyla iš to,
kad evoliucija sąlygojanti visapusišką
žmoniškumo prado orientaciją į daiktin-
gumą, į vis didesnę to prado susitapatini-
mą su išaugusiu intelektu, kurio sfera
dar tebeprisklaido materijos pasauliui ir
kuris pats turėtų būti valdomas dvasinio
prado. Dabar esą atvirkščiai – dvasinis
pradas patekęs intelekto valdžion. Dėl
tos hipertrofijos gyvenime sumenkėjanti
pati žmoniškumo galia ir reikšmė, susve-
timėja žmonių santykiai, padidėja tarp jų
visokio pobūdžio prieštaravimai. Būtent
tasai dvasios „pasimetimas“, šalto inte-
lekto stiprinama materialistinė orientaci-
ja atvedusi žmoniją į kataklizminę situa-
ciją, sukėlusį netgi pasaulinį karą. Paties
Vydūno žodžiais nupiešta toji situacija
atrodo taip: „Žmonės darbuodamies vi-
sa mintimis, todėl daug menčiau atjau-
čia sąryšius su viens kitu. Intelektas kul-
tūros žmonės veikia daug tikslingiau,
bet ir mažiau atsižvelgdami į kitus ir ap-
skritai į aplinkumą. Jie yra šalti, bešir-
džiai, kuo – daugiau jie toje kultūroje daly-
vauja. Iš intelekto ir technikos kultūros
todėl ir gimė didysis karas (Pirmasis pa-
saulinis. – V. B.). Žmoniją vienijanti kul-
tūra kartu pasidarė josios ir skaldytoja...
protavimas nieko nemato, kas šalia ir

viršum jo minčių tikrų randai“ (2, 326).

Naujųjų laikų kultūros pasiekimai,
jos scientistinis patosas, Vydūno ištiki-
nimu, dar nėra tikrieji kultūros laimėji-
mai, nes padėjusi įvaldyti materialų pa-
saulį bei smarkiai integravusi žmoniją,
„materialinė kultūra, visa civilizacija pa-
čiam žmogui nėra nieko suteikusi. Žmogus
yra pasilikęs tarsi žiaurus, žalias, su-
menkęs, nėra ingijęs širdies bei sielos
kultūros (6, 2, kursyvas mano. – V. B.).
Kadangi, teigia Vydūnas, „kultūra nėra
kultūriniai įtaisymai“, o „aukštesnis ir
galingesnis žmogaus dvasios stovis“ (4,
birž. 6), civilizacija šiuo požiūriu ne tik
nereišianti pažengimo priekiu, bet ir,
palyginus su senovės kultūra, rodanti
nemažą nuosmukį, žyminti didelius
dvasinius praradimus. Senovėje buvusi
menkutė materialinė kultūra, mažiau iš-
vystytas žmogaus intelektas, bet tasai
žmogus betarpiškiau ir aiškiau jautęs šį
su dvasine visuma, savo paties dvasinį
gyvumą, turėjęs skvarbesnę intuiciją. Tai
išreiškęs stipresnis senovės žmogaus re-
ligingumas: „Senovėje tikyba ir kultūra
buvo kaip žiedas ir vaisius ... Kada ti-
kyba daugiau reiškė, žmonių esmė ga-
lėjo gyviau klestėti“ (7, 917–918).

Toks kultūrinės naujųjų laikų situ-
acijos vertinimas bei senovės kultūros
dvasingumo iškėlimas Vydūno filosofij-
oje yra daug kuo analogiškas S. Šal-
kauskio ir A. Maceinos pateiktiems ver-
tinimams, pagal kuriuos naujųjų laikų
kultūroje buvęs paneigtas viduramžiais
vyravęs teocentrizmo principas, išryškė-
jęs „žmogaus atsipalaidavimas nuo gy-
venimo centro“, „asmenybės atitrūki-
mas nuo šaknų“ ir pan. (žr. 9, 108, 118).
Tiktai Vydūno orientavimasis į senovę
neatsiribojo orientavimusi į viduram-

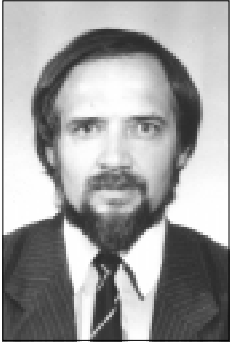
žius – senovė jam reiškė ir ikikrikščioniškąjį senovės pasaulį, visus žinomus ir nežinomus kultūros židinius bei religijas, tarp kurių garbingą vietą mąstytojas skyrė senovės aisčių (baltų) kultūrai bei tikėjimams. Šiuo požiūriu Vydūno orientacija yra artimesnė induizmo reformatorių orientacijai į senąją vėdiškąją laikotarpio kultūrą.

Pažymėtina, kad Vydūnas į praeitį žvelgė ne vardan jos restauravimo ir išaukštinimo naujųjų laikų kultūros ne-naudai, o vardan naujo josios buvusių pasiekimų įprasminimo, atsižvelgiant į tai, ką pozityvaus davė intelekto kultūra, kurią mąstytojas piešia ne vien niūriomis spalvomis. Vydūno žodžiais tariant, „yra regima, kad šiandien labiau sunku būtų senovės takais ... vaikščioti. Žmogus šiandien kitoks, negu tuokart, ir gyvenimo santykiai yra kitokie“ (3, liep. 26). Konstatuodamas negatyvius techninės ir intelekto kultūros padarinius, Vydūnas kartu pasisako prieš jos nuvertinimą, prieš jos pozityvaus vaidmens žmonijos raidoje neigimą: „Kad iš intelekto kultūros ir išeina žmonių priešingumai, vis dėlto tai dar nereikia, kad ji nėra niekam tikusi. Tik ji neturi būti vadovaujan-

čioji galia. Žmogus turi ja naudotis, bet pats turi išauginti dar kitą kultūrą“ (3, 327). Technikos ir intelekto kultūrą mąstytojas traktuoja kaip vieną iš dėsningai praeitinių etapų į tą kitą kultūrą, kuri, nors ir daug kuo susisieja su senąja kultūra, kartu būsimanti ir kokybiškai nauja: be senovės prietarų, be konfrontacijos tarp mokslo ir tikėjimo, tarp asmenybės ir visuomenės. „Dvasinė žmogaus ir viso gyvenimo vertybė pradės vėl žmonių akyse šviesėti. Dora, menas ir mokslas apreikš daugiau dvasios“, – rašė Vydūnas (5, 52). Į tokią kultūrą orientavosi ir tipologiškai Vydūnui artimi neovedantos atstovai. „Naujoje laiko siekinys turėtų būti žmogiškumo kultūra, – pabrėžė Vydūnas. – ... Vienybė įvyksta, kad žmogiškasis pradas daugiau reiškia, kad kiekvienas žmogus, kiekviena tauta savo ypatingumu kuo aiškiau atspindina žmoniškumą“ (2, 327–328). Tokios žmoniškumo kultūros kontūrus mąstytojas regėjo netolimoje žmonijos ateityje ir tuo regėjimu išsakė savo optimistinį požiūrį į žmonijos misiją visumos evoliucijoje, tikėjimą kūrybinėmis žmogaus galiomis, tuo tikėjimu išreikšdamas gana griežtą opoziciją špengleriškajam pesimizmui.

Literatūra ir nuorodos

1. Vydūnas. *Raštai*. T. 1. – Vilnius: Mintis, 1990.
2. Vydūnas. *Raštai*. T. 3. – Vilnius: Mintis, 1992.
3. Vydūnas. Evoliucija ir tikyba // *Lietuvos žinios*, 1912, liepos 24, 26, 28, 31.
4. Vydūnas. Kultūra // *Lietuvos žinios*, 1909, birželio 6, 10.
5. Vydūnas. Mano kalbos Kaune // *Darbymetis*, 1922, Nr. 5, p. 48–53.
6. Vydūnas. Poetas ir kultūra // *Vairas*, 1914, Nr. 4, p. 2–4.
7. Vydūnas. Senovė ir mes // *Naujoji Romuva*, 1934, Nr. 207/208, p. 917–920.
8. R. Plečkaitis, A. Šliogeris. Vladimiro Solovjovo filosofijos įtaka Stasio Šalkauskio pasaulėžiūrai ikifriburginiui laikotarpiu // *Lietuvos TSR Mokslų akademijos darbai*. Serija A, 1973, t. 4(45), p. 29–40.
9. A. Sverdiolas. *Kultūros filosofija Lietuvoje*. – Vilnius: Mintis, 1983.
10. A. Šliogeris. *Vladimiras Solovjovas ir idealistinė filosofija Lietuvoje* (Filos. m. kand. disertacija). – Vilnius, 1973 (Vilniaus universitetas).
11. И. Г. Гердер. *Идеи к философии истории человечества*. – М.: Наука, 1977.



ANTANAS ANDRIJAUSKAS

Vilniaus dailės akademija

GHIBERTI IR ALBERTI ĮNAŠAS Į VAKARŲ RENEANSO MENOTYROS IDĖJŲ ISTORIJA

Gilberti's and Alberti's Contribution to the History
of Western Renaissance Art Criticism

SUMMARY

The article investigates the works of Cennino Cennini, Filippo Villani, and Leon Battista Alberti as initiators of Italian Renaissance art history. They were the first to investigate speculative problems of art against the background of art history. In their critical works on ancient, medieval and Renaissance art, the principles of a historical approach to art can be traced. They also introduced into art criticism and history the art of ancient Greece and Rome, and assessed critically new trends in the development of art commenced in the 13th century.

Meno istorijos tapimas savarankiška mokslinio pažinimo sritimi su savu tyrinėjimo problemų lauku renesanso laikais Vakaruose įžengė į naują raidos etapą, kuriame neįmanoma tiksliai fiksuoti kokio nors vieno posūkio taško. Meno istorija, kaip ir mokslo, mitologijos, literatūros istorijos, tada buvo sudėtinė kultūros istorijos dalis. Todėl ją stipriai veikė esminiai to meto kultūroje išryškėję poslinkiai – miestų kultūros suklestėjimas, religinės viduramžių pa-

saulėžiūros krizė, humanizmo idėjų įtakos stiprėjimas ir meno socialinio statuso augimas.

Kanonizuota Vakarų menotyros idėjų istorija iškelė Giorgio Vasari vardą ir suteikė jam ryškiausio renesanso epochos meno istoriko šlovę. Tačiau Vasari meno istorijos samprata atsirado ne tuščioje kultūrinėje erdvėje, o rėmėsi pirmųjų tradicija. Dėl prekybos su Rytų šalimis klestėjusios Toskanos hercogystės centre – Florencijoje – kilo naujas italų

RAKTAŽODŽIAI. Renesansas, menotyra, humanizmas.

KEY WORDS. Renaissance, art criticism, humanism.

renesansinis sąjūdis ir radosi įvairios meno sritys. Tuo metu dienos šviesą išvysta įvairūs menotyrinės pakraipos veikalai, iš kurių pirmiausia reikėtų išskirti Cennino Cennini *Il libro dell'arte o trattato della pittura* (Knyga apie meną, arba traktatas apie tapybą, po 1396 ir prieš 1437 m.), Filippo Villani *De origine civitatis Florentiae* (Apie Florencijos valstybės atsiradimą, po 1380 m.), Leon Battista Alberti *De Pictura* (Apie tapybą arba Trys knygos apie tapybą, 1439) Lorenzo Ghilberti *I Commentarii...* (Komentarai..., 1445–1448?), Giorgio Vasari *Le Vite de piu eccellenti pittori, scultori, e architettori* (Žymiausių tapytojų, skulptorių ir architektų gyvenimai, 1550) ir Benvenuto Cellini *Vita di Benvenuto Cellini* (Benvenuto Cellini gyvenimas, 1558–1562, paskelbta 1728). Šios iškilios asmenybės meno istoriją pirmiausia traktavo kaip menininkų gyvenimo, o ne jų kūrybos produktų istoriją.

Renesansinės menotyrinės minties skleidėjai, orientuodamiesi į antikos meno tradicijas, atgaivino ne tik klasikinį meną, klasikinę meno teoriją, tačiau formavo ir kokybiškai naują požiūrį į praeities meną kaip istorinį reiškinį, kuriame galima išskirti tipologiškai skirtingus jo raidos etapus – antiką, viduramžius ir savąją epochą, t.y. renesansą. „Taigi italų renesansas, – rašė E. Panofsky, – pirmą kartą išskleidęs plačią, retrospektyvią panoramą, išdrįsusią suskirstyti Vakarų dailės raidą į tris stambius laikotarpius – apibrėžė savo *locus standi*, iš kurio galėjo žvelgti tiek į klasikinės antikos meną (nutolusį laike, bet svetimą stilistiškai), tiek į viduramžių meną (artimą laike, bet svetimą stilistiškai): kiekvieną jų ga-

lima vertinti remiantis kitu ir lyginti tarpusavyje. Kad ir koks nepatikimas mums atrodytų šis vertinimo būdas, jis reiškė, kad nuo šiol civilizacijos ir meno laikotarpiai suvokiami kaip individualūs dariniai“¹. Vadinas, italų renesanso menotyrinėje mintyje ryškėjo istorinio ir teorinio meno raidos proceso tyrinėjimo perspektyvos.

Pirmas reikšmingas italų renesansinės menotyrinės minties pirmtakas buvo Cennino Cennini, kurio *Traktatas apie tapybą* buvo parašytas po 1396 ir prieš 1437 m. Apie autorių žinome tik tiek, kiek jis paberia žinių apie save knygos pradžioje. Jis prisistato kaip dailininkas florentiečio Agnolo Gaddi mokiny, kurio mokytojas savo ruožtu mokėsi vado-vaujamas tėvo Taddeo Gaddi – Giotto mokinio. Tekste esančios užuominos leidžia spėti, kad Cennini buvo kilęs iš Toskanos, tikriausiai iš Florencijos miesto.

Cennini buvo antikinės mimezės teorijos šalininkas, savo veikale kviečiantis menininkus sekti iškiliausiais praeities meno kūrinių. Sekimas tobuliausiais pavyzdžiais čia traktuojamas kaip pagrindinis kelias tobulinti meninį meistriškumą. Kita vertus, daug dėmesio jo tekste skiriama techninėms tapybos subtilybėms: aiškinama, kaip reikia rinktis tapybai lentas, ruošti teptukus, dažus, gruntuoti, piešti, panaudoti aukso teikiamas galimybes, atskleidžiami freskų ir miniatiūrų tapymo savitumai ir pan. Tačiau greta grynai praktinių, tiesiogiai su technologija susijusių problemų traktate randame ir skyrius, kuriuose gvildenamos piešinio, kolorito, reljefo, proporcijų ir kitos svarbis meno

teorijos problemos. Kalbėdamas apie italų renesansinės tapybos ištakas, Cennini iškelia svarbą Giotto, kuris pasuka italų tapybą nuo senojo graikiškojo stiliaus prie šiuolaikiško lotyniškojo. Vadinasi, jis traktuoja Giotto kaip ypač svarbią italų dailės figūrą.

Kitas renesansinės menotyros pirm-takas Filippo Villani jau minėtame veikalė pabrėžia didžiųjų antikos skulptorių ir tapytojų kūrybos pažinimo svarbą. Savo apmąstymuose apie italų meno raidos istoriją jis nuolatos remiasi Cicerono, Plinijaus ir kitų antikos istorikų idėjomis. Kalbėdamas apie iškiliausius Florencijos žmonės, jis greta poetų šlovina ir kitų sričių menininkus, amatinin-

kus, pabrėžia Cimabue novatoriškumą, atvėrusį kelią Giotto kūrybai, tapusiai naujosios italų tapybos posūkio tašku. Tačiau, nors ir pabrėždamas didžiųjų Sienos mokyklos meistrų kūrybos svarbą, Villani daug anksčiau negu Vasari plėtoja idėją apie ypatingą didžiųjų Florencijos miesto menininkų vaidmenį italų renesansinio meno istorijoje. Anot taiklios E. Pommier pastabos, Villani sujungė pagrindinius to meto istorinio diskurso elementus, kuriuos vėliau iki tobulumo išplėtojo Vasari². Šie du italų renesansinės menotyrinės minties pirmtakai atvėrė kelią kitos humanistų kartos atstovų – Ghiberti, Alberti ir Vasari – menotyriniams veikalams.

MENO ISTORIJOS PROBLEMATIKA LORENZO GHILBERTI KOMENTARUOSE

Skulptorių ir menotyrininką Lorenzo Ghiberti (apie 1378-81?-1455) J. von Schlossemi savo garsiojoje knygoje *Die Kunstliteratur (Menotyros literatūra, 1924)* traktuoja kaip vieną respektabiliausių meno istorijos figūrų³. Jis gimė Florencijos notaro šeimoje. Tačiau netrukus jo motina tapo vietos juvelyro ir auksakalio žmona. Vadovaujamas patėvio jaunystėje Lorenzo mokėsi juvelyrikos ir tapybos. Vėliau, prisimindamas jaunystės metus ir žvelgdamas į nueitą gyvenimo kelią, kupiną daugybės negandų ir skaudžių išgyvenimų, jis pasakė: „aukščiausią ir begalinį dėkingumą [savo] tėvams, kad jie, pritardami atėniečių įstatymams, rūpinosi išmokyti mane mokslų [menų – *arte*] ir tokių, kuriais negalima užsiminėti neturint raštingumo ir neįsisavinus visų disciplinų“⁴.

1401 m. Ghiberti laimėjo svarbų konkursą Florencijos Baptiserijaus metalinių durų skulptūriniam dekorui sukurti, o tai garantavo jaunam dailininkui ilgalaikius honorarus. Nuo šiol jis reiškėsi kaip neeiliniu talentu garsėjantis skulptorius ir greit buvo pripažinintas Florencijoje. Vėliau atliko svarbius užsakymus Sienoje, Venecijoje ir Romoje. Ilgainiui Ghiberti tapo viena ryškiausių XV a. pirmosios pusės Florencijos meninio gyvenimo figūrų. Jo įkurtoje mokykloje mokėsi skulptorius Donatello ir tapytojas Paolo Ucello. Ghiberti kūryboje skleidėsi vėlyvosios gotikos stiliaus elementai. Maždaug nuo 1430-aisiais metais jis susidomėjo antika, kolekcionavo antikos meno kūrinius ir artimai bendravo su Florencijos humanistų būreliais. Ghiberti vienas pirmųjų pasinėrė į perspektyvos,

proporcijų teorijos, optikos ir matematikos tyrinėjimus.

Gyvenimo pabaigoje Ghiberti ryžosi apibendrinti savo daugiametę kūrybinę patirtį teoriniu veikalu, kuriame norėjo išdėstyti savo pažiūras į meno istoriją ir tas praktines menininko darbo problemas, su kuriomis jis susidūrė kasdieniame kūrybiniame gyvenime. „Taigi, – vėliau rašė jis savo autobiografinėse pastabose, – kai dėl tėvų rūpinimosi ir mokytojų pamokymų aš sukaupiau daug žinių ir aistringai susidomėjau žodiniiais ir taikomaisiais [*filocine*] dalykais bei pastabų rašymu, mano protas pasiruošė įvaldyti tai, ko pagrindinis vaisius yra toks: nėra jokios būtinybės turėti per daug, kadangi tikrai turtingas tas, kuris nieko negeidžia“⁵.

Savo knygą *Komentarai* jis pradėjo maždaug 1445 m. ir rašė turbūt dešimtmetį, tačiau taip ir nespėjo jos užbaigti. Šios knygos tekstas išliko kaip XV a. rankraščio kopija, todėl greičiausiai atsirado daugybė perrašinėjimo klaidų. Kita vertus, Ghiberti menkai mokėjo lotynų kalbą o graikų apskritai nemokėjo, ir tai trukdė jam dirbti su autentiškais antikos šaltiniais. Todėl tekste aptinkame daug netikslumų ir neaiškių vietų, kurios tiesiogiai susijusios su filologinėmis problemomis. Į šiuos rankraščio ypatumus atkreipė dėmesį neprilygstamas renesanso menotyros istoriografijos žinovas J. von Schlosseris, kuris 1912 m. parengė šiandien pavyzdiniu laikomą dvitomį kritinį Ghiberti *Komentarų* leidimą.

Knyga suskirstyta į tris dalis. Pirmoje, remiantis tokiais antikos autoriais kaip Athenaios, Vitruvijus, Plinijus Vy-

resnysis, aptariama antikos meno istorija, antroje gvildinama XIII–XIV a. italų tapyba, o trečiojoje – teorinės meno problemos. Jo meno istorijos raidos vizija rėmėsi tradicine trinare schema: meno užgimimas, klestėjimas ir nuosmukis.

Ghiberti savo veikalo pradžioje apeliuoja į klasikinio antikos meno tradicijas, kalba apie būtinybę atgaivinti *rinascimento dell'antichita*. Jo veikale regime evoliucinį požiūrį į antikos meno istoriją. Pradžioje graikų tapytojai ir skulptoriai kūrė negrabiai, tačiau ilgainiui jie suvokė šių menų kūrimo subtilybes ir pasiekė įstabaus formos tobulumo. Antikos mene Ghiberti regi išaukštinto meno atsiradimo pradžią ir ryškiausius šios epochos menininkus traktuoja kaip didžius jų srities meistrus, kurių kūryba išlieka neblėstamai aktuali vėlesnių epochų menininkams bei meno žinovams. Todėl savo amžininkus jis kviečia semtis kūrybinio įkvėpimo iš didžiųjų antikos meistrų kūrinių.

Kita vertus, Ghiberti vienas pirmųjų atskleidė imperatoriaus Konstantino reakcijos į antikos pagoniškąją kultūrą ir meną neigiamas pasekmes, kai krikščionybė buvo paskelbta oficialia valstybine religija. Tai jis traktuoja kaip naujos viduramžių epochos pradžią, kurioje stulbinamų aukštumų pasiekęs antikos menas išgyveno savo saulėlydį. Tuomet „stabų garbinimas buvo baudžiamas didžiausiais persekiojimais, visos tauriausios statulos ir paveikslai buvo sudaužyti bei sunaikinti. Taip kartu su statulomis bei paveikslais žuvo itinėliai ir užrašai, brėžiniai ir taisyklės, kurios mokė išaukštinto ir subtilaus meno“⁶.

Įsigalėjus krikščionybei, buvo persekiojami visi, kūrę statulas ir paveikslus, tad menas ir su juo susijęs mokslas, anot Ghiberti, patyrė nuosmukį. Šventyklos buvo statomos baltos, be jokio dekoru. Tačiau ilgainiui po ilgo nuosmukio tarpsnio netoli Florencijos prasidėjo naujas italų dailės pakilimas. Toliau Ghiberti aptaria įvairias italų renesanso mokyklas: Sienos, Florencijos, Romos, gvildena regėtų meno kūrinių ypatumus. Jo meno kūrinių vertinimo išeities taškas – piešinio tobulumas, kurį jis skelbia pagrindiniu meno kūrinių vertės kriterijumi. Kitas jam kaip skulptoriui visiškai suprantamas svarbus veiksnys – reljefiškumas (*rilievo*), kuris padeda menininkui perteikti kuriamų meno formų tobulumą.

Remdamasis šiais kriterijais, Ghiberti savitai interpretuoja XIII a. italų dailės istoriją. Cimabue kūrybą jis aiškina ne kaip naujo itališko meno stiliaus pradžią, o kaip senos, iš Bizantijos pasklidusios „graikų“ tapybos manieros puoselėjimą. Naujosios tapybos pradžią jis sieja su Giotto kūryba, kurioje atsirado saikingumas ir rafinuotumas. „Jis sukūrė įstabius meno kūrinius būtent Florencijos mieste ir daugelyje kitų vietovių. Daugelis mokinių mokytumu prilygo graikams. Giotto regėjo tai, kas buvo nepasiekiamą kitiems. Jis atnešė natūralų meną ir kartu su juo subtilumą, neperžengdamas saiko [*non uscendo delle misura*]. Jis buvo patyręs visose meno rūšyse, buvo išradingas ir atrado didį mokslą, kuris buvo palaidotas maždaug 600 metų. Kai gamta nori, kad kas nors išsiskleistų, ji tam sudaro sąlygas, nepašykšti. Giotto buvo kūrybingas visame

kame, kūrė... freskas, sieninės tapybos kūrinius, tapė paveikslus drobėje alieju mi, lentoje.“⁷

Ghiberti, nusižengdamas įsitvirtinusiems požiūriams, Sienos mokyklos tapyboje pirmenybę teikia ne Simone Martini, o Ambrogio Lorenzetti, kurį traktuoja kaip puikų meistrą, reto talento žmogų, tauriausią piešėją, puikiai išmaniusį meno teoriją. „Jis buvo garsiausias ir ypatingas meistras, sukūręs daugybę kūrinių. Jis buvo tauriausias komponuotojas; tarp jo kūrinių brolių minoritų [bažnyčioje] yra vienas labai didelis ir puikiai atliktas siužetas; jis užpildo visą vienuolyno sieną [ir vaizduoja], kaip vienas jaunuolis nutarė tapti vienuoliu.“⁸

Kitas ypatingo Ghiberti dėmesio susilaukęs Sienos mokyklos tapytojas buvo Simone Martini, kurį daugelis Sienos menininkų ir Ghiberti amžininkų laikė geriausiu. Tačiau Ghiberti laikosi kitos nuomonės, jam labai svarbiu Ambrogio Lorenzetti kūrybos vertės kriterijumi buvo ne tik jo tapymo manieros tobulumas, bet ir tai, kad jis buvo labiausiai išsilavinęs įvairiuose moksluose. Iškeldamas Sienos tapybos mokyklos svarbą italų dailės istorijoje, jis daug puikių žodžių pasako ir apie du kitus šios mokyklos meistrus – Barna ir Duccio di Buoninsegna.

Antrąją knygos dalį Ghiberti užbaigia savo autobiografija, kuri yra pirmoji iš mums žinomų panašios paskirties tekstų. Joje jis detalai aprašinėja savo gyvenimo kelią, atliktus įvairiuose miestuose svarbiausius darbus ir išsako savo stovišką gyvenimo *credo*, kad išmintingam žmogui neverta tapti turto kaupimo vergu. „Ta-

čiau, – rašė jis, – būna, kad kitiems tai neturi reikšmės, kadangi išmintingais jie laiko tuos, kas valdo didžius pinigus. Todėl daugelis, įžūliai siekdami turto, kartu pasiekia ir šlovės. Aš gi, o tobuliausias, ne tam atsidaviau menų studijoms, kad leisčiau save valdyti pinigams, ir tai dariau visuomet su didžiu stropumu ir pastangomis. Todėl aš visuomet ieškojau pagrindinių pamokymų tirdamas, kaip veikia gamta ir kaip aš galiu priartėti prie jos, kaip vaizdiniai juda į akį ir kaip veikia regėjimas, kaip skleidžiasi regimi spinduliai ir kaip reikia kurti skulptūros ir tapybos meno teoriją.“⁹

Trečiojoje knygos dalyje daugiausia dėmesio skiriama mokslinių meno principų aptarčiai, konkrečiau – optikos, perspektyvos teorijos, anatomijos, žmogaus kūno proporcijų tyrinėjimams, kurie plėtojami remiantis antikos, viduramžių ir arabų autoriais. Čia visa jėga atsiskleidžia Ghilberti išvalgų gelmė ir subtilumas. Jis neabejotinai buvo viena reikšmingiausių ankstyvosios renesansinės menotyrinės minties figūrų, jo nubrėžtos meno istorijos ir teorijos schemas vėliau bus plėtojamos kitų iškiliausių renesanso epochos menotyrininkų veikaluose.

ALBERTI MENO TEORIJA

Toliau sleidžiant renesansinės menotyros ir humanistinius idealus, ypatingą vaidmenį suvaidino garsus italų dailininkas, architektas, meno teoretikas ir mąstytojas Leonas Battista Alberti (1404–1472), architektūrai, tapybai ir skulptūrai skirtų svarbių traktatų autorius. R. Bayeris dėl jam būdingo polinkio į klasikinius idealus ir matematinę grožio sampratą vadina Alberti ne tik Leonardo pirmtaku, bet ir pirmuoju klasicizmo teoretiku¹⁰.

Šis Genujoje gimęs renesanso ideologas buvo kilęs iš turtingos Florencijos bankininkų šeimos, politinių priešininkų išvytos iš gimtojo miesto ir praradusios savo turtus. Gavęs puikų humanitarinį išsilavinimą Padujoje ir garsiam Bolonijos universitete, Alberti po 1428 m. amnestijos grįžo į protėvių miestą. Jaunystėje klajojo po Prancūzijos ir Vokietijos kultūros centrus, vėliau daugiausia gyveno

Romoje, kur nuo 1432 m. iki gyvenimo pabaigos dirbo popiežiaus rūmų kurijoje sekretoriumi ir kartu reiškėsi įvairiuose menuose. Įvairiuose Italijos miestuose Alberti sukūrė daugybę renesansinės architektūros šedevrų, iš kurių pirmiausia pažymėtini Rucellai rūmai, Rucellai lodžijos, Rucellai koplyčia Šv. Pankracijaus (Šv. Brankacijaus – *San Brancazio*) bažnyčioje Florencijoje, Šv. Sebastijono ir Šv. Andriejaus bažnyčios Mantujoje, Šv. Pranciškaus bažnyčia Riminije.

Alberti buvo vienas labiausiai išsilavinusių to meto žmonių, domėjosi įvairiomis kultūros mokslo ir meno sritimis. Išmokęs lotynų kalbą, jis daug dėmesio skyrė įvairių humanistikos sričių ir antikos studijoms, artimai bendravo su humanistų būreliais. Savo veikaluose aukštino žmogaus pažintines galias, žmogų skelbė aukščiausiu tarp gyvų padarų, išsiskiriančiu dieviška kilme. Ilgainiui jis

vis labiau atsidėjo architektūros, perspektyvos, tapybos, muzikos teorijos, etikos, optikos, aritmetikos bei geometrijos studijoms. Savo menotyrinėse studijose pirmiausia rėmėsi antikos autoriais. Į menotyros idėjų istoriją įėjo teoriniais rinkiniais *Trattato di architettura* (Traktatas apie architektūrą arba Dešimt knygų apie architektūrą, 1469 m.), *De statua* (Apie statulą, po 1464 m.), *I libri della famiglia* (Apie šeimą, parašyta Romoje 1434 m.), autobiografiniu lotynų kalba parašytu tekstu *Leonis Baptistae de Albertis vita* (Leono Baptisto Alberti gyvenimas, tikriausiai iki 1440 m.) ir kitais teksta. Tačiau stipriausią poveikį amžininkams darė jo traktatas *De Pictura* (Apie tapybą), kurį 1435 m. Alberti pirmiausia paskelelė lotynų kalba, o po metų pats išvertė į italų kalbą, nes norėjo, kad su jo idėjomis susipažintų ne tik siauras lotynų kalbą mokančių mokslininkų sluoksnis, bet ir jam dvasiškai artimi menininkai bei meno mylėtojai.

Vasari teigia, kad Alberti labiau išgarsėjo raštais nei savo rankų darbais. Jis pabrėžia, kad šis „žmogus paskyrė savo gyvenimą ne tik gamtos tyrinėjimams bei senienų matavimams, bet, turėdamas tam ypatingą patraukimą, kur kas labiau nei savo darbui jis atsidėjo dar rašymui. Jis buvo puikus aritmetikas ir geometras, lotynų kalba parašė dešimt knygų apie architektūrą, kurios jo buvo išleistos 1485 metais [...]. Be to, jis parašė tris knygas apie tapybą, kurias į toskaniečių kalbą išvertė meseras Lodovico Domenichi. Taip pat jis parengė traktatą apie svorių perkėlimą ir aukščio matavimo taisykles, parašė knygų

apie privatų gyvenimą ir keletą proziinių bei eiliuotų meilės kūrinių“¹¹.

Alberti meno teorijai būdingos universalios nuostatos ir akcentuojami moksliniai meno pažinimo principai. Tęsdamas pitagorietiškos estetikos tradicijas, Alberti ypatingą dėmesį skiria matematiniais principais pagrįstos harmonijos sąvokai, kurią aiškina kaip pagrindinį grožio šaltinį. Harmoniją jis apibūdina kaip sugebėjimą sujungti į vientisą visumą skirtingas dalis, kad jos atitektų viena kitą ir sukurtų grožį. Mėgindamas apibūdinti grožio esmę, Alberti sugretina ją su „pagražinimo“ (*ornamentum*) sąvoka. Pagražinimai čia aiškinami kaip antrinis, pagalbinis grožio požymis, nesusijęs su gražaus daikto ar reiškinio esme. Kalbėdamas apie grožio raiškos formas mene, Alberti nuolatos apeliuoja į matematinius principus, kalba apie sudėtinių dalių harmoniją.

Alberti buvo nuoseklus mokslinės meno analizės šalininkas. Meną jis traktavo kaip mokslą, besiremiantį griežtais dėsniais ir taisyklėmis. Iš čia kyla jo ypatingas dėmesys moksliniams perspektyvos principams, mokymui apie idealias žmogaus kūno proporcijas, kompozicijos dėsnius, šviesos ir tamsos santykius, kontūrinės linijos, refleksų svarbą ir pan.

Svarbiausias menotyrinis veikalas – traktatas *Apie tapybą* arba *Trys knygos apie tapybą* – yra trijų dalių. Pirmojoje daugiausia analizuojami matematiniai tapybos principai, antrojoje įvairiais aspektais aptariamos kontūro, kompozicijos, apšvietimo ir kitos techninės tapybos problemos, o trečiojoje gvildenami tapytojo

profesinio lavinimo ir asmenybės ugdymo klausimai. Traktato pradžioje Alberti rašė: „Siekdami, kad samprotavimai būtų aiškūs, šiuose glaustuose užrašuose apie tapybą mes pirmiausia iš matematikų perimsime tuos teiginius, kurie tiesiogiai siejasi su mūsų tyrinėjimų objektu ir, perėmę juos, dėstysime tapybos principus, kiek tai leidžia mūsų sugebėjimai, pradėdami nuo jos pirm pradžių natūralių elementų“¹². Čia aiškiai pastebimos renesansinei estetikai būdingos natūrfilosofinės nuostatos ir siekimas atgaivinti antikos pitagorietiškos estetikos idealus. Teoretikas daug kalba apie matematinių principų reikšmę tapybai, pabrėždamas, kad apie matematiką jis pirmiausia rašo ne kaip matematikas, o kaip tapytojas, kuris privalo meistriškai perteikti regimus vaizdinius.

Tapybą Alberti traktuoja kaip patikimą tikrovės atspindėjimo priemonę, aukština jai būdingą sugebėjimą moksliskai perteikti tikrovės reiškinius. Jis nuolatos pabrėždavo, kaip svarbu tapyboje perteikti erdviškumą, tai, kad tapytojo uždavinys – linijomis ir spalvomis apvaldyti tapomą plokštumą ir kartu išgauti regimų daiktų formas. Kita vertus, tapybai Alberti priskiria dieviškąsias galias, sugebėjimą mirusius parodyti kaip gyvus. „Tapyboje slypi kažkokia dieviškoji jėga; ji ne tik, kaip kalbama apie draugystę, priverčia nesančius atrodyti esančiais, tačiau dar daugiau: ji verčia, praslinkus daugeliui amžių, mirusiųs atrodyti kaip gyvus, tokius, kad mes juos pažįstame ir patiriame didžiulę nuostabą ir didžiulį pasitenkinimą dailininko akivaizdoje.“¹³

Kalbėdamas apie tapybos meno esmę, Alberti teigia, kad šis menas susideda iš trijų pagrindinių komponentų, kuriuos žmonės perėmė iš gamtos. Svarbiausiais tapybos meno komponentais jis laiko *kontūrą*, *kompoziciją* ir *apšvietimą*. Pirmiausia jis aptaria erdvėje linijos brėžiamą *kontūrą*, padedantį išryškinti bendrus būsimo vaizdo apmatius. Toliau jis kalba apie *kompozicijos* svarbą, ji traktuojama kaip „ta tapybos taisyklė, kuria remiantis paskiros regimų objektų dalys derinamos paveikslė“¹⁴. Ir pagaliau *apšvietimą*, kuris padeda tapytojui įgyvendinti savo užmačias.

Alberti, kaip ir daugelis jaunesniųjų amžininkų, pabrėžia, koks svarbus dailininkui universalus humanitarinis išsilavinimas. „Man norisi, – sako jis, – kad tapytojas, kiek tai įmanoma, orientuotųsi visuose laisvuosiuose menuose, tačiau pirmiausia aš noriu, kad jis išmanytų geometriją.“¹⁵ Ši geometrijos, matematinių principų pabrėžimą tiesiogiai lemia ne tik Alberti architekto profesija, minėta pitagoriškoji harmonijos ir grožio samprata, bet ir siekis tapybos meną pagrįsti tvirtais moksliniais principais. Jis buvo įsitikinęs, kad joks tapytojas negali meistriškai įgyvendinti savo kūrybinių siekių gerai neišmanydamas geometrijos principų. Iš čia radosi teiginys, kad „tapytojui būtina mokytis geometrijos“. Jis taip pat skatina tapytojus geriau pažinti poezijos ir oratorystės subtilybes, nes šie menai turi daug tapybai artimų pagražinimų, kurie gali būti vertingi kuriant gražias kompozicijas.

Alberti traktate taip pat randame daug vertingų apmąstymų apie meni-

ninką, jo kūrybinį potencialą, meninės kūrybos prigimtį, vaizduotės vaidmenį meninėje kūryboje. Jis ypač pabrėžia vaizduotės ir kūrybinės išmonės svarbą. „...Pagrindinis nuopelnas, – sako jis, – slypi išmonėje, o kokia išmonės jėga, mes regime iš to, kad graži išmonė mums miela ir pati savaime, be tapybos.“¹⁶ Alberti neabejotinai yra tipiškas renesansinės menotyros atstovas, iškeliantis menininko individualybę, jo kūrybinės vaizduotės galią, tačiau kartu jis puikiai suvokia meistrystės, profesionalių menininko igūdžių tobulinimo svarbą, būtinybę pašalinti klaidingus igūdžius, mokytis iš gamtos ir geriausių praeities meno kūrinių. „Išmintingas tapytojas, – rašė jis, – puikiai supranta, kad tiems tapytojams, kurie, neturėdami gamtinių pavyzdžių pamėgdžioti, vis tik nori pasiekti, kad jų kuriamas grožis būtų pripažinintas, remdamiesi tik savo įgimtais sugebėjimais, lengvai gali atsitikti, kad jie nesuras to grožio, kurio taip sunkiai ieškojo, tačiau neabejotinai išgaus blogus įpročius, nuo kurių vėliau niekuomet negalės išsivaduoti, net jeigu šito norės; o tas, kuris įpras perimti iš gamtos viską, kad ir ką darytų, išsiugdo patyrusią ranką, tad viskas, kas jo padaryta, atrodys atlikta iš natūros.“¹⁷ Kalbėdamas apie istorinius paveikslus, jis taip pat pabrėžia idealizacijos svarbą, būtinybę dailininkui išpūdingai perteikti ne gražiausių jį supančių žmonių o būtent svarbiausio istorinio herojaus būdingiausius bruožus.

Kitas svarbus Alberti įnašas į meno tyros idėjų istoriją – garsiosios *Dešimt knygų apie architektūrą*. Kadangi pagrindi-

nis jo užsiėmimas, be darbo popiežiaus kurijoje, buvo architektūra, nenuostabu, kad šiame tekste jis tarsi teoriškai apibendrina savo kūrybinę patirtį, tuos uždavinius, su kuriais jis susidurdavo praktiškai įgyvendindamas savo kūrybinius siekius. Jo idealai buvo antikos architektai ir meno teoretikai, ypač Aristotelis, stoikai, Vitruvijus, Ciceronas. Iš jų perėmė funkcionalumo idėjas, siekį grožį sieti su tobulomis matematinėmis proporcijomis, organicistines pažiūras, t. y. polinkį meno kūrinius gretinti su žmogaus organizmu, jo kūno proporcijomis, harmonijos teoriją ir kitus mokymus. „Visa išmonės ir išradingumo jėga, visas menas ir sugebėjimas statyti, – rašė jis, – sutelktas tik skaidyme. Kadangi visos pastato dalys, visi jo ir kiekvienos iš jų ypatumai, pagaliau visų linijų ir kampų suderinimas ir sujungimas į vieną kūrinį – visa tai daroma vertinant naudingumo požiūriu, dorybes ir malonumus vien atskleidžiant tik skaidymu.“¹⁸

Vadinasi, Alberti į architektūros statinių žvelgia kaip į vientisą organizmą, kurio sudėtinės dalys turi būti funkcionalios ir harmoningai tarpusavyje sąveikauti bei atitikti savo paskirtį. Todėl garbingiausios pastato dalies negalima patalpinti kuklioje vietoje, tos, kuri turės būti labiausiai žmonių lankoma, – paslėptoje vietoje, o tos, kuri asmeniškiausia – perdėm atviroje vietoje. Jis taip pat kvietė pastatus projektuojančius architektus atsižvelgti į tai, kokiam metų laikui skirti pastatai. Gyventi vasarą skirtų kambarių erdvės turi būti didesnės, o žiemą – mažesnės, kad geriau išsaugotų šilumą. Kalbėdamas apie pasta-

tų dekoravimą, Alberti visur apeliuoja į skonį ir funkcionalumą. Iš čia kyla jo kvietimas neperkrauti papuošimų ir dekoru nereikalingomis detalėmis, visuomet atsižvelgti į sudėtinių dalių funkcinę sąveiką.

Nedidelės apimties paskutiniame lotynų kalba parašytame traktate *Apie statulą* Alberti dėmesį sutelkia žmogaus kūno proporcijų tyrinėjimui ir statulų kūrimo principams. Čia jis formuluoja griežtais matematiniais principais pagrįstą mokymą apie idealias žmogaus kūno proporcijas. O aptardamas įvairių žmogaus kūno pavyzdžių perteikimą skulptūroje, jis kartu pabrėžia būtinybę dailininkui nuolatos atsižvelgti į tuos pokyčius, kurie išryškėja žmogui darant įvairius judesius. Aiškindamasis pamatinius skulptoriaus darbo principus, jis nurodo du pagrindinius kelius, kuriais remiantis šis turi siekti savo tikslo. Pirmasis – *nuimti* atliekamas dalis. Taip elgiamasi tašant statulas iš akmens, marmuro ar kitos kietos medžiagos. Antrasis – *pridėti* trūkstamas reljefines dalis.

Taip elgiamasi su minkštomis skulptūrai naudojamomis medžiagomis. Alberti traktatas *Apie statulą* padarė didžiulę įtaką vėlesnei renesansinės meno teorijos raidai. Jį idėmiai studijavo Michelangelo, ypač daug dėmesio skyres žmogaus kūno proporcijų ir įvairių dinamiškų judesių perteikimui.

Taigi ankstyvųjų italų renesanso meno istorijos pradininkų Cennino Cennini, Filippo Villani, Lorenzo Ghiberti, Leone Battista Alberti veikaluose ryškėja istorinio požiūrio į antikos, viduramžių ir jų meto meno istorijos raidą užuomazgos. Šie garsūs menininkai, puikiai pažinoję atskirų menų subtilybes, žengė pirmuosius žingsnius siejant teorines meno problemas su istoriniu požiūriu į meno raidą. Jie ne tik įtraukė į meno istorijos tyrinėjimus jau primirštą antikos meną, tačiau siekė ir kritiškai įvertinti nuo XIII a. Italijoje išryškėjusius naujus meno raidos procesus, kurie tiesiogiai siejosi su naujos pasaulietinės miestų kultūros, humanizmo idėjų, meno bei menininko socialinio statuso augimu.

Literatūra ir nuorodos

¹ E. Panofsky. *Prasmė vizualiniuose menuose*. – Vilnius, 2002, p. 191.

² E. Pommier. Les débuts de l'histoire de l'art à Florence // *Histoire de l'histoire de l'art*, t. 1. – Paris, 1995, p. 19.

³ J. Von Schlosser. *La littérature artistique*. – Paris, 1994, p. 135.

⁴ *Estetika renesansa*. – Moskva, t.2, 1981, p. 350.

⁵ Ten pat.

⁶ Ten pat, p. 343.

⁷ Ten pat, p. 344.

⁸ Ten pat, p. 347.

⁹ Ten pat, p. 350.

¹⁰ R. Bayer. *Histoire d'esthétique*. – Paris, 1961, p. 88.

¹¹ G. Vasari. *Žymiausių tapytojų, skulptorių ir architektų gyvenimai*. – Vilnius, 2000, p. 130.

¹² *Estetika renesansa*, 1981, t. 2, p. 330.

¹³ *Istorija estetiki. Pamiatniki mirovoi estetičeskoj mysli*. – Maskva, t. 1, 1962, p. 524-525.

¹⁴ Ten pat, p. 527.

¹⁵ Ten pat, p. 533.

¹⁶ Ten pat.

¹⁷ Ten pat, p. 535.

¹⁸ Ten pat, p. 515.



VYTIS VALATKA

Lietuvos teisės universitetas

KETURIŲ PIRMŲJŲ ARISTOTELIO KATEGORIJŲ INTERPRETAVIMAS SCHOLASTINĖJE LOGIKOJE LIETUVOJE XVI a. ANTROJOJE PUSĖJE

The Interpretation of the First Four Predicaments in Scholastic Logic
in Lithuania in the Second Half of the Sixteenth Century

SUMMARY

The interpretation of the first four predicaments of Aristotle's scholastic logic in Lithuania in the second half of the sixteenth century based itself on Aristotelian definitions and distinctions, offering some small corrections, additions and even deviations.

The representatives of the above-mentioned logic, Marcin Śmiglecki, Pedro Viana and Diego Ortiz, traditionally interpreted the position of substance in a predicamental series. That is, self-existent substance was regarded as a necessary subject for all the other predicaments, bearing the status of accidental being.

Meanwhile, an analysis of the essence of relation involved the above-mentioned authors in a significant scholastic dispute. In this controversy our scholiasts followed the position of P. Fonseca and P. Soncinus, identifying the essence of quantity with its extension.

The interpretation of relation by the above-mentioned scholiasts stuck to a classical scholastic view. That is, it was affirmed that that relation might be both a real entity and a pure creation of the human intellect. The reality of relation was also traditionally reduced to the reality of components of such a relation and the real distinction between a relation's subject and term.

Finally, the analysis of quality made by our scholiasts has also not deviated from scholastic tradition. Within its frameworks quality was regarded as the last accidental category, determining and denominating substance intrinsically.

RAKTAŽODŽIAI. Aristotelio kategorijos, arba predikamentai; substancija, arba esmė; kiekybė, santykis, kokybė.
KEY WORDS. Aristotelian predicaments or categories, substance, quantity, relation, quality.

SANTYKIO APTARIMAS

Po kiekybės analizės scholastinės logikos Lietuvoje XVI a. antrojoje pusėje autoriai aptarinėjo santykio kategoriją. Šios kategorijos vieta predikamentų eilėje buvo aiškinama tradiciškai. Kitaip sakant, teigta, kad santykis kategorijų eilėje yra tarp kiekybės ir kokybės, kadangi bet kuriai kiekybei neišvengiamai būdingi tam tikri santykiai. Mat kiekviena kiekybė (pvz., koks nors paviršius) yra lygi arba nelygi kokiai nors kitai kiekybei (kokiam nors kitam paviršiui), didesnė ar mažesnė už kurią nors kitą kiekybę. Tad bet kuri kiekybė įgavusi substanciją iš karto tampa lygi ar nelygi, didesnė ar mažesnė už kurią nors kitą kiekybę disponuojančią substanciją. Ir tik minėtus santykius įgijusi substancija gali priimti baltumą, juodumą ar kurią nors kitą atsitiktinę kokybinę formą.

Scholastinėje logikoje santykio kategorijai analizuoti skirta ypač daug dėmesio. Mat santykis, palyginti su visais kitais Aristotelio predikamentais, turėjo specifinę prigimtį. Kitos kategorijos buvo laikomos absoliučiais esiniais, o santykis interpretuotas kaip kokios nors absoliučios substancijos ar akcidento nukreiptumas kokios nors kitos absoliučios substancijos ar atsitiktinio požymio atžvilgiu (*esse ad aliud*). Tad natūralu, kad scholastinėje logikoje kildavo įtarimas, jog toks substancijos ar atsitiktinio požūrio sąryšis su kita substancija ar akcidentu yra ne realus bei iš paties to sąryšio subjekto kylantis dalykas, o vien tik proto sukonstruotas esinys (*ens rationis*). Juk net ir realiai egzistuojantis

daiktas gali būti intelekto susiejamas ne-realiu ryšiu su koku nors kitu esiniu. Štai žmogaus protas gali nustatyti panašumo santykį tarp realiai egzistuojančio žmogaus ir proto fikcija esančio kentaurio, ir šis santykis, kentaurui neturint realaus esinio statuso, jau pats savaime yra intelektinis esinys.

Taigi scholastinėje logikoje keltas klausimas, ar santykis yra realus esinys. Paprastai į šį klausimą buvo atsakoma, kad vieni santykiai esantys realios, o kiti – vien žmogaus intelekto egzistuojančios būtytys. Scholastinės logikos Lietuvoje XVI a. antrojoje pusėje atstovai nuosekliai laikėsi šio klasikinio scholastinio požiūrio. Štai Smigleckio teigimu, „santykis kaip santykis nėra realus esinys, kadangi pagal savąją sąvoką (*in suo conceptu*) santykis abstrahuojamas tiek nuo realaus, tiek nuo protinio esinio“³¹. Kita vertus, santykis gali būti tiek reali, tiek žmogaus proto sukurta esybė. Tad jokių būdu negalima teigti, kad santykis kaip toks teturi intelektinės būties statusą. Ortizo nuomone, tokiu atveju nemaža mokslų dalis prarastų bet kokias pretenzijas į mokslinį, tai yra realių esinių, pažinimą. Mat „jei bet kuris santykis būtų proto esinys, metafizika, tirianti būties kaip tokios santykius, tarp savųjų objektų turėtų intelektinį esinį ir šiuo atžvilgiu nebūtų mokslas tikraja to žodžio prasme, ir lygiai taip pat tikrumą prarastų matematiniai mokslai, analizuojantys gausias kiekybių (aritmetika – skaičių, geometrija – figūrų, muzika – garsų, o perspektyvos mokslas – matomų

linijų) lygybes, nelygybes bei tų kiekybių tarpusavio atitikimus...“³²

O kokių santykių privalu laikyti realiu? Scholastinėje logikoje buvo išskiriami trys esminiai santykio komponentai: santykio subjektas, objektas, arba terminas, su kuriuo tas subjektas turi santykį, galiausiai santykio pagrindas (*fundamentum relationis*), dėl kurio subjektui kaip tik ir būdingas santykis su savuoju terminu. Tad akivaizdu, kad santykio realumas čia buvo kildinamas iš visų minėtų komponentų realumo. Kitaip sakant, realus gali būti tik toks santykis, kurio ir subjektas, ir terminas, ir pagrindas yra realios, o ne protu suvokiamos būtytys. Šios tradicinės scholastinės nuostatos laikėsi ir logikos Lietuvoje XVI a. antrojoje pusėje autoriai. Štai pasak Ortizo, „realus yra toks santykis, kurio egzistavimas nepriklauso nuo intelekto veikimo, o šitai nutinka tada, kai visa tai, kas reikalinga santykiui, tai yra subjektas, pagrindas ir terminas yra realiai egzistuojantys esiniai“³³. Tad baltos tvoros panašumas į baltą sieną yra realus santykis, kadangi šis santykis būdingas realiam subjektui tvorai; o šioje realioje tvoroje panašumo santykis egzistuoja tik dėl jo realaus pagrindo – tvorai būdingos atsitiktinės baltumo savybės, kurios minėtą tvorą paverčia panašia į tą pačią baltumo kokybę disponuojančią bei taip pat realiai egzistuojančią sieną, kuri yra šio panašumo santykio terminas. Tačiau bent vienam iš santykio komponentų neturint realios egzistencijos, šis santykis negali pretenduoti į realumo statusą. Štai tarp kokios nors realios būties ir bet kurio natūraliojo daiktų tvarkoje

neatrandamo esinio tegali būti protu nustatomi santykiai, kadangi šių santykių terminui nebūdinga reali egzistencija.

Kita vertus, reali santykio komponentų egzistencija yra būtina, bet ne vienintelė šio santykio realumo sąlyga. Tam, kad tarp dviejų esinių būtų realus santykis, būtina, kad tie esiniai būtų atskirti vienas nuo kito realiu skirtumu. Štai Smigleckio įsitikinimu, kokio nors daikto tapatumas sau pačiam tėra protu nustatomas santykis. Mat tarp šio santykio subjekto ir termino yra ne realus, o vien tik protu nustatomas skirtumas: „intelektas, du kartus suvokdamas tą patį esinį, susieja jį su pačiu savimi“³⁴.

Scholastinėje logikoje taip pat gana daug dėmesio skirta klausimui, ar tarp paties santykio ir jo pagrindo yra realus skirtumas. Teigiamą atsakymą į šį klausimą pateikė tomistinė pozicija, tvirtinusi, kad santykis ir jo pagrindas – tai atskiri esiniai, turintys skirtingus egzistavimus. Tačiau logikos Lietuvoje XVI a. antrojoje pusėje autoriai pasirinko škotistinį požiūrį, jog tarp santykio ir jo pagrindo tėra galimas grynai formalus skirtumas. Štai Vianos teigimu, „santykis turi tokį santykį su savuoju pagrindu, kad nuo pastarojo skiriasi ne kaip atskiras daiktas, bet vien dėl savo formaliosios tvarkos“³⁵. Kitaip sakant, santykis skiriasi nuo savojo pagrindo vien tik esme, o ne egzistencija, mat joks santykis negali egzistuoti atsietai nuo savojo pagrindo. Tad baltos tvoros panašumo į baltą sieną atveju esinys, panašus į baltą sieną, realiai nesiskiria nuo tvoros kaip balto daikto, nes minėtasis esinys yra pati tvora, įgijusi atsitiktinį bal-

tumo požymį. Taigi santykis realiai natskiriamas nuo savojo pagrindo. Tą patį tvirtino ir Ortizas su Smigleckiu. Antai pastarojo nuomone, nėra jokio reikalo manyti, jog santykis nuo savojo pagrindo skiriasi egzistavimu, nes „nors [santykio] pagrindas ir gali egzistuoti be santykio, tačiau santykis negali egzistuoti atskirai nuo pagrindo...“³⁶ Grįžtant prie minėtojo baltos tvoros panašumo į baltą sieną tai reikėtų, kad baltumas tvoroje gali egzistuoti ir šiai tvorai nesant panašiai į kokią nors daiktą. Tačiau šios tvoros panašumui į baltą sieną būtina, kad tvora turėtų baltumo kokybę.

Taigi analizuodami skirtumą tarp santykio ir jo pagrindo, scholastinės logikos Lietuvoje XVI a. antrojoje pusėje kūrėjai išitraukė į scholastinį disputą. O santykio būdingus požymius šie autoriai aiškino remdamiesi vieninga scholastine tradicija. Pirmiausia buvo teigiama, kad santykis gali turėti sau priešin-

gą santykį. Štai baltos tvoros panašumas į baltą sieną priešingas juodumo kokybę įgijusios tos pačios tvoros panašumui į tą pačią baltą sieną. Antra, skirtingai nuo substancijos ir kiekybės, kurios negali būti daugiau ar mažiau substancija ar kiekybė už kokią nors kitą esmę ar kiekybę, santykiai gali turėti skirtingus intensyvumo laipsnius. Kitaip sakant, santykis gali būti stipresnis ar silpnesnis, tai yra didesnio ar mažesnio laipsnio. Antai panašumas, esantis tarp labai ir vidutiniškai raudono obuolio, yra didesnis už panašumą tarp labai raudono ir vos rustelėjusio obuolio. Galiausiai tvirtinta, kad nė vienas santykio narys (*relativum*) negali egzistuoti be kito. Reprezentatyviausias pavyzdys čia galėtų būti tėvystės santykis, kurį koks nors vyras turi su kuriuo nors kitu vyru – sūnumi. Juk niekas negali būti tėvu neegzistuojant jo sūnui, ir atvirkščiai.

KOKYBĖS ANALIZĖ

Be substancijos, kiekybės ir santykio, scholastinėje logikoje Lietuvoje XVI a. antrojoje pusėje gana plačiai aptarta ir kokybės kategorija. Šios kategorijos vieta predikamentinėje eilėje prieš likusias akcidentines kategorijas (veikimą, patyrimą, buvimą kokioje nors vietoje bei laike, etc.) tradiciškai aiškinta tuo, kad kokybė yra paskutinis atsitiktinis požymis, kuris vidujai determinuoja (*intrinsece determinat et afficit*) substanciją kaip savąjį subjektą. Kitaip sakant, predikamentų eilėje kokybė esanti paskutinė atsitiktinė vidinė substancijos forma; paskutinė

atsitiktinė savybė, egzistuojanti (*inhaerens*) pačioje substancijoje. Likusieji akcidentiniai predikamentai tėra substancijos išorinės formos, kitaip sakant, esiniai, kurie, egzistuodami už pačių substancijų, jas determinuoja išoriškai. Štai buvimas kokioje nors vietoje bei laike predikamentai nėra gaunami iš daikto vidujybės – jie tik tiek būdingi substancijai, kiek jai yra pritaikoma už jos egzistuojanti vieta ir laikas, determinuojantys šią substanciją išoriškai. Tad kokybės kategorija kaip vidinė subjekto savybė yra jam artimesnė (*magis intima subjecto*) ne-

gu likę šeši predikamentai – išorinės atsitiktinės formos. Kitaip sakant, „kokybė labiau tinka substancijai, kadangi ji egzistuoja pačioje substancijoje“³⁷. Tad akivaizdu, kad kategorijų eilėje šis substancijai artimesnis predikamentas būna prieš likusias šešias kategorijas.

Analizuojant kokybę, vienas svarbiausių buvo jos esmės, arba formaliosios tvarkos, klausimas, kurį sprendžiant kokybę siekta atskirti nuo kitų akcidentinių predikamentų. Scholastinės logikos Lietuvoje XVI a. antrojoje pusėje autoriai šią problemą sprendė nenukrypdami nuo tradicinio scholastinio požiūrio. Juo remiantis, aiškinta, jog kokybė esanti vienintelė akcidentinė kategorija, tikrąja prasme apibrėžianti kurį nors subjektą pagal tai, koks tas subjektas yra, ko negalima pasakyti apie kitus atsitiktinio požymio statusą turinčius predikamentus. Mat visi akcidentiniai predikamentai vienu ar kitu būdu atsako į klausimą, kokia yra kuri nors substancija. Tačiau vienintelė kokybė visiškai tiesiogiai apibrėžia, kokia ta substancija yra: raudona, žalia, kieta, tam tikros figūros, etc. Kitos kategorijos parodo, koks yra subjektas vienu ar kitu atžvilgiu³⁸. Štai santykio predikamentas atsako į klausimą, koks yra daiktas pagal jo sąryšį su kitu esiniu (panašus, identiškas, sūnus, tėvas ir t.t.); buvimo tam tikroje vietoje kategorija apibūdina, koks yra subjektas savo užimamos vietos atžvilgiu (esantis namuose,

lauke, žemėje, vandenyje, etc.), kiekybės predikamentas lemia, kokia yra substancija jos tįsumo požiūriu (dviejų, trijų uolekčių ilgio, etc.).

Kokybės rūšis bei savybinius požymius scholastinės logikos Lietuvoje XVI a. antrojoje pusėje autoriai taip pat aiškino tradiciškai. Pagrindinėmis kokybės rūšimis laikytas būvis, arba pastovi kokybė (*habitus*)³⁹, ir laikina kokybė (*dispositio*). Pirmoji buvo suprantama kaip savybė, kurią labai sunku atskirti nuo jos subjekto. Tokios kokybės pavyzdys galėtų būti ugnyje esanti šiluma arba žmoguje per ilgą laiką susiformavusi kokia nors dorybė. Tuo tarpu laikinoji kokybė apibrėžta kaip savybė, kuri neilgai teužsilaiko subjekte ir yra lengvai nuo jo atskiriama. Šios kokybės pavyzdys galėtų būti vandenyje esanti šiluma ar šaltis, kurie išnyksta šiam vandeniui atšalus arba sušilus. Analizuojant savybinius kokybės požymius, remtasi paties Aristotelio išvardytomis savybėmis. Pirmiausia teigta, kad kokybė gali turėti sau priešingą kokybę. Štai dorybė yra priešinga ydai, o balta spalva – juodai spalvai. Kokybė taip pat gali būti didesnio ar mažesnio laipsnio. Antai vanduo gali būti daugiau ar mažiau šiltas. Galiausiai kiekviena kokybė esanti panaši arba nepanaši į kurią nors kitą kokybę. Štai vienas baltas esinys yra neabejotinai panašus į kitą baltą esinį ir nepanašus į juodą daiktą.

IŠVADOS

Pirmųjų keturių Aristotelio kategorijų analizėje scholastinės logikos Lietuvo-

je XVI a. antrojoje pusėje autoriai rėmėsi paties Stagyriečio pateiktomis defini-

cijomis bei distinkcijomis, kartais šiek tiek nuo pastarųjų nukrypdami, jas papildydami bei koreguodami.

Smigleckis, Viana ir Ortizas tradiciškai aiškino substancijos predikamento vietą kategorijų eilėje. Teigta, kad sava-rankiškai egzistuojanti substancija esanti subjektas likusiųjų kategorijų, turinčių atsitiktinės būties statusą.

Tačiau interpretuodami kiekybės predikamento esmę, minėtieji autoriai išitraukė į scholastinį disputą. Šiame ginče mūsų teoretikai pasirinko antrosios scholastikos autoritetų Fonsekos ir Soncino teoriją, kuri kiekybės esmę ta-patino su šios kategorijos tįsumu.

Santykio kategorijos analizėje laikyta-si klasikinio scholastinio požiūrio, jog santykis gali būti tiek reali, tiek žmogaus proto sukurta esybė. Taip pat tradiciškai aiškinta, kad santykio realumą nulemia jo esminių komponentų – subjekto, pa-grindo ir termino – realumas bei realus skirtumas tarp subjekto ir termino.

Nuo scholastinės tradicijos nenu-krypta ir interpretuojant kokybės predi-kamentą. Aiškinta, kad kokybė – tai paskutinė akcidentinė kategorija, vidu-jai determinuojanti substanciją. Kita ver-tus, kiekybė taip pat interpretuota kaip vienintelis akcidentas, tikraja prasme apibrėžiantis substanciją pagal tai, kokia ta substancija yra.

Literatūra ir nuorodos

³¹ M. Smigleckius, p. 247.

³² J. Ortizius, f. 135.

³³ Ten pat, f. 136.

³⁴ M. Smigleckius, p. 265.

³⁵ P. Viana. *Assertionones ex praecipuis...*, t. 12.

³⁶ M. Smigleckius, p. 258.

³⁷ Ten pat, p. 273.

³⁸ Ten pat.

³⁹ Šios kokybės negalima painioti su dešimtąja Aristotelio kategorija – turėjimu, kuriai taip pat priskiriamas terminas „habitus“.



Gauta 2002-02-10
Pabaiga. Pradžia „Logos“ Nr. 31

DALIA MARIJA STANČIENĖ

Vilniaus pedagoginis universitetas

DIALOGINIS MĄSTYMAS ABELARO ETIKOJE

Dialogical Thinking in the Ethics of Abélard

SUMMARY

In his unfinished *Dialogue between Philosopher, Jew and Christian*, Abélard describes a peaceful conversation between intellectuals who belong to different confessions. The conversation is full of tolerance and wisdom. It concentrates on the relation between religion and morality. By means of a dream allegory, Abélard asks the question: is there some universal truth in religion, or is religion nothing more than mere social conformism necessary for keeping together the members of a community? This *Dialogue* exhibits some important problems of the epoch and shows Abélard's approach to them, which gives the impression that intellectually he surpassed his own times.

FILOSOFO, ŽYDO IR KRIKŠČIONIO DIALOGAS

Abelaras savo traktate *Dialogas tarp filosofo, žydo ir krikščionio* konstruoja dialogą ne vien tik idėjai ar teoriniam ginčui išreikšti, bet ir kaip susitikimo įvykį, kai dalyvauja skirtingų religijų išpažinėjai. Toks susitikimas nėra atsitiktinis kelių žmonių pokalbis, bet tai vykstantis procesas su nuoroda į toleranciją, pakantumą, išmintį. Panaudodamas sapno alegoriją, dialoginę rašymo formą, Abelaras sprendžia religijos ir moralės santykį. Jis rašo, kad susapnavo pagonių fi-

losofą, žydą ir krikščionį, kurie, ginčydamiesi dėl savų religinių tiesų, paprašė jo pabūti jiems teisėju. Į jį buvo kreiptasi todėl, teigia Abelaras, kad jis parašęs „nuostabų teologijos veikalą, kurio negalėjo pakęsti pavyduoliai, bet sunaikinti jo irgi nepajėgė, nes patirti persekiojimai tik padidino jo šlovę“¹. Žinant, kad šis „nuostabus teologijos veikalas“ buvo pasmerktas popiežiaus, kyla abejonių, ar Abelaras iš tiesų nuoširdžiai pakluso Šventajam Sostui.

RAKTAŽODŽIAI. Abelaras, dialoginis mąstymas, dorybė, gėris, blogis.

KEY WORDS. Abélard, dialogical thinking, virtue, good, evil.

Filosofas (atrodytų, kad jis yra arabas, nes dialogo metu žydas jam sako, kad jie irgi praktikuoją apipjaustymą) pareiškia, kad jis tiki ir laikosi tik to, ką nurodo „prigimtinis įstatymas“, kitaip tariant, protas. Iš esmės filosofas reprezentuoja senąją platonininkų ir stoikų išmintį: tikėjimą Dievu, universalios moralinio įstatymo laikymąsi. Jis pradeda dialogą kreipdamasis į žydą ir krikščionį: „*Kas paskatino jus išpažinti jūsų religiją – racionalūs motyvai, ar jūs tiesiog paklustate žmonių nuomonei ir meilei, kurią įkvepia jūsų tautos atstovai?*“². Problema suformuluota aiškiai: ar religija – tik paprastas socialinis konformizmas, suvienijantis tos pačios bendruomenės narius, ar joje slypi universali tiesa? Jeigu teisingas yra antrasis šios alternatyvos teiginys, jis neturėtų prieštarauti protui, nes protas yra universalus. Tačiau „*keičiantis kartoms ir bėgant amžiams, žmonių protas nuolatos vystosi, sukurto pasaulio pažinimas tobuleja, ir tik vienintelis tikėjimas neprogresuoja, nors būtent tikėjimo klaidos yra pačios pavojingiausios*“³. Todėl galbūt religija tėra socialinis reiškiny, sutelkiantis tam tikro dydžio bendruomenes, kurios sukiyla viena prieš kitą dėl savo skirtingų dievų, galbūt ji – tik „*žmonių giminės pasipūtėliškas aklumas?*“⁴.

Žydas į filosofo samprotavimus atsako teigdamas, kad, pirma, jis sutinkąs su juo dėl prigimtinių moralės egzistavimo, nes pasaulis gavo Dieviškąjį įstatymą. Antra, tą Įstatymą gavo žydai per Mozę ir tai yra seniausia moralinio įstatymo forma. Trečia, tai matyti iš to, kad „*niekas negali įvertinti mūsų neprotinio įstatymo*“⁵. Taip pat niekas, žydo nuo-

mone, negali įrodyti tiek dieviškos, tiek priešingos šio įstatymo kilmės, nes tai būtų galima tik tuo atveju, jeigu jis prieštarautų prigimtiniam įstatymui. Todėl žydų tauta elgiasi protingai, pakludama dieviškajam įstatymui, nes žydų Dievas tuo pačiu yra vienintelis prigimtinio įstatymo davėjas. Tačiau dieviškasis įstatymas į prigimtinių įstatymą įneša tam tikrų nuostatų, kurių griežtas laikymasis žydams lėmė daug sunkių išbandymų bei skirtingumą palyginti su kitomis tautomis, o krikščionių atveju – dar ir persekiojimą dėl Kristaus mirties. Šiame traktate Abelaras drąsiai ir sarkastiškai pašiepia antisemitizmo šalininkus žydo išreikšta mintimi: „*Karaliai, kuriems paklustame ir kuriems taip brangiai mokame už jų globą, tuo labiau trokšta mūsų mirties, nes taip netrukdomi galės užgrobti mūsų turtus*“⁶. Be to, teigia žydas, Įstatymo reikalavimai yra griežti, draudimų daug, bausmės sunkios, tačiau laikydamosi Dievo įstatymo, žydų tauta iš tikrųjų yra Dievo tauta, išrinktoji tauta.

Filosofas tokius žydo teiginius apibendrina sakydamas, kad iš pradžių, išgilinus į Senąjį Testamentą, atrodo, kad Įstatymas nėra būtinas išganymui, taigi ir moraliniam gėriui: argi jų patriarchai nėra šventieji, nors neturėjo Įstatymo? Be to, skaitant Įstatymą, paaiškėja, kad atlygis už jo laikymąsi – grynai žemiškas, vadinasi, negalima jo sieti su amžinuoju žmogaus gyvenimu.

Žydas, gindamas Įstatymą, filosofui pabrėžia, kad Įstatymas – gera priemonė kovoti su ydomis. Be to, dėl griežtų Įstatymo reikalavimų žydai jaučiasi esą Dievo tauta, priartėjusia prie tobulo Die-

vo. Šitokiu būdu Įstatymas gali išganyti. O kadangi prigimtinis įstatymas yra žydų Įstatymo dalis ir jo ypatingi reikalavimai tik padeda pasiekti dorybę, tai Įstatyme nebuvo būtina išskirti, kad egzistuoja ir amžinasis atlygis.

Filosofas priduria, kad Įstatymo reikalavimai suteikia tautai ypatingą individualumą, vadinasi, atskiria ją nuo to, kas universalu. Tokiu būdu žydų Įstatymas neatsilaiko prieš dialogo pradžioje išsakytą priekaištą religijai, kad ji sutelkia tam tikros, ją išpažįstančios bendruomenės narius. Iš tiesų šie reikalavimai taikomi tik žydams ir kartu su jais gyvenantiems svetimšaliams. Filosofas savo nuomonės nepakeitė, nes, jeigu Įstatyme kas nors siejasi su anapusiniu gyvenimu, tai kodėl tai nėra paminėta? Šioje vietoje filosofas pakartoja Abelaro *Etikos* teiginį, kad Įstatymas skiria objektyvų švarumą ir nešvarumą. Nepaisydamas moralinio ketinimo, „*klausiu jūsų, kuo nusideda vyras, netenkantis savo sėklos? Taip pat ir moteris mėnesinių metu (pagal Įstatymą) laikoma nešvara, nes sutepa lovą, kurioje guli, ir kėdę, ant kurios sėdi... Prašau, paaiškinkite, kokių būdu prisilietimas prie lovos gali sutepti sielą?*“⁷ Matome, kad filosofas priekaištauja žydų Įstatymui už interioriškumo ignoravimą.

Toliau Abelaras nuo judėjų religijos pereina prie krikščionybės. Kalbėdamas apie krikščioniškas dogmas (daugiausia liečiančias elgesį), jis jas gretina su antikos išmintimi, siekdamas parodyti, kad krikščionybė yra šios išminties įgyvendinimas. Dialoge dalyvaujantis krikščionis į filosofo teiginį, jog krikščionys yra „pamišę“ (užuomina į Šv. Pau-

lių), atsako, kad tie pamišėliai atvertė į savo pamišimą protingus žmones – graikus, kurie galų gale suprato, jog krikščionybė – ne kas kita, kaip jų pačių išmintis, pasiekusi tiesą ir pilnatvę.

Kaip ir Platonas, Abelaras dialogo forma išdėsto savo filosofinį požiūrį krikščioniškosios etikos klausimais. Pirmiausia diskurso būdu Abelaras filosofo ir krikščionio diskusijoje argumentuoja ir pagrindžia tezę, kad tarp proto ir tikėjimo nėra prieštaravimo. Jis teigia, kad krikščionybė sugebėjo atversti į tikėjimą išminčius tik proto padedama. Vadinasi, teigia Abelaras, tikėjimas nėra iracionalus, nes Protas, kartu ir išmintis, kyla iš krikščionių Dievo, o graikų filosofija tam tikra prasme yra apreiškimas: „*Dievas, kuris yra Sophia, išmokė visus tuos, kurie verti filosofų vardo*“⁸. Toliau jis daro išvadą, kad būtent Protu yra pasiekama tiesa, o autoritetas pats savaime nėra vertingas argumentas. Tikėjimo teisingumo negali įrodyti pats faktas, kad jis egzistuoja, kitaip visi tikėjimai būtų teisėti: „*Jei koks stabų garbintojas, rodydamas į medžio gabalėlį ar į kokią akmenį, sakytų mums: 'Štai tikrasis dievas, dangaus ir žemės kūrėjas'; jeigu jis mums skelbtų kokią nors akivaizdžią nesąmonę, kas galėtų jam pasipriešinti, juk bet kokia racionali diskusija nesuderinama su tikėjimu?*“⁹ Todėl krikščionis argumentuoja, atsikirsdamas tiems, kurie tikėjimo vardu pasmerkė protą: „*joks protingas žmogus nedraudžia racionališkai diskutuoti apie mūsų tikėjimą ir nesutinka su racionalių požiūriu abejotomis tiesomis, jeigu nėra priežasčių su tuo sutikti*“¹⁰. Tačiau Abelaras sutinka, kad krikščionybėje yra „racionalių po-

žiūriu abejotinų tiesų“, – tai tokios tiesos, kurių pernelyg silpnas žmogaus protas nepajėgia suprasti. Tačiau pati tiesa dėl to nėra iracionali.

Aptaręs proto ir tikėjimo santykį, Abelaras, remdamasis išmintimi, aiškina prigimtine moralę. Jis įrodo, kad krikščioniškoji moralė ne tik kad neprieštarauja prigimtinėi moralei, bet ją ir papildo. Šiame diskurse bandoma atsakyti į klausimą: ar Aukščiausiasis gėris gali būti pasiektas šiame gyvenime, ar tik kitame? Filosofas samprotauja, kad graikų išminčiai apie Aukščiausiąją gėrį kalba kaip apie dorybės ir laimės derinį. Jie mano, kad pakanka būti doram norint būti laimingam ir visoks bandymas atlyginti už dorybę yra nereikalingas. Tačiau krikščionis nesutinka su filosofu, sakydamas, kad šiame gyvenime tobula laimė nepasiekiamą. Dorybingumas, krikščionio nuomone, pats savaime nesuteikia laimės žemėje. Dorybė – tai priemonė pasiekti laimę kitame gyvenime. Filosofas turi su tuo sutikti, jei sutinka, kad egzistuoja tam tikri laimės ir dorybės laipsniai. Šio teiginio Abelaras iki galo nepaaiškina. *Etikoje* jis rašė, jog Moralinis gėris glūdi ketinime, tai yra sutikime, kad troškimas ar aistra taptų veiksmu. Tačiau sutikimas neturi laipsnių. Taigi išvada būtų tokia: jeigu dorybė turi laipsnius, šie laipsniai priklauso nuo atlikto veiksmo. Stoiikai savo etikoje teigė, kad nėra nei dorybės, nei laimės laipsnių, tačiau jie buvo daugiau ar mažiau priversti pripažinti, kad jų Išminčius egzistuoja tik kaip Idėja arba Protas. Abelarui buvo lengviau pripažinti, kad egzistuoja gėrio ir blogio laipsniai, nes, jeigu blogis yra

asmeninio Dievo įžeidimas, šie įžeidimai yra daugiau ar mažiau didesni priklausomai nuo padarytos skriaudos. Kalbėti apie skriaudą mes galime tik tuo atveju, kada įžeistasis gali ją patirti, bet to nepatiria tobulas ir aukščiausią laimę jaučiantis Dievas. Tačiau skriaudą patiria įsikūnijęs Kristus, tai yra kenčiantis Dievas. Šios originalios minties Abelaras iki galo aiškiai nesuformulavo ir nepaaiškino. Jam buvo akivaizdu, kad nuodėmės nėra vienodos ir kad egzistuoja dorybės bei laimės laipsniai. Kadangi kiekvienas žmogus nuolatos patiria pagundas ir kančią, tai Abelaro filosofas patiki, kad Aukščiausiasis gėris gali būti pasiektas tik kitame gyvenime. Atsakydamas, koks antikios išminčiui yra tas Aukščiausiasis gėris, sutinkamas tik kitame gyvenime, Abelaras nurodo į Dievą, su kuriuo tapatindavosi išminčius. Krikščioniui, teigia Abelaras, Aukščiausiasis gėris – tai Dievo vizija arba palaimintas regėjimas.

Taip Abelaro diskurse pasiekiamas konsensusas. Filosofas ir krikščionis priėjo prie bendros nuomonės, kad net už tobulą dorybę šioje žemėje negali būti tinkamai atlyginta. Dorybė nėra laimė, o tik priemonė jai pasiekti: „*Tol, kol mūsų troškimai susiduria su kokiomis nors kliūtimis, kol mums trūksta kokių nors gėrybių, mes nepatiriame tikros palaimos. Ir taip yra tol, kol gyvename šioje žemėje*“¹¹. Šiuo atveju mums teisėtai kyla klausimas: jei dorybė pati savaime nėra Gėris, jeigu už ją reikia atlyginti, tai koks tas atlygis ir ar vienodai dorybę supranta filosofas ir krikščionis?

Čia Abelaras tiesiog apžvelgia klasiikinę senovės moralistų dorybės sampra-

ta, kad „*Dorybė – tai įgyta ir ilgai trunkanti, nuostabi sielos savybė*“¹², padalyta į ke turias, sielą atitinkančias dalis: stiprumą, susivaldymą, išmintį ir teisingumą. Stiprumo dorybė skirstoma į drąsą ir kantrybę, susivaldymo – į nusižeminimą, nuosaikumą, nuolaidumą, skastybę ir kuklumą. Išmintis – tai, kas visas kitas dorybes padeda panaudoti, jas geriausiai pritaikant prie aplinkybių. Siekiant įgyvendinti teisingumą, kitaip tariant, bandyti „su kiekvienu elgtis pagal jo nuopelnus“, reikia, Abelaro nuomone, į pirmą vietą kelti bendrąjį gėrį. Valstybės gerovė turi būti svarbesnė už šeimos, šeimos – svarbesnė už asmeninius interesus. Teisingumas apima pagarbą, kuri skirstoma į pagarbą Dievui – religija, į pagarbą legaliai valdžiai – įstatymų laikymasis, į pagarbą skurstantiems, kuriems reikia padėti, – gero darymas, į pagarbą tiesai – tiesos sakymas, į pagarbą bausmei – „*tas atkaklus siekimas deramai nubausti už kiekvieną nusižengimą*“¹³. Teisingumas – tai laikymasis teisių, nurodančių, kas kam priklauso. Abelaras skiria prigimtine teisę, tokią, kai „*atliekami teisingi veiksmai, kuriuos natūraliai visiems žmonėms įkvepia protas*“¹⁴, ir teisę, kurią sudaro žmonių sukurti įstatymai.

Paliesdamas atlygio už dorybę problemą, Abelaras iškelia klausimą, kad tuo atveju taip pat turi egzistuoti atlygis ir už ydą. Taip filosofiniame dialoge paliečiama blogio tema. Šiuo klausimu Abelaras laikosi nuomonės, kad Dievas sukūrė tik gėrį ir blogis egzistuoja vardan paties didžiausio gėrio. Piktadarys, kaip Dievo sukurtas kūrinys yra geras, nes atitinka žmogaus prigimtį. Žmogų gerą ar blogą daro jo valios

sprendimas. Krikščionio požiūriu šis sprendimas susijęs ne tiek su absoliučia individo galia, kaip teigė antikos išminčiai, kiek su veikiančio asmens santykiu su Dievu-asmeniu, tai yra meile arba neapykanta. Abelaras pažymi krikščionybės išskirtinumą iš kitų religijų, nes joje Dievas yra ne tobula esati, bet mylinti ir meilės prašanti Būtis. Jau *Etikoje* Abelaras rašė, kad žmogus negali veikti iš neapykantos Dievui, o traktate *Dialogas tarp filosofo, žydo ir krikščionio* jis pažymi, kad neapykantą Dievui turi tik pasmerktieji¹⁵. Šiame gyvenime neapykantos Dievui nėra, ji tėra tik meilės stoka Dievui, ir dėl to atsiranda prisirišimas prie kūrinių vardan jų pačių. Pasmerktasis nekenčia Dievo, aiškina Abelaras, nes pastarasis jį pasmerkė. Palietęs pasmerkimo temą, Abelaras pradeda nagrinėti bausmių anapusiniame pasaulyje klausimą.

Sekdamas krikščioniškąja ortodoksija, Abelaras analizuoja, kaip skiriamos bausmės, ir neišvengia tam tikrų prieštaravimų. Jis prilygina Dievo skiriamas bausmes paprasto teisėjo skiriamoms nuobaudoms, kurios, nors ir atitinka nusižengimą, nuo jo yra atskiriamos. Tačiau tuo pačiu metu Abelaras žavisi antikos išmintimi, kad bausmė glūdinti pačiame nusižengime, nes, kaip sakė Platonas, *piktadarys yra nelaimingas*. Anksčiau Abelaras stengėsi įrodyti filosofui, kad dorybė, slypinti į Gėrį nukreiptoje aukščiausios valios ramybėje, iš kurios gimsta laimė, yra absurdiška, tai dabar, priešingai, jis maksimaliai sudvasina bei interiorizuoja tai, kas kitame pasaulyje gali būti atlygis ir bausmė. Vaizduodamas krikščionių Dievą panašiai kaip ir

paprastą teisėją – pasveriantį žmogaus nuopelnus ir nusižengimus, – Abelaras rašo: „*Dievas tokiam žmogui suteikia, priklausomai nuo jo nuopelnų, geresnę ir tobulesnę savo paties viziją ir apsireiškia jam geriau negu kokiam nors kitam žmogui*“¹⁶.

Nagrinėdamas buvimą kitame pasaulyje, Abelaras paliečia kūnų prisikėlimo problemą, apie kurią pradėjęs kalbėti apaštalas Paulius buvo išvartytas Areopago narių (*Apd 17, 33-34*). Graikai buvo šio pasaulio žmonės. Jų požiūriu, pakilimas iki Absoliuto yra įmanomas ir nereikia jiems kalbėti apie kitą pasaulį. Todėl Abelaras pasistengė kuo labiau sudvasinti ir interiorizuoti krikščioniškas rojaus ir pragaro koncepcijas. Visų pirma jis mano, kad dogma apie kūnų prisikėlimą yra reali, nes, sukurdamas pasaulį, Dievas tam tikra prasme išėjo pats iš savęs, todėl pasaulio pabaigoje viskas turi grįžti į Dievą. Dievas kūrė savo paties didžiausiai šlovei, ir „*taip, kaip iš pradžių pažinome šiuos silpnus ir aistrai pavaldžius kūnus, taip jų prisikėlimas vėliau dar labiau šlovins Dievą ir mes juos išvysime nauju pavidalu, negendančius ir nedalomus, nesugebančius mumyse įžiebtį kokią nors aistrą ar sutrūnyti*“¹⁷. Tačiau rojus nėra panašus į mūsų pasaulį ir Dievas nesėdi jo centre, kad prisikėlusieji galėtų geriau ar blogiau jį matyti, priklausomai nuo vietos, kurioje jie yra: „*mes artėjame prie Dievo tik tada, kai jis artėja prie mūsų, tam tikra prasme įkvėpdamas mums savo meilės šviesą ir šilumą, bet tai nereikia judėjimo erdvėje, nes Dievo nėra jokioje konkrečioje vietoje*“¹⁸. Dievo vizija nėra erdvė apibrėžiamas suvokimas, bet „*apšviečiančio veikimo*“ rezulta-

tas¹⁹. Evangelijos pasakojimą apie „*Ižengimą į dangų*“ (*Lk 24, 50*) Abelaras suvokia simboliškai: būtent „*Jėzus ižengė į dangų*“ neturi būti interpretuojama taip, tarsi dangus būtų virš žemės plytinti erdvė, nes ižengimu į dangų Išganytojas norėjo parodyti, kad „*vieną dieną lengvumas įveiks materijos trauką, apsunkinančią kūnus*“²⁰.

Kalbėdamas apie pragarą, Abelaras pažymi, kad teologų nuomonės skiriasi dėl klausimo, ar tai esanti vieta, ar ne. Jis pats pragarą suvokia sudvasintai: *pragaras – tai amžina agonija*. Pasmerktieji, kurių, pasak Augustino ir Abelaro, bus daug, kenčia, ir dėl to jų neapykanta Dievui, kuris yra gyvybė, stiprėja. Ši neapykanta priartina prie jų mirtį, kurios jie niekada nepasieks. Pragaras yra agonija, kurios pabaiga vis nukeliama.

Pabaigoje Abelaras pereina prie praktinio klausimo: *mes turime daryti gera, bet kaip žinoti, kas yra gėris?* Abelaras pateikia tokį gėrio apibrėžimą: „*Gėris – tai toks dalykas, kuris, kai yra daromas, nesukelia jokio nepatogumo ar kokios nors skriaudos*“²¹. Šis apibūdinimas yra paremtas neigimu, nes įprastas gėrio apibrėžimas, kuriame akcentuojama nauda (tam tikras gėris, toks, kokį gali pasirinkti moralinis subjektas), Abelarui nėra priimtinas. Tokį požiūrį jis paaiškina tuo, kad blogis gali būti naudingas, o gėris – kenksmingas. Pavyzdžiui, geras žmogus, pernelyg demonstruojantis savo dorybes, gali sukelti kito žmogaus neapykantą, o ydos, už kurias baudžiama, atneša gėrį: „*Visa, kas nutinka, turi racionalią priežastį, pateisinimą; tas pats pasakytina apie tai, kas nenu-tinka*“²². Be to, Abelaras teigia, jog „*gerai,*

*kad blogis egzistuoja*²³, nes „negali būti, kad koks nors Dievo įsakymas neturėtų racionalaus motyvo“²⁴. Būtent šis teiginys, kuris panašesnis į stoišką susitaikymą su likimu nei į krikščionišką viltį, užbaigia dialogą. Sunkiai sergantis Abelaras nebespėjo užbaigti savo traktato. Tačiau, nors ir nebaigtas, šis kūrinys parodo amžiaus problematiką ir autoriaus idėjas, pralenkiančias jo epochą.

BAIGIAMOSIOS PASTABOS

Abelaro sveikata vis blogėjo, ir Petras Garbingasis jį perkėlė į sveikatai palankesnę vietą nei Kliuni, į Šv. Marcelio vienuolyną netoli Châlons-en-Champagne. Kurį laiką jam buvo geriau, bet paskui būklė pablogėjo, ir 1142 metų balandžio 21 dieną jis mirė. Laiške, parašytame Kliuni abato Eloizai, neslepiamas susižavėjimas Abelaro mirties šventumu: „Atėjęs valdovas Petrą rado ne miegantį, o budintį su lempa, pilna aliejaus, kaip daro skaitūs išminčiai... Šis aliejus liudija šventą gyvenimą... Kaip šventas, dievobaimingas katalikas jis atliko išpažintį ir priėmė Viešpaties kūną bei gavo paskutinį patepimą. Šis savo mokslu pagarsėjęs žmogus, žinomas beveik visame pasaulyje, mirė kaip mokinyš to, kuris pasakė: „Mokykitės iš manęs, mano širdis švelni ir nuolanki“²⁶. Ir be jokio apsimestinio dorovingumo jis patikina Eloizą, kad žmogų, su kuriuo ji buvo sujungta kūniškai, o vėliau daug geresniu ir stipresniu ryšiu – dieviška meile, Dievas jai gražins Paskutiniojo teismo bei kūnų prisikėlimo dieną. Petras Garbingasis ne tik parašė šį laišką, jis pats asmeniškai lydėjo palaikus ir perdavė juos Eloizai, ka-

Tokie klausimai – Kaip suderinti antikos išmintį ir biblinę tradiciją, Atėnus ir Jeruzalę? Kaip krikščionybė gali suderinti Gėrį, glūdinčią proto apšviestos valios įtampoje, ir Gėrį, suteiktą transcendentiško ir visagalio Dievo? – Abelaro nebuvo išspręsti ir jis nedavė atsakymo. Tačiau Abelaro reikėjo, kad vėliau Pascalis pasakytų: „Niekas taip nedera su protu, kaip šis proto atsisakymas“²⁵.

dangi Abelaras buvo prašęs palaidoti jį Paraklete. Jis sukūrė ir epitafiją: „Galy Sokratas, didysis Vakarų Platonas, mūsų Aristotelis, prilygstantis ar pranokstantis bet kokią logiką, visame pasaulyje garsus studijų princas, pačiais įvairiausiais dalykais besidomintis protas, subtilus ir įžvalgus, viską pranokstantis proto galia ir žodžio menu – toks buvo Abelaras. Bet visa tai jis pranoko, kai, tapęs Kliuni vienuoliu, atsidėjo tikrajai Kristaus filosofijai, kuri užpildė paskutines jo gyvenimo dienas, ir jis suteikė viltį būti minimas kaip geras filosofas likus vienuolikai dienų iki gegužės kalendų“²⁷.

Petras Garbingasis perdėtai išreiškia susižavėjimą Abelaro pamaldumu ir jo neeiliniu protu. Kaip logikas, jis nesukūrė ir iš esmės nepakeitė logikos, bet iš naujo atrado Aristotelio logiką – tiek, kiek galėjo, kiek perdavė Boecijus. Būdamas nepralenkiamas dialektikas, savo gausiems mokiniams Abelaras įdiegė intelektualinio griežtumo reikalavimą. Tiek etikoje, tiek teologijoje jis mokė savarankiškai mąstyti bei siekti racionalumo. Abelaras aiškiai apibrėžė to laikmečio problematiką ir gali būti laikomas

vienu iš pagrindinių scholastikos, siekiančios kuo daugiau apmąstyti krikščionišką tikėjimą, sukūrėjų ir užima svarbią vietą viduramžių filosofijoje.

Eloiza po Abelaro mirties gyveno dvidešimt dvejus metus. Tačiau ar iš tiesų ji laikė save vienuole, ar tik pasitelsi geležinę valią toliau vaidino šį vaidmenį, giliai širdyje jo nepriimdama, nes, kaip pati rašė Abelarui, tai buvo svarbu socialinei tvarkai? Tai lieka šios ypatingu protu ir mąstymu pasižymėjusios moters paslaptis. XIII amžiuje Jean de Meunas,

išleidęs *Historia calamitatum* bei Abelaro ir Eloizos laiškus, rašė, kad ji buvo moteris, „kokių daugiau neteko matyti“²⁸. Eloiza mirė 1164 metų gegužės 15 dieną. Ji buvo palaidota tame pačiame kape, kaip ir Abelaras. Legenda pasakoja, kad laidojant Eloizą, Abelaras jai ištiesęs rankas. 1817 metų lapkričio 6 dieną jų palaidai buvo perkelti į Père-Lachaise'o kapines. Jų kapą ilgai lankė išimylėjėliai, kuriems filosofo ir iškilaus proto moters santykiai (laimingi ar nelaimingi) pirmiausia – nuostabi meilės istorija.

Literatūra ir nuorodos

¹ *Oeuvres choisies d'Abélard*, par M. De Gandillac. – Paris: Montaigne, 1945 p. 214–215.

² Ten pat, p. 216.

³ Ten pat, p. 217.

⁴ Ten pat, p. 218.

⁵ Ten pat, p. 219.

⁶ Ten pat, p. 224.

⁷ Ten pat, p. 249.

⁸ Ten pat, p. 258.

⁹ Ten pat, p. 258–259.

¹⁰ Ten pat, p. 261–262.

¹¹ Ten pat, p. 268.

¹² Ten pat, p. 280.

¹³ Ten pat, p. 287.

¹⁴ Ten pat, p. 288.

¹⁵ Ten pat, p. 295.

¹⁶ Ten pat, p. 298.

¹⁷ Ten pat, p. 301–302.

¹⁸ Ten pat, p. 305.

¹⁹ Ten pat, p. 307.

²⁰ Ten pat, p. 310.

²¹ Ten pat, p. 322.

²² Ten pat, p. 327.

²³ Ten pat, p. 329.

²⁴ Ten pat, p. 330.

²⁵ Blaise Pascal. *Mintys*. – Vilnius: Aidai, 1997, p. 90 [272].

²⁶ *Patrologie Latine*, tome 189, éd. J.-P. Migne. – Paris, 1845, col. 352.

²⁷ „Gallorum Socrates, Plato maximus Hesparrum, noster Aristoteles, logicis quicumque fuerunt, aut par, aut melior; studiorum cognitum orbi princeps, ingenio varius, subtilis et acer, omnia vi superans rationis, et arte loquendi, Abellarus erat. Sed tunc magis omnia vicit, cum Cluniacensem monachum, moremque professus, ad Christi veram transivit philosophiam, in qua longaevae bene complens ultima vitae, philosophus quandoque bonis se commemorandum spem dedit, undenas Maio renovante Kalendas.“ – Ten pat, PL, Migne, t. 189, col. 1022.

²⁸ Jean de Meu. *Traduction de la première épître de Pierre Abélard*. – Paris, 1934, p. 8.



Gauta 2003-10-16
Tęsinys. Pradžia „Logos“ Nr. 35

JOLITA BALČIŪNAITĖ

Klaipėdos universitetas

SEPTYNIOS ŠVENTOSIOS DVASIOS DOVANOS IR JŲ SAŲEIKA SU DORYBĖMIS PAGAL ŠV. TOMĄ AKVINIETĮ

Seven Gifts of the Holy Spirit
and their Interaction with the Virtues According
to St. Thomas Aquinas

SUMMARY

St. Thomas Aquinas describes the gifts of the Holy Spirit as a help for a moral Christian life. It is through the gifts of the Holy Spirit that perfection of human nature occurs, as the gifts themselves are perfections, which incline a person to follow the inspiration of the Holy Spirit. Furthermore, this inspiration is God's special help for a person springing from the abundance of God's goodness. They let the Holy Spirit act in a person freely and spontaneously and are a kind of permanent right of the Holy Spirit to interfere in the life of a baptised person. Analysing the activities of each gift separately, St. Thomas Aquinas divides them into contemplative and practical, taking into consideration the powers of the human soul, i.e., the powers of reason and appetite. Thus every gift of the Holy Spirit makes perfect a certain power of the human soul so that the Holy Spirit can embrace all spheres of human activity. St. Thomas Aquinas includes the gifts of the Holy Spirit in an integral structure of virtuous life, where seven gifts of the Holy Spirit interact with seven virtues: four cardinal virtues and three divine or theological virtues. Finally, it is revealed that according to St. Thomas Aquinas, gifts and virtues act in a person differently. The gifts of the Holy Spirit, with their activity descending from God, bring human actions to perfection in a supernatural way, contrary to virtues which bring human actions to perfection in a natural way. That is why a Christian reaches his final purpose – eternal life – not only by practising virtues, but first of all by cooperation with the Holy Spirit and letting It act through Its gifts.

RAKTAŽODŽIAI. Šventosios Dvasios dovanos, dorybės, įprotis, protas, valia, krikščionio dorinis gyvenimas.
KEY WORDS. The gifts of the Holy Spirit, virtues, habit, reason, will, moral Christian life.

PATARIMO DOVANA

Pradėdamas kalbėti apie patarimo dovaną (*donum consilii*), šv. Tomas nori išsiaiškinti, kodėl patarimas yra priskiriamas prie Šventosios Dvasios dovanų, kadangi dorinėje žmogaus veikloje yra išmintingumo dorybė, kuri padeda išmintingai pasirinkti konkrečiose gyvenimo situacijose. Tačiau žmogui paprastai nepakanka vadovautis vien savo protu, atliekant svarbius pasirinkimus, tuomet jis klausia išmintingo žmogaus patarimo. Bet žmogaus supratimas apie įvairius dalykus yra ribotas, nes, kaip sako šv. Tomas, negali aprėpti egzistuojančios tikrovės visumos. Todėl žmogui reikia patarimo iš aukščiau, t. y. iš Dievo ateinančio patarimo, kaip ir žmogiškuose dalykuose nepasitenkiname vien savo svarstymais, bet ieškome išmintingo žmogaus patarimo¹⁷⁹. Vien Dievas, kurio pažinimas viską aprėpia, gali suteikti visišką aiškumą. Tai jis atlieka, pasak Akviniečio, kone patardamas. Taigi Šventoji Dvasia ateina į pagalbą žmogui per patarimo dovaną peržengti savo supratimo ribotumą. Šv. Tomas daro išvadą, kad patarimo dovaną dera priskirti prie Šventosios Dvasios dovanų, nes ji tobulina žmogišką patarimą, kad jis būtų teisingas¹⁸⁰.

Šv. Jono evangelijoje Jėzus Paskutinės Vakarienės metu mokiniams pažadėjo atsiųsti Šventąją Dvasią – Globėją, kuri graikiškame evangelijos tekste yra vadinama *Parakletos*. Ji „veikia kaip Patarėjas arba Globėjas, nes veda į ‘tiesos pilnatvę’ (Jn 16, 12-13; 14, 26)“¹⁸¹. Taigi viena iš *Parakletos* vardo reikšmių yra Patarėjas. Tai parodo glaudų ryšį tarp

to, kas Šventoji Dvasia yra (Patarėjas), ir to, kaip ji veikia per patarimo dovaną. Todėl ji yra tobuliausias patarėjas, kurio pagalba itin svarbi išbandymų ir sunkumų metu¹⁸².

Kadangi Šventoji Dvasia per patarimo dovaną vadovauja krikščioniui, tai jis tampa pajėgus vadovauti ne tik sau, bet ir kitiems¹⁸³. Šis vadovavimas vyksta ne vien per tiesioginius Dvasios įkvėpimus, paskatas, bet ir priimant dvasinio autoriteto patarimus. Taigi patarimo dovana mus moko klusniai ir su meile priimti Dievo nurodymus, kurie ateina per Jo tarnų tarpininkavimą, ir atrasti tų nurodymų tikrąją vertę Dievo apvaizdos plane¹⁸⁴. Taip veikiant patarimo dovanai, žmogus dvasinio autoriteto patarimus priima ne kaip žmogišką išmintį, bet kaip kylančią iš Dievo, kadangi ši dovana parodo, kas dabartinėmis aplinkybėmis yra geriausia, tobuliausia ir priimtinausia Dievui¹⁸⁵. Tad ši dovana yra svarbi ne tik tiems, kurie priima patarimus, bet ir tiems, kurie juos duoda, t.y. kunigams, dvasios tėvams, sielovadininkams.

Tačiau patarimo dovana nėra kažkokia ypatinga malonė, kuri suteikiama tik tiems, kurie duoda dvasinius patarimus kitiems, bet ji yra skirta visiems kaip pagalba siekti išganymo. Todėl popiežius Jonas Paulius II pabrėžia, „kad per patarimo dovaną Šventoji Dvasia suteikia krikščioniui antgamtinį sugebėjimą tvarkyti savo asmeninį gyvenimą“¹⁸⁶. O viso krikščioniško gyvenimo pagrindas yra Dievo valios pažinimas ir jos vykdymas, kaip skelbia šv. apaštalas Jonas: „Kas vykdo Dievo valią, tas išlieka per

amžius“ (1 Jn 2, 17). Kad tikinčiajam viskas taptų reliatyvu Dievo valiai, reikia, kad veiktų patarimo dovana, nes ji mums leidžia viską vertinti ir visko siekti Dievo valios šviesa¹⁸⁷. Tai reiškia, kad į kiekvieną konkretaus darbo įvykdymą žvelgiama per tai, kiek jis atitinka Dievo valią. O patarimo dovana padeda pažinti Dievo troškimus, Jo valią, jai atsiliepti ir paklusti¹⁸⁸.

Angeliškasis Daktaras nurodo, kad „Šventosios Dvasios patarimo dovana vadovauja mums visuose dalykuose, kurie kreipia mus į tikslą – amžinąjį gyvenimą“¹⁸⁹. Jos vadovavimas pasireiškia tuo, kad per ją Šventoji Dvasia tarytum pataria krikščioniui, kokias priemones reikia pasitelkti, siekiant galutinio tikslo. N. Faivre pažymi, kad pagrindinis patarimo dovanos padarinys yra padėti žmogui atrasti tikrąjį teisingą kelią, siekiant amžinojo gyvenimo, ir tinkamiausias priemonės eiti šiuo keliu¹⁹⁰. Kadangi krikščioniško gyvenimo galutinis tikslas yra antgamtinis, tai atitinkamai ir priemonės jo siekti turi būti antgamtinės.

Bažnyčia suteikia įvairių būdų ir priemonių, padedančių siekti išganymo. O Šventoji Dvasia per patarimo dovaną kiekvienam krikščioniui asmeniškai pataria, kuris kelias ir priemonės jam yra tinkamiausi, ar tai būtų kunigystė, ar Santuokos sakramentu pašventintas su-tuoktinių gyvenimas, ar Dievui paauko-

tas gyvenimas. Galiausiai patarimo dovana daro mus visiškai klusnius Dievo vedimui į galutinį tikslą – amžinąjį gyvenimą¹⁹¹.

Vis dėlto pagrindinė išganymo priemonė, anot šv. Augustino, yra gailestingumas¹⁹², nes šv. apaštalas Jokūbas sako, kad „teismas negailestingas tam, kuris nevykdė gailestingumo. O gailestingumas didžiuojasi prieš teisimą“ (Jok 2, 13). Todėl patarimo dovana atitinka penktąjį Kalno pamokslo palaiminimą: „Palaiminti gailestingieji: jie susilauks gailestingumo“ (Mt 5, 7). Šv. Tomas, papildydamas šv. Augustiną, teigia, kad patarimo dovana vadovauja visiems gailestingumo darbams¹⁹³. Darant gailestingumo darbus, reikia Šventosios Dvasios patarimo, kuris padėtų skirti, kam ir koku būdu reikšti gailestingumą. Taigi patarimo dovana susijusi su artimo meile tiek, kiek ji atitinka ir įvykdo Dievo valią¹⁹⁴. Popiežius Jonas Paulius II pažymi, kad „Kristus, apreišdamas Dievo meilę bei gailestingumą, to paties reikalavo iš žmonių, kad ir jie savo gyvenime vadovautųsi meile bei gailestingumu. [...] Mokytojas tai išreiškia [...] palaiminimu, kalno pamoksle skelbdamas: 'Palaiminti gailestingieji: jie susilauks gailestingumo'“¹⁹⁵. Tai reiškia, kad vienintelė priemonė susilaukti gailestingumo – tai pačiam būti gailestingam.

DIEVIŠKOS IR KARDINALIOS DORYBĖS – PAGRINDAS VEIKTI ŠVENTOSIOS DVASIOS DOVANOMS

Šv. Tomas Akvinietis, analizuodamas krikščionio dorinį gyvenimą, Šventosios Dvasios dovanas įkomponuoja į

vientisą dorinio gyvenimo struktūrą, kurioje septynios Šventosios Dvasios dovanos sąveikauja su septyniomis do-

rybėmis. Pastarąsias jis suskirsto į du lygmenis. Pirmasis – tai keturios kardinalios moralinės dorybės: išmintingumas (*prudentia*), teisingumas (*justitia*), tvirtumas (*fortitudo*) ir susivaldymas (*temperantia*); antrasis lygmuo – tai dieviškos arba teologinės dorybės: tikėjimas, viltis ir meilė.

„Dorybių etikoje Tomas perima aristoteliškas polio dorybes ir integruoja jas į savo (suskirstytą pagal septynias dorybes) moralinį-teologinį kūrinį“¹⁹⁶, – teigia vokiečių filosofas A. Anzenbacheris. Tokiu būdu Angeliškasis Daktaras Aristotelio etinį palikimą sujungė su krikščioniška teologine tradicija. Jis perima Aristotelio dorybės sampratą, kad ji yra „nuostata, dėl kurios žmogus bus geras ir gerai atliks savo darbą, [...] dorybės yra mūsų valioje, savanoriškos ir veikia taip, kaip teisingas proto sprendimas įsako“¹⁹⁷. Tokia dorybės samprata pabrėžia, kad ji yra nuostata arba įprotis daryti gerus veiksmus paklūstant proto sprendimams. Šv. Tomas laikosi Aristotelio požiūrio, kad iš prigimties žmonės turi tik dorybių pradus, o ne išbaigtas dorybes¹⁹⁸. Šie dorybių pradai dėl veiksmo kartojimo virsta įpročiais, dėl kurių veiksmai atliekami lengvai, greitai ir su malonumu¹⁹⁹. Tad kartojant gerus veiksmus įgyjamas įprotis, kuris ir yra dorybė.

Susiedamas Aristotelio ir šv. Augustino dorybės sampratas, Akvinietis prabyla apie įdiegtas kardinalias dorybes. Kadangi šv. Augustinas sako, kad „dorybė yra gera sielos kokybė, dėl kurios teisingai gyvename, nieko blogo nedarome ir kuria Dievas mumyse veikia,

nepaisant mūsų pačių“²⁰⁰, tai šv. Tomas daro išvadą, kad įdiegtos kardinalios dorybės, kaip ir dieviškos, kyla iš Dievo²⁰¹. Jis nurodo šių įdiegtų dorybių būtinybę krikščioniškame gyvenime, nes jo tikslas yra antgamtinis. Siekiant tobulėti antgamtinio tikslo šviesoje, neužtenka žmogaus prigimtinių moralinių dorybių, kurios žmogų tobulina tik jo prigimties pagrindu²⁰². Tomistas B. Froget aiškina, kad kardinalios dorybės vadinamos įdiegtomis antgamtinėmis dorybėmis, nes su pašvenčiamąja malone jos yra paties Dievo įdiegiamos į žmogaus sielą, nepriklausomai nuo jo bendradarbiavimo²⁰³. Bendradarbiavimas reikalingas vėliau, kai dorybės turi būti išugdomos praktika tiek antgamtinėje, tiek prigimtinėje srityse ir įgyti tą lengvumą, kuris būdingas dorybei²⁰⁴.

Taigi šv. Tomo teologinės minties naujumą lemia tai, kad jis, pasitelkęs Aristotelio filosofiją, transformavo prieš tai vyravusią augustiniškąją dorybės sampratą, įvesdamas įdiegtų kardinalių dorybių sąvoką.

Tačiau krikščioniško dorinio gyvenimo viršūnė, pasak šv. Tomo, yra trys dieviškos dorybės – tikėjimas, viltis ir meilė. Jos yra vadinamos dieviškomis arba teologinėmis, kadangi „jų objektas yra Dievas, nes jomis mes kreipiami į Dievą todėl, kad tik Dievas jas mums įskiepijo ir todėl, kad tik dieviškas apreiškimas Šventajame Rašte mus šių dorybių moko“²⁰⁵. Priešingai nei kardinalios dorybės, perimtos iš antikinės filosofijos, dieviškos dorybės yra grynai krikščioniškos ir turi biblinį pagrindą šv. Pauliaus teologijoje: „Taigi dabar pasi-

lieka tikėjimas, viltis ir meilė – šis trejetas“ (1 Kor 13, 13).

Šių dorybių objektas yra Dievas, nes jos sujungia žmogaus sielą su Dievu²⁰⁶. Todėl jos skiriasi nuo kardinalių moralinių dorybių, kurių objektai egzistuoja šiame pasaulyje, o dieviškų dorybių objektas – Dievas – pranoksta šį pasaulį²⁰⁷. Taigi Angeliškojo Daktaro mintyje dieviškos dorybės yra viršesnės už kardinalias moralines dorybes. Taip jis pateikia dorybių hierarchiją, kurioje savo vietą bei paskirtį turi ir septynios Šventosios Dvasios dovanos.

Šios dovanos Akviniečio pateiktoje krikščioniško dorinio gyvenimo struktūroje užima ypatingą vietą tarp dieviškų ir kardinalių dorybių, kadangi jos šias dorybes tobulina. Šv. Tomas teigia, kad Šventosios Dvasios dovanos krikščionio doriniame gyvenime tobulina tai, ko dorybės nepajėgia ištobulinti²⁰⁸. Kad galėtų apibūdinti šį tobulinimo darbą, jis pateikia analogiją iš moralinio gyvenimo: kaip dorybės tobulina žmogaus norėjimo galias, kad jos paklustų protui, taip ir Šventosios Dvasios dovanos tobulina visas žmogaus sielos galias, kad jos būtų pasirengusios paklusti dieviškam vedimui²⁰⁹. Panašiai dovanos tobulina ir dieviškas dorybes, nors ir pastarosios yra viršesnės už dovanas, nes dieviškos dorybės yra nukreiptos tiesiogiai į Dievą, o dovanos – į dorybes²¹⁰.

Nors kardinalios bei dieviškos dorybės ir yra Šventosios Dvasios dovanų tobulinamos, tačiau kartu, pasak šv. Tomo, jos suteikia pagrindą veikti šioms dovanoms²¹¹ todėl, kad ant keturių kardinalių dorybių laikosi visas žmogaus

prigimtinis moralinis gyvenimas, o dieviškos dorybės pagrindžia ir laiduoja žmogaus antgamtinį gyvenimą²¹². Taigi Šventosios Dvasios dovanos „papildo ir patobulina jas gavusiųjų dorybes“²¹³, – taip Katalikų Bažnyčios Katekizmas apibendrina šių dovanų paskirtį krikščionio doriniame gyvenime.

Tačiau šv. Tomui svarbu išsiaiškinti, kuo Šventosios Dvasios dovanos skiriasi nuo dorybių, nes tiek dovanos, tiek dorybės yra įpročiai, kurie padeda žmogui atlikti veiksmus lengvai, greitai ir mielai. Kad galėtų tai atlikti, Akvinietis pirmiausia atramos ieško Šventajame Rašte. Jis pastebi, kad Izaijo pranašystės tekste, kuriame Bažnyčios Tėvai išvelgė Šventosios Dvasios dovanas, jos yra vadinamos ne dovanomis, bet dvasiomis. Tai jam leidžia daryti išvadą, kad čia kalbama apie dievišką žmogaus įkvėpimą. O įkvėpimas reiškia tam tikrą judinimą (*motio*), kylantį iš išorės, tuo tarpu dorybių atveju yra vidinis judinimas, kuris būna norėjimo galių paklusimas proto sprendimams. Todėl Angeliškasis Daktaras prieina išvadą, jog žmogui yra du skirtingi judinimo pradai: vienas yra išorinis, tai – Dievas, kitas – vidinis, kuris yra žmogaus protas²¹⁴. Tad dovanos ir dorybės skiriasi tuo, kad turi skirtingus veikimo pradus, iš kurių jos kyla. Taip pat Akvinietis pažymi, kad kuo kilnesnis veikimo pradas, tuo kilnesnis yra ir veikimo būdas²¹⁵. Todėl Šventosios Dvasios dovanos, kurių veikimas kyla iš Dievo, tobulina žmogaus veiksmus antgamtiniu būdu, priešingai nei dorybės, kurios tobulina žmogaus veiksmus prigimtiniu būdu.

Taigi Angeliškasis Daktaras atliko dieviškų ir kardinalių dorybių teologinę analizę ir patikslino bei papildė pagrindines antikinės patristikos, ypač augustinėsios, mintis.

Norėdamas parodyti, kaip konkrečiai Šventosios Dvasios dovanos sąveikauja su dorybėmis, šv. Tomas kiekvienai dorybei priskiria jai atitinkančią Šventosios Dvasios dovaną.

SAVEIKA SU TIKĖJIMO DORYBE

Šv. Tomas su dieviška tikėjimo dorybe susieja supratimo ir žinojimo dovanas, kadangi jos krikščioniškame gyvenime labiausiai tobulina tikėjimą. Akvinietis sako, kad tikėjimo dorybė pirmiausia nukreipta į Dievą, paskui – į kūrinių, o galiausiai apima ir vadovavimą žmogiškiems darbams²¹⁶. Taigi pagrindinis tikėjimo objektas yra Dievas, nes tikėjimo dorybė sujungia žmogų su Dievu. Todėl Katalikų Bažnyčios Katekizmas moko, kad „tikėjimas yra dieviška dorybė, kurios padedami mes tikime Dievą ir visa, ką Jis mums yra pasakęs bei pareiškęs ir ką šventoji Bažnyčia mums nurodo tikėti, nes Dievas yra pati tiesa“²¹⁷.

Anot šv. Tomo, tikėjimas yra tik savo valia pritarti tam, kuo pasiūlyta tikėti²¹⁸. Kadangi žmogaus protui nepakanka tik priimti dievišką tiesą, todėl čia į pagalbą ateina supratimo dovana, kuri padeda žmogui suprasti, suvokti konkrečią tikėjimo tiesą. Marie-Dominique Philippe patikslina, kad tikėjimas priglunda prie slėpinio, o supratimo dovana skverbiasi į jį ir dėl šios dovanos tikėjimo prigludimas gali pasiekti dieviško slėpinio gelmę²¹⁹.

Kadangi tikėjimo dalykų negalime apčiuopti, regėti, tai tikėjimo aktas yra tamsus ir mus vargina²²⁰. O Šventoji Dvasia per žinojimo dovaną nuramina mūsų pojūčius ir taip leidžia atlikti ti-

keėjimo aktus²²¹. Taip pat žinojimo dovana ne tik padeda atskirti, kuo privalu tikėti, nuo to, kuo nėra būtina tikėti (ši skyrimą turi kiekvienas tikintysis), bet jos veikimas tikėjimo atžvilgiu pasireiškia dar ir tuo, kad kai kurie krikščionys jos padedami gali kitus vesti į tikėjimą bei atremti visas prieš tikėjimą nukreiptas prieštaras²²². Šv. Tomas aiškiai nurodo, kad toks žinojimo dovanos veikimas būdingas ne kiekvienam Bažnyčios nariui, bet kaip ypatinga malonė – pavieniams tikintiesiems. Ši malonė suteikia jiems galią kitus kreipti į tikėjimą ir aiškinti tikėjimo tiesas.

Kad žmogus galėtų priimti tikėjimą, tikėjimo tiesos neturi prieštarauti protui, nes pats tikėjimas itin susijęs su protu. Šv. Tomas nurodo, kad žmogaus protas neatmeta tikėjimo, kurio objektas yra neregimas, todėl, kas regima išoriškai, ir niekas netrukdo protui priimti tikėjimo dalykų. Tad turi būti glaudus bendradarbiavimas tarp proto ir tikėjimo, apie kurį Enciklikoje *Fides et ratio* kalba ir popiežius Jonas Paulius II: „Tikėjimas reikalauja, kad jo objektas būtų suprastas protu, bet protas savo ieškojimų viršūnėje pripažįsta, kad negali išsiversti be to, ką duoda tikėjimas“²²³. Tačiau šv. Tomas nurodo, kad nors ir ne visi tikintieji, turėdami tikėjimo dorybę, visiškai suprantą tikėjimo tiesas, tačiau jie suvo-

kia, kad nėra protinga atmesti tai, ką skelbia sunkiai suvokiamos tikėjimo tiesos²²⁴. Taip priimti ir suvokti tikėjimo tiesas tikinčiajam padeda būtent supratimo dovana. Padėdama krikščioniui vis geriau suprasti ir skverbtis į tikėjimo slėpinius, ši dovana kartu ir tobulina tikėjimo dorybę. Ne veltui popiežius Jonas Paulius II pažymi, kad „pabrėždamas tikėjimo antgamtiškumą, Angeliškasis Daktaras kartu nepamiršo priminti tikėjimo suprantamumo svarbą; iš tikrųjų jis sugebėjo paaiškinti šio suprantamumo prasmę, pasiekdamas jo gelmes“²²⁵.

Kadangi tikėjimas yra nukreiptas ir į sukurtąją tikrovę, tai ją pažinti Dievo šviesoje padeda būtent žinojimo dovana²²⁶. Ji padeda tikinčiojo protui pereiti nuo regimų dalykų prie neregimų, tikėjimo dalykų²²⁷, nes šv. apaštalas Paulius

rašo: „Tikėjimas [...] įrodo tikrovę, kurios nematome“ (*Žyd 11, 1*). Taigi žinojimo dovana taip sąveikauja su tikėjimo dorybe, kad ji, nuramindama žmogaus proto racionalumą, tikėjimui padeda apimti protą, kad šis taptų pajėgus žvelgti į visą sukurtąją tikrovę Dievo šviesa²²⁸.

Kadangi tikėjimas apima ir vadovavimą žmogiškiems veiksams, nes šv. Paulius sako, kad tikėjimas veikia meile (plg. *Gal 5, 6*), tai tiek supratimo, tiek žinojimo dovanos tobulina vadovavimą meilės darbams, kuriais grindžiamas tikėjimas. Dėl to šv. Tomas sako, kad kuo labiau suvokiamos ir pažįstamos tikėjimo tiesos, tuo labiau didėja ir tikėjimo darbų sąmoningumas.

Taigi supratimo ir žinojimo dovanos, sąveikaudamos su tikėjimo dorybe, tobulina patį tikėjimo aktą, iš tikėjimo kylančius darbus ir požiūrį į kūrinių.

SAVEIKA SU VILTIES DORYBE

Šv. Tomas su dieviška vilties dorybe susieja baimės dovana, nes pastaroji tobulina viltį. Vilties dorybės objektas, anot šv. Tomo, yra amžinoji palaima danguje²²⁹. Viltis remiasi dieviška pagalba, siekiant trokštamo gėrio, t. y. amžinojo gyvenimo, kurio esmė yra amžinai džiaugtis pačiu Dievu. Šis gėris, kurio žmogus viliasi iš Dievo, yra beribis ir atitinka beribę Dievo galybę, kuri padeda žmogui pasiekti tą gėrį. Todėl Angeliškasis Daktaras pabrėžia, kad nederą iš Dievo viltis mažesnio gėrio nei Jis pats, nebent šis gėris būtų dėl amžinojo gyvenimo ir nukreiptas į jį²³⁰. Tokia Akviniečio vilties samprata yra artima vilties dorybės apibrėžimui, kurį pateikia Ka-

talikų Bažnyčios Katekizmas: „Viltis yra dieviškoji dorybė, kurios padedami kaip savo laimės trokštame Dangaus karalystės ir amžinojo gyvenimo, pasitikėdami Kristaus pažadais ir remdamiesi ne savo jėgomis, bet Šventosios Dvasios malonės pagalba“²³¹.

Krikščionio antgamtiniame gyvenime vilties dorybės ir baimės dovanos sąveika pirmiausia pasireiškia tuo, kad ji padeda išlaikyti pusiausvyrą žvelgiant į Dievo teisingumą ir gailestingumą. Akvinietis nurodo, kad žvelgdamas į Dievo teisingumą, žmogus patiria baimę dėl savo nuodėmingumo, nes už jį gresia bausmė²³². Tačiau tokia baimė yra netobula, vergiška. Tobuliausia yra sū-

niškoji baimė, kuri labiausiai atitinka baimės dovana. Ją palydi viltis žmogų gelbstinčiu Dievo gailestingumu²³³, nes žvelgiant į Dievo gailestingumą, kyla viltis, kad bus atleistos nuodėmės²³⁴. Priešingu atveju, jei į Dievą būtų žvelgiama tik kaip į teisingą, žmogus neturėtų vilties būti išgelbėtas, o jeigu žvelgtų tik į Dievo gailestingumą, jis piktnaudžiautų Jo gerumu, kaip perspėja Siracido knygos autorius: „Nesakyk: „Jo gailestingumas yra didelis. Visas mano nuodėmės jis man atleis, – nes didelis ir jo gailestingumas, ir pyktis““ (Sir 5, 6). Todėl baimės dovana ir vilties dorybė padeda išlaikyti šią pusiausvyrą. Galiausiai popiežius Jonas Paulius II teigė, kad „tikras gailestingumas, galima sakyti, yra giliausias teisingumo šaltinis“²³⁵.

Tačiau iš pirmo žvilgsnio atrodo, jog baimė yra priešinga vilčiai, nes baimės objektas yra blogis, kurio vengiama, o vilties dorybės objektas – Dievas, kuriuo viliamasi. Bet atidžiau panagrinėjus pasirodo, kad vilties dorybė remiasi dieviška malonės pagalba siekiant trokštamo gėrio – amžinojo gyvenimo su Dievu, o baimės dovana būtent ir bijo prarasti šią dieviškąją pagalbą²³⁶. Taigi baimės dovana palydi vilties dorybę, nes padeda išlaikyti dievišką malonės pagalbą vengiant nuodėmės ir atsiskyrimo nuo Dievo²³⁷. Taip vilties dorybė auga žmoguje besiremddama šia dieviška pagalba, kurią bijo prarasti baimės dovana. Štai kodėl

baimės dovana ir vilties dorybė tarpusavyje sąveikauja ir viena kitą tobulina.

Šv. Tomas pažymi dar vieną baimės ir vilties sąveikos aspektą. Jis aiškina, jog augant vilties dorybei, krikščionio gyvenime tolydžio auga sūniška baimė ir kartu mažėja vergiška bausmės baimė²³⁸. Čia popiežius Jonas Paulius II tarsi pakartoja šią šv. Tomo mintį sakydamas, kad „bet kokia vergiška Visa Galinčio ir Visur Esančio grėsmingos galybės baimė išnyksta, kai sūniškai rūpinamės, kad pasaulyje būtų įgyvendinama Jo valia, tai yra tas gėris, kuris Jame prasideda ir galutinai užbaigiamas“²³⁹. Išnykus vergiškai baimei, sūniška baimė, kuri yra Šventosios Dvasios dovana, gali visiškai sąveikauti su vilties dorybe. Akvinietis čia pateikia analogiją apie žmogišką viltį, jog kuo labiau su pasitikėjimu laukiame pagalbos iš kito asmens, tuo labiau nenorime jo ižėisti ir būti atskirti nuo jo. Panašiai yra ir dieviškos vilties dorybės atveju, būtent kuo labiau viliamės Dievu trokšdami pasiekti amžinąjį gyvenimą, tuo labiau stiprėja mūsų sūniškoji baimė, kuri yra Šventosios Dvasios dovana, nes jos esmė – tai baimė ižėisti Dievą ir per nuodėmę atskirti, atsitolinti nuo Jo²⁴⁰.

Šv. apaštalas Paulius ragina visus krikščionis uolumu tobulinti viltį iki galo (Plg. Žyd 6, 11), o šiam vilties tobulinimo darbui padeda Šventosios Dvasios baimės dovana.

Literatūra ir nuorodos

¹⁷⁹ S. Th. II-II, q. 52, a. 1, ad 1.

¹⁸⁰ Sent., lib. 3, dist. 35, q. 2, a. 4.

¹⁸¹ A. Rubšys. *Raktas į Naująjį Testamentą*. D. II. – Vilnius, 1997, p. 290.

- 182 N. Faivre. *L'Esprit – Saint ses dons.* – Bourg-la-Reine, 1955, p. 293.
- 183 S. Th. II-II, q. 52, a. 2, ad 3.
- 184 M.-D. Philippe. *Le Mystère du Christ crucifié et glorifié.* – Paris, 1996, p. 232.
- 185 N. Faivre. *L'Esprit – Saint ses dons.* – Bourg-la-Reine, 1955, p. 266.
- 186 Pope John Paul II. *The Spirit: Source of New Life // The Spirit, Giver of Life and Love: A Catechesis on The Creed.* – Boston, 1996, p. 382: „With the gift of counsel the Holy Spirit gives a supernatural ability to regulate one's personal life“.
- 187 M.-D. Philippe M-D. *Le Mystère du Christ crucifié et glorifié.* – Paris, 1996, p. 230.
- 188 Ten pat.
- 189 S. Th. II-II, q. 52, a. 4, ad. 2: „Consilium, secundum quod est donum Spiritus Sancti, dirigit nos in omnibus quae ordinatur in finem vitae aeternae“.
- 190 N. Faivre. *L'Esprit – Saint ses dons.* – Bourg-la-Reine, 1955, p. 269.
- 191 M.-D. Philippe. *Le Mystère du Christ crucifié et glorifié.* – Paris, 1996, p. 230.
- 192 Saint Augustin. *Explication du Sermon sur la Montagne.* – Clamesy, 1981, p. 30.
- 193 S. Th. II-II, q. 52, a. 4.
- 194 M.-D. Philippe. *Le Mystère du Christ crucifié et glorifié.* – Paris, 1996, p. 233.
- 195 Jonas Paulius II. Enciklika *Dives in misericordia*, 3 // www.lcn.lt/b_dokumentai.
- 196 A. Anzenbacher. *Etikos įvadas.* – Vilnius, 1998, p. 138.
- 197 Aristotelis. *Rinktiniai raštai.* – Vilnius, 1990, p. 90–91, 111.
- 198 S. Th. I-II, q. 63, a. 3.
- 199 H. Rikhof. Teologo kūrybingumas – akvinietiška Aristotelio dorybės sąvokos transformacija // 9-oji šv. Tomo Akviniečio vasaros mokykla. Seminarai. Paskaitos. Lietuviški tekstai. – Trakai, 2002, p. 51.
- 200 Ten pat, p. 49.
- 201 S. Th. I-II, q. 63, a. 3.
- 202 S. Th. I-II, q. 63, a. 3, ad 3.
- 203 B. Froget. *The Indwelling of the Holy Spirit in the Souls of the Just.* – Westminster, 1955, p. 193.
- 204 K.H.Peschke. *Krikščioniškoji etika. Bendroji moralinė teologija Vatikano II Susirinkimo dvasia.* T. I. – Vilnius, 1997, p. 343.
- 205 S. Th. I-II, q. 62, a. 1. // 9-oji šv. Tomo Akviniečio vasaros mokykla. Seminarai. Paskaitos. Lietuviški tekstai. – Trakai, 2002, p. 23.
- 206 S. Th. I-II, q. 68, a. 4, ad 4.
- 207 H. Rikhof. Teologo kūrybingumas – akvinietiška Aristotelio dorybės sąvokos transformacija // 9-oji šv. Tomo Akviniečio vasaros mokykla. Seminarai. Paskaitos. Lietuviški tekstai. – Trakai, 2002, p. 49.
- 208 S. Th. I-II, q. 68, a. 8.
- 209 Ten pat.
- 210 Sent., lib. 3, dist. 34, q. 1, a. 1.
- 211 S. Th. I-II, q. 68, a. 4, ad 3.
- 212 Katalikų Bažnyčios Katekizmas, 1805; 1812.
- 213 Ten pat, 1831.
- 214 S. Th. I-II, q. 68, a. 1.
- 215 Ten pat.
- 216 S. Th. II-II, q. 8, a. 6.
- 217 Katalikų Bažnyčios Katekizmas, 1814.
- 218 S. Th. II-II, q. 8, a. 5, ad 3.
- 219 M.-D. Philippe. *Le Mystère du Christ crucifié et glorifié.* – Paris, 1996, p. 129.
- 220 Ten pat, p. 138.
- 221 Tėvas Kūdikėlio Jėzaus Marija Eugenijus. *Dvasios duelksmas.* – Vilnius, 1997, p. 93.
- 222 S. Th. II-II, q. 8, a. 2.
- 223 Jonas Paulius II. Enciklika *Fides et ratio*, 42 // *Logos*. Nr. 16. – Vilnius, 1999.
- 224 S. Th. II-II, q. 8, a. 4, ad 2.
- 225 Jonas Paulius II. Enciklika *Fides et ratio*, 43 // *Logos*. Nr. 16. – Vilnius, 1999.
- 226 S. Th. II-II, q. 9, a. 2.
- 227 Gardeil A. OP. *Le Saint-Esprit dans la vie chrétienne.* – Paris, 1950, p. 135.
- 228 M.-D. Philippe. *Le Mystère du Christ crucifié et glorifié.* – Paris, 1996, p. 174.
- 229 S. Th. II-II, q. 17, a. 2.
- 230 S. Th. II-II, q. 17, a. 2.
- 231 Katalikų Bažnyčios Katekizmas, 1817.
- 232 S. Th. II-II, q. 19, a. 1, ad 2.
- 233 Riaud A. CSSp. *L'action du Saint-Esprit dans nos ames.* – Paris, 1952, p. 101.
- 234 S. Th. II-II, q. 19, a. 1, ad 2.
- 235 Jonas Paulius II. Enciklika *Dives in misericordia*, 14 // www.lcn.lt/b_dokumentai.
- 236 S. Th. II-II, q. 19, a. 9, ad 1; ad 2.
- 237 Gardeil A. OP. *Le Saint-Esprit dans la vie chrétienne.* – Paris, 1950, p. 26.
- 238 S. Th. II-II, q. 19, a. 10, ad 2.
- 239 Jonas Paulius II. *Žengiant per vilties slenktį.* – Vilnius, 1995, p. 175.
- 240 S. Th. II-II, q. 19, a. 10, ad 2.

B. d.

AIVARAS STEPUKONIS

Kultūros, filosofijos ir meno institutas



MARXO IR ENGELSO VISUOMENINĖS PAŽINIMO TEORIJOS LINK IR APLINK

The Social Theory of Knowledge According to Marx and Engels

SUMMARY

The social theory of knowledge developed by Marx and Engels is unfolded in three steps: (1) by explaining the meaning of dialectic as a form both of thinking and of being; (2) by discussing the anthropological and historical materialism that pervades the original Marxist epistemological perspective; (3) by presenting Marx's and Engels' belief that the material means and relations of production determine the existence of society in all respects; (4) by isolating the multiple senses of ideology as they occur in the writings of Marx and Engels and by discussing the various methods of unmasking the hidden agendas of ideologies. Throughout the article, a clear and sympathetic exposition of Marxist social epistemology is combined with an insightful and playful criticism of several inconsistencies that the author of the article finds in Marx's and Engels' accounts of things.

DIALEKTIKA: „NE“ PAČIAM „NE“

XIX amžiaus pirmaisiais dešimtmečiais Hegeliui dėstytojaujant Berlyno universitete, jo paskaitų įdėmiai klausėsi toks Karlas Marxas (1818–1883), studentas, kilęs iš žydų tarnautojų šeimos, atsivertusios į protestantizmą. Vėliau prie šio judbruvo, mauriškos išvaizdos jaunuolio prisijungė dar toks Friedrichas

Engelsas (1820–1895), vieno vokiečių pramonininko sūnus, ir iš šios itin vaisingos sąjungos gimė genialus kūrinys: visą pasaulį sudrebinusi socialinė-ekonominė-politinė sistema, apsiginklavusi ir teoriniu, ir praktiniu arsenalu – moksliniu socializmu ir revoliuciniu judėjimu, – pagrįsta ir filosofiškai, ir istoriškai

RAKTAŽODŽIAI. Logika, dialektinis materializmas, filosofija, epistemologija, ekonomika, ideologija.

KEY WORDS. Logic, dialectical materialism, philosophy, epistemology, economics, ideology.

kai. Jis subūrė vieningai veikti ir apsiškaičiusius šviesuolius, ir neišprususius darbininkus. Radosi viską aprėpiantis žmonių praeities, dabarties ir ateities aiškinimas ir drauge esamos padėties keitimo būdas – dialektinis materializmas. Tuodu narsūs vyrai, negailestingai pliekę savo laikų ūkines ir visuomenines blogybes, drąsiai prabilo apie socialistinę visuomenę ir komunistinį rytojų, kai žmonės pažinsią bei įvaldysią daugumą lig tol priešišką visuomenės ir gamtos jėgų, įveiksią likimą, imsią sąmoningai kurti savo istoriją, planingai, atsižvelgdami į visų gerovę, tvarkysią bendrą ūkį, tapsią visapusiškai išsilavinusiais piliečiais ir savo srities specialistais, atsikratysią paskutinių religinių prietarų ir tvirtai atsistosis ant savo prigimtinių bei išsiugdytų sugebėjimų pagrindo¹. Kai kas išsipildė – netgi su kaupu (globaliniai kapitalistinės ekonomikos mastai), kai kas susiklostė priešingai (išpranašautas kapitalizmo žlugimas), kai kas vis dar kuriasi (socialiniai, humanistiniai individualaus kapitalo kaupimo ir panaudojimo ribojimai), kai kas galbūt dar įvyks, tačiau kitokiu pavidalu (numatytasis visuotinis religijos išnykimas, tačiau iš tikrųjų galbūt tik persipavidalinimas bei atsinaujinimas).

Marxo ir Engelso teoriniai samprotavimai yra pernelyg susipynę, kad juos būtų galima priskirti tik kuriam nors iš jų – kartu jie rašė ne tik tas knygas, kurių autoriais skelbėsi esantys abu, pavyzdžiui, *Vokiečių ideologija*, bet ir tas, kurių autoriais skelbėsi asmeniškai, tarkim, Engelso *Anti-Diuringas*, kuriam ekonominius skyrius parašė Marxas; antra vertus,

Engelsas, be abejonės, veikė Marxą savo nuodugniomis žiniomis iš gamtos mokslų istorijos, kuriomis nuolatos dalinosi su Marxu savo laiškuose, taip pat redaguodamas pastarojo raštus, iš jų *Kapitalą*, kur Engelso indėlis anaipatol neapsiriboja tik tekstologinėmis pataisomis ir dažnai sudaro gilesnius teorinius papildymus. Todėl minėdamas vieną, omenyje turėsiu ir kitą, nebent kalbėčiau apie biografines detales.

Savo mokytojo Hegelio atžvilgiu Marxas išgyveno trilypę vertinimo kaitą, kurią turbūt privalo išgyventi kiekvienas gabus studentas, norėdamas tapti savarankišku mąstytoju, – iš pradžių besąlygiškai liaupsino, po to besąlygiškai ujo, galiausiai reiškė didelę, giliais kritiniais svarstymais paremtą pagarbą. Iš Hegelio Marxas perėmė dialektinę metodiką ir istorišką požiūrį į žmogaus klausimus, tačiau visiškai atmetė idealistines savo mokytojo prielaidas, pagrindine varomąja istorijos jėga laikancias protą, idėją, sąmonę, dvasią, o ne gamtinius, medžiaginius ar fiziologinius veiksnius. Pirmosios teorinės Marxo pastangos kaip tik ir skirtos Hegeliui atkerėti nuverčiant visus „loginio, panteistinio misticismo“² įtvirtinimus. Kokios buvo tikrosios Hegelio pažiūros – šitai mes neseniai sužinojome. Kai kurios jų Marxui atrodė iš esmės klaidingos. „Mistifikacija“ ir „idealizmu“ jis vadino Hegelio siekį realius istorinius santykius, tokius kaip politinė santvarka, tauta, ekonominė sankloda, paversti idealių loginių santykių atspindžiais ar dalinėmis apraiškomis³. Hegelis tyrinėjęs ne pačius daiktus, o jų sąvokas, ir vargas daiktams, jeigu jie neatitiktų He-

gelio sąvokų! Jeigu, tarkim, nagrinėjama viena ar kita empirinė valstybė, tai Hegelio atveju „ne mintis derinasi prie valstybės prigimties, o valstybė – prie baigtos minties“⁴, mat jis visur ir visada pirmenybę teikia abstrakčiai, spekuliatyviai, mistinei idėjai ir netgi ją padaręs savarankiškai veikiančia priežastimi, o tikrąjį gamtinį pasaulį viso labo laikas tik anos atsietybės rezultatu⁵. Todėl ir istorija Hegeliui esanti ne konkrečių žmonių, jų kančių, poreikių, siekių ir laimėjimų istorija, o abstrakčios substancijos, idėjos, filosofijos, kultūros istorija⁶. Marxas ir Engelsas, savo ruožtu kruopščiai tyrinėdami žmonijos istoriją, išvydo priešingą paveikslą: „*visa ankstesnioji istorija... [buvusi] savo epochos ekonominių santykių [gamybos ir mainų] produktas, kaip ir visos to laikmečio teisinės, politinės, religinės ir filosofinės pažiūros*“⁷. Štai kaip progiškai ir iškilingai Engelsas aprašo šį drauge su Marxu padarytą atradimą, skelbiantį galą hėgeliškajam idealizmui kaip neatitinkančiam tikrovės: „Dabar idealizmas buvo išvytas iš savo paskutinės prieglaudos, iš istorijos supratimo; dabar istorijos supratimas tapo materialistinis, ir buvo surastas kelias žmonių sąmonei aiškinti iš jų būties, užuot aiškinus jų būtį iš jų sąmonės, kaip tai lig šiol yra buvę.“⁸ Nors klausimas, ar marksiškoji Hegelio kritika yra pamatuota, čia nėra labai svarbus, kadangi mums rūpi kritikų įsitikinimai, o šie atsiskleisė tik kiekvienu atveju. Vis dėlto teisingumo dėlei norėčiau pridurti, jog Hegelis anaip tol negalvojo, kad visuomeninius ir gamybinius santykius visuomet lėmė tik dvasiniai veiksniai (dėl to ji be paliovos

kaltino Marxas). Priešingai, jis manė, kad toks atvirkščias poveikis atsirado tik naujausiais amžiais!⁹ O Hegelio pareiškimus, neva pasaulyje viešpataująs protas, todėl ir pasaulinė istorija vykstanti protingai¹⁰, matyt, derėtų suprasti daugiau anaksagoriškąja, objektyviaja prasme, ne kaip abstraktų loginį protavimą, o kaip tai, kas tokiam protavimui yra atvira ir iš principo suvokiama, kas turi, Leibnizo žodžiais tariant, pakankamą pagrindą. Jeigu pats Marxas apie istoriją ištengęs pasakyti ką nors protinga, tai tik dėl to, kad pati istorija, būdama „protinga“, jam tai leidusi padaryti.

Apskritai iš filosofinio Hegelio palikimo – kad ir kokie dideli būtų tarpusavio nesutarimai – Marxas ir Engelsas daugiau paveldėjo, negu paneigė. Dvi svarbiausios iš perimtų gėrybių – tai dialektinis ir istorinis tyrimo metodai. Aptardamas to laiko vokiečių filosofijos nuopelnus, daugiausia pagyrų Engelsas išsako būtent Hegeliui už tai, kad jis sugrįžęs prie „dialektikos, kaip aukščiausios mąstymo formos“¹¹; beje, Engelso didžiavimasis Hegeliu toks milžiniškas, jog rizikuodamas perlenkti lazda, net Vakarų filosofijos protėvį Aristotelį pavadina „senovės pasaulio Hegeliu“¹². Kai dėl istorijos, tai Marxui ir Engelsui ji buvo tas empirinių faktų lobynas – bet kokio plauko apriorizmą jiedu tiesiog niekino, – iš kurio sėmėsi duomenų savo pažiūroms apie žmogaus esmę grįsti. Gamta jiems, dialektiniams materialistams, yra „vienintelė realybė“¹³, o istorija jiems yra „viskas“¹⁴. Todėl, jų pačių žodžiais tariant, istoriją jie vertina netgi „labiau negu Hegelis, kuriam ji galų gale turėjo

būti naudinga tik dėl to, kad jis galėtų patikrinti loginę savo konstrukciją¹⁵.

Kas yra toji marksistinė dialektika? Engelsas ją apibrėžia, viena vertus, kaip labai bendrą, plačiai veikiančią gamtos, istorijos ir mąstymo vystymosi dėsni, pasireiškiančią visais būties lygmenimis; antra vertus, kaip mokslą „apie visuotinius gamtos, žmonių visuomenės ir mąstymo judėjimo bei vystymosi dėsnius“¹⁶. Vadinasi, turima galvoje tiek daiktiškoji tikrovė, tiek savitas tos tikrovės atspindėjimo bei tyrinėjimo būdas. Vis dėlto taip apibūdinta dialektika tebeskraidžioja padėbesiais. Pamėginkime ją nutupdyti. Vieno veikalo, kuriame Marxas ir Engelsas kartą visiems laikams išsamiai ir galutinai išdėstytą savąją dialektikos sampratą, nėra – na, galbūt tai Engelso *Gamtos dialektika*, tačiau ir ji – tik apmestų, nebaigtų etiudų rinkinys. Gausiose pastraipose, pakrikusiose įvairiuose šių dviejų autorių leidiniuose, kuriuose nagrinėjama dialektikos tema, vis kartojasi ir todėl tampa svariausios trys reiškinių ypatybės arba apibrėžimo dėmenys: (a) procesas, judėjimas, kitimas, vystymasis, augimas, tobulėjimas, atsinaujinimas, kurie vyksta (b) susidarant ir pasišalinant įvairioms viena kitą neigiančioms priešybėms (c) tam tikra iš anksto neišvengiama ir būtina eilės tvarka. Kiekvieną šių ypatybių dabar glaustai ir aptarsiu.

Norėdamas išryškinti dialektikos savitumus, Engelsas pradeda nuo jos priešybės – metafizinio mąstymo būdo, kurį dialektika turėsianti pakeisti kaip tobulėnis ir tikrovei artimesnis tyrimo metodas. Metafizikams Engelsas meta tris kaltinimus: (a) jiems daiktai terūpi

kaip griežtai atriboti vieni nuo kitų, atskirti ir sustingę, tarp savęs neturintys sąlyčio bei stokojantys sąveikos; (b) jie įsidėmę tik tai, kas reiškiniuose yra nekontingenta ir amžina; (c) jie galvoja nesutaikomomis, absoliučiomis kategorijų kraštutinybėmis: „yra“ arba „nėra“, „juoda“ arba „balta“, „tiesu“ arba „kreiva“, „tas pats“ arba „kitas“; (d) ir taip elgdami į rimtąjį mokslą jie nejučiomis perkelią tą mąstyseną, vadinamą sveiku protu, kuris, nors ir „labai gerbtinas pagalbininkas savo namų apyvokos ribose“, vis dėlto kaipmat „susipainioja neišsprendžiamuose prieštaravimuose“¹⁷, kai tik imasi sudėtingesnių teorinių uždavinių – plačių, giliavandenių gamtos, visuomenės, istorijos tyrimų. Taigi pasaulio atžvilgiu kietastuburei metafizikai Engelsas prikiša monadologinę atomistinę požiūrį, apriorinę esencializmą, kategorinę dogmatizmą bei naivų buitinių nekritiškumą. Apie kokį pasaulį Engelsas nori šnekėti – pasaulį, kurį metafizika pražiūrėjusi, praklausiusi, nepastebėjusi ir neįvertinusi? Apie milžinišką, platų, visą pasaulį – tokį, koks jis yra iš tikrųjų, o ne tokį, kokį jį vaizduojasi „scholastikai“ – ištremtą ir suraktintą amžinojo metafizinio išalo žemėje. Anot Engelso, „kai mes mintyse nagrinėjame gamtą arba žmonijos istoriją, arba savo pačių dvasinę veiklą, mums pirmiausia iškyla begalinio sąryšių ir sąveikų susipynimo vaizdas, kuriame niekas nelieta nejudama ir nekontingenta, bet viskas juda, keičiasi, atsiran-da ir išnyksta“¹⁸. Tačiau mąstysenos dialektiškumas anaipol nėra savitikslis, jis puoselėtinas ir taikytinas ne kaip inte-

lektinis žaidimas, o kaip tobuliausias mokslinis gamtinės, visuomeninės, istorinės ir antropologinės tikrovės pažinimo įrankis, tikrovės, kurioje „galų gale viskas vyksta dialektiškai“¹⁹. Vadinasi, pirmiausia patys daiktai yra dialektiški, jie atsiranda ir vėl išnyksta rutuliojantis milijonmečius trunkantiems raidos procesams, ir tik paskiau tokie virsta intelektualiniai mūsų atspindžiai, per kuriuos mūsų dvasia artinasi prie daiktų. Nors namų apyvokos reikalus dar galima patikėti metafizikai, tačiau vargu ar ji tinkama tikrajam pasauliui tirti, ypač po to, kai išsiaiškinome, jog jis *visas* yra dialektiškas. Nors ir mandagiai (galantiškojo Engelso nuopelnas! Marxas tai būtų padaręs kur kas šiurkščiau), vis dėlto metafizika „nurašoma“. Kiek švelnesnio nuosprendžio susilaukia jos ištikimoji pagalbininkė, formalioji logika, kuri, nors ir pasižyminti metafizikai būdingu akiračio siaurumu, tačiau galutinai nepašalinama, o tik „pralaužiama“, tai yra papildoma „platesne“ dialektikos pasaulėžiūra²⁰. Tačiau – kaip nesyk dar matysime – Marxo ir Engelso pareiškimai dažnai patys ikūniją pačią gryniausią dialektiką – ne tik daiktų ir minčių sąryšingumą bei sąveikingumą, bet ir plėtojimąsi, kitimą, prieštaravimą ir net tarpusavio neigimą. Prieštaravimuose skęsta ne tik metafizikai, bet ir dialektikai, skirtumas tik tas, jog pirmieji savo skenduoliško plaukimo gėdijasi ir visomis įmanomomis priemonėmis – dažnai itin negraikščiai – stengiasi išsilaikyti ant paviršiaus, o antrieji tai nugrimzta, tai vėl išnyra, ir tokia gremėzdiška – realistiška? – technika puikuoja kaip tiks-

liausiai atspindinčia dinamines vandens savybes – kam priešintis natūraliai vandens prigimčiai, vandenyje reikia skęsti, o ne kapanotis! Štai kodėl vienur tvirtinės, jog *viskas* gamtoje – dialektiniam materialistui daugiau nieko nėra – klostosi dialektiškai, „o ne metafiziškai“, „ne amžinai vienodu, nuolat iš naujo pasikartojančiu ratu“, o istoriškai²¹, kitur Engelsas prabyla kaip tyčia apie amžinąją materijos judėjimo ratą, „kuriame nieko daugiau nėra amžino, o tik amžinai kintanti, amžinai judanti materija ir jos judėjimo bei kitimo dėsniai“²². Ir ką gi šis amžinai nekintantis kitimas reiškia, jeigu ne tai, kad visuotinė dialektika ne tokia jau visuotinė, jog ji negali gyvuoti be senės metafizikos? „Mes esame įsitikinę, – toliau tęsia Engelsas, – kad materija, visaip kisdama, amžinai yra ta pati, kad nė vienas jos atributas niekuomet negali dingti ir kad todėl ji su tuo pačiu geležiniu būtinumu, su kuriuo ji kada nors išnaikins Žemėje puikiausią savo žiedą – mąstančią dvasią, turės ją vėl sukurti kur nors kitur ir kitu laiku.“²³ Ką tik išgirdome visus metafizinėje eilėdarėje labiausiai pamėgtus apibūdinimus: amžinai ta pati, niekuomet nedingstanti, būtina materija! Paneigusi *tam tikrą* metafiziką, bet susidūrusi su gamtos pagrindų pagrindu, materija, dialektika yra priversta pati tapti tam tikra *metafizika*. Ar dialektiškasis marksizmas prieštarauja pats sau? Tikriausiai taip. Tačiau būkime atsargūs laikydami tai „kritika“, nes marksizmui prieštaravimas nėra neleistas prasikaltimas, jis atspindi turimą realią padėtį: jeigu kas nors yra savaime prieštaringa,

vadinas, tai aprašant reikia prieštarauti, nes neprieštarauti būtų iškraipyti tikrovę! *Viva dialectica!*

Antroji dialektinio pasaulio ypatybė, kaip minėjau, yra pabrėžtinis visatos reiškinių poliariškumas. Pasak herakleitiskai nusiteikusių Marxo ir Engelso, atidžiau apsidairę visur išvysime tarpusavyje kariaujančias, viena kitą neigiančias priešybes, ir tas neigimas, priešingai negu galėtų atrodyti iš pirmo žvilgsnio, gamtoje veikia ne kaip griauantis, o kaip skatinantis ir kuriantis pradas²⁴. Priešybių esama visokių. Dvasinė veikla pyksta su materialiaja, malonumas priešgyniauja darbui, gamyba neatitinka vartojimo, verda klasių kova, viena ūkinė sankloda šluoja kitą, sąmonė atsigręžia prieš faktus, nepaiso tikrų gyvenimo aplinkybių. Nors dialektikai labiau turėtų rūpėti dinaminės, tai yra laikinės, priešingybės, kurių esmė – įvykio virsmas savo priešybe, tačiau nušviečiami ir statiniai atvejai. Pavyzdžiui, vienas iš istorinių Marxo tyrimų objektų – tai nepalaujamas konfliktas tarp socialinių klasių, kurį filosofas vaizduoja, viena vertus, kaip pastovų dydį, nekintamą antagonistinį santykį tarp vergvaldžio ir vergo, žemvaldžio ir baudžiauninko, pramonininko ir juodadarbio, tačiau kitu, dinamišku požiūriu atsiveria priešingas santykis tarp vergvaldystės ir žemvaldystės, žemvaldystės ir stambiosios pramonės, kapitalizmo ir socializmo, kaip istoriškai atsirandančių ir išnykstančių, tarpusavyje nesuderinamų, viena kitą šalinančių ūkinių sanklodų. Ir horizontaliai, ir vertikalčiai „stovinti“ dabartis ir „tekanti“ istorija suprantamos kaip įvai-

rialyčių įtampų laukai. Jeigu statiskai pažvelgsime į devynioliktojo amžiaus Vakarų visuomenę, akis ims badyti tuo metu jau iškerojęs visuomeninis darbo pasidalijimas, paminantis individualią žmogaus prigimtį, reikalaujančią galimybių vientisai ir drauge įvairialypei plataus akiračio asmenybei ugdyti. Jei dinamiškai paseksime ekonominę raidą vėlyvaisiais viduramžiais bei naujaisiais amžiais iki pat devynioliktojo šimtmečio, išvysime dėsningą perėjimą nuo šeimyniško amatininkiško gamybos būdo, pražengiant manufaktūrą, prie pasaulinės stambiosios pramonės, kurią ilgai niui turėsianti išstumti socialistinė, planinga suvisuomenintų gamybos priemonių ekonomika – tai yra keturių priešingų, viena kitą eliminuojančių ūkinių sanklodų kaitą.

Paimkime vieną ypatingą istorinės dialektikos atvejį. Ekonomika, kaip ir visa kita gamtoje ir visuomenėje, anot Marxo, žengia priekin ir formuojasi iš esmės priešybėmis. Kapitalistinės ekonomikos varomoji jėga – stambioji pramonė, kuri sukuria dvi priešiškas klases: turtais apsikrovusius kapitalistus ir nuskrusią, vos ne vos galą su galu suduriančią darbininkiją. „Turto kaupimas viename poliuje tuo pačiu metu yra skurdo, darbo kančios, vergovės, tamsumo, subarbarėjimo ir moralinio nusmukimo kaupimasis priešingame poliuje.“²⁵ Štai pirmoji dialektinė priešprieša. Toliau prisiminkime, jog viduramžiškos manufaktūros sąlygomis gamybos priemonių savininkas – amatininkas – pats, dažniausiai įtraukdamas ir šeimos narius, gamindavo produktus, kurių per-

teklių mainydavo į jam reikalingus daiktus ir paslaugas. Taigi amatininkas daugiausia savindavosi tik tai, ką *pats* pagamindavo. Laikai keitėsi, atsirado stambi kapitalistinė pramonė, kuri statėsi gigantiškus fabrikus ir samdėsi šimtus bei tūkstančius darbininkų. Pats gamybos procesas pasidarė visuomeniškas, jo rezultatą lėmė daugybės žmonių triūsas, tačiau – ir tai yra antroji dialektinė priešprieša – tas rezultatas ir toliau, kaip viduramžiais, savinosi atskiri individai, pavieniai kapitalistai. Individuali gamyba traukėsi, kol beveik išnyko, samdomasis darbininkas apie produktą, prie kurio pagaminimo jis prisidėjo tik iš dalies, jau nebegalėjo, kaip anas viduramžių batsiuvys ar kalvis, pasakyti, „štai daiktas, kurį visą padariau aš pats“, tačiau pramonininkas, savindamasis visuomeninę, daugelio žmonių sukurtą gėrybę, ir toliau elgėsi būtent kaip tas amatininkas. „Gamyba pasidarė visuomeninis aktas; bet mainai, o su jais ir produktų pasisavinimas lieka individualiniai aktai, atskirų asmenų aktai: *visuomeninio darbo produktą pasisaviną atskiras kapitalistas*. Tai ir yra pagrindinis prieštaravimas, iš kurio kyla visi tie prieštaravimai, kuriuose juda šiuolaikinė visuomenė ir kurie ypač aiškiai išryškėja stambiojoje pramonėje.”²⁶ Būtent šios kapitalizmo išprovokuotos kolizijos nebegali būti išspręstos paties kapitalizmo, kurį istorinėms aplinkybėms subrendus privalo pakeisti tobulesnė politinė-ekonominė santvarka – socializmas. Šiame pavyzdyje puikiai atskleidžia pirmosios dvi dialektikos ypatybės – susiduriame su tam tikro isto-

rinio proceso raida ir jos reiškimosi principu, priešybių susidarymu ir pasišalinimu.

Rizikuodamas šiek tiek pasikartoti – nors iš tikrųjų kartojuosi ne aš, o filosofijos istorija, – darsyk stabtelėsiu ir atidžiau išdėstysiu skyrelyje apie Hegelį jau minėtą dialektikos sampratą, kurios ašį sudaro „save neigiančio neigimo“ arba – kaip sako patys Marxas ir Engelsas – „neigimo neigimo“ sąvoka. Kiekvienas procesas, nesvarbu, kokio pobūdžio jis būtų – gamtinis, dvasinis, medžiaginis, psichinis, socialinis, istorinis ar koks nors kitoks – kaip jau minėjau, anot Marxo, turi kintamumo, priešybiškumo ir būtinumo požymių. Neigimo neigimu norima kuo teoriškiau paaiškinti, koku principu reiškiasi raida kaip priešybių susidarymo ir pasišalinimo padarinys. Tarsi Hegelio aidas skamba Engelso žodžiai apie gamtinio vyksmo dialektiškumą. Prasikalęs miežio daigas, girdi, paneigias grūdą; varpos subrandinti nauji grūdai paneigia šiaudų virtusį senąjį miežį. Panašus procesas būdingas ne tik atskiro miežio, bet ir ištisos kultūros, tegul ir lėtesniam, kitimui. Principas, pagal kurį raida slenka prie kin neigdama pati save, valdo ir botanikos, ir zoologijos, ir geologijos, ir visus kitus empirinius būties klodus²⁷. Gausių neigimo neigimo pavyzdžių teikia ir kitos – idealiosios – sritys. Antai algebroje dialektinis neigimo neigimas reiškiasi nežinomojo dydžio ženklų keitimui: paneigę a , gauname $-a$ ²⁸. O štai filosofijos istorijoje – atsitiktinė iliustracijų įvairovė, matyt, turėtų sustiprinti dialektikos visuotinumą išpūdį – filosofija

daro pažangą monoteistiniam idealizmui pirma paneigus pirmąją stichinį materializmą, o šiam „šiuolaikinio“, tai yra marksiškojo dialektinio materializmo pavidalu ir vėl – po dviejų tūkstančių metų – paneigus vokiečių devynioliktojo amžiaus idealizmą.²⁹

Tačiau Engelsas turi galvoje ne bet kokią neigimo neigimą. Jo nedomina, tarkim, miežio neigimas jį sumalant, arba vabalo – jį sumindžiojant, arba skaičiaus a – jį išbraukiant, arba teiginio „rožė yra rožė“ – jį pakeičiant priešingu teiginiu „rožė nėra rožė“. Visa tai – tik „vaikų žaidimas“³⁰. Taip, kiekvieną šių atvejų galima laikyti tam tikru neigimu. Bet ne tokį „ne“ tiria dialektikas. Jam knieti tie gamtos, istorijos bei kultūros pokyčiai, kurie sudaro į ateitį nusidriekusią, nuolat atsinaujinančią būties grandinę. Sutrypdamas vabzdį, aš jį panaikinu, tačiau gamtoje vabzdys išnyksta, kitaip tariant, save paneigia ypatingu būdu, padėdamas kiaušinėlių, iš kurio išsiritą kitas vabzdys ir tuo paneigia patį savęs paneigimą. Dialektiškai sakyti, kad vieno vabzdžio nebėra, tai yra jį paneigti, drauge reiškia teigti – ne mažiau dialektiškai, – kad jau yra kitas vabzdys. Nuolat besirutuliojančioje tikrovėje įvykiai klostosi neigdami vieni kitus ir neigdami patį šį neigimą. Negana to, šis neigimo neigimu save palaikantis vystymasis nėra paprasčiausias laikinis tam tikro pastovias savybes turinčio derinio atsikartojimas, ne, jis įkūnija, tegul ir visiškai nežymią, aukštesnę raidos pakopą, kadangi vystymasis yra „tobulėjimo procesas“³¹. Kito vabalo išperėjimu savęs neigimą paneigęs vabalas kartu da-

vė pradžia, nors ir nepastebimai, tobulėsimui tos pačios rūšies atvejui.

Sunku gvildinti dialektikos problematiką anksčiau ar vėliau neįsivieliant į paradoksus, ypač jos veikimo lauką išplėtus sulig visatos ribomis. Tiesa, Engelsas puikiausiai suvokia, kokie gausūs sunkumai, kai tik neigimo neigimą ima nagrinėti ne bendrais bruožais, o kiekvienu ypatingu atveju. Staiga atsiranda aibė aplinkybių, kurių jau nebegalima suvisuotinti³², bet kažkodėl netgi tuomet nenorima atsakyti savęs neigiančio neigimo termino. Ką reiškia minus a traktuoti kaip a neigimą? – čia jau klausiu aš pats ir vienas suglumęs mano bičiulis matematikas. Paneigę a , gauname ne a , o tai visai kas kita negu $-a$! Ar bent pusę pėdos priartėsime prie augimo esmės, jį suvokdami kaip sėklą *neigiantį* daigą? Koks taiklus ir – pridursiu – savo paties atžvilgiu neapdairus buvo šaipūnas Engelsas, kuomet, poleminių įkarščių pagautas, kritikavo savo didžiojo priešininko Dühringo pažiūras, regis, nenuutuokdamas, kaip tomis kandžiomis frazėmis tarsi vantomis kirsnojo ne kam kitam, o sau pačiam per strėnas:

Gamybinį darbą, kuriantį kažką teigiamo, paversti kažkuo grynai neigiamu – [gamtinių sąlygų] priešinimosi nugalėjimu, reiškia visiškai iškraipyti dalyką. Jeigu taip būtų, tai, norėdami gauti marškinius, mes turėtume atlikti štai ką: pirmiausia nugaltėti medvilnės sėklos priešinimąsi sėjai ir auginimui, po to subrendusios medvilnės priešinimąsi nuėmimui, supakavimui ir persiuntimui,

paskui jos priešinimasi išpakavimui, karšimui ir verpimui, toliau – verpalų priešinimasi audimo procesui, audėklo priešinimasi baltinimui bei siuvimui ir, pagaliau, pasiūtų marškinių priešinimasi jų apsilvilkimui.³³

Dialektiniai procesai – įsidėmėtina, jog iš principo visatoje daugiau nieko ir nėra – yra *būtinai*. Patikslinkime šios trečiosios ypatybės reikšmę Marxo ir Engelso filosofinėje schemeje. Štai keletas kontekstų, kuriuose mąstytojai vartoja šią, filosofijos istorijoje daugiausia erzelio sukėlusią ir tebekeliančią sąvoką. Apibendrinamas esminės materijos savybes, Engelsas aiškina, jog „nė vienas jos atributas *niekuomet negali dingti*“, o ji pati juda „amžinai“, „su tuo pačiu *geležiniu būtinumu*“³⁴. Be būtinumo leksikos neišsiverčia ne tik gamtos, bet ir visuomenės, istorijos bei ekonomikos mokslai. Štai keletas pavyzdžių: istoriškai kintanti visuomenė pirma „reikalauja“ sukurti privatinę nuosavybę, vėliau – ją panaikinti³⁵. Susiklosčius tam tikriems gamybos santykiams, tarkim, antikinei vergovei, privatinė nuosavybė virsta „būtina“ bendravimo forma³⁶. Jeigu kruopščiai išnagrinėsime ekonominę Vakarų istoriją, vis tiek, nepaisant visų galimų politinių praeities scenarijų, „neišvengiamai prieisime“ šiuolaikinį kapitalistinį gamybos būdą³⁷, nes „ekonominis vystymasis skina si sau kelią nepermaldaujamai, nedarydamas jokių išimčių“³⁸. Na, o stambioji pramonė, savininkų kapitalistų rankose palengva tampanti nebevaldoma, „neišvengiamu būtinumu“ visuomenėje daro socialinį ir ekonominį perversmą³⁹. Taip jau atsitinka – ir dialektika čia mums at-

veria akis, – jog viena ūkinė sankloda „neišvengiamai“ kuria sąlygas kitai, priešingai ūkinei sanklodai atsirasti, nuo kurios ji pati „turi“ žūti⁴⁰. Klasių kova didžia dalimi irgi verda iš būtinybės. Proletariatas – neatskiriamas buržuazijos palydovas ir ekonominis grobuoniškos jos veiklos rezultatas – sau kelią skina si „su neišvengiama jėga“ ir „tarsi su gamtos būtinumu“, kaip pridera kiekvienam „neišvengiamam vystymuisi“⁴¹.

Marxo ir Engelso terminijoje sąvokas „būtina“ ir „neišvengiama“ turbūt teisingiausiai suprasti taip, kaip suprantamas neatsiejamas priežasties ir padarinio ryšys: esant pirmajam yra arba bus antrasis. Tiesa, kartais šioms sąvokoms suteikiama „prielaidos“ arba „sąlygos“, o ne „priežasties“, tai yra ne „pakankamos sąlygos“, reikšmė. Būtent šia prasme Engelsas jaučiasi turįs „teisę pasakyti: be antikinės vergovės nebūtų ir šiuolaikinio socializmo“⁴², drauge neteigdamas: antikinė vergovė būtinai turėjo atvesti prie šiuolaikinio socializmo. Tačiau būtent tokia išvada, tiksliau, loginis principas, kuriuo ji remiasi, labiausiai priartėtų prie tikrosios marksiškojo ir engeliškąjo būtinumo reikšmės. Ir vienas, ir kitas filosofas, atskleidę dinamišius istorijos dėsnius, kurie atsiranda daugiau ar mažiau pastoviams buitiniams žmogaus poreikiams santykiaujant su nuolatos tobulėjančiais jų tenkinimo mechanizmais, manė galį numatyti tolesnį šios istorijos plėtojimąsi: po kapitalizmo *privalėjo* ateiti socializmas, po pramoninės anarchijos – planingas centralizuotas ūkininkavimas, po nuožmios klasinės kovos tarp išnaudotojų ir išnau-

dojamųjų – beklasė lygiateisė bendram labui plušančių darbininkų visuomenė. Tokiems numatymams nebepakanka paprasčiausio sąlygiškumo, reikia priežastingumo, reikia, kad socialinis pasaulis būtų surestas taip, kaip fizikinis. Prisiimkime Engelso palyginimą-sutapatinimą ir perfrazuokime jį: kaip baterijos elektrodai, būdami su ja sujungti, skaido vandenį, teigiamajame poliuje išskirdami deguonį, o neigiamajame – vandenilį, taip kapitalistinė dabartis, veikda-

ma pagal bendruosius ekonomikos dėsnius, „išskiria“ socialistinę ateitį.

Netrukus išvysime, kaip beribių dialektinių dėsnių reiškimosi lauką Marxas ir Engelsas pusiau slaptoims imsi riboti. Kitime imsi ieškoti pastovumo⁴³, priešingybėje – tokio jos sprendimo, kuris nebekurtų kitos priešingybės⁴⁴, o būtinyje – laisvos ir sąmoningos valios, kuri, pažinusi jį, sugebės jį pajungti savo pačios tikslams ir tokiu būdu iš esmės įveikti⁴⁵.

ANTROPOLOGINIS IR ISTORINIS MATERIALIZMAS

Susiaurinkime savo akiratį sutelkdami dėmesį tik į žmogų ir bendruomenę jo būklę. Filosofijos istorijoje daugkart ieškota kokio nors skiriamąjo žmogaus bruožo. Jis apibūdintas kaip „*homo sapiens*“, „*homo ludens*“, „*homo erectus*“, „*homo phaenomenon*“, „*homo noumenon*“ netgi „*homo quadratus*“. Marxas ir Engelsas jį pavadintų „*homo faber*“. Šis, apgaulingai trumpas ir paprastas lotyniškas pasakymas suponuoja ištisą pažiūrų sistemą, aiškinančią, kaip istoriškai ir antropologiškai žmogus tampa žmogumi, gyvūnijos karalystėje užimdamas ypatingą „žmogiškąją“ vietą. Pirmuoju istoriniu (pastarasis žodis čia suvoktinas ne tik filogenetiškai, bet ir ontogenetiškai) žmonių aktu Marxas ir Engelsas laiko „tai, kad jie pradeda gaminti jiems reikalingus pragyvenimo reikmenis“⁴⁶, tai yra įnagius savo gyvenimiškiems poreikiams, tarp kurių minimi maistas, gėrimas, būstas, apranga „ir dar kai kas“⁴⁷, patenkinti. Mąstymui suteikiamas tik antraeilis, jei ne trečiaeilis vaidmuo, nes

ne jis pirmučiausiai žmogų išskiria iš gamtos ir ne jo padedamas žmogus pirmučiausiai kuria savo istoriją. Žmogus tampa savimi dirbdamas ir gamindamas, jo žmogiškumą kiekvienu atskiru atveju lemia „materialinės gamybos sąlygos“⁴⁸. Kas žmonės yra, sutampa „tiek su tuo, ką jie gamina, tiek ir su tuo, kaip jie gamina“⁴⁹. Žmogus kuria įrankius, o šie kuria žmogų – štai esmė antropologinio materializmo, kuris – žinoma, daug įmančiau išplėtotas – tampa dar vienu kertiniu akmeniu Marxo ir Engelso filosofijoje. Tenkindamas pirminius savo poreikius, žmogus kuria vis naujus poreikius. Šitai lemia nuolatinį kultūros įvairėjimą ir sudėtingėjimą. Bendri gamybos būdai, kuriais faktinė visuomenė, pasiekusi tam tikrą pramoninės raidos pakopą, tvarko savo buitį, nubrėžia pagrindinius atskiros laikmečio kontūrus, apibūdina jo „visuomeninę būklę“. Vadinasi, „žmonių istoriją“ visada reikia tyrinėti ir aiškinti kaip susijusią su pramonės ir mainų istorija“⁵⁰. Prie antropologinio ma-

terializmo, *homo faber*, šliejasi materialistinė istorijos samprata, kuri remiasi teiginiu, jog gamyba ir jos produktų mainai „sudaro kiekvienos visuomeninės santvarkos pagrindą“, jog ekonominė sankloda ne tik lemia visuomenės susiskirstymą klasėmis ir luomais⁵¹ bei konkrečių teisinių ir politinių įstaigų atsiradimą, bet ir „paaiškina“ kiekvieno laikotarpio religines, filosofines „ir kitas“ pažiūras. „Dabar istorijos supratimas“, – iškilmingai praneša mums Marxas, – tapo materialistinis, ir buvo surastas kelias žmonių sąmonei aiškinti iš jų būties, užuot aiškinus jų būtį iš jų sąmonės, kaip lig šiol yra buvę“⁵².

Kas yra istorija? „Ne kas kita“ kaip ilgaaamžis materialinio palikimo keliavimas iš vienu rankų į kitas, vienos kartos sukauptos medžiagos, kapitalo ir gamybinės jėgos perdavimas kitai. Marxo ir Engelso antropologinį ir istorinį materializmą galima drąsiai suvokti kaip pragmatizmą. Žmogaus dalia nulemiama ne teoriniu, o praktiniu lygmeniu. Tiesos klausimas, jei apskritai jis keltinas ir nelaikytinas tik bergždžiu scholastiniu svaičiojimu, yra „praktikos klausimas“. Savo tiesą žmogus privalo įrodyti darbais, keisdamas pasaulį. Mąstymo teisingumas tapatintinas su jo „tikrumu“, „galia“, „šiapusisškumu“⁵³. (Kaip toli užbėgta Nietzsche'į už akių!) Šiame kontekste itin reikšmingas tampa žymusis Marxo priekaištas savo kolegoms teoretikams: „Filosofai tik įvairiai aiškino pasaulį, bet uždavinys yra jį pakeisti“⁵⁴ – prie jo mes dar sugrįšime.

Apie visuomeninę būklę, kuriai būdingas klasinis susiskaidymas ir priešiš-

kumas, galima svarstyti įvairiausiuose kontekstuose – dialektikos, politikos, istorijos, antropologijos, etikos. Šioje vietoje nušviesti tenorėčiau vienintelį problemos pjūvį – klasinį reliatyvizmą, kuris, pasak Engelso, norom nenorom užvaldo viename ar kitame socialiniame sluoksnyje įkalintą individą. Žvelgdami į praeitį, mes negalime ieškoti vienos tiesos ar vienos moralės, jų yra daug, nelygu, kuriam visuomenės luomui žmogus atstovauja. Marxo ir Engelso laikais tokių buvo trys: baigianti irti feodalinė aristokratija, vis dar klestinti buržuazija bei augantis ir tvirtėjantis proletariatas. Visi jie vadovavosi skirtingomis ir, pabrėžtina, nesutaikomomis pasaulėžiūromis. Klausti, kurie čia buvo teisūs ir kurie klydo, reikštų nesuvokti problemos. Episteminiais ir moraliniais klausimais bent jau praeities atžvilgiu Marxas ir Engelsas išpažįsta klasinį reliatyvizmą: skirtingus socialinius sluoksnius valdo skirtingos dorovinės taisyklės todėl, kad „žmonės, sąmoningai ar nesąmoningai, savo moralines pažiūras galiausiai semiasi iš praktinių santykių, kuriais yra pagrįsta jų klasinė padėtis, t. y. iš ekonominių santykių, kuriems esant vyksta gamyba ir mainai“⁵⁵. Šitai galioja ne tik konkrečioms elgesio tipams, bet ir abstrakčioms etinėms sistemoms. Apskritai bet koki universalizmą, bet koki filosofinį kreipimąsi į visus be išimties individus Marxas ir Engelsas laiko tiesiog veidmainyste⁵⁶. Tą patį jiedu teigia ir apie viską apimančias etikos sistemas: „Bet kuri moralės teorija lig šiol galų gale tebuvo visuomenės esamos ekonominės padėties produk-

tas⁵⁷. Įsidėmėtinas patikslinimas „lig šiol“, einantis per visus iš pažiūros universalistinius Marxo ir Engelso pareiškimus, tačiau ne mažiau į akis turėtų kristi ir visuotinis istorinių moralių sureliatyvinimas. Visuomenė iki šiol – dera suprausti, iki antrosios devynioliktojo amžiaus pusės, – vystėsi tik per klasinius priešingumus, o tai lėmė, jog atskira kla-

sė siekė ne bendrų žmonijos tikslų, o tik savo egosocialinių interesų, kurie dažniausiai galėdavo būti įgyvendinti tik kitų klasių sąskaita. Tokioje aplinkoje dorovė užleidžia vietą klasiniams siekiams. Nenuostabu, kad būtent apie šiuos, o ne apie kokią nors visuotinį humanizmą, Marxas ir Engelsas dažniausiai linkę šnekėti.

Literatūra ir nuorodos

- ¹ Fridrichas Engelsas. *Anti-Diuringas*. – Vilnius: Valstybinė politinės ir mokslinės literatūros leidykla, 1958, p. 240, 244, 255–256, 273.
- ² Karlas Marksas. *Dėl Hėgelio teisės filosofijos kritikos*. Iš: Karlas Marksas. *Ankstyvieji filosofijos raštai*. Iš vokiečių kalbos vertė V. Balaišis. – Vilnius: Mintis, 1986, p. 124.
- ³ Žr. ten pat, p. 132.
- ⁴ Ten pat, p. 140.
- ⁵ Ten pat, p. 145, 130.
- ⁶ Ten pat, p. 164, 95.
- ⁷ Fridrichas Engelsas. *Anti-Diuringas*. – Vilnius: Valstybinė politinės ir mokslinės literatūros leidykla, 1958, p. 24.
- ⁸ Ten pat.
- ⁹ Žr. Georg Wilhelm Friedrich Hegel. *Istorijos filosofija*. Iš vokiečių kalbos vertė Arvydas Šliogeris. – Vilnius: Mintis, 1990, p. 463, kur jis kalba apie teisės kaip idealiojo veiksnio išsialėjimą Prancūzijos revoliucijos metu.
- ¹⁰ Žr. ten pat, p. 35.
- ¹¹ Fridrichas Engelsas. *Anti-Diuringas*. – Vilnius: Valstybinė politinės ir mokslinės literatūros leidykla, 1958, p. 18.
- ¹² Ten pat, p. 18, taip pat p. 9, 22.
- ¹³ Fridrichas Engelsas. *Foerbachas ir klasikinės vokiečių filosofijos pabaiga*. – Vilnius, 1967, p. 12–14.
- ¹⁴ Fridrichas Engelsas. *Anglijos padėtis. Tomas Karlailis. „Praeitį ir dabartį“ // K. Marksas, F. Engelsas, V. Leninas. Apie religiją*. – Vilnius: Mintis, 1982, p. 325.
- ¹⁵ Ten pat.
- ¹⁶ Fridrichas Engelsas. *Anti-Diuringas*. – Vilnius: Valstybinė politinės ir mokslinės literatūros leidykla, 1958, p. 121.
- ¹⁷ Ten pat, p. 20.
- ¹⁸ Ten pat, p. 19.
- ¹⁹ Ten pat, p. 21.
- ²⁰ Ten pat, p. 116.
- ²¹ Ten pat, p. 21.
- ²² Fridrichas Engelsas. *Gamtos dialektika*. – Vilnius: Valstybinė politinės ir mokslinės literatūros leidykla, 1960, p. 18–19.
- ²³ Ten pat. Šias Engelso eilutes tikriausiai bus įkvėpęs Immanuelis Kantas, itin panašiais žodžiais samprotavęs apie visatos susidarymą savo veikale *Allgemeine Naturgeschichte*. 4-tas leidimas, 1755, p. 87–88.
- ²⁴ Karlas Marksas. *Ekonominiai ir filosofiniai 1844 metų rankraščiai / Ankstyvieji filosofijos raštai*. Iš vokiečių kalbos vertė V. Balaišis. – Vilnius: Mintis, 1986, p. 409.
- ²⁵ Karlas Marksas. *Kapitalas*. T. I. Iš vokiečių kalbos vertė B. Fogelevičius. – Vilnius: Valstybinė politinės ir mokslinės literatūros leidykla, 1957, p. 576.
- ²⁶ Fridrichas Engelsas. *Anti-Diuringas*. – Vilnius: Valstybinė politinės ir mokslinės literatūros leidykla, 1958, p. 244, 230–232.
- ²⁷ Ten pat, p. 116–117.
- ²⁸ Ten pat, p. 117.
- ²⁹ Ten pat, p. 119.
- ³⁰ Ten pat, p. 121–122.
- ³¹ Ten pat, p. 116–117.
- ³² Ten pat, p. 121.
- ³³ Ten pat, p. 160–161.
- ³⁴ Fridrichas Engelsas. *Gamtos dialektika*. – Vilnius: Valstybinė politinės ir mokslinės literatūros leidykla, 1960, p. 18–19. Kursyvas – *autoriaus*.
- ³⁵ Karlas Marksas. *Ekonominiai ir filosofiniai 1844 metų rankraščiai / Ankstyvieji filosofijos raštai*. Iš

- vokiečių kalbos vertė V. Balaišis. – Vilnius: Mintis, 1986, p. 445.
- ³⁶ Karlas Marksas ir Fridrichas Engelsas. *Vokiečių ideologija*. Iš vokiečių kalbos vertė A. Kanapecas. – Vilnius: Mintis, 1974, p. 275.
- ³⁷ Fridrichas Engelsas. *Anti-Diuringas*. – Vilnius: Valstybinė politinės ir mokslinės literatūros leidykla, 1958, p. 139.
- ³⁸ Ten pat, p. 156.
- ³⁹ Ten pat, p. 220.
- ⁴⁰ Ten pat, p. 115.
- ⁴¹ Ten pat, p. 140–141. Beje, tas švelninantis „tarsi“ nebetenka reikšmės, kai kitoje vietoje tarp gamtinės ir visuomeninės būtinybių – jei ne formos, tai bent laipsnio atžvilgiu – Marxas ir Engelsas deda lygybės ženklą: „Laukti iš kapitalistinio gamybos būdo kitokio produktų paskirstymo turėtų tokią pat prasmę, kaip reikauti, kad baterijos elektrodai, būdami su ja sujungti, neskaidytų vandens ir neišskirtų teigiamajame poliuje deguonies, o neigiamajame – vandenilio.“ (Ten pat, p. 236.)
- ⁴² Ten pat, p. 154.
- ⁴³ Žr. pastraipas apie materijos amžinumą.
- ⁴⁴ Prabils apie visuomeninę būklę, kurioje „subjektyvumas ir objektyvumas, dvasingumas ir materialinių vertybių paisymas, veikla ir kančia netenka savo priešingumo vieni kitiems ir kartu savo būvio, kaip tokio priešingumo“, kurioje „pačius teorinius prieštaravimus galima įveikti...praktiškai“ (Karlas Marksas. *Ekonominiai ir filosofiniai 1844 metų rankraščiai / Ansktyvieji filosofijos raštai*. Iš vokiečių kalbos vertė V. Balaišis. – Vilnius: Mintis, 1986, p. 396.)
- ⁴⁵ „Objektyvios, svetimos jėgos, lig šiol viešpatavusios istorijai, dabar pereis į pačių žmonių kontrolę. Ir tik tuomet žmonės patys visiškai sąmoningai pradės kurti savo istoriją, tik tuomet jų pačių paleidžiamos veikti visuomeninės priežastys turės žymiu ir vis didėjančiu mastu ir tas pasekmes, kurių jie nori. Tai yra žmonijos šuolis iš būtinybės viešpatijos į laisvės viešpatiją.“ (Fridrichas Engelsas. *Anti-Diuringas*. – Vilnius: Valstybinė politinės ir mokslinės literatūros leidykla, 1958, p. 244.) „Visuomeninės jėgos, kaip ir gamtos jėgos, veikia aklaai, prievartingai, griauamai, kol mes jų nepažįstame ir su jomis nesiskaitome. Bet jei mes kartą jas pažinome, supratome jų veikimą, jų kryptį ir įtaką, tai tik nuo mūsų pačių priklauso vis labiau pajungti jas savo valiai ir, pasinaudojant jomis, pasiekti savo tikslus.“ (Ten pat, p. 240.)
- ⁴⁶ Karlas Marksas ir Fridrichas Engelsas. *Vokiečių ideologija*. Iš vokiečių kalbos vertė A. Kanapecas. – Vilnius: Mintis, 1974, p. 16 (išnaša).
- ⁴⁷ Ten pat, p. 24–26.
- ⁴⁸ Ten pat, p. 16.
- ⁴⁹ Ten pat.
- ⁵⁰ Ten pat, p. 24–26.
- ⁵¹ Žr. ten pat, p. 229.
- ⁵² Fridrichas Engelsas. *Anti-Diuringas*. – Vilnius: Valstybinė politinės ir mokslinės literatūros leidykla, 1958, p. 24.
- ⁵³ Karlas Marksas ir Fridrichas Engelsas. *Vokiečių ideologija*. Iš vokiečių kalbos vertė A. Kanapecas. – Vilnius: Mintis, 1974, p. 463, 464.
- ⁵⁴ Ten pat, p. 465.
- ⁵⁵ Fridrichas Engelsas. *Anti-Diuringas*. – Vilnius: Valstybinė politinės ir mokslinės literatūros leidykla, 1958, p. 80.
- ⁵⁶ Žr. Karlas Marksas ir Fridrichas Engelsas. *Vokiečių ideologija*. Iš vokiečių kalbos vertė A. Kanapecas. – Vilnius: Mintis, 1974, p. 327.
- ⁵⁷ Fridrichas Engelsas. *Anti-Diuringas*. – Vilnius: Valstybinė politinės ir mokslinės literatūros leidykla, 1958, p. 81.

B. d.



Prano Dovydaičio premijai

Gauta 2004-02-04

Pabaiga. Pradžia „Logos“ Nr. 36

LORETA ANILIONYTĖ

Kultūros, filosofijos ir meno institutas

E. HUSSERLIO FENOMENOLOGIJOS MODIFIKACIJOS M. SCHELERIO AKSIOLOGIJOJE

The Modification of Husserl's Phenomenology
in the Axiology of Scheler

SUMMARY

In this article the speculative premises of Scheler's ethics are considered and the decisive influence of Husserl's "Logical investigations" on them is shown. Ideas of Husserl, important to Scheler's ethics, are considered in detail. It is shown that in his ethics Scheler supplanted Husserl's intellectualism by the "commitment to the world". He regarded Husserl's theory as having the "remnants of ill-feeling towards the world". Scheler's concept of "ordo amoris" is analysed as the most characteristic sign of his rejection of Husserl's phenomenology.

ŠĖLERIŠKOS E. HUSSERLIO TEORIJOS „PATAISOS“

M. Scheleris iš esmės tęsia E. Husserlio liniją, bet kai ką joje „pataiso“. Jis pirmiausia akcentuoja fenomenologiją kaip metodą, o ne „vardą naujam mokslui ar filosofijai“. Antra, E. Husserlis pradėjo kurti savo teoriją aiškindamasis objektyvaus mokslo galimybės sąlygas, arba, kaip sako M. Scheleris, pradėjo

„stovėdamas išorėje“, o M. Scheleris pabrėžia, kad „pirmiausia, ką turi turėti fenomenologija grįsta filosofija, tai gyviausias, intensyviausias ir betarpiškiausias paties pasaulio išgyvenimo būdas“³. Šie faktiškai iš „gyvenimo filosofijos“ perimti uždaviniai, žinoma, negalėjo nepakoreguoti ir fenomenologijos tyrimo ob-

RAKTAŽODŽIAI. E. Husserlis, M. Scheleris, fenomenologija, vokiečių filosofija, aksiologija.

KEY WORDS. Husserl, Scheler, phenomenology, German philosophy, axiology.

jekto. M. Scheleris išskiria tris fenomenologijos sritis: 1) daiktų fenomenologiją (ji domisi daikto esmės pažinimu ir esmių ryšiais tarp daiktų); 2) aktų fenomenologiją (tą patį tyrinėja aktuose); 3) ryšių tarp aktų ir daiktų esmių tyrinėjimą⁴. Taigi E. Husserlis kėlė tikslą tyrinėti grynosios sąmonės sritį, grynujų intencionalių išgyvenimų, konstituojančių daiktinį pasaulį, sritį, o M. Scheleris nutolsta nuo E. Husserlio iškeltos uždavinio ir pakeičia jį tyrimu to, kas atsiskleidžia fenomenologinėje nuostatoje. Kaip tik dėl tokio posūkio M. Scheleris šiek tiek kitaip interpretuoja ir redukcijas. Jis teigia, kad redukcijų metu abstrahuojamasi nuo realaus akto įgyvendinimo ir to akto veikėjų ypatybių (subjekto pusės), nuo natūraliosios nuostatos ir mokslo teikiamos reikšmės (objekto pusės). Tačiau čia M. Scheleris įsiveda papildomus dydžius – jis pastebi, kad abstrahavimasis nuo subjekto nepanaikina pačių aktų skirtingumo (pagal rūšis, formas ir t.t.), todėl daro prielaidą, kad egzistuoja vieningas subjektas, kuris yra šių įvairių aktų vykdytojas, – tai asmuo. Jis visada konkretus ir individualus, jo nėra „virš“ ar „už“ aktų, jis egzistuoja ir gyvena tik vykdant intencionalius aktus, jis yra „tolydi aktualybė“⁵. Tačiau tada esmės aprašomos būtent asmens, o ne „nepriklausomo“ stebėtojo, šaltai fiksuojančio grynuosius išgyvenimus ir jų noematinius koreliatus, požiūriu. Todėl, anot M. Schelerio, tam, kad būtų įvykdyta fenomenologinė redukcija, nepakanka „paimti į skliaustus“ su natūraliąja nuostata kaip nors susijusią esatį. E. Husserlio metodą čia reikia išplėsti pri-

taikant jį ir troškimų sferai, o tai šiuo atveju reikštų, kad į skliaustus reikėtų paimti ir visą troškimais grindžiamą žmogaus elgesį; antra – visa tai, ką M. Scheleris apima vitališkumo sąvoka, t. y. tai, kas nelaisva nuo aplinkos sąlygotumo.

E. Husserlio intelektualizmas čia pakeičiamas „atsidavimu pasauliui“, o E. Husserlio koncepcijoje išvelgiama „meilės stokojančio priešiško pasauliui liekana“, būdinga filosofijai pradedant R. Decartes'u ir I. Kantu. Bet kokia racionalioji metafizika, M. Schelerio many- mu, atimanti gylį ir pilnumą iš neišsami-amo pasaulio, redukuojanti jį į „gryną plokštumą“ ir filosofinių problemų sprendimą paverčianti paprastu „skaičiavimo uždaviniu“. Aišku, kad čia keičiasi ir filosofijos statusas, ir filosofui keliami uždaviniai – pasak M. Schelerio, norint būti filosofu, maža sugebėti teisingai spręsti apie bet kokius dalykus ar stengtis ką nors pasiekti metafizinėje srityje vien loginėmis operacijomis – objektyviai pažįstantis žvilgsnis nėra aukščiausia pažinimo pakopa; metafizinį pažinimą M. Scheleris apibrėžia kaip meilės sąlygotą dalyvavimo „absoliučioje daiktų esmėje“ aktą, todėl ir filosofui (sutinkant su analogiškais šv. Augustino ir B. Pascalio idėjomis) pirmiausia reikia „giliausio dvasinio asmens sukre- timo“, o paskui – ir „mylinčios, aktyvios pozicijos“.

Tad M. Scheleris pažinimo sritį išplečia už loginės – intelektualinės srities suteikdamas pažintinę funkciją emocionaliems aktams ir faktiškai preferuodamas šią sritį pirmosios atžvilgiu. E. Husserliui esmės buvo idealių reikšmių sfe-

ra ir jo fenomenologija pirma buvo sąmonės fenomenologija, o M. Scheleris nusisuka nuo tokios pozicijos teigdamas kad „materialiosios esmės“ yra ne vien logikos srityje, bet ir etikos bei religijos

sferoje, vadinasi, gali būti ir vertybių išvalga, pasiekiamą emocionaliaisiais aktais; dvasinės būties sfera – o čia jau „gyvenimo filosofijos“ nuotaikos – gali tapti tyrinėjimo objektu tik dėl išgyvenimo.

„ORDO AMORIS“ SAMPRATA

Vienas būdingiausių M. Schelerio teorijos momentų, kai atsiskleidžia E. Husserlio fenomenologijos modifikacijos, yra „ordo amoris“ samprata. Pagrindinė M. Schelerio „vertybinės gnoseologijos“ sąvoka yra meilė. „Ordo amoris“ idėja faktiškai yra šv. Augustino ir B. Pascalio idėja. Tačiau M. Schelerio etika susijusi ne tik su šių teorijų aktualizavimu, bet, kaip minėta, ir (tiesiogiai) su F. Brentano psychologizmu. Svarbiausias iš F. Brentano perimtas momentas yra meilės ir neapykantos paskelbimas intencionaliais sąmonės išgyvenimais, taigi pripažinimas, kad meilė turi savarankišką pobūdį ir negali būti redukuota į kitas aktų rūšis. Tačiau F. Brentanui meilės ir neapykantos aktai buvo pozityvių ir negatyvių vertinimų apibūdinimai – F. Brentanas daro analogiją tarp meilės ir neapykantos korektiškumo ir tiesos (pažinimo, sprendinių srityje). Viena, tai reiškia, kad meilei ir neapykantai galioja dėsniai, analogiški formaliosios logikos dėsniams (su tuo M. Scheleris sutinka), antra, tai yra šių aktų intelektualinės interpretacijos požymis, kurį M. Scheleris atmeta. F. Brentanui meilė ir neapykanta yra maždaug tai, kas M. Schelerui – vertybių jutimas. F. Brentanui preferencija yra „lyginamasis mylėjimas“, M. Schelerui meilė yra pirminė, bet kaip

tik todėl ji praranda F. Brentano koncepcijoje buvusį apibrėžtumą, tampa nevienareikšmė, kai aiškus yra meilės prioriteto proto atžvilgiu teigimas, bet ne meilės sąvokos turinio pozityvi eksplikacija. Visuose savo samprotavimuose apie meilę M. Scheleris blaškosi tarp dviejų pozicijų – tarp teigimo, kad meilė yra esminis ir viską apimantis žmogaus žemėje buvimo būdas (taigi, kad mylėjimas – metafizinis aktas) ir tarp nesugebėjimo galutinai išsivaduoti iš F. Brentano sampratos, kuri meilei suteikia tam tikras gnoseologines funkcijas.

Jei bantytume pažiūrėti į tas meilės koncepcijas, kurios susilaukia M. Schelerio kritikos, tai galėtume jose išskirti keletą M. Schelerui nepatinkančių momentų. Viena – tai meilės jutimiško pobūdžio, jos kaip afektų atmainos natūralistinė samprata (būdinga daugiausia Naujųjų amžių etinėms teorijoms, neteikusioms meilei kokios nors išskirtinės reikšmės; čia būtų priskirtinas ir I. Kantas). Antra, tai socialinės meilės teorijos, būdingos XIX a., kai meilė tapatinama su altruizmu, iš jos sukuriamą „žmonijos meilę“, meilę kažkam abstrakčiam; tokia meilė tapatinama su polinkiu gerinti kitus ar kam nors padėti. Tai, kad šios teorijos atmetamos, žinoma, svarbūs čia paminėti jų turinio dalykai (juos

galima būtų apibendrinti redukcionizmo ir heteronomijos „nuodėmę“), bet ne mažiau svarbiu dalyku laikoma ir neteisinga meilės reiškimosi būdo samprata. Būtent M. Scheleris atsisako jau nuo Platono tęsiamos tradicijos, kai meilė apibūdinama kaip subjekto galias karūnuojanti visuminė dvasios veikla, kai meilė perkeliama į siekimo ir valios sferą kaip aukštesnė jų pakopa. Tačiau tokia meilės (kaip siekimo, troškimo) samprata suponuoja intelektualistinę poziciją (jā M. Scheleris išvelgia jau Platono teorijoje) ir iš to kylanti tam tikrą meilės nefundamentalumą ta prasme, kad ji apribojama tam tikrais rėmais, kurių M. Scheleris norėtų išvengti. Negalima nematyti, kad tokie rėmai buvo ir B. Pascalio „ordo amoris“ sampratoje. Tačiau M. Scheleris laiko B. Pascalį (iš esmės nekritikuotinu) savo pirmtaku, matyt, todėl, kad tos ribos čia griežtos ne tuo požiūriu, kuriuo užkliūva M. Scheleriui.

B. Pascalio *Mintys* nėra filosofinė sistema, tai „paradoksoi“, ties kuriais faktiškai ir sustojama; bet kaip tik todėl jie yra itin parankūs M. Scheleriui – paradoksuose vienos ir antros pusių priešprieša yra itin radikali, todėl M. Schelerį visai patenkina tas būdas (ir motyvai), kuriuo B. Pascalis priepriešina „širdį“ protui, ir ta kritika, kuri išsakoma proto atžvilgiu. B. Pascalio nuomone, „širdis“ vadovauja visam tam, kas nepatenka į proto, logikos sritį, ji turi savo dėsnius, kurių nežino protas; tikrovė esanti platesnė už bet kokią inteligibilią konstrukciją, todėl proto visagalybė gnoseologijoje yra ne kas kita kaip tik nepagrįsta dogma. Tačiau B. Pascalis aiškiai atskyrė in-

telektą kaip diskursyvinį sugebėjimą ir intuiciją („ordo amoris“) palikdamas abiem sugebėjimams apibrėžtas teises. M. Scheleris linksta šias ribas nutrinti. Tai jis bando daryti daugiausia remdamasis šv. Augustino mintimi, kad meilė yra jėga, imanentiška objektui, neatskiriama nuo jo būties, kiekvieną verčianti veržtis prie savo teisėtos, „natūralios“ vietos. Čia kaip tik prieinamas meilės ir pažinimo santykio klausimas, į kurį vienareikšmio atsakymo M. Scheleris, kaip minėta, neranda. Jis sutinka su šv. Augustinu, kalbėjusiu apie meilės aktą „noetinę didybę“ ir įrodinėjusiu, kad jutiminis bei intelektinis pažinimas nulemtas meilės ir neapykantos nukreiptumo į pažįstamus daiktus. Suvokiniai ir sąvokos „prisipildo“ proporcingai stiprėjant meilei pažinimo objektui. Antra vertus, vaizdinio atsiradimas nelaikomas tik subjekto veiklos rezultatu. Meilės akte vyksta atsakomoji objekto reakcija, jo „atsidavimas“ pažįstaniajam. M. Scheleris tęsia šią mintį teigdamas, kad visiškas pasaulio pažinimas galimas tik aktyviai, t. y. emocinaliai, dalyvaujant tame pasaulyje. Meilė kaip tik ir didina asmens jautrumą, t. y. emocionalumą, ir netgi daro įmanomą paties daikto atsiskleidimą – per meilę mes galime adekvačiausiai pažinti daiktus, nes mylėdami vykdome bet kokias jų užgaidas. Tačiau meilė neužtemdo pažinimo proceso, nes ji laikoma laisviausia nuo aistrų bei impulsų asmens būties forma. Neapykanta laikoma priešingu pergyvenimu, bet ne meilės stoka – nors šie aktai savitarpiskai susiję, o savarankišku aktu. Meilės akte betarpiškai duotas pozityvios vertybės iš-

gyvenimas, neapykantoje – negatyvios. Neapykanta laikoma reakcija į netikrą meilę, „širdies sukilimu“ prieš „ordo amoris“ tvarkos pažeidimą. Tačiau pagrindinį vaidmenį M. Scheleris skiria meilei, nes mano, kad širdis pirmapradiškai skirta meilei, o ne neapykantai (reikia pažymėti, kad šis teiginys pateikiamas kaip „dėsnis“). Kaip dėsnis pateikiamas ir kitas teiginys – meilės pirmumas pažinimo atžvilgiu – meilės ir neapykantos aktai „neša“ savyje visus kitus aktus (įsivaizdavimą, sprendimą, suvokimą, prisiminimą ir t. t.).

Mylėjimas nėra pažinimo priedas – kaip emocija, lydinti tam tikrą veiksmą, ji kaip tik grindžia tuos veiksmus: „Būties santykis, kurį vadiname pažinimu, taip pat visada suponuoja šį pirminį aktą: paliekame save ir savo būsenas, savo „sąmonės turinius“, transcenduojame juos, kad, kiek tai įmanoma, išgyventume kontaktą su pasauliu. Ir tai, ką vadiname realybe, tikrove, pirmiausia suponuoja kokio nors subjekto realizuojamą valios aktą, o šis valios aktas – už jį ankstesnį, jam kryptį ir turinį suteikiantį mylėjimą“⁶. Tad atrodytų, kad meilės aktas neatlieka kognityvinės funkcijos; tai patvirtina ir tokie M. Schelerio žodžiai: „Meilė ir neapykanta nepriklauso pažinimo aktams. Jų santykis su vertybiniais objektais yra savotiškas, ir tai tikrai nėra grynai pažintinė funkcija. Jie dar gali grįsti vertybių pažinimą... tačiau nėra toks pažinimas“⁷. Nėra aiškios nuomonės ir ieškant „vietos“ meilei – vienur teigiama, kad meilė yra grynai dvasinis išgyvenimas, kitur – kad gali būti ir psichinė bei vitalinė meilė.

Faktas, kad meilė gali būti ir tokia, ir kitokia, rodo, kad neparanku kelti ją į teorijos principus, nes sunku suteikti jai kokią nors apibrėžtesnę reikšmę. Galima manyti, kad tai įmanoma, tačiau tai nėra akivaizdu, todėl reikia įrodymo. Vienas iš meilės savaiminio neakivaizdumo įrodymų yra ir faktas, kad yra prasmės kalbėti apie „teisingą“ ir „klaidingą“ meilę, kaip kad darė minėti M. Schelerio pirmtakai. Tam, kad „teisingai“ mylėtume, reikia teisingo meilės objekto. Juo tampa Dievas. Reikia pastebėti, kad religinis kryptingumas turbūt ir sąlygojo meilės gnoseologinių funkcijų aktualizavimą, nes bent šioje srityje jos ryškiausios – meilė apibrėžiama kaip aktas, kai išgyvenamos religinės vertybės; meilės išgyvenimas turįs savo pamatinį koreliatą, kuris yra „šventumo“ vertybė ir pan. Tačiau tada sunku meile grindžiamą etiką laikyti be prielaidų, kaip kad postuluojuama, ir išvengti (kad ir kitokio) redukcionizmo, kuriuo kaltinamas I. Kantas. Antra vertus, jeigu pažiūrėsime ir į implicitiškai „teisingą“ (kokia ji yra M. Scheleriui) meilę, tai matysime, kad joje jau glūdi dorovinis pradas; jeigu meilę suprantame tik kaip dvasinį žmogaus aktyvumą, tarkime, „nukreiptumą“ šv. Augustino prasme, tai tas aktyvus dalyvavimas kito „būtyje“ potencialiai gali arba iškreipti kito pažinimą (F. Nietzsche's žodžiais, „meilė – būseną, kai žmogus paprastai mato daiktus ne tokiu, kokie jie yra. Iluzijos jėga pasiekia savo aukštumas – viską pagražina, pakeičia“⁸), arba – asmens atveju – iškreipti to kito interesus (pavyzdžiui, pažeisti to kito orumą), kai tikima, kad mano meilė

atskleis kokį nors mylimą objektą, nedarant prielaidos, jog tas objektas turi teigiamai reaguoti į jam skiriamą meilę. Tačiau tas atvejis, kai meilė jos objektui nebus reikalinga, lyg ir nepastebimas. Tačiau tada meilės objektas kaip tik ir neat-siskleis, nebus pažintos ir realizuotos kažkokios vertybės. O jeigu tariama, kad meilė negali būti „neteisinga“, tai jai turi būti priskiriami doroviniai predika-tai – šv. Augustinui tokiu „papildymu“ buvo taurumo sąvoka. M. Scheleris to tiesiogiai lyg ir nedaro; tai jam ir neatrodo būtina dėl minėto implicitiško meilės „teisingumo“, tačiau tokios tendencijos išryškėja jo samprotavimuose apie pa-garbą, nuolankumą ir t. t. Kita vertus, ka-dangi meilė apima visą būtį, dorovinis subjektas virsta mylinčiu subjektu; tad natūralu, kad M. Scheleris visai neatkreipia dėmesio į seniai (tiek psichologijoje, tiek ir filosofijoje) pastebėtą faktą, kad tikra meilė gali vesti į savo asmens savo-tišką praradimą visiškai atsiduodant meilės objektui, „ištirpstant jame“.

Dar vienas prieštaringas aspektas iš-ryškėja tada, kai tariama, kad mylėdami mes geriausiai kažką pažįstame; meilė geriausiai atskleidžia pozityvias verty-bes, o nenorima pripažinti, kad negaty-vias vertybes lygiai taip pat gerai atsklei-džia neapykanta (ir toks pripažinimas tu-rėtų būti tik kaip minimumas, nes – vėl-gi – nėra įrodymo, kad meilė negalėtų at-skleisti ir negatyvių vertybių, o neapy-kanta – pozityvių), logiškai čia turėtų bū-ti simetrijos principas, ir šia prasme ne-įmanoma įrodyti meilės pirmumo neapy-kantos atžvilgiu. Toks pirmumas, nors ir emocinių, bet pažintiniais laikomų aktų

sferoje nėra pagrįstas; netgi jei turėsime galvoje, kad minėti aktai neatlieka pažin-tinės funkcijos, o tik „didina subjekto jautrumą vertybėms“, tai tas jautrumas turėtų didėti ar mažėti vienodu mastu.

Minėti atviri klausimai rodo, kad sumanymas, jog etikos pagrindą turėtų sudaryti tiesioginio išgyvenimo teikiama medžiaga, yra rizikingas, nes, viena, rei-kia pagrįsti, kad jis yra be prielaidų, o tai, kad toks uždavinys postuluojamas, dar nėra jo įrodymas. M. Schelerio eti-kos atžvilgiu pasirodo, kad daroma vie-na didžiulė prielaida – meilė (taigi – meilės etika – implicitiškai doro žmo-gaus etika), antra, reikia pagrįsti faktą, kad tiesioginis išgyvenimas gali būti ne-individualaus subjekto išgyvenimas. Ta-riant, kad yra įmanoma kažkokia kito-kia, ne subjektyvi žiūra, turi būti visai kitaip interpretuojama visa dorovės sfe-ra, ir ypač tai pasakytina apie valios ak-tus, sąžinės, atsakomybės fenomenus. Ir čia pasirodo, kad emocionalusis aprio-rizmas galiausiai pasilieka prie atskiros sąmonės, o išeiti už jos jis neturi galimy-bių – M. Scheleris emocinio gyvenimo nesieja kokiais nors priežastiniais ry-šiais, o laiko jį išgyvenimų įvairove, to-dėl visi jų turiniai tik horizontaliai fik-suojami, o rišli visuma tampa proble-mišku uždaviniu. Kadangi M. Scheleris negali ignoruoti dorovės normų objek-tyvaus pobūdžio (t. y. jų universalizuo-jamumo, visuotinumo – įvairių teorijų apibrėžimų), jas ontologizuoja. Taigi pradžioje minėtas E. Husserlio priekaiš-tas vienam žymiausių savo mokinių tik-rai nebuvo vien tik užgautos mokytojo ambicijos, o iš esmės kitoks kelias.

Literatūra ir nuorodos

³ M. Scheler. *Schriften aus dem Nachlass*. Bd. 1. Zur Ethik und Erkenntnistheorie. – Berlin: Der neue Geist, 1933.

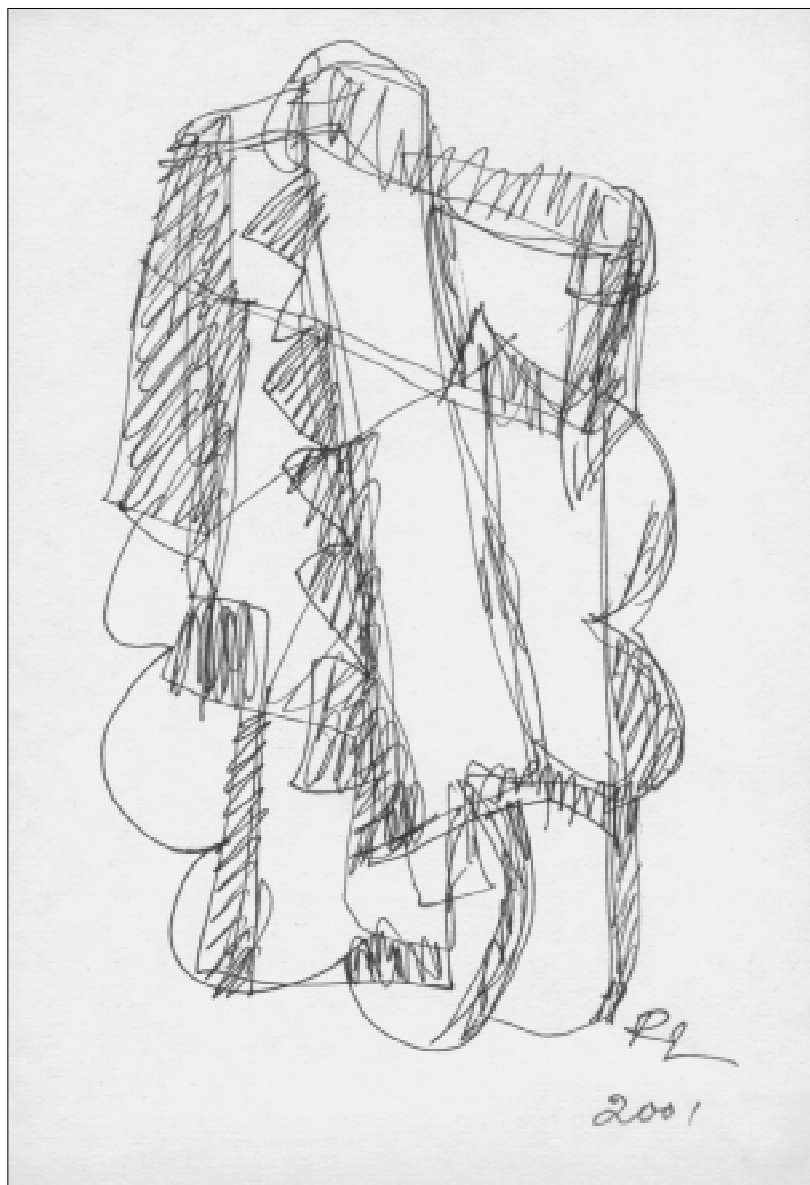
⁴ Žr. M. Scheler. *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Werthethik*. – Bern und München, 1980.

⁵ Žr. ten pat.

⁶ Ten pat.

⁷ M. Scheler. *Die Sinngesetze des emotionalen Lebens. Wesen und Formen der Sympathie*. – Bonn, 1931.

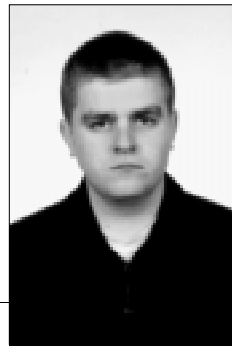
⁸ F. Nietzsche. *Werke*. Bd. 8. – Leipzig, 1906.



Romualdas Lankauskas. *Eskizas kompozicijai*

DONATAS VEČERSKIS

Vytauto Didžiojo universitetas



FILOSOFIJA IR MOKSLAS M. MERLEAU-PONTY FENOMENOLOGIJOJE

Philosophy and Science in Merleau-Ponty's Phenomenology

SUMMARY

The article deals with the problem of the relation between phenomenology and science. If we want to understand the position of phenomenologists, we must first pay attention to how they have changed the concept of rationality and the concept of the thing. In such a new light we can see phenomenology as a third position between blind creed in rationality and scepticism vis-à-vis rationality. When Merleau-Ponty examines what scientists say about one or another phenomenon of the world, he looks first for the principle according to which a scientist explains his discovery. Merleau-Ponty discloses that very often this principle is a preconception which is taken from philosophical traditions. An aspiration to discover the true principles of science reveals phenomenology as the activity which grounds the sciences and gives a measure (a claim to correspondence between our experience and our theory) to judge a scientist's explanation of the discovered phenomena. At the end of the article we can see that, from an ontological point of view, science is (just like philosophy) the light of the world itself. In this light we can see the world as an endless source of experience.

FENOMENOLOGIJA IR PSICHOLOGIJA

Kaip pažymi A. Mickūnas ir D. Stevartas, „fenomenologija iš pat pradžių susidūrė su psichologijos ir logikos santykio problema“, nes Husserlis, reaguodamas į tradicinę psichologiją, kritiškai žiūrėjo į tai, kad psichologai sutelkia dė-

mesį tik į noeminį patyrimo matmenį, o noetiką interpretuoja remdamiesi materialistine nuostata²⁸. Taigi Husserlio pagrindiniai priekaištai psichologijai kyla iš to, kad ji, apeidama svarbiausią žmogaus elgesio aspektą – jo reikšmę, eks-

RAKTAŽODŽIAI. Fenomenologija, racionalumas, mokslai, mokslo vertė, M. Merleau-Ponty.

KEY WORDS. Phenomenology, rationality, science, the value of science, Merleau-Ponty.

plikuoja jį (elgesį) remdamasi tik fizinėmis savybėmis.

Merleau-Ponty taip pat jau pirmuose savo veikaluose daug dėmesio skyrė psichologijos mokslui, ypač tuo metu populiarioms jos kryptims – biheviorizmui, froidizmui ir formos psichologijai. Nagrinėdami kūrinis, kuriuose jis tyrinėja psichologų atradimus, galime išskirti kelis sluoksnius: kritinis žvilgsnis ieškant tikrojo žmogaus suvokimo pagrindo (jis būtų ir psichologijos pateisinimas) bei kalbėjimas apie žmogų to pagrindo požiūriu.

Pirmajame veikale *Elgesio struktūra*, išsikelęs tikslą suprasti sąmonės ir gamtos santykį, Merleau-Ponty analizuoja psichologijos mokslo išvadas. Nereikėtų manyti, kad jis tik sintezuoja jas ar paprasčiausiai pakartoja, nes iš jo akiračio niekada nedingsta išgyventa patirtis, kuri, kaip jau minėjau, būdama tikrasis reikšmių šaltinis, turi būti visų mokslinių paaiškinimų pagrindas ir vertinimo kriterijus. O mokslininkų darbo problemiskumas būtent ir yra tai, kad, užėmę „absoliutaus stebėtojo poziciją“, net savo psichiką jie ima traktuoti kaip paprasčiausią daiktą, taip nutylėdami tą žvilgsnį, kuriam pasaulis pirmiausia ir yra duodamas²⁹. Šitoks pastebėjimas iškelia fenomenologams reikalavimą su skliausti išankstines nuostatas, kurios, kaip matysime netrukus, įvairiais būdais daro įtaką mokslininkų paaiškinimams, bei nuolatos atrasti savo išvadų pateisinimą išgyvenamoje patirtyje.

Iš visų psichologinių mokyklų, Merleau-Ponty nuomone, geštaltininkai, vartodami „formas“ sąvoką, išliko arčiausiai patirties, todėl jis naudojasi jų pateikta *formas* sąvoka (kuria, pritaikęs el-

gesio analizei, tikėjo išvengsiąs perskyros tarp proto ir fiziologinės srities). Tačiau filosofiniu požiūriu vertindamas pačią geštaltininkų teoriją, Merleau-Ponty kritikuoja juos už tai, kad remdamiesi realistine paradigma, jie formos sąvoką galiausiai ėmė aiškinti kaip nepriklausomai nuo suvokiančiojo subjekto realiai gamtoje esančią paprasčiausią priežastinę struktūrą³⁰. Nors atidesnė filosofinė analizė, anot jo, parodo, kad „formas“ sąvoka atsiranda tada, kai protas, stebėdamas vyksmus gamtoje, pajungia juos tam tikrai idėjai³¹.

Analizuodamas vitalinio lygmens tyrinėjimus, Merleau-Ponty pritaria formos psichologams, jog gamtoje egzistuoja ne grynasis refleksas, kaip kad teigia bihevioristai, bet daug platesnė tuos įvykius apjungianti forma, t. y. visa fizinio pasaulio sistema ar gyvūno organizmas³². Kalbėdamas apie aukščiausiąją sferą – žmogaus elgesį, Merleau-Ponty aptaria Freudą pateiktus svarstymus. Anot jo, neteisinga traktuoti kompleksus kaip mechanškai mus veikiančią jėgą (tokią traktuotę lemia išankstinė materialistinė prielaida), o siūlo suvokti juos kaip „darbos trūkumą“ (*défaillance*)³³. Kitaip sakant, Merleau-Ponty mano, kad Freudas sveiko žmogaus elgesį aiškino remdamasis ligonių elgesiu, o jis apverčia šį santykį ir teigia, kad sveiko žmogaus sąmonė ir veikla yra integralios, t. y. sveikas žmogus, atsižvelgdamas į esamus įvykius, buvusiems išgyvenimams ar įvairiems troškimams suteikia naujas reikšmes. O patologinis elgesys būtent ir yra nesugebėjimas savo įvairius išgyvenimus integruoti į dabartinę situaciją³⁴.

Apibendrinamas Merleau-Ponty teigia, kad kaip fizinis gyvūnų elgesio lyg-

muo yra integruotas į gyvybinių lygmenį, taip ir sveiko žmogaus elgesio fiziškumas bei vitališkumas yra integruoti į dvasinį lygmenį. Todėl, griežtai kalbant, mes negalime kalbėti apie atskiras žmogaus sritis, nes „dvasia nėra išskirtinis požymis, kuriam prisidėjus prie vitalinės ar psichinės būties, pastarosios taptų žmogumi. Žmogus nėra protingas gyvūnas. Proto ir dvasios pasirodymas nepalieka jame nepalietų užsisklendusių instinktų“³⁵. Tai gi žmogų Merleau-Ponty suvokia kaip integralią būtybę, kurios aukštesnė struktūra apima jos žemesnes struktūras taip, kad jos įgauna naują reikšmę.

Gali kilti klausimas, ar tai, ką Merleau-Ponty rašo *Elgesio struktūroje*, nėra tik dar viena psichologijos mokslo kryptis? Iš pirmo žvilgsnio atrodo, kad taip ir yra, bet atidžiau pažvelgę pamatysime, jog Merleau-Ponty nuostata yra tokia pati kaip ir daugelio fenomenologų, t.y. pasitelkiant fenomenologinį metodą siekiama „ištirti pirmuosius principus, kuriuos suponuoja kiekviena racionali disciplina, užklausti apie jos nepagrįstas prielaidas ir parodyti tos disciplinos ribas bei tikslą“³⁶. Pagrindas (pirmasis principas), kaip minėjau, yra išgyventa patirtis, į kurią žiūrėdami matome, kad, pavyzdžiui, stimulo-atsako schema nepaaiškina mano elgesio reikšmės, kad dichotominis žmogaus paveikslas nebusisėjamas su mano paties savęs išgyve-

nimu ir t.t. Tačiau Merleau-Ponty kritikuoja ne pačius mokslininkų atradimus (nes iš tiesų tam tikromis „laboratorinėmis“ sąlygomis „veikia“ stimulo-atsako schema), bet būdą, kuriuo šiuos atradimus aiškina kai kurie autoriai³⁷. Kitaip sakant, žvelgdamas iš filosofinės perspektyvos, Merleau-Ponty parodo, kad eksplikuodami (teorizuodami) savo atradimus ir išplėsdami jų galiojimo lauką, mokslininkai pranoksta savo mokslinio metodo ribas. Šitai pastebėjo jau ir Husserlis, kai teigė, kad mokslų „naivumas“ slypi ne pačiame teorizavime, bet tame, kad jį mokslininkai priima kaip galutinę – „absoliučią pasaulio tiesą“³⁸.

Taigi, viena vertus, fenomenologas, žvelgdamas į tai, ką psichologai kalba apie žmogų, ir nuolat ieškodamas patvirtinimo patirtyje, gali atskleisti mokslininkų aiškinimuose glūdinčias bei atradimų paaiškinimo teisingumą nulemiančias išankstines teorines prielaidas (žinoma, tai reiškia, kad ir pats mokslininkas, eksplikuodamas atradimus, gali būti „filosofiškai atidus“). Kita vertus, Merleau-Ponty tikėjo, kad, atsikračiusi natūralioje nuostatoje glūdinčių išankstinių prielaidų, psichologija gali „vėl iš naujo mus išmokyti žiūrėti į pasaulį, su kuriuo mes visa savo būtybe santykiujame“³⁹. Todėl psichologijos tyrinėjimai ir atradimai fenomenologui yra dar vienas žinių apie žmogaus egzistenciją šaltinis.

FENOMENOLOGIJA IR GAMTOS MOKSLAI

Nagrinėdami fenomenologijos santykius su mokslais, nesunkiai galime suprasti, kad daugiausia fenomenologai domėjosi žmogaus ir visuomenės moks-

lais. Tačiau pats jos siekis pagrįsti ir pateisinti visą žmogaus racionalią veiklą leidžia kalbėti ne tik apie humanitarinių mokslų, bet ir apie gamtos mokslų prin-

cipų apmąstymą. Jau fenomenologijos pradininkas – Husserlis – „buvo įsitikinęs, kad joks mokslas, gamtos ar humanitarinis, negali savo paties principų gauti iš tyrimo srities. Joks mokslas negali, pavyzdžiui, moksliskai įrodyti savo paties prielaidų“⁴⁰. Taigi žvelgdami į gamtos mokslus, fenomenologai pirmiausia siekė apmąstyti jo pagrindą ir išankstines prielaidas.

Merleau-Ponty savo tekstuose taip pat daugiausia dėmesio skyrė humanitariniams mokslams, bet *Elgesio struktūroje* galime rasti keletą teiginių, skirtų konkrečiai gamtos mokslams. Šioje knygoje nagrinėdamas, ką ir kaip mokslininkai kalba apie fizinį pasaulį, Merleau-Ponty pažymi, kad pagrindinė prielaida, kurios pats mokslininkas kaip mokslininkas nereflektuoja ir kuria gamtos mokslai remiasi, yra linijinio priežastingumo idėja, kitaip sakant, įsitikinimas, jog daiktai objektyviai veikia vienas kitą⁴¹. Tačiau fenomenologui, bandančiam be išankstinių prielaidų pažvelgti į išgyvenamą pasaulį ir pateisinti mokslą, tenka atsakyti, iš kur kyla priežastingumo idėja ir ar priežastingumas turi pagrindą išgyvenamame pasaulyje. Husserlis priežastingumo idėjos kilmę išvėlgė neapmąstytoje natūralistinėje nuostatoje, kuriai subjekto gyvenimas „visuomet juk buvo ir yra suprantamas kaip sielos gyvenimas pasaulyje“⁴², t.y. natūralistinė nuostata besiremiantys mokslininkai įsitikinę, kad daiktai egzistuoja ir veikia vienas kitą nepriklausomai nuo suvokiančiojo subjekto. Merleau-Ponty taip pat teigia, kad racionalizmas yra perpildytas mitų, iš kurių pagrindinis – tikėjimas gamtos dėsniu, pa-

sak kurio, nors ir būdama akla, gamta yra sudaryta⁴³.

Kritikuodami šitokią natūralistinę mokslų prielaidą, fenomenologai iš esmės remiasi Davido Hume'o samprotavimais. Kaip žinia, šis mąstytojas, tyrinėdamas žmogaus proto principus, pažymėjo, kad visi samprotavimai apie priežastingumą grindžiami iš įpročio kylančiu tikėjimu, jog praeitis „pasikartos“, nors „mūsų protas niekada negali suprasti padarinio menamoje priežastyje, kad ir kruopščiausiai ir nuodugniausiai ją ištyręs“⁴⁴. Taigi jis manė, kad priežastingumas iš esmės nieko nepasako apie pačius daiktus. Nors fenomenologai pačioje empirizmo nuostatoje pažinimo atžvilgiu išvėlgia to paties nereflektuoto įsitikinimo, kad daiktai objektyviai mus veikia, padarinius, tačiau jie taip pat buvo įsitikinę, kad priežastingumo idėja yra jokiais empiriniais stebėjimais nepagrįstas, visuose objektyvistiniuose svarstymuose aptinkamas *a priori* principas.

Tuo remdamasis, Merleau-Ponty teigia, kad gamtos forma (dėsnis) „yra pažinimo instrumentas, o struktūra – sąmonės objektas“⁴⁵. Dėl šios priežasties net fiziniu lygmeniu negalime kalbėti apie paprastą išorinį priežastingumą, nes jis egzistuoja ne pačioje gamtoje, bet mūsų sąmonėje. Kitaip sakant, naudodamiesi dėsniu (jo pagrindas – priežasties ir padarinio schema) kaip pažinimo instrumentu, mokslininkai mūsų suvoktus gamtoje vykstančius įvykius susieja ir sujungdami juos aiškina. Todėl gamtos dėsnis ne atrandamas, bet žmogaus sąmonės sukuriamas ir galioja tik mūsų suvoktam pasauliui. Tačiau ar šitokio mokslo pagrindas atskleidimas, t.y. parodymas, kad

dėsnis yra mūsų suvoktojo pasaulio, o ne daiktų pačių savaime tvarkos atskleidimas, nėra antimoksliška pastanga, kuri pakerta paties mokslo moksliskumą?

Jei į mokslą žvelgsime naivaus scientizmo akimis, kuris tiki, kad mokslinės teorijos be jokių išankstinių prielaidų paaiškina objektyvų pasaulį, tai, be abejonės, tokie Merleau-Ponty teiginiai bus griaunamojo pobūdžio. Bet jei mokslą suprasime kaip vieną iš būdų, kuris savo analizės pagrindiniu bruožu laiko objektyvaus žvilgsnio prielaidą interpretuoti pasaulio patirtį (paties mokslo vertę dar aptarsiu vėliau), tai fenomenologų pastabos padės išvengti nepagrįstų mokslininkų pretenzijų. Kitaip sakant, mokslo pagrindo atradimas nustato ribas, kada gamtos mokslų kalbėjimas yra pateisinamas ir galiojantis. Be to, Merleau-Ponty teiginys – „dėsnis yra mūsų pažinimo instrumentas“ – nereiškia, kad nėra jokios tvarkos suvoktoje gamtoje ar kad pasaulį galime interpretuoti bet kaip. Jau minėjau, kad, anot jo, reikšmės randasi tada, kai mano suvokiantis kūnas susitinka su pasauliu, ir nors šitame susitikime pasaulis atsiveria per mano kūno perspektyvą, jis visada būna fonas, pagrindas, kurį patiriu kaip nepriklausomą nuo manęs. Ne visos interpretacijos yra lygiavertės, nes kai kurios iš jų gali būti atidesnės patirčiai ar pateikiančios daugiau daikto aspektų. Todėl ir pats mokslas susiduria su savo „vidinėmis“ ribomis, kai paradigma, kurios laikosi mokslininkai, nebepaaiškina vieno ar kito reiškinio. Susikaupus tokiems nepaaiškintiems reiškiniams, vyksta mokslo paradigmos pasikeitimas – „mokslinė revoliucija“. Šitaip vėl susiformuoja nauja

paradigma, kurios pagrindu aiškinami tyrinėjami reiškiniai⁴⁶. Tačiau jei Kuhnas ir kiti potradicinės filosofijos atstovai iš tokių teiginių kuria mokslinių paradigmų nebendramatiškumo idėją (ji galiausiai atveda prie pasaulio „suskilimo“, skirtingų žvilgsnių nepalyginamumo ar prie „pasaulio“ tik kaip paradigmos, konteksto nulemtos propozicijų tarpusavio santykių sampratos), tai vertinant Merleau-Ponty nuostatos požiūriu, mokslų, kultūrinio pasaulio tęstinumą atrandame ne conceptualiame lygmenyje, bet vieną pasaulį atveriančiame suvokime. Taigi mokslų tęstinumas kyla ne iš „vieno racionalaus pasaulio“ ar „mąstymo vienumo“, bet remiasi mokslo kaip siekio suprasti kūno suvokime atsiveriantį vieną pasaulį samprata⁴⁷.

Aptardami mokslų santykį su fenomenologija, matėme, kad fenomenologiją Merleau-Ponty (taip pat ir Husserlis) suvokia kaip mokslo pagrindų ir pagrindinių principų apmąstymą. Toks apmąstymas yra kritiškas žvilgsnis ir kartu nubrėžia ribas, kuriose vienos ar kitos mokslinės išvados galioja ir yra prasmingos. Jis taip pat parodo, kad mokslininkai neišvengiamai naudojami išankstinėmis prielaidomis (pvz., nagrinėti šitą, o ne kitą sritį, ar taikyti tokį, o ne kitą metodą), kurių mokslininkai nekvėstionuoja ir kurios lemia požiūrį į tyrinjamą reiškinį. O paplitusi pretenzija mokslinį aiškinimą vertinti kaip galutinį racionalumo orientyrą ir visą pasaulio įvairovę aprėpiantį supratimą yra moksliniu metodu nepagrindžiama prielaida, nes mokslininkas savo metodais negali įrodyti ar paneigti vertybėmis grindžiamo įsitikinimo.

MOKSLO VERTĖ FENOMENOLOGINĖJE PERSPEKTYVOJE

Kaip ką tik minėjau, mokslininkas kaip mokslininkas negali įrodyti ar paneigti mokslinio pažinimo vertės. Tačiau filosofuojantis žmogus (taip pat ir mokslininkas), gyvenantis vertybių pasaulyje, visus reiškinius išgyvena kaip turinčius kokią nors vertę. Taigi, kokia yra mokslo vertė?

Anksčiau rašiau, kad mokslai, būdami sistemingai analizuojama patirtis (mokslinės praktikos, o ne mokslinio teorizavimo prasme), filosofui kalba apie tuos pačius fenomenus, kuriais jis pats domisi. Pavyzdžiui, psichologija atskleidžia naujus žmogaus buvimo pasaulyje aspektus (pvz., Freud'o tyrimai, žvelgiant be išankstinių prielaidų, parodo, kad žmogaus sąmonė ir veikla yra integrali tik tada, kai žmogus, atskleisdamas vieningą savo egzistencijos reikšmę, buvsius išgyvenimus ar įvairius troškimus integruoja į dabartinę situaciją⁴⁸). O sociologija, metodologiškai domėdamasi net mūsų gyvenimo mažmožiais, atveria iki tol nepastebėtus reiškinius ar skirtingus buvimo pasaulyje būdus. Galima būtų ir toliau vardyti mūsų gyvenamąjį pasaulį liečiančius mokslinius atradimus, kurie dėl to turi pažintinę ar pritaikomąją vertę, pateisinančią mokslo egzistavimą⁴⁹. Bet dabar noriu apžvelgti, ką fenomenologai kalba apie paties mokslo kaip vieno iš mūsų gyvenimo fenomenų vertę.

Husserlis viename iš paskutiniųjų savo veikalų rašė: „Nors savitas mūsų modernių objektyvių mokslų įgyvendinimas dar gali būti nesuprastas, niekas nepakeičia fakto, kad tai yra reikšmin-

ga gyvenamam pasauliui, kylančiam iš specialių veiklų, ir kad tai priklauso gyvenamo pasaulio konkretumui“⁵⁰, nes „viskas, ką šiuolaikinis gamtos mokslas ištyrė nuspręsdamas, kas egzistuoja, taip pat priklauso mums, pasauliui, nes šis pasaulis yra iki-duotas mūsų laikų suaugusiems“⁵¹. Taigi mokslas susilaukia mąstytojo dėmesio ir todėl, kad mūsų pasaulyje, kuris, kaip ne kartą minėjau, yra ne daiktų pačių savaime pasaulis, bet mūsų išgyvenamas pasaulis, mokslas yra tapęs jo (pasaulio) dalimi, vienu iš mūsų gyvenimo fenomenų.

Bandant pateikti Merleau-Ponty nuostatą mokslo kaip fenomeno vertės atžvilgiu, turime pažvelgti į nebaigtą jo knygą *Regima ir neregima*. Čia jis rašo: „teiginiais, kuriuos mes pateikėme apie refleksiją [tai, kad mintis yra antrinė išgyvenimo išraiška. – D. V.], visiškai nesiekėme jos diskvalifikuoti vardan to, kas neapmąstyta ar betarpiška (ką mes per refleksiją tik ir pažįstame). Jie nereikia, kad refleksiją norime pakeisti suvokimo tikėjimu, bet priešingai, norime pateikti totalią situaciją, kuri leistų vieną nukreipti į kitą... refleksija atsigręžia į pasaulio tankumą (*l'epaisseur*) tam, kad jį apšviestų, bet galiausiai jam tik sugrąžina jo paties šviesą“⁵².

Iš šios citatos matome, kad Merleau-Ponty savo paskutiniame veikale tiek mokslą, tiek refleksiją apskritai suprato kaip paties pasaulio šviesą. Kitaip sakant, mes, būdami pasaulio dalimi, esame šio pasaulio atsigręžimas į save – reikšmės proveržis tankiame pasaulyje.

Todėl iš tokios ontologinės pozicijos žvelgiant, racionalumas ir gyvenimas nėra suskilę (nors tai nereiškia, kad pažinimui išgyventas pasaulis yra tas pat, kas ir reflektuotos patirties pasaulis), bet pats išgyvenamas pasaulis šaukiasi žmogaus teikiamos reikšmės, vien tik kurioje jis galiausiai ir gali pasirodyti kaip išgyvenamas pasaulis – nereflektuota gyvenimo dalis. Taigi, nors objektivuodamas mokslas siekia atsitraukti nuo gyvenimo ir pasaulio, jame jis nuo-

latos yra kaip regima jo (pasaulio) pusė, kurioje atsiveria tikrasis mokslo šaltinis – neapdorotas pasaulis. Visi mokslai, visos skirtingos jų paradigmos, visos jų klaidos liudija siekį įvardyti tą išgyvenamą pasaulį, kuris yra neišsemiamas mokslo šaltinis. Šį siekį randame net ir tada, kai „žmogus, išsitraukęs laikrodį iš šoninės kišenės, žiūri, kuri valanda. *Kur aš esu?* ir *Kelinta valanda dabar yra?* – toks yra mūsų, esančių pasaulyje, neišsemiamas klausimas...“⁵³

Literatūra ir nuorodos

- ²⁸ Plačiau žr. A. Mickūnas ir D. Sewart. *Fenomenologinė filosofija*. – Vilnius: Baltos lankos, 1994, p. 138–140.
- ²⁹ Plačiau žr. ten pat ir Merleau-Ponty. *Le visible et l'invisible*. – Saint-Amand, Gallimard, 1997, p. 37.
- ³⁰ Plačiau žr. Merleau-Ponty. *La structure du comportement*, p. 147.
- ³¹ Ten pat, p. 153–157.
- ³² Plačiau žr. ten pat, p. 12. Ir G. Brent Madison. *La phénoménologie de Merleau-Ponty*. – Paris, Klincksieck, 1973, p. 30.
- ³³ Plačiau žr. Merleau-Ponty. *La structure du comportement*, p. 192–193.
- ³⁴ Ten pat, p. 193–194.
- ³⁵ Ten pat, p. 196.
- ³⁶ A. Mickūnas ir D. Sewart. *Fenomenologinė filosofija*, p. 137.
- ³⁷ Plg. Merleau-Ponty. *La structure du comportement*, p. 143.
- ³⁸ Plg. E. Husserl. *La terre ne se meut pas*, p. 25–28.
- ³⁹ Merleau-Ponty. *Sens et non-sens*, p. 96.
- ⁴⁰ Plg. A. Mickūnas ir D. Sewart. *Fenomenologinė filosofija*, p. 152.
- ⁴¹ Plg. Merleau-Ponty. *La structure du comportement*, p. 1, 6.
- ⁴² E. Husserl. *Kartezietiškos meditacijos, pirmoji meditacija*. T. Sodeikos vertimo mašinraštis, p. 11.
- ⁴³ Merleau-Ponty. *Éloge de la philosophie et autres essais*. – Paris, Gallimard, 1960, p. 179.
- ⁴⁴ Plačiau žr. D. Hume. *Žmogaus proto tyrinėjimas*. – Vilnius: Pradai, 1995, p. 56–67.
- ⁴⁵ Merleau-Ponty. *La structure du comportement*, p. 157.
- ⁴⁶ Plačiau žr. Thomas S. Kuhn. *The structure of Scientific Revolutions*. – Chicago, The University of Chicago Press, 1970.
- ⁴⁷ Plačiau žr. D. Low. Merleau-Ponty on Scientific Revolutions // *Philosophy today*, 2002, Volume 46:4, p. 373–383.
- ⁴⁸ Plačiau žr. Merleau-Ponty. *La structure du comportement*. – Paris, Presses Universitaires de France, 1949, p. 193–194.
- ⁴⁹ Merleau-Ponty. *Éloge de la philosophie et autres essais*. – Paris, Gallimard, 1960, p. 103.
- ⁵⁰ E. Husserl. *Krisis*, prg. 34f. citata tekste: D. Fūllesdal. *Lebenswelt* Husserlio tekstuose // *Žmogus ir žodis*. 2000, Nr. 4, p. 65.
- ⁵¹ Ten pat, p. 65.
- ⁵² Merleau-Ponty. *Le visible et l'invisible*, p. 57.
- ⁵³ Claudel. *Art poétique*. Citata tekste: Merleau-Ponty. *Le visible et l'invisible*, p. 141.



Gauta 2003-10-24
Pabaiga. Pradžia „Logos“ Nr. 35

JŪRATĖ BARANOVA

Vilniaus pedagoginis universitetas

PAULIS RICOEURAS: POHĖGELINIS SUGRĮŽIMAS PRIE KANTO

Paul Ricoeur: Posthegelian Return to Kant

SUMMARY

Paul Ricoeur, in this article, is considered as the most consequent “posthegelian” Kantian, who productively elaborated further his ideas in moral philosophy and created a permanent place for Kant in contemporary moral philosophy. In his book, which can be considered a study in moral philosophy, *Soi-même comme un autre*, Ricoeur returns to Aristotle, and to Kant as well. Aristotle he considers as the creator of ethics, Kant of morality. He sees some structural parallel affinities in their moral philosophies. They both started from monologue, after that turned to dialogue, and ended by polilogue, and included the third member each in the sphere of moral discourse. Why such a triad? Ricoeur discerns the possibility of such a triadic interpretation in the three formulations of Kantian categorical imperative: the first formulation reveals monologic, the second dialogical, the third pluralistic stages. At the end of the book Ricoeur suggests his own solution for the possible opposition between the Aristotelian and Kantian approach. Hegelian *Sittlichkeit* he suggests interpreting as a pluralistic version of Aristotelian *phronesis*, uniting in itself the possible conflict of duties Ricoeur discerns in Kantian ethics as well. He does not interpret the Hegelian concept of *Sittlichkeit* as a negation of Kantian *Moralität* as is usually done, following Hegel himself. He looks at Kant’s moral philosophy from the perspective of tragic conflict and discerns in it the possibility of pluralistic duties and conflict as well. In my opinion, Ricoeur found the most sophisticated solution for reinterpreting and integrating Kantian moral philosophy into contemporary discourse.

NUODĖMĖ, KALTUMAS, VILTIS

Kodėl žmogus elgiasi blogai? Tai atsitiktinumas? Ar vis dėlto egzistuoja pir-

minis prigimtinis blogis iki visų jo motyvų, poelgių, apsisprendimų, iki to, ką

RAKTAŽODŽIAI. P. Ricoeuras, I. Kantas, moralės filosofija, fenomenologija, hermeneutika.

KEY WORDS. Ricoeur, Kant, moral philosophy, phenomenology, hermeneutics.

Kantas vadino maksimomis? Ar galima surasti visų blogų maksimų bendrą šaltinį? Kantas ieškojo. Jis manė, kad žmogaus negalima pavadinti blogu vien todėl, kad jo poelgiai blogi (priešingi dėsniui). Žmogus vadinamas blogu todėl, kad jo poelgiai leidžia daryti išvadas apie jo blogas maksimas. Knygos *Religija vien tik proto ribose* pirmojoje dalyje „Apie blogojo principo egzistavimą greta gerojo, arba apie pradinį blogį žmogaus prigimtyje“ Kantas iškelia klausimą: koks yra visų blogų maksimų bendras šaltinis?

Nagrinėjant blogas intencijas kiekvieną atskirai ir jas lyginant, blogis pats savaime neatsiveria refleksijai. „Kad žmogų pavadintume blogu, – sako Kantas, – reikia turėti galimybę iš kai kurių jo poelgių, net iš vienintelio sąmoningai blogo poelgio a priori daryti išvadą apie pagrindą sudarančią blogą maksimą, ir iš šios maksimos apie kiekviename subjekte esantį visų paskirai blogų maksimų pagrindą, kuris pats vėlgi yra maksima.“¹

Ricoeuras straipsnyje *Kaltumas, etika, religija* sugrįžta prie šios Kanto pirmojo blogio paieškos. Jis vadina ją filosofine judėjimo nuo nuodėmių prie vienos nuodėmės transpozicija. Šį ėjimą gilyn, Ricoeuro manymu, sugalvojo ne Kantas. Tas pats judesys atsispindįs ir simboliinėse mito ištarse. Adomo mitas taip pat reiškia, kad visos nuodėmės auga iš vienos vienintelės šaknies, savotiškai pirmesnės už kiekvieną blogio apraišką. Mitas pasakoja apie vienatinį blogio atsiradimą kaip apie kartą atsitikusį įvykį. Kantas, jo manymu, tiesiog radikali-

zuoja blogį. Jis „pradinio blogio doktrina mėgina filosofiškai pakartoti šią patirtį ir šį mitą“².

Ricoeuro polinkis triadomis aiškinti etinės sąmonės fenomenus atsispindi ir šiame jo straipsnyje *Kaltumas, etika, religija* išskleistoje išpažinimo fenomenologijoje. Fenomenologija čia jis vadina „aprašymą reikšmių, kurias implikuoja patirtis apskritai, ar tai būtų daiktų, vertybių, asmenų, ar dar kokia nors patirtis“³. Fenomenologas aprašo tas reikšmes ir reiškiamas intencijas, kurias jis aptinka kalbinėse išpažinimo reprezentacijose. Tokiam fenomenologiškai nusiteikusiam blogio tyrėjui Ricoeuras siūlo pakartoti blogio išpažinimą pačiame savyje pasitelkiant simpatiją ir vaizduotę. Taip fenomenologiškai nusiteikęs filosofas, tirdamas blogį ne neutraliai, bet „atjausdamas“, perima išpažįstančios sąmonės motyvacijas ir intencijas.

Jo dėmesiui Ricoeuras pasiūlo trijų lygių išraiškas: mitą, filosofiją ir religiją. Mito interpretacijas pavadina semantiniu diskursu, aiškinančiu simbolines išraiškas. Mitas, kaip pažymi Ricoeuras, šiuolaikiniam žmogui nieko nebeaiškina. Bet būtent todėl jis igauna simboliinę funkciją – netiesiogiai kalba apie žmogaus ir to, ką jis laiko Šventybe, ryšį. Mitas sugrąžina prie ištartų to klando, kuris esąs fundamentalesnis už bet kokią naraciją ir bet kokią spekuliaciją. Prie tragedijoje interpretuojamo mito pirmapradiškumo, kuris sugrąžino pirminį konflikto išgyvenimą, Ricoeuras sugrįš ir kitame darbe – *Sau pats kaip kitas*. Interpretuodamas tragiškąjį mitą, Ricoeuras čia remsis Sofoklio *Antigone*.

Tekste *Kaltumas, etika ir religija* jis svarto biblinį Adomo nuopuolio mitą. Saviemonė, stipriai jaučianti blogį, iš pradžių vartoja ne abstrakčią, bet labai konkrečią kalbą. Mitas blogį nusako simboline kalba. Paprastai tai dėmės, teršiančios iš išorės, simbolika. Vėliau išorinės sutepties motyvas, nurodo Ricoeuras, pereina į vidinį – nuodėmės kaip ontologinio egzistencijos matmens būvį. Tačiau nuodėmė dar esanti objektyvi. Nors simbolis yra pirmesnis už bet kokią filosofinį ar religinį diskursą, jis jau duoda peno apmąstymui ir yra „pakeliui į logosą“⁴.

Kai ji interiorizuojasi – kalbama jau ne apie nuodėmę, o kaltę. Nuodėmė dar nurodo kolektyvinę tikrovę, o kaltė – individualiąją. Kaltės simbolika, Ricoeuro manymu, esanti kur kas intymesnė. Čia jau kalbama apie sąžinės graužatį. Sąžinės graužatis – tai vidinė graužatis, vidinis kaltės gromulavimas. Ricoeuras sąžinės fenomeno atsiradime išvelgia teismo – miesto-valstybės įstaigos – išorinės simbolikos vidinį interiorizavimą. Šis nematomas teismas sveria kaltę, paskelbia nuosprendį ir paskiria bausmę. „Trumpai sakant, kaltė, lotyniškai – *culpa*, yra susidvejinusios sąmonės savęs sekimas, savęs apkaltinimas ir savęs pasmerkimas.“⁵

Kaip blogio problema tampanti etikos problema? Filosofija sukurianti etinį diskursą apie kaltumą. Ricoeuras čia konkrečiai turi galvoje Kanto filosofiją ir būtent jo veiklą *Religija tikrai proto ribose*. Etika, anot jo, susiejanti kaltės prigimties aiškinimą su laisve ir pareiga. Laisvė yra galia veikti taip, kaip suprantį įstatymą, ir nepaisyti pareigos. Lais-

vas žmogus iš anksto užsikraunąs sau savo veiksmo padarinius. Jis geba grąžinti save iki veiksmo – kaip tas, kuris ne tik pasielgė, bet ir būtų galėjęs pasielgti kitaip. Prisipažinimas, kad galėjai pasielgti kitaip, laisvą žmogų priveda prie prisipažinimo, kad jis privalėjo pasielgti kitaip. Ricoeuras čia išsina tiesiog prie Kanto. Būtent Kantui priklausanti mintis – privalai – vadinasi, gali: „Juk jei moralės dėsnis paliepia, kad mes privalome dabar būti geresni žmonės, tai neišvengiamai mums būtina tai ir galėti“⁶. Kodėl? Kantas neatsako į šį klausimą. Nubrėžia ribą. Mes negalime suprasti nei žmogaus kritimo iš gėrio į blogį, nei kilimo iš blogio į gėrį. Tai, kad nepaisant nuopuolio, mes privalome tapti geresniais žmonėmis, pasak Kanto, tiesiog skamba mūsų sieloje. Kai Kantas skatina kuo dažniau sukelti savyje šį savo moralinės paskirties didin-gumo jausmą, jis nenurodo priežasčių. Tai tarsi paties Kanto filosofinis tikėjimas vidinės mūsų prigimties revoliucijos galimybe. Nors žmogui jo paties širdies gelmė „jam pačiam lieka nepasiekiamą“, vis dėlto jis turi galimybę tikėtis, ką jis pasiekia panaudojęs savo paties jėgas, nes privalo tapti geru žmogumi“⁷. Tačiau Ricoeuras išvelgia Kanto nubrėžtoje riboje slypintį didžiausią etikos paradoksą. Šis savo blogos laisvės pradžios nežinojimas padeda pažinti ir priimti patį save. „Antra vertus, aš atskleidžiu savo laisvės negalią. Tai keista negalia, nes prisipažįstu esąs atsakingas už tai, kad negaliu. Ši negalia – visiška išorinės prievartos priešybė. Aš prisipažįstu, jog mano laisvė yra tapusi

nelaisva.⁸ Kodėl šis supratimas yra paradoksalus? Todėl, kad nuo pat pradžių sau sakoma, kad blogis yra tai, ko būčiau galėjęs nedaryti. Tačiau taip sakydamas, kartu prisipažįstu, jog blogis yra ta ankstesnė nelaisvė, kuri padaro taip, kad negaliu nesielti blogai. Ricoeuras mano, kad šis prieštaravimas yra imanentiškas laisvei: jis parodo galios negalią, laisvės nelaisvę.

Šio paradokso aptikimas Ricoeuro tekste žadina ne nevilgtį, o viltį. Viltis – jau ne etikos kaip filosofinio diskurso, o religijos matmuo. „Grįžimas į pradžią yra grįžimas ten, kur laisvė atsiskleidžia kaip tai, ką reikia išlaisvinti, trumpai sakant, kur gali *viltis* būti išlaisvinta.“⁹ Religiją Ricoeuras atskiria nuo moralės tuo, kad pastaroji reikalaujanti pačią laisvę mąstyti pažymėtą vilties ženklu. Blogis įkurdinamas Dievo akivaizdoje ir pasikeičianti jo krypties trajektorija. Etinė sąmonė nukreipta į praeitį, o religinė – į ateitį. Tikėjimo problema – ne blogio pradžia, o galas. Todėl tikėjimas iš

esmės palankiai žiūrįs į įvykius ir žmones. Puritonas uždarytas etikoje. Ricoeuras, matyt, čia turi galvoje Kantą. Jis uždarytas praeityje – sąžinės graužatyje. Todėl jis nedrįsta žengti žingsnio nuo pasmerkties prie malonės. Tikinčiajam, priešingai, atsiverianti ateities karalystė. Šios Ricoeuro išskirtos kaltumo diskurso slinkty primena Kierkegaard'o nužymėtą judėjimą nuo estetinės prie etinės ir religinės pakopos.

Kaip pažymi Bourgeois, Ricoeuras interpretuoja religijos simbolius iš savo paties pasirinktos teistinės perspektyvos. Kita vertus, Ricoeuras, jo manymu, nepastebėjo to fakto, kad egzistencinės struktūros esančios neutralios, ir praby-las apie radikalų blogį, viltį ir atgimimą. Šį savo sumanymą jis grindžia tik kantiškąja radikalaus blogio samprata. Todėl Ricoeuro hermeneutika nėra eidetinė. Ji vyksta proto ribų nužymėtame kontekste. Ricoeuras tiesiog manęs, kad abstrakcija papildanti puolusios laisvės ontologijos ribas.¹⁰

ETIKA IR MORALĖ: PAPILDOMUMAS VERSUS PRIEŠPRIEŠA

Ricoeuras santykį tarp etikos ir moralės nusako iš pirmo žvilgsnio tarsi ir panašiai kaip kiti šiuolaikiniai Aristotelio sekėjai. Terminu „etika“ knygoje *Pats sau kaip kitas* (*Soi-meme comme un autre*) jis apibūdina tą diskursą, kuriame kalbama apie visaverčio gyvenimo tikslą, o „moralė“ vadina šio tikslo artikuliaciją normomis, kurios pretenduoja į universalumą ir iš kurių kyla tam tikri apribojimai¹¹. Etinio diskurso konstravimo klasiku filosofijoje tampa Aristotelis, mora-

lės – Kantas. Tačiau, kitaip negu Alasdair'as MacIntyre'as, Charlesas Tayloras ir Bernardas Williamsas, kurie tik fragmentiškai pamini Kantą ieškodami savosios distancijos, Ricoeuras nuosekliai interpretuoja jį sudominusius Kanto moralės filosofijos aspektus, paskiria jam net visą aštuntąją skyrių „Asmenybė ir moralinė norma“. MacIntyre'as apkaltino Kanto etiką sugriovus šiuolaikinės moralės filosofijos pamatus ir ragina radikaliai atsigręžti į Aristotelį, Williamsas ir Tayloras

oponuoja Kanto moralės filosofijos redukcionizmui, priešindami jį Aristoteliui, o Ricoeuras ne tik kad neskelbia Kantą esant atsakingą už XX amžiaus moralės filosofijos fragmentiškumą, bet ir jo radikalčiai nesupriešina su Aristoteliu. Nepaisant susiklosčiusios tradicijos, jis nesiekia pakeisti Kanto Aristoteliu. Tarp dviejų tradicijų jis ieško subordinacijos ir papildymo santykio. Ricoeuras nemato neperskiriamos takoskyros tarp teleologijos ir deontologijos. Etinis tikslas, pasak Ricoeuro pastabos, paprastai koreliuoja su tuo, kas vadinama savęs vertinimu (*estime de soi*), o deontologija – su pagarba sau (*respect de soi*). Ricoeuras remiasi prielaida, kad savęs vertinimas yra fundamentalesnis už savigarbą. Todėl etika įgaunanti pirmenybę moralės

atžvilgiu. Kita vertus, per savigarbą pasireiškia ir savęs vertinimas remiantis moralės normomis. Todėl etiniai tikslai neišvengiamai turi pereiti per normų siektą. Trečia, Ricoeuras mano, kad pareigos aporijos sukuria tokias situacijas, kai savęs vertinimas pasirodo ne tik kaip pagarbos šaltinis, bet ir jos reikalavimas. Ir savęs vertinimą, ir savigarbą Ricoeuras kartu įvardija kaip dvi tobuliausias asmenybės brandos ir išsiskleidimo pakopas¹².

Ricoeuras savo knygoje etikos ir moralės tarpusavio priklausomybę kaip subordinaciją interpretuoja remdamasis tam tikra jo paties sukonstruota triadų struktūra. Šios triadines struktūros galimybės konceptualiniu pagrindu jis pasirinko tris Kanto kategorinio imperatyvo formuluotes.

TRYŠ ETINIO TIKSLO IR NORMOS ASPEKTAI

Ricoeuras išskiria tris ir etinio tikslo, ir moralės normos aspektus: monologinį, dialoginį ir politinį. Aristoteliškąją etiką sutraukia į formulę: etikos intencija yra siekti „gero gyvenimo“ kartu su kitais ir per kitiems teisingas institucijas. Šioje intencijoje jis mato tris sudedamuosius aspektus: gerą gyvenimą, rūpestį kitais ir teisingas institucijas, ir nuosekliai kiekvieną jų aptaria. Ricoeuro sumanymas nėra aiškus tol, kol neatškleidžia, kad šią triadą jis struktūrina pagal analogiją su Kanto trimis kategorinio imperatyvo formulėmis, ieškodamas paralelinių struktūrinių pasikartojimų tarp etikos ir moralės. Pirmoji formulė yra monologinė, antroji – dialoginė, trečioji – politinė.

Pirmoji Kanto kategorinio imperatyvo formulė, sako Ricoeuras, yra abstrakti. Ji fiksuoja universalumą, kurį pasiekia moralinis sprendimas apskritai. Dėsnis nukreipia į bendrą poelgių dėningumą, privalantį būti valios principu, ir teigia: „Aš visada privalau elgtis tik taip, kad galėčiau taip pat norėti, kad mano maksima taptų visuotiniu dėsniu“,¹³. Ricoeuras postuluoja, kad ši formulė moralėje vaidina tą patį pirmojo trinarystės nario vaidmenį, kokį etikoje vaidina „gero gyvenimo“ tikslas. Tai monologinė stadija. Antrojoje etikos ir moralės pakopoje Ricoeuras siekia išryškinti jų prielaidose slypintį dialogiškumą. Etiniame lygmenyje dialogiškumui būdingas rūpestis kitu. Dialoginį

atsivėrimą savęs vertinime Ricoeuras kildina iš Aristotelio teiginio apie draugų trūkumą, kurį jaučia doras žmogus. Jis nėra pats sau vienas pakankamas. Aristotelis išskyrė kilnių sielų draugystę. Dorų ir savo dorybėmis panašių žmonių draugystę Aristotelis atskyręs nuo draugystės siekiant malonumo ir naudos: „Tie, kurie linki draugams geru dėl pačių draugų, yra geriausi draugai: jie yra draugai ne atsitiktinai, o dėl to, kad myli vienas kito būdą“¹⁴. Ricoeuras šį aristotelišką dialogiškumą pavadiną rūpesčiu (*solicitude*). Pagrindinis šio dialogo bruožas – proporcingumas. Abi šalys siekia duoti tiek, kiek jos gauna. Toks draugas myli savo draugo geriausiąją dalį – jo protingą pradžią. Tačiau, kita vertus, jis myli ir save. Draugas – tai antrasis aš. Doras žmogus puikiai sutaria pats su savimi ir jo meilė sau pereina ir į kitus. Draugai laimingo žmogaus gyvenimą padaro ypač malonų. Aristotelis sukuria intymumo ir bendro gyvenimo atmosferą. Kodėl Ricoeurui tokia dialoginė forma atrodo vienpusiška? Aristoteliškas rūpestis – tai lygiavertiškas abipusiškas pasikeitimas savo verte. Čia nėra kovos, nėra šiuolaikinio konflikto, kylančio iš hėgeliškosios padalytos sąmonės, kurią jis suskaldė savo veikale *Dvasios fenomenologija*. Todėl šis abipusis proporcingas santykis yra išties teigiantis. Kitas tampa absoliučia išorybe, visiškai matomu. Kodėl ties šiuo abipusiu geranorišku spontaniškumu kaip išorybe Ricouras nenori sustoti? Todėl, kad Aristotelis nepastebėjęs radikalios asimetrijos tarp dalijimosi draugystės teikiamais malonumais,

ir dalijimosi viena kančia. Aristotelis mąstęs taip, tarsi nebūtų kančios ir nebūtų prievartos. Kiti šiuolaikiniai neoaristotelininkai šio Aristotelio vienpusiškumo nepastebėjo. Ricoeuras pastebi. Tačiau ne atsitiktinai. Kančios ir blogio egzistencialus jis nuolat apmąsto. Jis nuolatos siekia aprašyti betarpišką blogio patirtį, klystančio žmogaus patirtį ir tuo pačiu suprasti konkrečią žmogaus egzistenciją. Todėl nuo fenomenologijos atvertų abstrakčių gryniosios sąmonės galimybių Ricoeuras eina prie tam tikrų egzistuojančių sąmonės galimybių. Kaip pažymi Arūnas Sverdiolas, Ricoeuras mėgina modifikuoti patį fenomenologinį metodą: jis remiasi nepatirtine, spekuliatyvia hipoteze, kad „žmogus yra iš prigimties trapus ir linkęs klysti“¹⁵. Kontrasto principu Aristotelio santykio su *kitu* abipusiškumas priešpriešinamas *kito* epifanijai Emmanuelio Levi-*no* etikoje. Čia *kitas* tampa tarpusavio santykio iniciatoriumi, teisingumo mokytoju, kuris instruktuoja ir kuris draudžia žudyti. Aristoteliškojo santykio išorybei Ricoeuras priešpriešina leviniškojo santykio atvertąją vidujybę. Iš tiesų *kito* veidas net nepasirodo. *Kitas* nėra reiškinys, jis yra Apreiškimas. Ši simpatija nesanti paprasčiausias gailestis. Tai ir yra, anot Ricoeuro, aukščiausias rūpestis: abipusiškai dalijamasi čia jau ne lygiaverčio bendravimo džiaugsmu, o asimetriška kančia ir simpatija. Ne tik fizine, bet ir dvasine, atsiradusia sugriovus asmens vientisumą, jam praradus gebėjimą veikti. Tačiau pats Ricoeuras nesutapatina savosios aš ir *kito* santykio struktūros su Levino sprendimu. Levi-

nas čia jam praverčia kaip kontrastas išryškinant Aristotelio etikos ribotumą. Vėliau jis pats apsisibrėš savo skirtumu nuo Levino asimetrijos. Ricoeuras ši Aristotelio etikos atvertą dialogo vienpusiškumą traktuoja ne vien tik kaip jo mąstymo ribotumą, o apskritai kaip filosofijos nepajėgumą paliesti esmines žmogaus egzistencines problemas. Filosofija viena nepajėgi apmąstyti žmogaus intersubjektyvumo fenomeno. Todėl ji turi išsileisti tragediją – tokia bus galutinė Ricoeuro išvada.

Dialogo stadiją Kanto moralėje Ricoeuras išvelgė antrojoje Kanto kategorinio imperatyvo formuluotėje: „elkis taip, kad nei savo asmenyje, nei kieno nors kito asmenyje niekada žmogaus nepanaudotum vien kaip priemonės, o visada kaip tikslą“¹⁶. Ricoeuro akimis žiūrint, čia atsirandanti įtampa tarp žmonių ir asmens kaip savaiminio tikslo. Universalumas atsitraukias. Šioje imperatyvo ištaroje Ricoeuras akcentuoja atsivėrusį asmenų pluralizmą.

Kita vertus, šis imperatyvas dramatizuoja asimetriškos galios skirtybę. Galios asimetriškumas tampa pagrindine Ricoeurą dominusia moraline problema. Galios asimetrija domins Ricoeurą ir jo naratyvioje ckarakterio bei asmenybės tapatybės koncepcijoje. Charakteriai, pažymi Ricoeuras, pasakojimuose visada dalijasi į dvi dalis: į veikiančiuosius ir kenčiančiuosius. Vieni veikia, kiti išgyvena veikėjų veiksmų pasekmes. Algirdas Greimas įvedęs kitas sąvokas: siuntėjo ir gavėjo. Siuntėjais gali būti individai, socialinės ar net kosminės esmės. „Aš pats, – sako Ricoeuras, – niekada

neužmirštu kalbėti apie žmones kaip apie veikiančius ir kenčiančius.“¹⁷ Galios asimetrija susijusi su prievartos galimybe. Ricoeuras, kitaip negu neoaristotelininkai, nemano, kad gero gyvenimo klausimas nusveria blogio problemą apskritai, todėl nėra jokios būtinybės įtemptai ją svarstyti. Ricoeuras šią būtinybę mato. Blogis yra (*il y a le mal*), sako Ricoeuras¹⁸. Blogio klausimas neatsakomas vien tik remiantis aristoteliškąja etika. Kadangi egzistuoja blogis, etika nėra pakankama sau – ji privalo perimti moralės bruožus, turi būti įvesti galios asimetriją ribojantys draudimai. Galios asimetriją riboja jau Senasis Testamentas draudimais: „Nevogsi. Nežudysi. Nesvetimausi“ (*Iš 20*). Tačiau tokį pat galios asimetrijos draudimą Ricoeuras išvelgia ir Kanto kategorinio imperatyvo antrojoje formuluotėje. Kantas šiuo imperatyvu atmeta ir pažemina tą savęs vertinimo aspektą, kurį jis pavadino *Selbstliebe* – savimeile. Savimeilė esanti savęs vertinimas, iškreiptas blogo polinkio. Ji tampanti galia, įprasto savęs vertinimo perviršiumi.

Dialogą Ricoeuras aprašo sekdamas Levino apibūdintu „veidų susitikimu“. Kitas dialoge yra veidas. Tačiau santykis tarp *aš* ir *tu* paliečia tik du asmenis. Atsiradęs pliaralizmas reikalauja išplėsti jį iki tų, kurie liko nuošalyje ir yra tretieji. Visada lieka to, kurį šis santykis apeina, – trečiojo – problema. Trečiasis atsiduria už dialogo ribų. Ši trečioji dalis niekada netaps veidu (*tiers qui ne seront jamais des visages*), sako Ricoeuras¹⁹. Trečiasis yra jau ne *tu*, jis – *kiekvienas*. „Gero gyvenimo“ samprata etiniame tikslu,

ir autonomijos principas moralės normoje veda prie trečiojo Ricoeuro triadinės schemos nario – institucinio santykio. Institucijomis Ricoeuras vadina tas gyvenimo kartu struktūras, kurios priklauso istorinei bendruomenei – tautai, nacijai, valstybei. Kodėl Ricoeuras iš etikos ir moralės diskurso taip ryžtingai pasuka politinės filosofijos link? Institucijos niekada negrįžta į tarpasmeninį santykį, sako Ricoeuras. Tačiau, kita vertus, jos susipynusios ir su bendrąja galia, ir su prievarta. Galia kylanti iš noro gyventi ir veikti kartu. Jei šis noras išnyksta – galia išsisklaidanti. Tačiau gyvenant ir veikiant kartu, teisingumas

savaime nesusiklosto. Kaip tik atvirkščiai. Teisingumas yra tai, ko dažniausiai trūksta, ir paprastai vyrauja neteisingumas²⁰. Vadovaujantis Ricoeuro minties tėkme, galima prieiti išvadą, kad nei Aristotelis, nurodęs „gerą gyvenimą“ kaip etinį tikslą, nei Kantas, apibrėžęs moralės dėsnių autonomijos sąlygas pirmąją kategorinio imperatyvo formuluoje, negalėjo sustoti. Pati sumanymo logika priveda prie teisingumo problemos. Aristotelis tai padaręs *Nikomacho etikos* penktojoje knygoje, Kantas pats neužbaigęs, bet jo išvalgas išplėtojęs Johnas Rawlsas, sukūręs teisingumo sampratą knygoje *Teisingumas kaip nešališkumas*.

SITTLICHKEIT IR KANTIŠKASIS PAREIGŲ KONFLIKTAS

Kuriai iš šių dviejų filosofinės etikos alternatyvų – Aristotelio ar Kanto – Ricoeuras vis dėlto atiduoda pirmenybę?

Nė vienai. Filosofinė etika uždanti išėjimą į konkrečias praktines situacijas. Be to, jokios racionalios intencijos nepajėgia priartėti prie gelmės tos paslapties, kuri gaubia žmogaus poelgių motyvus. Nuo Aristotelio etikos ir kantiškosios normų moralės Ricoeuras siūlo sugrįžti prie ikifilosofinių ištakų – graikiškosios tragedijos.

Ricoeuras siūlo moralės filosofijai įsiklausyti į nefilosofijos – antikinės tragedijos balsą. Kodėl? Todėl, kad praktinis protas, kuriuo vadovaujasi ir Aristotelis, ir Kantas, kuria savo iliuzijas. Panašias į širdies iliuzijas. Iliuzijos užglostos konflikta – pašalina ją iš moralinio sprendinio struktūros. Konflikta Ricoeuras mano esant pamatinį žmogaus gyvenimo

pagrindą, imanentiškai slypinčiu kiekvienoje konkrečioje gyvenimo situacijoje. Nematyti konflikto – tai atplėšti praktinę išmintį nuo konkretaus gyvenimo turinio. Moralės filosofijai būtina sugrįžti prie moralės sprendinio patikrinimo tik praktinėje situacijoje. Aristotelio etika, kaip manė Gadameris, prie jos nepriartins. Ji taip pat užglostos konflikta. Pamišta apie skausmą ir blogį. Filosofinės etikos sugrįžimą į praktinės situacijos erdvę Ricoeuras nužymi sekdamas ne Aristotelio etikos, bet jo estetikos trajektorija. Sugrįžtama per tragedijos sukeltą katarsį. Tragedijos sukeltas katarsis atlieka ne vien estetinę, bet ir etinę funkciją. Jis valo aistras, jas provokuoja. Tragedija pajėgi sukelti siaubą (*phobos*) bei gailęstį (*eleos*). O siaubo ir gailėsčio metaforizacija, mano Ricoeuras, yra bet kokios tikros etinės instrukcijos sąlyga²¹.

Tragedija įsiveržia ir suardo praktinio proto iliuzijas būtent todėl, kad ji nesanti filosofija. Ji nieko nemokanti ir nesusuteikianti jokio atsakymo. Ką nauja, Ricoeuro akimis žiūrint, atveria tragedija, palyginti su filosofija? Tragiškoji išmintis reikalaujanti moralinį sprendimą patikrinti tik situacijoje. Ji išveda į žmonių patirties agonistinį pagrindą. Ji leidžia suvokti konflikto neišnaikinamumą, jo imanentiškumą bet kuriems žmonių santykiams: vyro – moters, senatvės – jaunystės, visuomenės – individo, gyvųjų – mirusiųjų, žmonių – dievų. Aistra, kuri motyvuoja tragedijos veikėjų jausmus, slypi paslaptingoje motyvacijos gelmėje. Ricoeuras skatina į šią motyvacijos gelmę įsiklausyti. Ji atverianti subjektą pranokstančias dvasines galias, be to, atveria kelią archajinėms bei mitinėms energijoms. Tragedija leidžia mums atsidurti šių energijų veikimo lauke. Tik ilgai keliaudamas per nuolatinius neišnaikinamus konfliktus, kurių universalumas neatskiriamas nuo jų dalinės lokalizacijos, teigia Ricoeuras, žmogus gali save atpažinti.

Ar Ricoeuras, sakydamas, kad filosofinis mąstymas neatskleidžia mitų gelmėje slypinčios paslapties, tuo pačiu nesiūlo atsisakyti Aristotelio etikos bei Kanto normų moralės sukauptos praktinio proto patirties ir apskritai niekaip neracionalizuoti mitų?

Jis daro priešingą judesį. Jis mano, kad tragedija ir šiandien kažko mus gali pamokyti. Tragedija moko mus atpažinti save per konfliktą (*la reconnaissance de soi*)²². Kantas neteikęs reikšmės konflikto produktyvumui. Tačiau Ricoeuras

pats tęsia Kanto nužymėtą praktinio proto kritikos trajektoriją. Konflikto sugrąžinimas per tragedijos katarsio patirtį Ricoeurui leidžia išskleisti trečiąjį jo „mažosios etikos“ segmentą – Hegelio sąvokos *Sittlichkeit* kritinę analizę. Tragedijos atvertu pirmadiško konflikto supratimu jis paskiepija ir Hegelio, ir Kanto etiką.

Kaip žinia, Hegelis veikale *Teisės filosofijos apmatai* toliau pagrindinėja Kanto išskirtą dvasios ir gamtos takoskyrą. Hegelis, kaip ir Kantas, mano, kad valia yra tikrai laisva valia tik kaip mąstymas. Jo manymu, teisės, moralės ir visos dorovės pagrindas yra savimonė. Tačiau racionalios laisvės autonomiškumo idėjai Hegelis suteikia naują turinį. Jis ją susieja su aristoteliškomis bendruomenės ir *phronesis* sampratomis. Šios pareigos reikšmės iškėlimą Hegelis įvertino kaip praktinės Kanto filosofijos nuopelną ir didingumą²³. Tačiau pareiga, Hegelio manymu, Kantui likusi tik abstraktus visuotinumas: nepereinanti į dorovę (*Sittlichkeit*) moralės (*Moralität*) sąvoka.

Ši hėgeliškoji kritika prigijo. Apie Kanto etikos formalizmą nuolatos kalbėjo tie filosofai, kurie simpatizavo Hegelio *Sittlichkeit*, ypač komunitarai. Ricoeuras, priešingai, mano, kad Kanto etikos kaltinimas tuštumu yra klaidingas. Jį lemia tai, kad nesuprantamas maksimų vaidmuo Kanto etikoje. Ricoeuras praplečia Kanto maksimų interpretaciją. Jis išvelgia, kad universalizacijos principą Kantas taiko ne vienai kuriai nors maksimai, o daugybei maksimų. Šios maksimos esančios elgesio pasikartojimai. Pats Kantas jas vadinęs pareigomis daugis-

kaitos prasme. Jos nėra iš vieno principo logiškai dedukuotos. Tai tiesiog „reikšmės teiginiai, išskylantys kasdieniame gyvenime – ižeidimo pakėlimas neišskant keršto, atsispyrimas pagundai nusižudyti vien iš pasibjaurėjimo gyvenimu, nepasidavimas vilionėms neišpildyti pažado, talentų ugdymas, užuot tinginių, pagalba kitiems ir taip toliau patenka į universalizacijos testą“²⁵. Pareigų pliuralizmas kyla iš maksimų pliuralizmo, kurios pačios yra reakcijos į situacijų įvairovę. Kanto maksimų ir pareigų pliuralizmą Ricoeuras vertina kaip produktyvų kelią, kuriuo einant gali kilti konfliktai, be kurių etinio gyvenimo substancija ir tampanti tuščia. Pats Kantas to nenurodęs, nes jis ieškojęs vienintelio kelio verifikuoti maksimas. Tačiau Ricoeuras savo „mažosios etikos“, įtraukiančios tragiškąjį konfliktą kaip būtiną savęs atpažinimo modusą, kontekste praplečia Kanto etikos horizontą.

Ricoeuras taip pat konstatuoja, kad jo paties filosofinis projektas labai artimas Hegelio veikalui *Teisės filosofijos apmatai*. Kartu su Hegeliu Ricoeuras linkęs nepriarti politiniam atomizmui. Hegelio sąvoka *Sittlichkeit* Ricoeuro „mažosioje etikoje“ sintezuoja Aristotelio etiką ir Kanto moralės projektą. Jo manymu, *Sittlichkeit* sąvoka, suprasta kaip kolektyvinio veiksmo sistema, tarpininkaujanti tarp abstrakčios laisvės idėjos ir jos realizavimo būdų, niekada nebuvo praradusi savo pamokamo gyvybingumo. Hegelio

politinis projektas – Ricoeuras daro tokią išvadą, – ne tik kad nebuvo ištrintas istorijoje, jis nebuvo netgi realizuotas²⁶. Tačiau Ricoeuras išvelgia netgi pavojų interpretuoti hėgeliškąjį *Sittlichkeit* atsietai nuo kantiškosios privačios teisės ir hėgeliškosios abstrakčios teisės koncepcijos ir atsietai nuo *Geist* ontologijos. Taip ji netenkanti galios pagrįsti moralės sąmonės triadinę struktūrą, kurią Ricoeuro etikoje sudaro autonomija, pagarba asmenims ir teisingas valdymas. *Sittlichkeit* tiesiog susieja formalią moralę su institucijų teisingumu. Tačiau Ricoeuras neigia Hegelio objektyvaus proto koncepciją ir valstybės, apdovanotos aukštesniojo savęs pažinimu, koncepciją. Ricoeuras, demistifikuodamas hėgeliškąją valstybės galią, siūlo sugrįžti prie pačios politinės praktikos ir tirti specifines tragedijos formas, su kuriomis čia susiduria veiksmas²⁷. Taip hėgeliškasis *Sittlichkeit* tampa aristoteliškojo *phronesis* pliuralistiniu variantu, apjungiančiu ir Kanto etikoje glūdinčių pareigų konflikto prielaidą. Hėgeliškojo *Sittlichkeit* Ricoeuras neinterpretuoja kaip Kanto etikos *Moralitat* formalumo paneigimo. Pažvelgęs į Kantą per tragiškojo konflikto ir hėgeliškojo *Sittlichkeit* prizmę, Ricoeuras traktuoja jo etiką kaip tokią pat atsiveriančią pliuralistinių pareigų, o tuo pačiu ir konflikto galimybes, versiją.

Šioje vietoje Bourgeois pateikta Ricoeuro, kaip pohėgelinio kantininko, interpretacija iš tiesų atrodo artima tiesai.

Literatūra ir nuorodos

¹ Immanuel Kant. *Religija vien tik proto ribose*. – Vilnius: Pradai, 2000, p. 35.

² Paul Ricoeur. *Kaltumas, etika, religija* //

P. Ricoeur. *Egzistencija ir hermeneutika. Interpretacijų konfliktas*. – Vilnius: baltos lankos, 2001, p. 124.

- ³ Ten pat, p. 112.
- ⁴ Ten pat, p. 114.
- ⁵ Ten pat, p. 116.
- ⁶ Immanuel Kant. *Religija vien tik proto ribose.* – Vilnius: Pradai, 2000, p. 70.
- ⁷ Ten pat, p. 71.
- ⁸ Paul Ricoeur. Kaltumas, etika, religija // P. Ricoeur. *Egzistencija ir hermeneutika. Interpretacijų konfliktas.* – Vilnius: baltos lankos, 2001, p. 125.
- ⁹ Ten pat, p. 125.
- ¹⁰ Patrick L. Bourgeois. The Limits of Ricoeur's Hermeneutics of Existence // *The Philosophy of Paul Ricoeur.* Ed. L. E. Hahn. – Chicago and La Salle, Illinois: Open Court, 1996, p. 563–564.
- ¹¹ Paul Ricoeur. *Soi-meme comme un autre.* – Paris: Editions du Seuil, 1990, p. 201.
- ¹² Žr. Ten pat, p. 201.
- ¹³ Imanuelis Kantas. *Dorovės metafizikos pagrindai.* – Vilnius: Mintis, 1980, p. 27.
- ¹⁴ Aristotelis. Nikomacho etika // *Rinktiniai raštai.* – Vilnius: Mintis, 1990, p. 213–214.
- ¹⁵ Arūnas Sverdiolas. Paulio Ricoeuro užuolankos // P. Ricoeur. Kaltumas, etika, religija // P. Ricoeur. *Egzistencija ir hermeneutika. Interpretacijų konfliktas.* – Vilnius: baltos lankos, 2001, p. xix.
- ¹⁶ Imanuelis Kantas. *Dorovės metafizikos pagrindai.* – Vilnius: Mintis, 1980, p. 62.
- ¹⁷ Paul Ricoeur. *Soi-meme comme un autre.* – Paris: Editions du Seuil, 1990, p. 172.
- ¹⁸ Ten pat, p. 254.
- ¹⁹ Ten pat, p. 228.
- ²⁰ Ten pat, p. 231.
- ²¹ Ten pat, p. 282.
- ²² Ten apt, p. 283.
- ²³ Georg W. F. Hegel. *Teisės filosofijos apmatai.* – Vilnius: Mintis, 2000, p. 214.
- ²⁵ Paul Ricoeur. *Soi-meme comme un autre.* – Paris: Editions du Seuil, 1990, p. 306.
- ²⁶ Ten pat, p. 297.
- ²⁷ Žr. Ten pat, p. 298.



Romualdas Lankauskas
Eskizas kompozicijai



AUŠRA MALKEVIČIŪTĖ

Lietuvos teisės universitetas

TAUTINIO PASAULĖVAIZDŽIO ATSPINDŽIAI XIX a. RUSŲ MĄSTYTOJŲ F. DOSTOJEVSKIO, V. SOLOVJOVO, S. BULGAKOVO ŽMOGAUS ISTORINĖS BŪTIES SAMPRATOJE

Reflections of National Worldview in Nineteenth Century Russian
Philosophers' – Dostoyevsky, Solovyov and Bulgakov –
Concept of Man's Historical Being

SUMMARY

The article is based on the insight that it is a person as a cultural subject who determines the continuity of national culture. The worldview position of this cultural subject is formed in the cultural context (intellectual and emotional) of the nation's ancestors. By placing the ideas expressed in the subject's creative thought in a worldview form, symbolic elements that constitute the basis of national worldview are reconstructed. To substantiate this insight, the author analyses works by three Russian philosophers – Dostoyevsky, Solovyov and Bulgakov – applying the method of hermeneutic interpretation.

GIMTOSIOS ŽEMĖS SIMBOLIS PLATUMŲ PASAULĖVAIZDYJE IR FILOSOFINĖJE MINTYJE

Senojo pasaulio žmogaus visapusišką susisaistymą su gamtiškuoju atspindi žemės-motinos simbolis su motinos kaip gimdytojos ir maitintojos prasmė-

mis (pvz., senojoje graikų mitologijoje žemė Gėja simbolizuoja pasaulio pradą, ji pagimdė savo vyrą ir sūnų – dangų Uraną). *Gimtosios žemės* (родная земля)

RAKTAŽODŽIAI. Pasaulėvaizdis, platumas, keliavimas, gimtoji žemė, „gyvas gyvenimas“, Sofija.

KEY WORDS. Worldview, latitude, travelling, homeland, “alive life”, Sophia.

simbolis tapo rusų tautos pasaulėžiūros pagrindu tiek senojoje, tiek krikščioniškojoje* tradicijoje. Tautosakoje sutinkama Vasilisa Gražioji (*Василиса Прекрасная*) ikūnijo ne tik archajiškąsias žemės-motinos simbolio prasmes, bet ir dėl Platumų estetinio žavesio poveikio susiformavusias, moteriškam pradui būdingas savybes: gyvenimo išmintį, intuciją, romumą, sumanumą, grožį. B.Vyšeslavcevas ją pavadina „rusiškąja psichėja, kuri susijusi su gamtos dvasia, ji moko žmones kurti gyvenimą, grožį“²⁹. Pasakojimais apie Vasilisos Gražiosios bei Caraičio Ivano (*Иван Царевич*) draugystę Platumų žmogus įprasmino emocinį prierašumą *gimtajai žemei*. „Kol caraitis šalia jos, jis nepatiria gyvenime sunkumų, Vasilisa jį gelbsti iš kiekvienos bėdos“³⁰, – rašo B. Vyšeslavcevas. Emocinis prierašumas žemei sąlygotas ne tik sėslaus ir pasyvaus gyvenimo būdo, bet ir saugumo jausmo. Platumų žmogus *gimtosios žemės* platybėse slėpdamasis nuo užkariautojų ar įstatymo vykdytojų (jau suvienytoje šalyje) išvengdavo jo pasaulio sampratai, gyvenimo būdai prieštaraujančių papročių ar tradicijų, naujų įstatymų ar jų potvarkių laikymosi. Todėl *gimtosios žemės* simbolis rusų tautos kultūroje siejamas su namų saugumu (čia namai – tai kaimo teritorija), įprastine tvarka ir darna. Moteris kaip namų jaukumo kūrėja kaimo bendruomenės gyvenime atliko aktyvų socialinį vaidmenį. Ji puoselėjo religinius moralinius idealus, sergėjo papro-

čių bei tradicijų grynumą, jų laikymąsi ne tik šeimoje, bet ir už jos ribų: dalyvavo religinėse šventėse, bendruomenės susibūrimuose ir kt. ir aktyviai kovojo su šeimos ar bendruomenės nario ydomis (pvz., girtuoklyste). Viešo kaltės išpažinimo paprotys, manau, ir buvo skirtas tvarkai ir saugumui bendruomenėje išlaikyti. Kaltės išpažinimo aktu žmogus susitaikydavo ne tik su šeima ir bendruomene, bet ir išreikšdavo sakralią pagarbą *gimtajai žemei* kaip motinai maitintojai ir globėjai.

Krikščioniškoje rusų kultūrinėje tradicijoje tiesa taip pat buvo siejama su *gimtosios žemės* teikiamu saugumu. Prasmis ryšys tarp jų istoriškai formavosi po Krikščioniškosios bažnyčios skilimo į Rytų ir Vakarų (1054 m.). Rusų kultūros bei istorijos tyrinėtojai pažymi, kad Rytų bažnyčios ideologų sukurta nuostata dėl jos skelbiamo Dievo žodžio grynumo bei tikrumo pamažu tapo neatskiriama rusų krikščioniškos pasaulėžiūros dalimi, lėmusia tiesos sampratą. Sąvoka „istina“ (*истина*) žymi tiesos transcendentinį aspektą, o sąvoka „pravda“ (*правда*) – imanentinį (čia slypi teisingumo aspektas: tiesa suvokiama kaip tai, kas atitinka Dievo valią. Jo valią netiesiogiai žmonėms perteikia Bažnyčia per *Švento Rašto* aiškinimą, moralinį mokymą, todėl neteisinga visa tai, kas neatitinka Bažnyčioje skelbiamo Kristaus mokymo). Tiesos samprata sąlygojo ir savitą jos pažinimo metodo sukurimą: „objektas tikrojo pažinimo me-

* Nikolajaus Arsenjevo teigimu, žemės kultas neprarado gyvybingumo, sakralumo ir krikščioniškojoje tradicijoje, čia jis modifikavosi į Dievo Motinos (Šventos Mergelės Marijos) kultą ir išlaikė gamtos ir žmogaus ryši simbolizuojančius elementus.

tu turi būti mažstomas prieštarinai: kiekvienas samprotavimas gali apimti du tarpusavyje priešingus sprendinius, bet nė vienas jų nebus tikras, tikra bus tik jų vienumas – antinomija³¹. Rytų krikščioniškoji bažnyčia, skelbdama savo mokymo tikrumą, intuityvų ir visišką (religinių išgyvenimų metu) tiesos pažinimą, įgavo tikrųjų (dvasios) namų prasmę dėl Platunų žmogaus čia patiriamos sąlyčios su vertybėmis (tikra tiesa, meile bendruomenės solidarume, laisve kaip išsivadavimu nuo moralinės kančios ir baimės).

Simbolinis *gimtosios žemės* vaizdinys įprasmino dviejų pasaulių – gamtos ir dvasios – harmoningą ryšį. Platunų žmogus manė gyvenąs neišmatuojamoje erdvėje, kurios ribas apibrėžia krikščioniškoji religinė tiesa, moralinės vertybės, – ši *gimtosios žemės* samprata jam teikė saugumo pojūtį.

Gimtosios žemės simbolio prasmės *Fiodoro Dostojevskio* kūryboje atsiskleidžia per filosofinę gyvybės kaip viską apimančios vertybės sampratą. Filosofo teigimu, asmens istorinei egzistencijai vertę suteikia „gyvas <...> [jo] ryšys su kosmosu, Dievu, bendruomene, gamta“³², nes žmogus, mąstytojo traktuojamas renesansiškąja prasme kaip mikrokosmosas, yra „tik paskira mintis vieningame viską apimančiame ir būtiname mąstyme“³³. Ši asmens santykio su aplinka būdą F. Dostojeviskis aptaria dviem aspektais: socialiniu ir gnoseologiniu, kuriuos autorius sieja su moraline asmens savikūra. Pirmasis aspektas yra apibūdinamas asmens solidaria veikla bendruomenėje: čia jis, realizuo-

damas individualius talentus ir gebėjimus, tęsia tautos kultūrinę tradiciją ir taip išiamžina. Būties pažinimą filosofas sieja su nuostaba. Gamtos reiškinių dar na leidžia žmogui pasijusti harmoningos visumos dalimi, šis išgyvenimas jį paskatina kurti grožį savo vidiniame pasaulyje. Estetiniu intuityviu pasaulio pažinimo būdo aprašymu F. Dostojeviskis perteikia tautos pasaulėvaizdyje įprasmintą emocinį Platunų žmogaus prieraišumą gimtajai žemei. Tai geriausiai mąstytojo tekstuose iliustruoja literatūrinis personažas Tėvas Zosima (*Broliai Karamazovai*). Jis įkūnija Platunų krašto moraliniam herojui priskirtinas savybes: intuityviai jaučia gamtą ir žmogų siejantį ryšį, supranta gamtos pasaulio paslaptis, atviraširdis ir geranoriškas, bėdoje ir džiaugsme solidarizuojasi su bendruomenės nariais. Atvirumas pasauliui, suponuojantis asmens prigimtinių prado raišką, leidžia žmogui intuityviai pajusti ir suvokti, „kad laisvė nėra galutinė tiesa žmogui, ši tiesa apibrėžiama etine žmogaus kilme“³⁴. Čia filosofas pažymi du rusų krikščioniškoje pasaulėžiūroje išskirtus tiesos egzistavimo būtyje aspektus. „Galutinė tiesa“ – tai *istina*, ji nepažini. Žmogus gali stengtis suprasti šią tiesą tik kaip religinę moralinę tiesą (*pravda*), kuri sąlygotų teisingą jo ryšį su būtimi (Dievu, žmogumi, gamta), vertinamą moralinėmis kategorijomis.

F. Dostojeviskis savo kūryboje akcentuoja grįžimo prie žemės (gamtos), savo ištakų (prigimtinių prado) motyvą. Jį iliustruoja Ivano Karamazovo moralinis „prisikėlimas“, kurio esmę nusako hero-

jaus teiginys „žemę dirbsiu“. Šiuo teiginiu mąstytojas išreiškia tiek asmeninę natūrfilosofinę, tiek Platumų žmogaus pasaulėžiūrinę nuostatą: pagarbą *gimtajai žemei* kaip motinai – gyvybės pradui, gimtiesiems namams, kuriuose saugu (čia mylimas bei laukiamas ir „paklydėlis sūnus“). „Prisikėlimas“ F. Dostojevskio mintyje apima moralinį, egzistencinį bei gnoseologinį žmogaus būties aspektus – asmeniui suvokus gyvybę esant viską apimančiu būties pagrindu, „gyvo gyvenimo“ principas tampa jo istorinės raiškos pagrindu. Gyvo ryšio esmė – meilė *gimtajai žemei* (visų pirma jos žmonėms, kultūrinei tradicijai, moralės normoms ir gamtai). Betarpišką žmogaus ir jį supančio pasaulio ryšį F. Dostojevskis suvokia kaip asmens vidinio saugumo, moralinio tobulėjimo, dvasinio augimo sąlygą.

Vladimiras Solovjovas Sofijos* sklaida apibūdina visus žmogaus istorinės raiškos aspektus. Čia aptarsiu pagrindinius iš jų. Istorinėje erdvėje *Sofija-sukurtoji* reiškiasi tiesos modusu, per jos veikimą tampa pažini žmogaus istorinės būties tiesa (tai, ką žymi sąvoka „pravda“). V. Solovjovas akcentuoja individualaus pažinimo vertę: tik suvoktas ir įsisąmonintas tiesos aspektas tampa asmens moralinio tobulėjimo pagrindu. Veikale *Tikė-*

jimas, protas ir patirtis filosofas teigia, kad asmens tikėjimas religinėmis dogmomis yra tik tarpnis iki jose glūdinčios tiesos suvokimo. Išskirdamas racionalų pažinimo būdą iš kitų, V. Solovjovas išreiškia vakarietišškai mąstymo tradicijai būdingą požiūrį. Tačiau pabrėždamas pažinimo proceso metu visų trijų metodų (intuityvaus, racionalaus, empirinio) darnų ryšį kaip tinkamą būdą pažinti tiesos visapusiškumą, filosofas „sugrįžta“ prie tautos pasaulėvaizdyje įkūnyto pasaulio pradų harmonijos idealo. Estetinių V. Solovjovo požiūrį į būtį perteikia filosofinė *Sofijos-sukurtosios* dalyvavimo žmogaus istorinės būties formavime interpretacija. Jos kūrybiškai susietą formą su materija žmogus patiria kaip grožį, o suvokia kaip tiesą, kurios esmė – pasaulio pradų dermės principas – turįs tapti žmonių istorinės raiškos būdu. Šiuo principu mąstytojas grindžia savo istorinės koncepcijos šerdį – viską apimančią pasaulio vienumo idėją: asmenų ir bendruomenių, skirtingų tautų ir kultūrų bei Krikščioniškųjų bažnyčių susijungimą į vieningą darinį. Čia V. Solovjovas nevienareikšmiškai aprašo Krikščioniškųjų bažnyčių susijungimą. Mąstytojas pažymi, kad „tiesa yra viena, vadinasi, ir tikrasis tikėjimas turi būti vienas“³⁵. Kitur teigia, kad „Ry-

* Senojo (matriarchatinėje sanklodoje) pasaulio vaizdinio centre – motinos simbolis. Jo universalios prasmės – gyvybės pradas ir puoselėtoja, mediumas, sąlygojantis gamtinių ir kosminių jėgų energetinę jungtį (genties motinos socialinis vaidmuo buvo grįstas šiuo požiūriu) ir kt. Archajiško motinos simbolio prasminiai aspektai Vakarų filosofinėje tradicijoje randami jau Platono kūryboje. Pasaulio dvasiai mąstytojas suteikia regimojo pasaulio kūrėjos (demiurgo) vaidmenį. Pasaulio dvasia kaip moteriškojo prado simbolinė išraiška pasirodo renesanso mąstytojų (G. Bruno, Mikalojaus Kuziečio), vokiečių (J. G. Fichte's, G. Hegelio), rusų (V. Solovjovo, P. Florenskio, S. Bulgakovo) ir kt. metafizinėje būties sampratoje. Pavyzdžiui, Pasaulio dvasia (kaip kosminė motina) susieja mikro ir makro kosmosus į vientisą būtį. Tai idėja, kuria Naujaisiais amžiais buvo stengiamasi pagrįsti žmogaus istorinės būties vertingumą ir reikšmingumą, lyginant ją su kosmine ir metafizine būtimis.

tų bažnyčios mokymas nuo kitų skiriasi grynumu (*большей чистотой*), kadangi [šiam mokyme] Dieviškoji tiesa nesusieta su jokiais žmonių nuomonėmis³⁶, todėl susivienijimas turįs vykti Rytų bažnyčios religinių tiesų aiškinimo pagrindu. Šią filosofo mintį tyrinėtojai interpretuoja skirtingai. F. Losevas pabrėžia, kad Vladimiras Solovjovas buvo vakarietiško mąstymo filosofas, jau magistro darbe kritiškai vertinęs slavofilų nuostatas tautos kultūrinės tradicijos išskirtinumo atžvilgiu. Kiti tyrinėtojai, tarp jų jau minėtas B. Vyšesavcevas bei A. Mejeris, neišskiria V. Solovjovo istoriosofinės minties iš kitų jo kartos mąstytojų šia tema išsakytų teiginių.

V. Solovjovo filosofinėje kūryboje Pasaulio dvasios funkcijas įkūnija Sofija. Pasak mąstytojo kūrybos tyrinėtojo A. Losevo, jos raiška pasaulyje žymima trimis lygmenimis: *Sofija-nesukurtoji* prezentuoja Dieviškąją išmintį, *Sofija sukurtasukurtoji* simbolizuoja Logosą (Dieviškąjį žodį, įkūnytą Kristuje), *Sofija-sukurtoji* – kūrybinė galia, pasaulyje pasireiškia meile (Šventoji Dvasia).

Tiek zapadnikai (*западники*), tiek slavofilai (*славянофилы*) buvo tik filosofuojantys publicistai, literatai, nuosekliai neplėtoję istoriosofinės minties, išskyrus I. Kirejevskį bei A. Chomiakovą. V. Solovjovas tiesiogiai nebuvo susijęs su šiais judėjimais, iš slavofilų perėmė tik atskirus jų patriotinių idėjų fragmentus. Nenuosekli V. Solovjovo mintis, manyčiau, yra ne koncepcijos lygmens, o tik pavienė, liudijanti asmenišką mąstytojo neapsisprendimą – būti nešališku filosofu ar likti subjektyviam ir reikšti patriotinius jausmus. Kitaip, jei V. Solovjovas

būtų nuosekliai dėstęs bei pagrindęs idėją apie rusų tautos kultūros išskirtinumą, tai būtų sugriovęs savo sukurtąją žmonijos istorijos visavienybės koncepciją (mąstytojo požiūriu, individualumas turįs sunykti), kuri yra jo filosofinės būties sampratos pagrindas.

Trečiuoju *Sofijos-sukurtosios* modusu – jos harmoninga raiška meilėje – V. Solovjovas apibūdina visavienybės principo realizavimo būdą žmogaus istorinėje būtyje. „Pažindami meilėje kito tiesą ne abstrakčiai, o iš esmės <...>, mes kartu išreiškiame ir realizuojame savo individualią tiesą.“³⁷ Šis savižinos būdas sąlygoja asmens troškimo, minties ir veiklos nukreipimą galutinio tikslo link – sukurti kokybiškai naują žmogų. „Tikras žmogus“, – filosofo teigimu, – „<...> turi būti aukščiausias abiejų vienumas.“³⁸ Androgeno mitinė drama Platono kūryboje tapo išminties paieškų simboliniu pagrindimu, o Vladimiro Solovjovo filosofijoje įgavo grįžimo namo, prie ištakų (atkuriant prarastąją žmogaus ontinį statusą) simbolinę prasmę. Mąstytojas, išskyręs žmogaus istorinės būties neapibrėžtumą kaip esminę šios būties problemą, čia ją išsprendžia vyriškojo ir moteriškojo pradų energetine jungtimi.

Sofijos raiškos pasaulyje prasminiai aspektai lygintini su tautosakoje glūdinčiu Vasilisos Gražiosios simbolium. Moteriškasis pradas čia įprasmino išmintį kaip žmogaus istorinės būties tiesą, grožį – kaip darnų materialios ir dvasinės prigimties pasaulio pradų ryšį, gerį – kaip meilės galios rezultatus, atsiskleidžiančius per Sofijos (Vasilisos Gražiosios) ir žmogaus (žmonijos) bendrą harmoningą kūrybą – *gimtosios žemės* sim-

bolio prasmės skleidžiasi ir Vladimiro Solovjovo žmogaus istorinės būties sampratoje. „Sofija – tai konkreti, intymiai širdyje išgyvento mokymo apie visavienybę išraiška“³⁹, – rašo F.Losevas.

Pasaulio istorinio vyksmo dinamiškumą Sergejus Bulgakovas susieja su dviem pasaulio pradais – moteriškuoju, kuris simbolizuoja kūrybos Laisvę jos neapibrėžtumu, intuicijos reiškiamąsi pirminiu kūrybos tarpsniu, ir vyriškuoju, kuris veikia kaip Būtinybė idėjos apibrėžtumu, sukonstruota forma ir jos sąlygiškumu, statiškumu. Šių pradų harmoninga energetinė jungtis mąstytojo suvokiama kaip pavyzdys ir būdas žmogui (žmonijai) pažinti ir realizuoti vertybes: tiesą (kaip teisingumą), meilę ir grožį.

Moteriškąjį pradą S. Bulgakovas teigia esant žmogaus istorinio buvimo pagrindu: „Pasaulio dvasia užima jai priklausančią pagrindinę vietą ne tik sąmonėje, bet ir būtyje“⁴⁰, čia „saulėtoji vyriškoji dvasios jėga jungiasi su psichėja, susijusia su žeme, pirmine materija“⁴¹. Pasaulio dvasios (Sofijos Žemiškosios) santykį su žmogaus istorine būtimi filosofas apibrėžia kūrimo, tiesos ir lemties modusais. Sofija Žemiškoji kaip tiesa savo egzistavimo būdu (susijusiu su Laisve) nulemia pasaulio pažinimo metodą – intuicija. Ji perteikia pirminę tiesos suvokimo tarpsnį, ir čia – jos neapibrėžtumą bei galutinį tarpsnį – jos visapusiškumą. Vyriškasis pradas, pasak S. Bulgakovo, čia tampa aktyvus tik tuomet, kai kūrybinis procesas praranda gyvybingumą, nes žmonijai iškyla poreikis išsiaiškinti kultūrinio sąstingio priežastis. Tuomet racionalumas ir kon-

struktyvumas pamažėle ima vyrauti filosofijoje, moksle, o vėliau ir kitose žmogaus kultūrinės veiklos srityse. Konstruktivaus pasaulio pažinimo proceso rezultatas – suvoktas tam tikras viską apimančios tiesos aspektas (*pravda*), kurį žmonija realizuoja kurdama naujas kultūrinės formas. Ir S. Bulgakovas, ir jo pirmtakas V. Solovjovas pažymi visų trijų metodų poreikį žmogiškajam pasaulio pažinimui mėgindami perteikti šio proceso dinamiškumą ir visapusiškumą, tačiau S. Bulgakovas akcentuoja intuityvų, o ne racionalų pažinimo būdą kaip esminį ir šitaip priartėja prie rytietiškos mąstymo tradicijos.

Sofija Žemiškoji, reikšdamasi pasaulyje lemties modusu, tampa žmogaus istorinio buvimo sąlyga – „organizuoti pasaulį kaip tiesą ir kaip gyvenimą“⁴². Filosofas „gyvenimą“ interpretuoja kaip socialinio, moralinio ir religinio žmogaus istorinės būties aspektų jungtį. Individuali būtis mąstytojo apibrėžiama „darbu, <...[kuris esąs]...>“, „valios ugdyimo priemone, galimybe pagelbėti artimui savo“⁴³. Tačiau S. Bulgakovo požiūriu individualus pažinimo bei moralinio tobulėjimo kelias nesukuria įtampas, kuri būdinga jungiantis priešingiems pradams, todėl pavienio žmogaus istorinis veikimas negali tapti dinamišku. Asmens istorinį likimą mąstytojas susieja su (religine) bendruomene (*sobornost*), tauta. Jos istorinio empirinio egzistavimo pagrindas mąstytojo suvokiamas kaip „ūkinė“ veikla, kuri turi būti organizuojama pagal krikščioniškus moralinius principus. (S. Bulgakovas bei F. Dostojevskis asmeniškai sim-

patizavo krikščioniškojo socializmo idėjoms, tad jomis rėmėsi interpretuodami socialinį žmogaus istorinės būties aspektą.) Bendruomeniškumo principą, jo pirmumą individualios raiškos atžvilgiu pirmtakų darbuose kritikavo Nikolajus Berdiajevas (jį rusų filosofijos istorikai apibūdino kaip europietiško braižo mąstytoją). Šią nuostatą jis apibūdino kaip nepakankamą filosofinio mąstymo brandumą. Kita vertus, pritardamas S. Bulgakovui, N. Berdiajevas rašė: „iracionalumą reikia suprasti ontine prasme<..> kaip pradą, be kurio neįmanoma laisvė ir dinamiškumas“⁴⁴, tad idėjos būdingos nacionalinei filosofinei tradicijai tapo neatsiejama ir N. Berdiajevo filosofinio požiūrio į būtį dalis. Istorinio vyksmo dinamiškumo idėja, kuri yra viena pagrindinių F. Dostojevskio, V. Solovjovo, S. Bulgakovo (N. Berdiajevo bei kitų to laikotarpio autorių) kūriniuose, interpretuotina kaip filosofinė teorinė alternatyva jų gyvenamuoju laiku stebėtai lėtai civilizacijos plėtrai šalyje.

Gimtosios žemės pasaulėžiūriniam vaizdinyje įprasminimas dviejų pasaulių darnus ryšys atsispindi ir Sergejaus Bulgakovo samprotavimuose. Čia žmogaus istorinės būties harmoniją lemia sinerginis Sofijos Dangiškosios (ji yra istorijos noumenas ir Idealoji žmonija) ir Sofijos Žemiškosios (istorijos fenomenas bei Istorinė žmonija) ryšys. Šis ryšys mąstytojo suvokiamas kaip dinamiško istorinio vyksmo priežastis, jis sukuria vidinę šio proceso tvarką, šitaip sudarydama tinkamas sąlygas (egzistencine prasme) žmogui saugiai jaustis istorinėje empirinėje erdvėje.

Pasak rusų filosofijos istoriko V. Zenkovskio, Sergejaus Bulgakovo asmenybei buvo būdinga savybė jausti kieno nors įtaką, globą. Šio tyrinėtojo teigimu, S. Bulgakovui tiek asmenybine, tiek idėjine prasme (ypač Sofiologijoje) įtaką darė P. Florenskis bei V. Solovjovas. Manau, ši mąstytojo asmenybės ypatumą atspindi jo filosofijoje įtvirtintas moteriškojo prado primatas vyriškojo atžvilgiu.

IŠVADOS

XIX a. Europoje kūrėsi nacionalinės valstybės (Vokietija, Ispanija, Rusija ir kt.) ir formavosi tautų nacionalinė savimonė, todėl to meto Vakarų filosofinėje tradicijoje tapo aktuali ir reikšminga istorinė problematika. Vakarų mąstytojų (F. W. Schellingo, G. Hegelio, F. Nietzsche's ir kt.) filosofiniuose būties apmąstymuose dominavo Rytų kultūrai būdingi pasaulio sampratos elementai: gyvenimo vitališkumas, priešingų pasaulio pradų kova, pasaulio chaotišku-

mas, iracionalumas, t.t. Jie sietini su romantinėmis kultūrinėmis nuostatomis, kurios susiformavo neigiant švietėjų teigtą mechaninę būties sampratą. Minėti kultūriniai veiksniai neišvengiamai veikė tuo metu besikuriančią rusų nacionalinės filosofinės minties tradiciją, juolab dalis rusų mąstytojų studijavo Vokietijos universitetuose, kur buvo susitelkę Immanuelio Kanto bei Georgo Hegelio idėjų sekėjai. Tačiau šioje analizėje dėmesys buvo skiriamas ne išori-

nei filosofinių idėjų įtakai, o tautos kultūrinėje tradicijoje susiformavusių pasaulėvaizdžio elementų poveikiui F. Dostojevskio, V. Solovjovo, S. Bulgakovo žmogaus istorinės būties sampratai. Atsižvelgus į šį filosofinės minties formavimosi aspektą, susidaro galimybė atkurti konkretaus mąstytojo tam tikros idėjos pirminį šaltinį, kuris nėra akivaizdus istorinis faktas.

Straipsnyje analizuotus rusų kultūrinės tradicijos elementus susiejus į vieną visumą, įmanoma apibrėžti XIX a. čia vyrausią pasaulėžiūrinį modelį. Jį iliustruoja teiginys: „platumų šalis [kuri] keliauja“ (*страна – страник – странствовать, ширина, родная земля*). „Keliaujanti šalis“ – tai jos žmonės, ieškantys atsvaros Platumų krašto vizualiniam (iki XIX a. vid. tam tikrų dabartinių Rusijos žemių istoriniam politiniam) neapibrėžtumui. Kosminio gamtos ritmo pastovumas, tautos papročių stabilumas, tvarka bendruomeniniame ūkyje siejami su Rytų krikščioniškos bažnyčios skelbiama „tikraja“ tiesa, kuri naujai įprasmino senąją pasaulėžiūrinę keliavimo nuostatą – tai Platumų žmogaus būties elementai, sąlygoję gimtosios žemės kaip tėvynės sampratą. Apibūdintuoju rusų tautos pasaulėvaizdiniu modeliu atskleidžiama mesijinių idėjų, kurios buvo paplitusios šio krašto kultūroje XIX a. pr.–XX a. pr. (taip pat ir to meto istoriosofinėje mintyje), kilmė. Minėtų pasaulėžiūrinių elementų apraiškas išvelgčiau įvykiuose, susijusiuose su Spalio didžiąja revoliucija bei sovietinės valstybės ideologijoje.

Ši interpretacija tėra tik teorinis daugialypės XIX a. rusų kultūrinės tradicijos pjūvis, tam tikri gretutiniai, pavieniai

reiškiniai čia neaptariami. Analizuoti *gimtosios žemės, keliavimo, platumų* simboliai yra universalūs, jų prasmų savitumą sąlygojo geografinių, istorinių kultūrinių veiksnių sankloda, jų daroma įtaka protėvių pasaulėjautai bei pasaulėžiūrai. Kitame kultūriniame kontekste šie simboliai būtų įgavę savitus prasminius niuansus, perteikiančius vietos gyventojų (intelektinę, emocinę-jausminę) patirtį.

Fiodoras Dostojevskis, Vladimiras Solovjovas, Sergejus Bulgakovas žmogaus istorinę būtį apmąsto estetiniame žiūros ir pasaulį lauke. Vidinį vyksmą šie mąstytojai aiškina kaip sielos pradų dialogą, kuris apibūdinamas pagal estetinius darnos-nedarnos kriterijus. Šis vyksmas tampa istorinių pokyčių priežastimi. Jiems filosofai suteikia religinį-moralinį atspalvį, kadangi kiekviena ryškesnė permaina asmens, tautos ir t.t. gyvenime mąstytojų siejama su eschatologiniu žmonijos istorijos tikslu (žmogaus ontinio statuso pakeitimu – V. Solovjovas, istorijos noumeno atvėrimu – S. Bulgakovas). Pasaulėvaizdinis keliavimo motyvas, apimantis „mirties ir prisikėlimo“ elementą, tampa pagrindu F. Dostojevskio, V. Solovjovo, S. Bulgakovo istoriškumo sampratos sklaidai. Ne konkretus tikslas, kuris galėtų būti istorinio vyksmo matas, o pats procesas, jo dinamiškumas akcentuojamas kaip žmogaus istorinio buvimo esmė. Tai mąstytojai išreiškia per „gyvo gyvenimo“ filosofinę nuostatą, grįstą neopatriline filosofine interpretacija apie žmogaus ir Dieviškų galių (meilės, laisvės) kūrybinę sąveiką. „Gyvo gyvenimo“ esmė – pažinti ir realizuoti žmogaus istorinės būties tiesą, atsiskleidžiančią per

gamtos darną, kūrybinę laisvę, meilę bendruomenės solidarume, asmeninėje raiškoje. Šios tiesosodus išmintį, groį ir meilę V. Solovjovas, S. Bulgakovas įkūnijo Sofijoje (F. Dostojevskis – literatūrinėse herojėse), kuri įprasmino moteriškojo kaip pasaulį formuojančio (ir žmogų globojančio) prado sampratą, glūdinčią tautos pasaulėvaizdyje.

Gimtiosios žemės estetiškas vaizdinys sąlygojo F. Dostojevskio, V. Solovjovo, S. Bulgakovo žiūros į būtį „kampą“ (A. Maceinos terminas), o metafizinę žmogaus istorinio buvimo pasaulyje sampratą nulėmė krikščioniškoji pasaulėžiūra, kuri formavosi Rytų Bažnyčios Tėvų bei jų sekėjų filosofinio būties aiškinimo pagrindu. Sintetinis mąstymo metodas, iracionalaus (moteriškojo) prado teigimas suteikiant jam ontinį statusą, kosminių-energetinių galių ir žmogaus kūrybinę sąveiką – šie ir kiti straipsnyje analizuoti rusų nacionalinio filosofinio mąstymo elementai randami ne tik F. Dostojevskio, V. Solovjovo,

S. Bulgakovo kūryboje, bet ir vėlesniuose rusų mąstytojų veikaluose (pavyzdžiui, minėto N. Berdiajevo kūryboje). Filosofinės pasaulėžiūros elementų artimumas rytietišškai pasaulio sampratai leidžia spręsti apie geografinių, istorinių, kultūrinių veiksnių suformuotą terpę, lėmusią rusų tautos kultūrinės tradicijos, nacionalinio filosofinio mąstymo savitumą (palyginti su Vakarų Europos kultūros, filosofijos tradicija).

Analizėje išskirti saviti rusų tautos kultūros bei filosofinio mąstymo elementai kaip kultūrinės tradicijos dalis turi pagrindo tęstis ir šiandien, o turint omenyje geografines, istorines ir kultūrines aplinkybes, kurios lemia neišvengiamai glaudų mūsų tautų bendradarbiavimą, pažinti šios tautos kultūrinius ypatumus yra aktualu ir vertinga. Kita vertus, analizuojant bendrus lietuvių ir rusų tautų kultūrinės raiškos tarpsnius, būtų įmanoma nustatyti rusų kultūrinių elementų darytą įtaką mūsų tautos mentalitetui (ir atvirkščiai).

Literatūra ir nuorodos

- ²⁹ Б. Вышеславцев. Русский национальный характер // *Вопросы философии*. – Москва, Мысль, 1995, № 6, с. 118.
- ³⁰ Ten pat, p. 118.
- ³¹ Н. Астапов. *Становление и развитие православногo учения о сущности и энергии* (Автореферат). – Ростов на Дону, 1995, с. 6.
- ³² В. Велаполский. *Достоевский и философская мысль его эпохи: концепция человека*. – Ростов, PRES Ростовского университета, 1987, с. 40.
- ³³ Ten pat, p. 41.
- ³⁴ В. Зенковский. *История русской философии*. Т. 1. – Москва, Иностранная литература, 1956, с. 387.
- ³⁵ В. Соловьёв. *Россия и вселенская церковь*. – Москва, типография Мамонтова, 1911, с. 209.
- ³⁶ Ten pat, p. 110.
- ³⁷ В. Соловьёв. *Русский эрос или философия любви и России*. – Москва, Прогрес, 1991, с. 34.
- ³⁸ Ten pat, с. 41.
- ³⁹ Ф. Лосев. *Владимир Соловьёв и его время*. – Москва, Прогрес, 1990, с. 266.
- ⁴⁰ С. Булгаков. *Философия хозяйства. Традиция философии*. Т. 1. – Москва, Наука, 1993, с. 645.
- ⁴¹ Ten pat, p. 147.
- ⁴² Ten pat, p. 158.
- ⁴³ С. Булгаков. *Христианский социализм*. – Новосибирск, Наука, 1991, с. 212.
- ⁴⁴ Н. Бердяев. *Смысл истории*. – Москва, Мысль, 1990, с. 29.



DALIUS JONKUS

Vytauto Didžiojo universitetas

ŽODŽIO SAMPRATA VIDURAMŽIŲ FILOSOFIJOJE

The Concept of the Word in Medieval Philosophy

SUMMARY

This article observes some aspects that show a change in the concept of the word in medieval philosophy. In contemporary thinking the word has lost its sacral and ethical meaning. Often a word is understood as a sign, as a means of transmission of communication or information; whereas for medieval philosophers and theologians a word was a key, empowering the openness of the mystery of being. One can see the change in the concept of the word in the development of medieval thinking, which has unfolded in words and language a subtlety of being. From the rhetorical word (Augustine) through the grammatical word (Anselm) and the dialectical word (Abélard) the concept of the word changed to the logical word (Thomas Aquinas). The logical word does not urge and does not piously thank, but proves.

IVADAS

Šiuolaikiniame mąstyme žodis yra praradęs sakralinę ir etinę aureolę. Žodis dažnai suvokiamas kaip ženklas, kaip komunikacijos ar informacijos perdavimo priemonė. Viduramžių filosofams ir teologams žodis buvo tas raktas, kuris

leidžia atverti būties paslaptį. Žodžio ir būties sąryšio įtampa persmelkia viduramžių mąstymą, todėl šiame straipsnyje pabandysiu aptarti kai kuriuos šio sąryšio aspektus.

RAKTAŽODŽIAI. Abelaras, Augustinas, Anzelmas, Tomas Akviniėtis, retorinis žodis, gramatinis žodis.

KEY WORDS. Abélard, Augustine, Anselm, Thomas Aquinas, rhetorical word, grammatical word.

ŽODIS TEOLOGINIAME KONTEKSTE

Viduramžių mąstyme visa yra orientuota į Dievo žodį. Viduramžių mąstytojų tekstus galima suvokti kaip komentarus ar paaiškinimus vieno dieviškojo teksto parašėse. Žmogiškasis žodis įgauna tiek prasmės, kiek jis susilieja su dieviškuoju žodžiu arba išsilieja iš jo. Žodžio, kalbos, kalbėjimo problema glaudžiai susiejama su būties problema. Žodis ir būtis susipina ir traktuojami teologiniame kontekste. Vidinio žodžio virtimas išoriniu tampa modeliu aiškinant patį dieviškojo apreiskimo ir išikūnijimo aktą. H. G. Gadameris pažymi: „Jau pats kūrimo aktas kyla Dievo žodžio dėka. Tad jau pirmieji Bažnyčios

Tėvai naudojosi palyginimu su kalba tam, kad padarytų suprantama šią visiškai ne graikišką sukūrimo idėją. Bet svarbiausia tai, kad pats išsigelbėjimo aktas, Sūnaus pasiuntimas, išikūnijimo misterija pačiame Jono Evangelijos prologe aprašomi kaip žodžio apreiskimas. Egzegezė žodžio įgarsinime ižiūri tokį pat stebuklą, kaip ir tame, kad Dievas tapo kūnu“¹.

Scholastika, perdirbdama graikų metafiziką, suteikė žodžiui didesnę reikšmę, negu tai darė patys graikai. Žodis tampa pavyzdiniu būties išikūnijimu. Tačiau čia kyla klausimas, kaip žodžio formų kaita veikia būties interpretaciją?

GRAMATINIS IR RETORINIS ŽODŽIO DISCIPLINAVIMAS

Viduramžių išsilavinimo pagrindą sudarė septyni laisvieji menai: *trivium* ir *quadrivium*. Pirmieji trys – gramatika, retorika ir dialektika – buvo laikomi mokyimo pradmenimis, kurie nukreipti pirmiausia į žodį. Galima atsekti retorinio, gramatinio ar dialektinio (loginio) žodžio išivyravimą kai kurių viduramžių mąstytojų darbuose.

Pirmieji krikščionybės apologetai savo išsilavinimu buvo daugiau retorikai negu filosofai². Pasižymėdami ne tiek originalumu, kiek idėjiniais įsitikinimais bei argumentacijos efektyvumu, jie siekė apginti ir pateisinti krikščionybės egzistavimą kitatikių akivaizdoje. Toks iškalbingas įtikinėjimas ir maldingas savo tikėjimo eksplikavimas būdingas ir žymiausio patristikos atstovo Augustino

raštams. Augustino *Išpažinimuose* žodžio lakumas ir grakštumas nustelbia apibrėžtumo siekį.

Vyraujantį retorinį žodį pamažu keičia gramatinis žodis. Išpažintyje ir maldoje žodis lieka neapibrėžtas. Tačiau kai žodis apibrėžiamas gramatiškai, jis praranda išpažinties išraišką. Gramatinis žodžio apibrėžimas kyla iš siekio nustatyti, kas yra daiktavardis, o kas – būdvardis. Gramatika susijusi su substancijos ir akcidenrijos sąvokų nustatymu, subjekto ir predikato įvardijimu.

Domėjimasis gramatika viduramžiais iš dalies susijęs su tuo, kad lotynų kalba buvo svetima kalba. Šią svetimą kalbą reikėdavo išmokyti mokyklose, o reikėjo gramatikos taisyklių. Taisyklės neįmanomos be apibrėžimų, todėl grama-

tikoje svarbiausia apibrėžti: kas yra sudėtinės kalbos dalys? Kas yra sudėtinės sakinio dalys? Gramatika taip pat buvo reikalinga siekiant apibrėžtumo, kuris buvo būtinas sudarant juridines sutartis, nustatant siuzereno ir jo vasalo pareigas bei teises. Gramatika paprastai mokė suprausti tai, ką žmogus žinojo tikrai žodžių lygyje.

Gramatika padarė didelę įtaką scholastikos formavimuisi. Vėliau pati gramatika scholastinėje filosofijoje tapta logika. Mintis ir žodis palaipsniui abstrahuojasi ir formalizuojasi. Pirmaisiais krikščionybės amžiais buvo svarbiau, kaip sakoma, o vėliau, susiformavus scholastikai, – kas sakoma. Nuo pamokslų ir įtikinėjimo retorikos pereinama prie abstrakčios apibrėžimų kalbos, nuo gyvo žodžio – prie rašto ir raidės laikymosi. Pati pamokslų kalba pamažu formalizuojasi. Ten, kur nusistovi dogmos, reikalingi ir pastovūs apibrėžimai. Tačiau gramatiniai apibrėžimai ne tik formalizavo kalbą, bet ir disciplinavo mąstymą. Apmąstymų, ginčų, diskusijų patirtis turėjo įgauti definicijų formą, tikrai tada ir buvo įmanomos mokyklos, kuriose patirtis įtvirtinama ir perduodama kitiems.

Ne visiems gramatinių taisyklių ir proto argumentų taikymas buvo prie širdies. „Didžiojo italų anachoreto Petro Damiani manymu, šv. Žvejo mokiniai daug išmintingesni už Platoną. Pirmas gramatikininkas buvęs ne kas kitas, kaip velnias; mat, Adomui sakydamas: „Būsite, kaip dievai“, pamokęs jis „dievo“ daugiskaitą linksniuoti. Dievo, kuris ir skaistybę moteriai galįs gražinti, Visagallo Dievo paslaptys žmogaus protui ne-

įkandamos esančios. Tad nereikia tyrinėti Šv. Rašto dialektiškai, nereikia begalinės Dievo Galybės varžyti logiškų silogizmų būtinumu.“³

Petras Damiani nebuvo vienintelis. IX amžiuje abatas Smaragdas priešstatė Šventojo Rašto autoritetą gramatiko Donato autoritetui. Aršią polemiką sukeldavo gramatinė Dievo žodžio analizė, nes taip jis esąs prilyginamas žmogaus žodžiui. Veikiamas šių diskusijų, Anzelmas Kentenberietis netgi parašė traktatą *De Gramatico*, kuriame nagrinėjo klausimą, ar „gramatiškas“ yra substancija, ar kokybė?⁴

Apibrėžimų kultūrą viduramžiai perėmė iš senovės graikų. Apibrėžimo menas buvo plėtotas antikoje, o iškiliausi jo atstovai buvo Sokratas, Platonas ir Aristotelis. Averincevas nurodo, kad „brandžiajai antikinei minčiai apibrėžimas tapo tokiau galingu sukauptos patirties, naujų idėjų išsaugojimo, bei visuotinai priimtų terminų vienareikšmiškumo garantavimo mechanizmu... kokio neturėjo nė viena iš senesnių intelektualinių tradicijų“⁵.

Graikams būti reiškė būti apibrėžtam. Apibrėžti žodį reiškė suteikti jam ontologinį statusą. Aristotelio filosofijoje tam, kad daikto esmė būtų suvokta, reikia tą daiktą apibrėžti. Individualūs daiktai siekia užimti savo vietas ir išreikšti save apibrėžtu būdu. Todėl esmės apibrėžimas turi būti derinamas su daiktų apibrėžtumu. Aristotelio filosofijoje fizika determinuoja logiką, o sprendinių logika kyla iš gamtiškosios daiktų apibrėžtybės. Apibrėžimas tampa svarbiausiu žinojimo komponentu. Toks

jis išlieka ir scholastinėje metafizikoje. Tomas Akvinietis teigia: „Kadangi daikto giminė ir rūšis nustatoma remiantis tuo, kas išreikšta jo apibrėžime, nurodant, kas yra šis daiktas, tai pavadinimas „esmė“ filosofų pakeičiamas į pavadinimą *quidditas*, o Filosofas dažnai tai vadina *quod quid erat esse*, tai yra tai, dėl ko kažkas būna kaip toks (*esse quid*). Tą patį galima pavadinti dar ir forma, nes forma išreiškia kiekvieno daikto apibrėžtumą (*certitudo*)...“⁶

Viduramžių žmogus rašyti tekstus pagal definicijas išmokdavo bažnytinėse mokyklose. Tekstų apibrėžimams, taip pat kaip ir visuomenei, buvo būdinga hierarchinė tvarka. Nuo bendrybės būdavo pereinama prie atskirybės, nuo giminės – prie rūšies ir individo apibrėžimų. Viduramžių ontologijoje aukščiausia būtis yra pati apibrėžčiausia tobulumo prasme. Apibrėžčiausia būtis savo šviesoje suteikia apibrėžtumo ir individualioms esybėms. Tokiai hierarchijos ir apibrėžtumo paieškai darė įtaką juridinis mąstymas. Kaip Averincevas pažymi: „Scholastinio racionalizmo specifika negali būti suprasta be sąryšio su juridinio mąstymo tradicija (romėnų teisė buvo viena iš gyvybingiausių antikinio palikimo dalių). Scholastikoje išryškėja juridinis ontologinių kategorijų atspalvis ir juridinių kategorijų ontologizavimas; pasaulio ir žmogaus būtis siejama su Dievo būtimi ir aprašoma kaip juridinių santykių ar jų analogų visuma, o patys atskirybės išvedimo iš bendrybės, išvadų per analogiją metodai primena juridinių kazusų aiškinimąsi“⁷.

Tikėjimas tapo bažnytine teologija ir šventąja doktrina tik dėl gramatinių dis-

tinkcijų ir loginių apibrėžimų. Šioje sferoje išlieka nuolatinė įtampa tarp gramatinio apibrėžimo kruopštumo ir mistinės intuicijos polėkio. Teologinis autoritetas ir varžė filosofinius svarstymus, ir juos skatino. Kanonizuotas autoritetinis tekstas nubrėžė filosofinio diskurso ribas, jį apribojo, bet, kita vertus, tą tekstą reikėjo aiškinti. Būdamas daugiaprasmis ir turėdamas daug paslapčių, tekstas stimuliuojo filosofinius apmąstymus ir skatino hermeneutines intencijas.

Jonas Skotas Eriugena – vienas žymiausių viduramžių krikščioniškojo neoplatonizmo atstovų. Bet kartu Eriugena susijęs su viduramžių nominalizmo formavimusi. Kaip pažymi Losevas, jau Eriugenos filosofijoje išryškėja viena reikšmio ontologizmo įveikimas ir sąmonės aktyvumo tendencija, nes Eriugena bando interpretuoti tikrovę loginėmis-gramatinėmis struktūromis⁸. Dialektika pradedama suprasti kaip filosofinių svarstymų konstravimo teorija ir technika. Šis Eriugenos „gramatizmas“ išryškėja jo teologiniuose svarstymuose ir moksle apie gamtos skirstymą: „Man atrodo, jog, atsižvelgus į keturis skirtumus, gamtą galima suskirstyti į keturias rūšis: pirmoji – ta, kuri kuria ir nėra kuriama (*creat et non creatur*); antroji – ta, kuri yra kuriama ir kuria (*creatur et creat*); trečioji – ta, kuri yra kuriama ir nekuria (*creatur et non creat*); ketvirtoji – ta, kuri nei kuria, nei yra kuriama (*nec creat nec creatur*). Iš šių keturių dvi savo ruožtu prieštarauja kitoms dviem: trečioji – pirmajai, o ketvirtoji – antrajai, bet ketvirtoji priklauso negalimybėms ir jos skiriamasis bruožas yra tas, kad jos negali būti...“⁹

Tokia gramatiko meilė formalioms opozicijoms¹⁰ padeda skirstyti gamtos būtį į rūšis ir gimines remiantis katarine kalbos struktūra. Kuriama savotiška gamtos gramatika, kurioje pasaulis interpretuojamas kaip dieviškojo žodžio tekstas. Todėl pažinti esą reiškia teisingai skaityti tekstą, o teisingai įvardyti kūno vietą universume reiškia atrasti jo esmę¹¹.

Tokiu būdu gramatika suvokiama ne tik kaip kalbos, bet ir kaip būties išaiškinimas. Būties gramatika leidžia išskirti būties sudėtinės dalis ir jas apibrėžti. Svarbi tampa ir paties žodžio „būvimas“ analizė. Žodis būti (*esse*) turi veiksmąžodinę formą. Veiksmąžodis yra neapibrėžtas, todėl jis turi būti susietas su apibrėžtu daiktu ar asmeniu. Kasdienės kalbos žodžiai tampa filosofiniais terminais dėl apibrėžimų, o pastarieji logikoje įvedami pasitelkiant analogijas ir priešpriešas. Sakytinėje sferoje kalba egzistuoja neapibrėžta ir kartu neapibrėžtas jos santykis su tikrove. Gramatikoje kalba įgauna rašytinės ir raidinės kalbos būtį. Per gramatiką vyksta kalbos abstrahavimo ir supratimo įtvirtinimas.

Kyla klausimas, ar būtis yra išsibarsčiusi visose esybėse, ar ji yra visų esybių pagrindas? Tikinčio žmogaus pareiga išsiaiškinti Dievo žodžio teisingumą ir atitinkamai gyventi sekant juo. Bet

problema ta, ar galima vien tik žmogaus protu pasiekti esmę? Kodėl galimas teologijos mokslas? Teologijoje visą laiką išlieka įtampa tarp racionalių loginių apibrėžimų ir viršracionalaus apsisireiškimo mistikos. Todėl vėliau Dante'is ir prireikė ne loginės, bet poetinės teologijos.

Anzelmas Kenterberietis kelia sau uždavinį surasti tokį vienintelį Dievo būties kaip visų esybių pagrindo apibrėžimą, kuris būtų neabejotinas ir galėtų netgi netikinčiam žmogui padėti suprasti, kas yra Dievas. Tokio apibrėžimo reikia tam, kad būtų galima pastatyti visą teologijos pastatą.

Anzelmas pateikia tokį Dievo būties apibūdinimą. Dievo būtis – tai tokia aukščiausia ir tobuliausia būtis, aukščiau kurios nieko negalima mąstyti. Logiškai žiūrint, tai yra ne įrodymas, bet apibrėžimas. Anzelmas siekia ne įrodyti, bet gramatiškai pademonstruoti Dievo būtį. Anzelmo ontologinis argumentas išaiškina aukščiausiąją būtį, į kurią orientuojasi savo gyvenime tikintysis. Tikinčiajam svarbu suvokti, kaip galima taisyklingai kalbėti apie Dievą, kaip taisyklingai ištarti jo vardą. Anzelmas apibrėžia Dievo būtį ir ne įrodinėja, bet kreipiasi į jį savo malda: „Dėkoju tau, gerasis viešpatie, dėkoju, nes tai, kuo anksčiau tikėjau, gavęs iš tavęs tikėjimą, dabar suprantu, tau apšvietus“¹².

NUO RETORINIO IR MALDOS ŽODŽIO – LOGINIO LINK

Viduramžių scholastikoje viena iš labiausiai svarstomų buvo universalijų problema. Kas lemia daikto esmę – atskirybė ar bendrybė? Priklausomai nuo

atsakymo į šį klausimą scholastai skirstomi į realistus ir nominalistus. Realistai teigė, kad bendrybėms būdingas ontinis turinys, o nominalistai ontinį bendrybių

turinį neigė. Realistai tvirtino, kad daikto esmė glūdi jo bendroje, rūšinėse charakteristikose. Individas negali egzistuoti be bendrumo, bendruomenės, korporacijos. Individas be bendrybės ir visuotinio esąs niekas. Nominalistai manė, kad Dievas kūrė pasaulį vadovaudamasis ne silogizmais, bet savo nepakartojamais valios aktais, todėl kiekvieno daikto esmė glūdi jo individualybėje. Čia verta prisiminti ir tai, kad scholastinėje filosofijoje nebuvo užmirštas ir Aristotelio esmių skirstymas į pirmines ir antrines: „Esme pirminė, tiksliausia ir tinkamiausia prasme yra vadinama toji, kuri nepasakoma apie jokią subjektą ir neglūdi jokiam subjekte, – pavyzdžiui, tam tikras žmogus, tam tikras arklys. Antrinėmis esmėmis yra vadinamos tos, kurioms kaip rūšims priklauso vadinamosios pirminės esmės – ir tos rūšys, ir jų giminės. Pavyzdžiui, paskiras žmogus priklauso „žmogaus“ rūšiai, o tos rūšies giminė yra „gyva būtybė“¹³.

Visi pojūčiais patiriami daiktai yra individualūs. Tuo tarpu terminai, kuriais mąstomi šie daiktai, yra universalūs. Individai yra priskiriami kuriai nors rūšiai ir giminei. Būties ir jos pažinimo supratimą nulemia atsakymai į klausimus: koks individų santykis su rūšimi ir gimine? Kiek terminai atitinka realiai egzistuojančius individualius daiktus? Taip pat keliamas klausimas, ar terminai yra daiktai, ar ne, ir jei yra, tai kokia prasme?¹⁴

Iškyla problema: jeigu egzistuoja tik individualūs daiktai, tai kaip įmanoma juos pažinti? Juk mokslas galimas, pasak Aristotelio, tik apie bendruosius da-

lykus. O jeigu tik bendrybė pagrindžia ir įgalina individualų egzistavimą, tai koks esmės ir egzistavimo santykis?

Spręsdama universalijų problemą, scholastika susidūrė ir su teologiniais sunkumais. Jeigu bendrosios charakteristikos grindžia individualius daiktus, tai ir pats Dievas yra redukuojamas į bendrybę. Tada nelieka individualaus, asmeninio Dievo ir negalima kalbėti apie tris Dievo asmenis – Tėvą, Sūnų bei Šventąją Dvasią. Jeigu egzistuoja tik individualybės, tai egzistuoja trys Dievo asmenys, bet dingsta jų vienybė. Tokių paradoksų akcentavimas – vienas būdingiausių ambivalentiško viduramžių mąstymo bruožų.

Abelaro filosofinė nuostata šių kraštutinių pozicijų atžvilgiu vadintina aukso viduriu. Abelaras kritikavo nominalizmą, tačiau nepritapo ir prie realizmo. Jo filosofija dažnai vadinama konceptualizmu¹⁵. Sąvokos, jo manymu, egzistuoja kaip bendrybės, bet jų bendrybė pasireiškia ne daiktais, bet žodžiais (*voces*). Universalija yra žodis, kuris gali būti priskirtas daugeliui konkrečių daiktų. Tie žodžiai gali atlikti ryšio funkciją, jie nėra tušti garsai (*flatus vocis*), bet jie – konkreti tikrovė, nesutampanti nei su idėjomis, nei su daiktais, ir turi apibrėžtą reikšmę mūsų kalbėjime (*sermones*)¹⁶.

Abelaro filosofijoje teiginių ontologija ir daiktų ontologija tampa tos pačios substancinių ryšių ontologijos skirtingomis pusėmis. Konceptualizmas reiškia, kad visuotinybė „pagaunama“ ne daiktuose ir ne žodžiuose, bet daiktų tarpusavio ryšiuose ir jų išraišką per garsą ir balso skambesį. Dievo žodis, kaip teigia

Abelaras, persismelkdamas per apdangalą (*involucrum*), išikūnija žmogiškoje kalboje¹⁷. Todėl gramatinių subtilybių analizė Abelaro filosofijoje išryškina ne tik teiginių teisingumą ar neteisingumą, bet ir ontologines, etines bei teologines prasmes. Štai keli pavyzdžiai iš Abelaro analizių: „Dažnai atsitinka, kad paketus gramatinę giminę, keičiasi būdvardžių prasmė; pavyzdžiui, viena reiškia, kad „bausmė yra gera“, o kita, kad „bausmė yra gėris, tai yra gėris iš esmės“¹⁸. „Bendroji kalba nekreipė dėmesio į skirtingą prasmę šių dviejų posakių: daryti gėrį ir daryti gerai, nors jie visiškai nevienareikšmiai. Galima daryti gėrį nesielgiant gerai, tai yra neturint gero ketinimo. Ir dažnai atsitinka, kad du žmonės atlieka tuos pačius veiksmus turėdami skirtingų ketinimų, – tad vienas daro gėrį, o kitas blogi“¹⁹.

Žodis ir veiksmas viduramžių filosofijoje neatsiejami vienas nuo kito. Atsakingame žodyje, kaip ir poelgyje, atiskleidžia žmogaus, asmenybės ontologinė stovėseną pasaulyje.

Abelaro filosofijoje galima matyti perėjimą nuo gramatinių prasmų analizių prie loginių – dialektinių. Ypač tai pasakytina apie jo garsųjį veikalą *Taip ir ne (Sic et non)*. Šioje knygoje nustatyta prieštaravimų, priešingybių, priešstatų logika nulėmė vėlesnės scholastinės filosofijos svarstymų struktūrą. Abelaras ieško tekstuose priešpriešinimo ir paradoksų tam, kad proto padedamas galėtų perskaityti ir suprasti tuos tekstus. Žodžio ir prasmės santykis, jo manymu, reikalauja subtilios analizės lyginimo ir priešpriešinimo būdu: „Mes lengvai galėsime išspręsti prieštaravimus, jeigu su-

gebėsime įrodyti, jog įvairūs autoriai tuos pačius žodžius vartojo skirtingomis reikšmėmis“²⁰.

Abelaro nuomone, žmogaus silpnumas pasireiškia tuo, kad jis dažnai naudojasi žodžiais nesuprasdamas jų prasmės. Skaitant tekstus, reikia daugiau klausti, negu tvirtinti. Tam būtina naudotis savo paties protu. Keldami klausimus, mes išryškiname priešingybes. Toks proto išbandymas priešingybėmis būdingas visai viduramžių kultūrai. Sofizmais ir paradoksais būdavo demonstruojamas žmogaus proto ribotumas. Tikrai mistiniame susiliejiame išnyksta priešingybės, būdingos baigtinėms būtybėms. Vėliau Mikalojaus Kuziečio filosofijoje priešingybių sutapimo samprata tampa svarbiausia.

Tomas Akvinietis atsisako Abelaro dialektikos ir priešingų prasmų ieškojimo tekstuose. Akvinietis naudojami Aristotelio silogistika tam, kad įrodytų ir pademonstruotų dieviškojo žodžio pranašumą. Nuo XIII amžiaus scholastikoje įsigali logika, kuri tampa svarbiausia disciplina.

Anzelmas *Proslogiono* pabaigoje, naudodamasis gramatinėmis formomis, apibrėžia Dieviškosios būties esmę: „Tu vienintelis, Dieve, esi tu, kuo Tu esi, ir Tu vienintelis esi Tas, Kas Tu esi“²¹. Toks apibrėžimas, E. Gilsono nuomone, nurodo, kad Anzelmas esmei suteikia pirmumą būties atžvilgiu. Tikrai todėl, kad Dievas yra aukščiausia esmė, jis egzistuoja aukščiausiu būdu²². Tačiau Tomas Akvinietis renkasi kitą kelią. Jis išeities tašku renkasi ne esmę, bet egzistavimą. Gilsonas nurodo: „Kai remiamės, esme tam, kad pasiektume egzis-

tavimą, privalome ieškoti pačiame Dievo suvokime Jo egzistavimo pagrindo. Jeigu vis dėlto remiamės egzistavimu norėdami pasiekti esmę, privalėsime pasinaudoti Dievo egzistavimo įrodymais tam, kad suprastume Jo esmę²³. Kitaip sakant, Tomo Akviniečio nepatenkina Dievo esmės intuicija, jam reikalingi loginiai Dievo egzistavimo įrodymai.

Viduramžių minties sklaidoje, kuri žodyje, kalboje, sakyme atskleidė būties subtilybes, galima išvelgti žodžio kaitą. Nuo retorinio žodžio (Augustinas) per gramatinį žodį (Anzelmas) ir dialektinį žodį (Abelaras) buvo pereinama prie loginio žodžio (Tomas Akvinietis). Loginis žodis ne įtikinėja ir ne maldingai dėkoja, bet įrodinėja.

Literatūra ir nuorodos

- ¹ H.-G. Gadamer. Wahrheit und Methode. Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik // *Gesammelte Werke*. Bd. 1. – Tübingen, 1990, S. 424.
- ² Г. Г. Майоров. Формирование средневековой философии. – Москва, 1979, с. 55.
- ³ L. Karsavinas. *Europos kultūros istorija*. T. 2. – Vilnius, 1994, p. 356.
- ⁴ P. Vignaux. *El pensamiento en la Edad media*. – Mexico-Buenos Aires, 1954, p. 21.
- ⁵ С. С. Аверинцев. Вступление. Литературные теории в составе средневекового типа культуры // *Проблемы литературной теории в Византии и латинском средневековье*. – Москва, 1986, с. 11.
- ⁶ Фома Аквинский О сущем и сущности // *Историко философский ежегодник*. – Москва, 1988, с. 231.
- ⁷ С. С. Аверинцев. Схоластика // *Философский энциклопедический словарь*. – Москва, 1989, с. 639.
- ⁸ А. Ф. Лосев. Зарождение начиналистической диалектики средневековья, Эриугена и Абеляр // *Историко философский ежегодник* 88. – Москва, 1988, с. 57–71.
- ⁹ J. S. Eriugena. Apie gamtos skirstymą // *Filosofijos istorijos chrestomatija. Viduramžiai*. – Vilnius, 1980, p. 335.
- ¹⁰ P. Vignaux. *El pensamiento en la Edad Media*, p. 16.
- ¹¹ А. М. Толстенко. Учение И. С. Эриугены о разделении природы в контексте раннесредневековой мысли. – С.-Петербург, 1993, с. 14.
- ¹² Anzelmas Kenterberietis. *Proslogionas*. – Vilnius, Aidai, 1996, p. 360.
- ¹³ Aristotelis. Kategorijos 5,2a 15 // *Rinkiniai raštai*. – Vilnius, 1990, p. 27.
- ¹⁴ Julian Marias. *Historia de la filosofia*. – Madrid, 1940, p. 131.
- ¹⁵ С. С. Неретина. Слово и текст в средневековой культуре. Концептуализм Абеляра. – Москва, 1994.
- ¹⁶ W. Senko. *Jak rozumiec filozofiz sredniowieczna*. – Warszawa, 1993, p. 111.
- ¹⁷ С. С. Неретина. Слово и текст в средневековой культуре. Концептуализм Абеляра, с. 85.
- ¹⁸ Cit. pagal Неретина. Слово и текст в средневековой культуре. Концептуализм Абеляра, с. 76.
- ¹⁹ Ten pat, с. 78.
- ²⁰ Pjeras Abeliaras. „Prologas“ veikalui *Taip ir ne* // *Filosofijos istorijos chrestomatija. Viduramžiai*. – Vilnius, 1980, p. 374.
- ²¹ Ансельм Кентерберийский. Сочинения. – Москва, 1995, с. 81.
- ²² E. Gilson. *Tomizm*. – Warszawa, 1960, p. 81.
- ²³ Ten pat, p. 89.



AUŠRA POLOVIKAITĖ

Kauno technologijos universitetas

TRAGEDIJOS MIRTIES IR ATGIMIMO MOTYVAI F. NIETZSCHE'S FILOSOFIJOJE

Reasons for the Death and Rebirth of Tragedy
in Nietzsche's Philosophy

SUMMARY

The article focuses on an analysis of the death and rebirth of tragedy in Nietzsche's philosophy. Nietzsche says that the poet Euripides, believing that the light of reason should illuminate all important things, turned to a new voice in Greek life: the powerful inquiring spirit of the philosopher Socrates. Socrates represents a rational optimism which declares that all things can and must be known. The optimism of reason is the death of tragedy. But, according to Nietzsche, logic can never lead the human mind to the ultimate secrets of all things. In various ways Nietzsche repeatedly suggests that the rebirth of tragedy is accomplished in "Thus Spake Zarathustra". Nietzsche holds this work to be "involuntary parody". So tragedy is redeemed as parody. Nietzsche, then, is laughing at himself, his doctrine of eternal recurrence and tragedy. This irony displaces any attempt to secure a new truth on the basis of his works.

IVADAS

Straipsnyje nagrinėjami Nietzsche's svarstymai apie tragiškojo meno (filosofijos) mirtį bei atgimimą. Tragedijos žlugimas prasidėjo nykstant estetiniam jausmui, kurį sužadina tragiškasis menas. Graikų tragedija išnyko dėl neišsprendžiamo dionisiškosios ir sokratiš-

kosios tendencijų konflikto. Tai buvo ir mito žlugimas kultūroje. Vietoj ankstyvosios tragedijos atsirado nauja meno rūšis, naujoji Antikos komedija, kuriai postūmį davė poetas Euripidas. Šis graikų tragikas mene išreiškė Sokrato mokymą. Tačiau jau savo ankstyvąja-

RAKTAŽODŽIAI. Sokratas, tragedijos mirtis, tragedijos atgimimas, Nietzsche.

KEY WORDS. Socrates, the death of tragedy, the rebirth of tragedy, Nietzsche.

me veikale *Tragedijos gimimas, arba Helenizmas ir pesimizmas* Nietzsche tikisi, kad mokslas, sokratizmas, teorijos kultūra supras, jog jų siekis protu pasiekti visų dalykų esmę yra iliuzija. Filosofo manymu, tada atgims tragiškasis menas.

Nietzsche įvairiais būdais kartoja, jog tragedijos atgimimas, kuriuo tikėjo

ankstyvajame darbe, yra pasiektas kūrinyje *Štai taip Zaratustra kalbėjo*. Tačiau pastarąjį veiklą filosofas vadina ir „nesavanoriška parodija“. Jis pabrėžia, kad reikia išmokti juoktis iš savęs, pasišaipyti iš savo pastangų išlaikyti tapatybę bei noro sukurti filosofinę teoriją. Straipsnyje bus atskleidžiama tokio Nietzsche's požiūrio dinamika.

TRAGEDIJOS MIRTIES PRIEŽASTYS

Nietzsche savo ankstyvajame veikalė aprašo tragedijos kilmę. Tragedija yra dviejų – apoloniškosios ir dionisiškosios – jėgų sąjunga. Tačiau šioje sąjungoje dominuoja dievas Dionisas, pasirodantis apoloniškojo meno vaizdais. Jis išlieka vieninteliu tragiškuoju herojumi.

Sofoklio ir Aischilo tragedijose dionisiškasis pradą žiūrovą per meną vedė prie mito. Dramoje mitas išreiškėdavo dionisiškąją išmintį, kad pasaulis yra suskaidytas, fragmentiškas, o tai yra blogio bei skausmo priežastis. Tačiau kartu būdavo suteikiama viltis, kad pasaulis taps vieniu. Kaip ir dievas Dionisas, kuris buvo sudraskytas, tačiau atgimė iš naujo.

Euripido tragedijoje vietoj herojaus ar pusdievio į sceną nuo žiūrovų suolo įžengė „kasdienybėje besiplūkiantis žmogus“. Menas nukrypo į konkrečią tikrovę. Euripidas jautėsi esąs pranašesnis už minią, bet ne už du žiūrovus. Pirmasis iš jų buvo pats Euripidas kaip mąstytojas. Jis turėjo pripažinti, jog nepajėgia suprasti ankstyvosiose tragedijose užslėptų reiškinių. Kadangi Euripidui protas buvo tikrasis visų malonumų ir kūrybos šaltinis, poetas atrado kitą –

antrąjį – žiūrovą, Sokratą. Pastarasis yra racionalaus optimizmo pradininkas, nes skelbia, jog visi dalykai gali ir privalo būti pažinti. „Ir Euripidas tam tikra prasme buvo tik kaukė: dievybė, kalbėjusi jo lūpomis, buvo ne Dionisas ir ne Apolonas, o visai naujai gimęs demonas, pavadintas – *Sokratu*.“¹ Euripido pagrindinis tikslas – sunaikinti tragedijoje dionisiškumą. Kadangi iš tragedijos išnyko Dionisas, iš jos dingo ir Apolonas. Reginyje jausmus žadinančiomis priemonėmis tapo „šaltos paradoksiškos mintys – vietoj apoloniškųjų išvalgų – ir ugningi *afektai* – vietoj dionisiškųjų ekstazių“². Euripido estetiinė nuostata buvo tokia: „Viskas turi būti sąmoninga, kad būtų gražu“. Tai yra Sokrato teiginio „Viskas turi būti sąmoninga, kad būtų gera“ parafrazė. Ši sokratiškoji tendencija Euripido dėka pradėjo dominuoti poezijoje, todėl Nietzsche jį laiko „estetinio sokratizmo poetu“³.

Sokrato asmenybės ypatingumo klausimas iškyla pastebėjus, kad jis ironizavo ir kritikavo visus Atėnus, valdžios vyrus, oratorius, poetus, sakydamas, kad jie visi nieko aiškaus apie sa-

ve nenutuokė ir veikė „tik instinktyviai“⁴. Sokratas, stojęs ginti proto, visą savo gyvenimą šaipėsi iš kilnių atėniečių, kurie buvo instinkto žmonės ir negalėjo paaiškinti savo poelgių priežasčių⁵. Nietzsche klausia, kodėl žmogus vienui vienas išdrįsta pasmerkti tuometinę etiką, meną, paneigti „pačią graikų esmę“. Jis mano, kad atsakymą į šį klausimą duoda reiškiny, vadinamas „Sokrato demonu“. Sokratui, priešingai visiems kūrybos žmonėms, „instinktas tampa kritiku, o sąmonė – kūrėju“⁶. Nietzsche mano, jog galbūt Sokrato demonas buvo tik ausies negalavimas, kurį Sokratas, pagal tuo metu viešpatavusią moralinę pasaulėžiūrą, sau aiškino kitaip, nei dabar įprasta⁷. Šį Sokrato logizmą Nietzsche vadina „išsigimimu“. Sokratas žinojimu ir argumentais įveikė netgi mirties baimę. Sokratiškasis idealas – logikos triumfas. Kiekvienas veiksmas ir kiekviena nuomonė įvertinta, ar įrodyta remiantis ja, yra galios, vadinausi, ir laimės ženklas.

Nietzsche pateikia tris šio sokratiškojo idealo formuluotes: „dorybė – tai žinojimas; nusižengiama tikrai iš nežinojimo; dorovingas žmogus – laimingas“⁸. Šie teiginiai apibūdina tai, ką Nietzsche vadina Sokrato teorišku optimizmu. Tragedija mirė, ir tragiškoji išmintis tapo nepasiekiama. Sokrato, šio teorijos žmogaus, įtaka didėjo ir plito apimdama vis naujas žmonių kartas. Nuo tada civilizacija, veikiamą sokratiškojo prado, išsigimė.

Jei metafizika apibūdinama kaip dviejų pasaulių atskyrimas, kaip esmės ir apraiškų, tiesos ir klaidos, proto ir jausmų priešprieša, tai galima teigti, jog Sok-

ratas prasimano metafiziką. Jis kai kuriuos gyvenimo dalykus pasmerkia, apriboja, o mąstymą, protą padaro jų matu ir aukščiausiomis vertybėmis – Tiesa, Gėriu, Grožiu⁹.

Anot Nietzsche's, Sokratas – nuosmukio simptomas, graikų žlugimo įrankis, pseudograikas, antigraikas. Jis neigiamai žiūrėjo į gyvenimą¹⁰. Nietzsche pasakoja, kad Sokratas paskutinę gyvenimo akimirką pasirodė esąs pesimistas. Jis visą laiką slėpė, kad gyvenimas – tai liga. Sokratą kankino gyvenimas¹¹. Sokratas protą padarė tironu. Protingumas buvo suvoktas kaip išgelbėtojas. „Protas = dorybė = laimė reiškia tik štai ką: reikia pamėgdžioti Sokratą ir tamsiems geiduliams nuolat priešpriešinti dienos šviesą – proto šviesą. Reikia būti protingam, aiškiam, šviesiam bet kuria kaina: kiekviena nuolaida instinktams, sąsmonei smukdo.“¹² Sokratas asmeninį egoizmą iškėlė į moralinių problemų sritį¹³. Nietzsche teigia, jog filosofai ir moralistai apgaudinėja save, kai tikisi ištrūkti iš dekadanso. Jo nuomone, visa tobulinimo moralė, taip pat ir krikščioniškoji, buvo „nesusipratimas“. „Ryškiausia dienos šviesa, protingumas bet kuria kaina, šviesus, šaltas, atsargus, sąmoningas gyvenimas be instinktų, prieštaraujantis instinktams, pats buvo tik liga, kitokia liga – o visai ne grįžimas prie „dorybės“, „sveikatos“, laimės...“¹⁴

Tragedijos gimimas nutyli apie krikščionybę, kuri neigia visas estetines vertybes – vieninteles vertybes, kurias pripažįsta *Tragedijos gimimas*. Krikščionybė iš esmės yra nihilistinė, o dionisiškame simboleje pasiektas pats didžiausias tei-

gimas¹⁵. Nuo *Tragedijos gimimo* Dionisas apibūdinamas pagal jo priešingybę Sokratui daug dažniau nei pagal ryšį su Apolonu. Sokratas teisė ir smerkė gyvenimą dėl aukščiausių vertybių, o Dionisas nujautė, jog gyvenimas neturi būti teisiamas, jis yra pakankamai teišus bei šventas pats savaime. Vėliau Dioniso ir Sokrato priešingybė virto Dioniso ir Nukryžiuotojo prieštara¹⁶.

Nietzsche palygina Dionisą ir Kristų, nes jie yra du dievai, kurie kentėjo, mirė ir atgijo. Nietzsche, analizuodamas filosofijos istoriją, parodo, kaip konfliktas tarp ligos ir sveikatos gali būti išreikštas religiškai: „Ar mane suprato? Dionisas priešais Nukryžiuotąjį...“¹⁷

Kristus vaizduoja pagrindinį nihilizmo momentą – nešvarios sąžinės po žydų keršto (*ressentiment*). Iš keršto troškimo išauga priešiškus gyvenimui, nauja meilė vargšams, ligoniams ir nusivylusiems gyvenimu¹⁸. Savo mirtimi Kristus, atrodytų, tapo nepriklausomas nuo žydų Dievo, jis tampa universalus, „kosmopolitas“. Tačiau jis rado naują būdą teisti gyvenimą, jį pasmerkti interiorizuojant kaltę (nešvarią sąžinę). „Nukryžiuotasis“ yra apaštalo Pauliaus priklijuota etiketė Jėzui iš Nazareto. Jėzaus įvykį Paulius aiškino kaip žmogaus atpirkimą per kryžių; Kristus mirė už mūsų nuodėmes (1 Kor 15,3). Tokia yra Pauliaus interpretacija ir jis ją paliko Bažnyčiai ir istorijai.

Nietzsche, skaitydamas Naująjį Testamentą, Jėzaus mokslą supranta kaip veržimąsi į budistinę ramybę ir net „kaltės“ supratimo sunaikinimą¹⁹. Paulius iškreipė Jėzaus mokymą, suprasdamas jo

mirtį kaip amžinojo gyvenimo po mirties pažadą. Kai Jėzus tapo „Nukryžiuotoju“, evangelija buvo paversta „begėdišku mokymu apie asmeninį nemirtinumą“²⁰. Begėdišku todėl, kad didžiausia žmogaus tuštybė manyti, jog visatoje svarbiausia yra jo išgelbėjimas: „Sielos išgelbėjimas“ – atvirai kalbant, reiškia – ‘pasaulis sukasi aplink mane’²¹.

Dioniso kančia, mirtis ir atgimimas skiriasi nuo Nukryžiuotojo kančių kaip sveikata – nuo ligos. Dioniso mirtis ir atgimimas yra savaime šventi, o Nukryžiuotojo – tik vedantys į šventumą. Kristaus kančia teisia gyvenimą, jį smerkia, neigia. Dievas ant kryžiaus yra gyvenimo prakeikimas. Dioniso kančia – tai pats gyvenimas, amžinas vaisingumas, amžinas sugrįžimas, sukeliantis skausmą, destruktiją. Kančia pripažįstama gyvenimo dalimi, o gyvenimas yra neįmanomas be skausmo. Tragiškasis žmogus teigia net ir patį didžiausią skausmą, nes jis yra stiprus, sugebantis dievinti egzistenciją²². Graikai dionisiškais misterijomis norėjo „tikrą gyvenimą kaip visuotinio gyvenimo pratęsimą užsitikrinti per gimdymą, per lytiškumo misterijas“²³. Visoks tapsmas sukelia skausmą. Nietzsche, apibendrindamas dionisiškąsias šventes, rašo: „aš nežinau jokios aukštesnės simbolikos už šią, graikiškąją, dionisijų simboliką. Ji religiškai išreiškia stipriausią gyvenimo instinktą, gyvenimo ateitį, gyvenimo amžinybę, – net pats kelias į gyvenimą, gimdymas laikomas šventuoju keliu...“²⁴

Galima kita Kristaus asmens interpretacija – kad jis priklauso „nihilizmui“ visai kitu atžvilgiu. Kristus yra švelnus,

džiugus, nesmerkia, abejingas bet kokiai kaltei. Jis tikrai nori numirti, linki mirties. Jis daug pranašesnis už Paulių, nes yra ant aukščiausios nihilizmo pakopos. Jis yra paskutinis žmogus ar žmogus, kuris nori žūti. Tai pakopa, artimiausia dionisiškajam perkeitimui. Kristus yra „įdomiausias dekadentas“, Budos rūšis. Dėl to pasidaro įmanomas perkeitimas ir galima Kristaus sintezė: „Dionisas – Nukryžiuotasis“²⁵.

Nietzsche *Kritiškame žvilgsnyje į save* klausdamas, kas pražudė tragediją, atsako, kad sokratizmas buvo žlugimo, nuovargio ženklas. *Tragedijos gimime* buvo iškelta nauja problema – mokslo problema, „į mokslą pirmą kartą pasižiūrėta problematiškai, abejojamai“²⁶. Tragedijos mirtis palieka poreikį kurti meną iš naujo, nes tam, kad būtų sunaikintas tragiškumas, reikia sunaikinti gyvenimą. Mąstymas, įsitikinęs, kad gali prasišverbti į giliausias būties gelmes ir kad būtų jis pajėgia ne tik pažinti, bet net ir koreguoti, turi prieiti ribą suvokdamas, jog tai yra iliuzija²⁷. „Ir štai mokslas, galingos manijos varomas (visiško protinumo, sąmoningumo, aiškumo ir pan. – A. P. pastaba), nesulaikomai skuba prie savo ribų, ties kuriomis ir žlunga jo optimizmas, glūdinčios logikos esmė... Ir kai jis (doras ir gabus žmogus. – A. P. pastaba), apimtas siaubo, čia išvysta, kaip logika ties tomis ribomis rangosi ir vyniojasi aplink save, kol pagaliau įgeilia sau į uodegą, tada prasiveržia nauja pažinimo forma – *tragiškasis pažinimas*, kuriam, kad būtų pakenčiamas, reikalingas menas kaip apsaugos priemonė ir vaistas.“²⁸ Nietzsche's nuomone, opti-

mizmas nėra pateisinamas, nes egzistencija savo esme neprotinga ir prieštaringa. Todėl logika, proto ramstis, niekada neatskleis visų dalykų didžiausių paslapčių²⁹. Tai suvokus, „Sokrato asmenyje pavyzdingai atrodantis nepasotinamas pažinimo troškimas virsta tragiška rezignacija ir meno reikme, nors tas troškimas savo žemesnėse pakopose, žinoma, turi reikšmę kaip meno priešas ir pirmų pirmiausia neapkęsti dionisiškojo tragedijos meno“³⁰.

Veikiamas Schopenhauerio, pripažinusio muziką esant visai kitokio pobūdžio negu visi kiti menai, Nietzsche mąstė apie tragiškojo pesimizmo atgimimą. Wagnerio muzika jam atrodė kaip vilties išsipildymas. Vėliau, išsisklaidžius jaunystės iliuzijoms, Nietzsche atsiriboja nuo šopenhaueriškojo pesimizmo ir vagneriškojo romantizmo. Tačiau pirminė nuostata, estetinė civilizacijos koncepcija išsaugoma ir apibrėžia vėlesnę filosofo minčių raidą. Tai jis atvirai išreiškia viename iš paskutiniųjų kūrinių *Ecce homo*. Jis rašo, jog *Tragedijos gimime* pateikia dvi naujoves. Pirma – samprotavimas apie dionisiškąjį fenomeną. Šis reiškinys duoda pirmąjį psichologinį paaiškinimą ir yra vienintelis graikų meno šaltinis. Antra – samprotavimas apie sokratizmą. Sokratas pirmą kartą atskleistas kaip dekadentas, „racionalumą“ supriešinęs su instinktu. O racionalumas bet kokia kaina yra pavojinga, gyvenimą naikinti jėga³¹.

Tragedijos gimimas iškelia civilizacijos, nukreiptos prieš dionisiškumą, prieš teigiančią meninę jėgą, kilmės problemą. Filosofas teigia, jog šiuolaikinis pasaulis

apreptas Aleksandrijos kultūros tinklo. Ši kultūra idealu laiko „tvirčiausiomis žiniomis apsiginklavusį, mokslui tar naujantį teorijos žmogų, kurio protėvis ir pirmavaizdis yra Sokratas“. Sokratiškoji, teorijos kultūra turi tendenciją griauti mitus, išardyti pasaulį vienijančius vaizdinius. Mokslas ir moralė kovoja prieš meninę dvasiją, taip pat prieš gyvenimą, kuris neteisias ir neapriboja. Teorinė tiesa yra iliuzijos priešas. Nietzsche mano, kad mūsų kultūra veda į griuvėsius. Teorijos kultūra siekia apversti vertybes, kurios remiasi egzistencija ir kartu yra egzistencijos sąlyga. Tendencija, kuri išryškėja teorijos kultū-

roje, – tai nihilizmas. Todėl tęsiasi „ne“ triumfas prieš „taip“³².

„Teorija“ užėmė dionisiškosios filosofijos vietą. Sokratizmas kyla iš tragiškosios filosofijos mirties. Taigi pastaroji privalo atgimti iš sokratizmo, iš teorijos mirties. Veikale *Tragedijos gimimas* Nietzsche rašo: „Taip, mano bičiuliai, tikėkite su manimi dionisiškuoju gyvenimu ir tragedijos gimimu. Sokratiškojo žmogaus laikai jau praėję... Dabar tik turėkite drąsos būti tragedijos žmonėmis...“³³ Vėliau filosofas taip pat žada tragiškąją amžių. Kai iš gyvenimo perteklius vėl atsiras dionisiškoji būseną, tada atgims tragedija³⁴

Literatūra ir nuorodos

- ¹ Friedrich Nietzsche. *Tragedijos gimimas, arba Helenizmas ir pesimizmas*. – Vilnius: Pradai, 1997, p. 94.
- ² Ten pat, p. 96.
- ³ Ten pat, p. 99.
- ⁴ Žr. ten pat, p. 101.
- ⁵ Žr. Frydrichas Nyčė. *Anapus gėrio ir blogio* / F. Nyčė. *Rinktiniai raštai*. – Vilnius: Mintis, 1991, p. 392–393.
- ⁶ F. Nietzsche. *Tragedijos gimimas*, p. 102.
- ⁷ Žr. Фридрих Ницше. *Человеческое, слишком человеческое* / Фридрих Ницше. *Сочинения*. – Москва: Мысль, т. 1, 1990, с. 310.
- ⁸ F. Nietzsche. *Tragedijos gimimas*, p. 107.
- ⁹ Plg. Gilles Deleuze. *Nietzsche*. – Paris: Presses Universitaires de France, 1977, p. 21.
- ¹⁰ Žr. Frydrichas Nyčė. *Stabų saulėlydis* / F. Nyčė. *Rinktiniai raštai*. – Vilnius: Mintis, 1991, p. 508–509.
- ¹¹ Žr. Friedrich Nietzsche. *Linksmasis mokslas*. – Vilnius: Pradai, 1995, p. 235–236.
- ¹² F. Nyčė. *Stabų saulėlydis*, p. 512.
- ¹³ Žr. Фридрих Ницше. *Антихрист* // Фридрих Ницше. *Сочинения*. – Москва: Мысль, т. 2, 1990, с. 646.
- ¹⁴ F. Nyčė. *Stabų saulėlydis*, p. 513.

- ¹⁵ Žr. Фридрих Ницше. *Ecce homo* // Фридрих Ницше. *Сочинения*. – Москва: Мысль, т. 2, 1990, с. 729.
- ¹⁶ Plg. G. Deleuze. *Nietzsche*, p. 35.
- ¹⁷ Žr. Ф. Ницше. *Ecce homo*, с. 729.
- ¹⁸ Žr. Friedrich Nietzsche. *Apie moralės genealogiją*. – Vilnius: Pradai, 1996, p. 43.
- ¹⁹ Žr. Ф. Ницше. *Антихрист*, с. 665–666.
- ²⁰ Žr. ten pat, p. 666.
- ²¹ Žr. ten pat, p. 667.
- ²² Plg. G. Deleuze. *Nietzsche*, p. 66.
- ²³ F. Nyčė. *Stabų saulėlydis*, p. 583.
- ²⁴ Žr. ten pat, p. 583.
- ²⁵ Plg. G. Deleuze. *Nietzsche*, p. 45.
- ²⁶ Žr. F. Nietzsche. *Tragedijos gimimas*, p. 20–21.
- ²⁷ Žr. ten pat, p. 111.
- ²⁸ Ten pat, p. 113–114.
- ²⁹ Plg. Stanley V. McDaniel. *The philosophy of Nietzsche*. – New York: Monarch Press, 1965, p. 15.
- ³⁰ F. Nietzsche. *Tragedijos gimimas*, p. 114.
- ³¹ Žr. Ф. Ницше. *Ecce homo*, с. 729.
- ³² Plg. André Simha. *Nietzsche*. – Paris, 1988, p. 57.
- ³³ F. Nietzsche. *Tragedijos gimimas*, p. 114.
- ³⁴ Žr. Ф. Ницше. *Ecce homo*, с. 731.

B. d.



ELEONORE STUMP

Saint Louis universitetas, JAV

AKVINIETIS APIE TEISINGUMĄ

Aquinas on Justice

SUMMARY

The article focuses on the ethical consideration concerning the choice between the ethics of justice and the ethics of care, which currently dominates the horizon of ethical problematics. Another distinction, formulated by Nagel, deals with the tension between individual and impersonal standpoints in the sphere of political theories.

The author attempts to demonstrate that Aquinas' theory of justice provides unique and actual opportunities to combine the above-mentioned oppositions and create a feasible, yet practically complicated, ideal for their solution.

Detailing particular aspects of Aquinas' theory, e.g. his insistence on the necessity to help the poor and provide "brotherly correction for wrongdoers", the author discovers that this might well be helpful, considering the acute problems of nowadays, the evaluation of collaboration with the Nazis and the evasion of overestimation of utilitaristic and liberally formalistic approaches.

Pastaraisiais dešimtmečiais, bent jau kai kuriuose filosofiniuose būreliuose, teisingumas iš dalies prarado savo šlovę kaip vertybė, padedanti sukurti ir palaikyti gerus visuomeninius santykius. Kai kurių feminizmo filosofijų požiūriu, teisingumu paremta etika turi būti papildyta ar netgi pakeista „rūpesčio etika“. Pasak Annette Baier:

Dabar nauju šūkiu tapo „rūpestis.“ Ne gailestingumas dabar atsakingas už teisingumą, bet ne toks autoritariškas humanistinis jo pakaitalas, susirūpinimo kitų gerove ir bendrumo su jais jausmas. Pasirodė, jog „šalta pavydi teisingumo dorybė“ (Hume'as) yra per šalta, ir reikia, kad ji pakeistų „šiltesnės“, bendruomeniškesnės vertybės bei visuomeniniai idealai.¹

RAKTAŽODŽIAI. Akvinietis, teisingumo etika, rūpesčio etika.

KEY WORDS. Aquinas, the ethics of justice, the ethics of care.

Pasak Baier, rūpesčio etika meta iššūkį „tradiciniam Vakarų individualizmui, giliai įsišaknijusiam įsitikinimui, jog kiekvienas asmuo gali ir turėtų savaip siekti savojo gėrio, būdamas apribotas tik minimalių formalių bendrojo gėrio reikalavimų, būtent tik veikiančios teisinės sistemos, užtikrinančios sutarčių laikymąsi ir apsaugančios individus nuo nederamo kitų kišimosi“². Viena iš teisingumo etikos bei liberalizmo apskritai problemų, Baier požiūriu, yra tai, kad liberaliai suprastos teisingumo taisyklės „mažai padeda apsaugant jaunus, mirštančius, badaujančius ar ką nors iš jų, kurie yra palyginti bejėgiai pasipriešinti abejingumui, arba garantuojant ugdyimą, kuris formuotų asmenis, *galinčius* atitikti rūpesčio ir atsakomybės etikos reikalavimus“³.

Tačiau manau, kad dauguma pasiūlymų, kuriuos rūpesčio etikos šalininkai mėgina įtraukti į etiką, pavyzdžiui, rūpinimasis tais, kurie yra socialinės hierarchijos apačioje, iš tikrųjų jau yra Akviniečio etikoje ir būtent ten, kur rūpesčio etiką ginantys filosofai nesitiki jų rasti – t.y. teisingumo srityje. Baier daro prielaidą, kad rūpesčio etika turėtų pakeisti teisingumo etiką. Toliau parodysiu, jog Akvinietis teigia, kad tam tikrų rūšių rūpestis yra integrali paties teisingumo dalis.

Maža to, viena iš problemų, su kuria susiduria tie, kurie mano, jog rūpesčio etika turi pakeisti teisingumo etiką⁴, yra tai, kad nėra iš karto akivaizdu, kaip, remiantis vien tik rūpesčio etika ir atsisakius nuorodos į teisingumą, būtų galima atsikratyti tam tikrų išnaudojimo rūšių. Jei rūpinimasis kitais yra pagrin-

dinė etinė vertybė, tada nėra lengva paaiškinti, kodėl turi būti moraliai priimtina nesirūpinti kitais įgyvendinant savo planus. Vis dėlto, jei čia negalima rasti moraliai priimtino būdo, rūpestis gali tapti fundamentaliai destruktivus paties besirūpinančiojo atžvilgiu. Kaip pavyzdį Virginia Woolf aprašo „namų angelą“, kuri visiškai nesavanaudiškai rūpinosi kitais tokiu būdu:

Ji nieko sau nenorėjo ir niekada negalvojo apie save, buvo linkusi pritarti kitų mintims ir norams... Baisiai norėjau ją užmušti. Jei man būtų reikėję dėl to teisintis teisme, sakyčiau, jog tai buvo savigyna. Jei nebūčiau užmušusi jos, ji būtų nužudžiusi mane.⁵

Etinės teorijos problema, kaip tinkamai suderinti rūpesčio etiką su teisingumo etika, šiek tiek panaši į politinės teorijos problemą, kaip tinkamai „suderinti kolektyvinį ir individo požiūrius“. Thomas Nagelis ją formuluoja taip⁶:

Beasmenis požiūris kiekvienam iš mūsų sukuria... galingą universalaus nešališkumo ir lygybės poreikį, tuo tarpu asmeninis požiūris sukelia individualistinius motyvus ir reikalavimus, kurie sudaro kliūtis įgyvendinti tokius idealus... Kai mėginame atrasti protingus moralinius individų elgesio standartus, o po to mėginame susieti juos su sąžiningais socialinių ir politinių institucijų vertinimo standartais, atrodo, kad nėra patenkinamo būdo juos suderinti... Problema, kaip sukurti institucijas, kurios visus asmenis traktuotų kaip vienodai svarbius ir nekeltų individams nepriimtinių reikalavimų, dar nebuvo išspręsta.⁷

Beasmenį požiūrį, kuris iš esmės yra egalitarinis ir teigia, „kad niekas nėra svarbesnis už kitus“⁸, Nagelis sieja su tokiomis kaip Rawlso⁹ socialinio teisingumo teorijomis. Tačiau šį požiūrį su rūpesčio etika sieja ir tam tikra bendra problema: jis iškelia utopinius reikalavimus individui tarnauti kitų labui, nes jei „*kiekvieno* gyvenimas yra toks pat svarbus kaip tavo, tai tavo gyvenimas nėra svarbesnis nei bet koks kitas“¹⁰. Tačiau kiekvienas asmuo turi asmeninius planus ir asmeninius ryšius, kurie jam yra ypač svarbūs ir kuriems jis nori atsiduoti. Asmuo, kuris visus traktuoja vienodai, kaip Woolf, visiškai nesavanaudiška moteris, turėtų pajungti arba neigti tokius dalykus, kurie būtų jam ypač svarbūs. Lygiai kaip kai kurios feministės mano, kad rūpesčio etika turi būti švelninama teisingumo etikos, taip Nagelis teigia, kad beasmenis požiūris turi būti susipynęs su asmeniniu požiūriu. Pasak Nagelio, pagrindinis politinės filosofijos klausimas – kaip juos suderinti; jis klausia: „ką, jei tai įmanoma, mes visi galime sutarti dėl to, ką turėtume daryti, turint omenyje, jog mūsų motyvai nėra vien tik beasmeniai?“¹¹

Nagelio požiūriu, beasmenio ir asmeninio požiūrių derinimo problemos (kaip ir rūpesčio bei teisingumo etikų derinimo problema) yra teorinės, o ne tik praktinės, kylančios iš moralinių individų ar institucijų nesėkmių:

Esu įsitikinęs, kad ne tik visi socialiniai ir politiniai dariniai iki šiol nėra sudaryti patenkinamai. Taip gali būti dėl to, kad visos turimos sistemos dar nesuvokė to idealo, kurį mes visi pripažintume kaip

korektišką. Tačiau yra ir gilesnė problema – ne tik praktinė, bet ir teorinė: Mes dar neturime priimtino politinio idealo.¹²

Mano nuomone, Akviniečio darbai apie teisingumą ne tik apima rūpesčio etiką, bet ir suderina nageliškus asmeninį ir beasmenį požiūrius. Visiškai nepanašu, ar galbūt netgi nesuvokiama, kad būtų koks nors praktinis kelias, kuriuo iš šiandienos liberalių demokratijų būtų galima ateiti prie tokios visuomenės, kuri aprašoma Akviniečio teisingumo teorijoje. Tačiau jo teorija pateikia tokį politinį idealą, kuris rūpesčio ir teisingumo etiką, asmeninį ir beasmenį požiūrius suderina ne tik ekonominių, bet ir kitų gėrybių, kurias gali ir privalo suteikti visuomenė, požiūriu.

Toliau aš pirmiausia apžvelgsiu Akviniečio teisingumo teoriją ir kai kuriuos galvosūkius, kuriuos ji iškelia. Vėliau aptarsiu kaip ji derina rūpestį ir teisingumą, asmeninį ir beasmenį požiūrius. Nors didžioji teksto dalis yra skirta Akviniečio teisingumo sampratai, vis dėlto tai bus tik paviršutiniška jos apybraiža. Nenagrinėsiu, pavyzdžiui, kokia teisingumo vieta tarp kitų dorybių, kaip Akvinietis ją supranta „mirtinų ydų“ ir „Šventosios Dvasios malonių“ priešpriešos kontekste, koks jos santykis su teologinėmis gailėstingumo, „palaimintumo“ ar kitomis viduramžiškos tradicijos dorybėmis, tarp kurių Akvinietis tradiciškai įterpia savo teisingumo sampratą. Maža to, nuošaly paliksiu reikšmingą teorinę Akviniečio diskusiją apie teisingumą kaip bendrą ir specifinę dorybę¹³, taip pat apie teisingumo „dalis“ ir su teisingumu susietas dorybes. Mano pasiteisi-

nimas, kodėl šias ir kitas temas paliksiu nuošaly, yra įprastas: neįmanoma visko aprėpti viename tekste. Pagrindinis mano uždavinys bus parodyti, kaip Akviniečio požiūriu bendras ir specialus tei-

singumas struktūrina žmonių tarpusavio santykius teisingoje visuomenėje¹⁴, ir tai, kaip Akviniečio samprata nušviečia įtampą tarp mūsų rūpinimosi savimi ir kitais, kurią aptaria Nagelis ir Baier.

KOMUTATYVUS IR DISTRIBUTYVUS TEISINGUMAS

Pravartu pradėti nuo aristoteliškosios komutatyvaus ir distributyvaus teisingumo skirties, kurią Akvinietis perima ir reformuluoja. Komutatyvus teisingumas reguliuoja ryšius tarp individų valstybėje; distributyvus teisingumas reguliuoja individo ir valstybės kaip visumos santykius¹⁵. Abiem atvejais teisinga yra tai, kas lygu, ir neteisinga tai, kas nelygu. Tačiau tai, kas lygu, skirtingose rūšyse apibrėžiama skirtingais būdais.

Tai, kas lygu, pasak Aristotelio, yra vidurkis tarp daugiau ir mažiau; komutatyvaus teisingumo atveju vidurkis būna aritmetinis¹⁶. Kitaip tariant, tai – kiekybės lygybė¹⁷: „teisinga yra ne kas kita, kaip turėti tą patį kiekį po sandorio, kaip ir iki jo“¹⁸.

Taigi jei sandorio pradžioje Džo turi malkų už 50 dolerių, o Tomas turi mulčio už 75 dolerių ir jei Džo duoda Tomui pusę savo malkų, tačiau nieko negauna gražos, po sandorio jie turės ne tokį patį kiekį kaip anksčiau. Kad šioje situacijoje būtų atkurtas teisingumas, Tomas turėtų duoti Džo 25 dolerių vertės mulčio arba tiesiog 25 dolerius tam, kad abu vėl turėtų vienodos vertės turta kaip ir iki sandorio¹⁹.

Kita vertus, distributyvaus teisingumo atveju vidurkis būna geometrinis; čia susiduriame su proporcingumu. Vi-

sos visuomenės turi paskirstyti tam tikras bendras gėrybes, pavyzdžiui, pinigus ir garbę, ir uždėti tam tikrą naštą – išlaidas ir darbą²⁰, ir visa tai turi būti paskirstyta teisingai. Tačiau tokio paskirstymo vidurkis turi būti apskaičiuojamas proporcingai. Jei darbuotojams vienodai mokama už nevienodos apimties darbą, neišlaikomas distributyvaus teisingumo vidurkis²¹. Jei Džo dirbo du kartus ilgiau nei Tomas, abu darbuotojai bus traktuojami lygiai, jei Džo gaus dvigubai daugiau nei Tomas²².

Teisingas paskirstymas yra proporcingas nuopelnams, tačiau, pripažįsta Akvinietis, tai, kas suprantama kaip nuopelnai, įvairiose visuomenėse suvokiama skirtingai. Jis paaiškina: aristokratijoje tai – dorybė; oligarchijoje – turta arba prigimtinė kilmė. Demokratijoje tai – buvimas laisvu piliečiu ir tai, kad visuomenės gėrybės paskirstomos visiems vienodai²³.

Nors diskusijoje vartojami terminai perša mintį, kad distributyvių ir komutatyvių mainų sandoriai yra iš esmės ekonominio pobūdžio, ši bendra analizė tinka ir tada, kai, pasak Akviniečio, tai, kas mainoma, nėra taip paprastai išmatuojama. Pavyzdžiui, jei vienas žmogus sužeidžia kitą, turime komutatyvų neteisingumą²⁴. Iš kito kažkas buvo atimta arba su-

žleistajam nebuvo kompensuota. Tas, kuris užgavo, igijo pranašumą prieš auką bent jau galios požiūriu. Taigi po smūgio jų abiejų santykis vienas kito atžvilgiu yra kitoks, negu buvo iki smūgio. Taigi

po „sandorio“ jie turi ne tą patį, ką turėjo iki jo²⁵. Dėl šių priežasčių Akvinietis mano, kad užmušti nekaltą, vogti ar netgi piktai galvoti apie kitą asmenį be pakankamos tam priežasties – neteisinga²⁶.

GALVOSŪKIS: MORALIAI PRIIMTINA NUOSAVYBĖ IR KOMUTATYVUS TEISINGUMAS

Tačiau tarp šios iš Aristotelio paveldėtos mąstymo tradicijos ir kai kurių kitų Akviniečio požiūrių yra tam tikra įtampa. Požiūrėkime, pavyzdžiui, ką jis kalba apie išmaldos davimą. Jo požiūriu, duoti išmaldą yra moraliai privalu²⁷ ir nesugebėjimas to padaryti yra mirtina nuodėmė²⁸. Tokiam teiginiui prieštarauja teiginys, jog kiekvienas turi ir naudoti tu, kas yra jo teisėtai, todėl išmaldos davimas negali būti privalomas. Akvinietis įdomiai atsako į šį prieštaravimą. Nors mūsų turtas priklauso mums kaip nuosavybė, tačiau šios nuosavybės panaudojimas, teigia jis, priklauso ne tik mums, bet ir visiems tiems, kuriems būtų galima padėti iš to, kas liko, patenkinus mūsų pačių poreikius. Tai jis pagrindžia pacituodamas Bazilio pareiškimą: „Tai alkano žmogaus duona, kurios tu šykšti, nuogo žmogaus antklodė, kurią tu paslėpei, apavas basam, kurį tu palikai pūti, pinigai jų stingančiam, kuriuos tu užkasei po žeme“²⁹.

Atrodo, kad čia iškyla galvosūkis, nes nėra iš karto akivaizdu, kaip suderinti Akviniečio nuostatą, kad privalu duoti išmaldą, ir jo požiūrį į komutatyvų teisingumą. Kai išmaldos davėjas *A* sutinka elgetą *B*, *A* turi, tarkime, 100 do-

lerių vertės turtą, o *B* disponuoja viso labo 1 dolerio vertės turtu. Tarkime, *A* duoda *B* kažką, vertą vieno dolerio. Akviniečio požiūriu, tokio pobūdžio mainai yra moraliai būtini. Tačiau po mainų *A* turi 99 dolerių vertės turtą, o *B* turi 2 dolerių vertės turtą.

Kaip tuomet dėl iš Aristotelio paveldėto Akviniečio požiūrio į komutatyvų teisingumą? Pasak jo, mainai tarp dviejų individų bus teisingi, jei tai, ką jie maino, bus vienodos vertės ir jų padėtis po mainų bus tokia pati kaip ir iki jų. Tačiau jei asmuo yra ipareigojamas atiduoti visus savo turtus, kurių jam reikia jo gyvenimo lygiui palaikyti, jei asmuo yra ipareigotas duoti išmaldą, tada mainai, kai vargšas kažką gauna, bet visiškai nieko neduoda, nėra neteisingi³⁰. Priešingai, jei išmaldos davėjas *A* reikalautų iš *B* grąžinti 1 dolerio vertės ekvivalentą (pinigais ar kitu turtu), nes *A* davė *B* vieną dolerį, *A* nusižengtų savo pareigai vargšui. Todėl atrodo, kad kai kuriais komutatyvių mainų atvejais teisingumui veikiau nusižengiama, nei jo laikomasi. Atrodo, kad arba Akviniečio požiūris į komutatyvius mainus suteikia mums teisingumą išlaikančių mainų tarp individų visuomenėje formulę, arba Akvinietis yra teisus teigdamas,

kad išmaldos nedavimas yra neteisinga, tačiau ne viena ir kita kartu.

Vienas iš būdų išspręsti šį galvosūkį – tai pripažinti, kad Akvinietis nepriima absoliučios nuosavybės teisės. Aptardamas du skirtingus klausimus, Akvinietis klausia, ar žmogui natūralu ir ar teisėta apskritai ką nors turėti. Į abu klausimus jis atsako teigiamai, tačiau labai niuansuotai³¹.

Iš tikrųjų viskas priklauso tik Dievui. Tik žmonių sutartis, papildanti prigimtinių teisingumą (*jus*), leidžia kai kuriems žmonėms teigti, jog kai kurie daiktai yra jų. Ši žmonių sutartis ne prieštarauja teisingumui, bet jį papildo. Todėl žmonėms dera turėti tam tikrus dalykus kaip savo nuosavybę, juos įgyti ir jais disponuoti. Kita vertus, Dievas siekia, kad žemė išlaikytų žmones, o žmonių susitarimai negali prieštarauti Dievo tikslams. Todėl, kai kalbama apie naudojimąsi turtu, žmogus turi suprasti, kad jo turimi turtai yra ne jo, bet (iš principo) bendri, tai yra jis turi būti pasiruošęs panaudoti juos bendram gerui³². Todėl Akvinietis teigia, kad turtingas žmogus nesieltgia neteisėtai sukliudydamas kitiems pasisavinti kažką, kas buvo bendra, bet elgiasi neteisėtai, jei į nieką neatsižvelgdamas neleidžia kitiems tuo naudotis³³.

Akivaizdu, kad nuosavybė šia prasme yra ne tokia absoliuti, negu mano kai kurie šiuolaikiniai filosofai. Tai nėra ta pati nuosavybės rūšis, kurios teise federalinė valdžia valdo parkus, kai atrodo, jog nuosavybė visų pirma reiskia pareigą juos išlaikyti ir saugoti visų visuomenės narių džiaugsmui. Tai

panašiau į tokią nuosavybę, kurią uždirba šeimos galva. Pinigai, kuriuos ji uždirba, suprantama, yra jos. Ji gali teisėtai juos turėti arba jais disponuoti savo nuožiūra kaip savo pinigais. Kita vertus, taip pat aišku, kad ji elgtusi blogai, jei, panaudodama savo pinigus, nepaisytų visos šeimos poreikių. Jei vietoj maisto ar vaistų vaikams ji perka prabangaus dizaino baldus, ją reikia supeikti, nors ji leidžia baldams savo pinigus. Akvinietis mąsto panašiai – žmonės, turintys turto perteklių, yra moraliai įpareigoti apskritai atsižvelgti į vargšų poreikius sprenddami, kaip pasinaudoti savo turtu. Štai kodėl jis tvirtina, kad „daiktai, kurių kai kurie žmonės turi su pertekliumi, pagal prigimtinių teisingumą priklauso vargšų išlaikymui“³⁴.

Šios ištraukos siūlo būdą, kaip pašalinti įtampą tarp Akviniečio komutatyvaus teisingumo sampratos ir jo požiūrio į išmaldos davimą. Nors išmaldą duoda vienas individas kitam ir todėl tai atrodo kaip komutatyvūs mainai, iš tikrųjų taip nėra. Jei tokie mainai būtų susiję su teisingumu kaip ypatinga dorybe, jie būtų artimesni distributyviam teisingumui. Kiek viskas iš tikrųjų priklauso Dievui, distributyviame teisingume Dievas atlieka visuomenės vaidmenį, ir kiekvienas žmogus, turėdamas ar naudodamas turtą, iš tiesų elgiasi kaip Dievo atstovas, padedantis paskirstyti turtą visuomenėje³⁵.

Neketinu pasakyti, kad išmaldos davimą reikia tiesiogiai suprasti kaip distributyvaus teisingumo atvejį. Akvinietis neįtraukia išmaldos davimo į *ST* trakta-

tą apie teisingumą, ir akivaizdu, kad jo požiūriu išmaldos davimas tik tada susijęs su teisingumu, kai teisingumas suprantamas kaip bendra dorybė, apimančių visas moralines priedermes. Noriu pasakyti tik tai, kad nors formalūs išmaldos davimo bruožai – turto mainai tarp dviejų individų valstybėje – padaro išmaldos davimą panašų į komutatyvaus teisingumo reguliuojamus mainus, iš tikrųjų tai, ką Akvinietis pasako apie nuosavybės prigimtį ir ribas, parodo, jog tokie mainai, nepaisant jų formos, turi

tam tikrų svarbių bendrų bruožų su mainais, kuriuos valdo distributyvus teisingumas.

Jei ši interpretacija yra teisinga, komutatyviam teisingumui nėra nusižengiama, kai *A*, atlikdamas moralinę pareigą, duoda išmaldą *B* ir nieko negauna mainais. Priešingai nei gali atrodyti iš pirmo žvilgsnio, tai nėra tokie mainai, kuriems taikomas komutatyvus teisingumas. Veikiau tai paskirstymas to, kas galų gale priklauso Dievui, turint omeny jo tikslus.

Literatūra ir nuorodos

- ¹ Annette Baier. The Need for More than Justice, in *Justice and Care: Essential Readings in Feminist ethics*, red. Virginia Held. – Boulder, CO: Westview Press, 1995, p. 48.
- ² Ten pat, p. 52.
- ³ Ten pat, p. 55.
- ⁴ Apie šio poveikio pagrindimą žr., pvz., Nel Noddings. Caring, in *Essential Readings in Feminist Ethics*, p. 7–30.
- ⁵ Paimta iš „Professions for Women,“ cituota: Jean Hampton. Feminist Contractarianism, in *A Mind of One's Own. Feminist Essays on Reason and Objectivity*, red. Louise Anthony ir Charlotte Witt – Boulder, CO: Westview Press, 1993, p.231.
- ⁶ *Equality and Partiality*. – Oxford: Oxford University Press, 1991, p.3.
- ⁷ Ten pat, p. 4–5.
- ⁸ Ten pat, p. 11.
- ⁹ Ten pat, p. 12.
- ¹⁰ Ten pat, p. 14.
- ¹¹ Ten pat, p. 15.
- ¹² Ten pat, p. 3.
- ¹³ Teisingumas kaip bendra dorybė bendrais bruožais, matyt, prilygsta tam, ką mes suprantame kaip moralinę pareigą apskritai. Žr., pvz., ST 2-2.58.5.
- ¹⁴ Cit., pvz., iš ST 2-2.58.8 s.c., kur Akvinietis pritaromas cituoja Aristotelio požiūrį, jog teisingumas specifiškai susijęs su visuomeninio gyvenimo problematika.

- ¹⁵ In NE, L.V. 1.iv, 928.
- ¹⁶ In NE, L.V. 1.vi, 954.
- ¹⁷ In NE, L.V. 1.vi, 950.
- ¹⁸ In NE, L.V. 1.vii, 964.
- ¹⁹ ST 2-2.61.2. Nėra visiškai aišku, ką čia reikėtų sakyti apie dovanų teikimą. Viena vertus, dovanų teikimas apskritai nėra neteisingumo atvejis. Taip teigia ir pats Akvinietis (žr., pvz., ST 2-2.63. 1 ad3). Suprantama, dovanų teikimas gali būti tik savanoriškas. Teisingumas išlaikomas, jei kas nors pasirenka parduoti, o ne atiduoti savo turtą. Taigi atrodo, kad yra tarytum užtikrinama, jog teisingumui pakanka to, kad sandorio šalių santykis iki sandorio ir po jo išlieka toks pat, tačiau taip būna ne visada. (Faktas, kad komutatyvaus teisingumo sąlygų tenkinimas vis dėlto gali sąlygoti neteisingumą, kai nagrinėjame išmaldos davimą ir iškyla išmaldos davimo keblumas, kurį mes čia aptariame.) Kita vertus, imanoma, jog kas nors laisvai pasirinkęs dovanoti tokią brangią, nepelnytą ir neatlyginamą dovaną, kad ją priimti būtų neteisinga būtent dėl tokių priežasčių, kurias aptaria komutatyvaus teisingumo samprata.
- ²⁰ In NE, L.V. 1.iv, 927.
- ²¹ In NE, L.V. 1.iv, 935.
- ²² In NE, L.V. 1.v, 941.
- ²³ In NE, L.V. 1.iv, 937. Akivaizdu, kad Akviniečio rėmimasis nuopelnais netgi demokratijos sąlygomis daugeliui atimtų galimybę gauti ly-

gią dalį; pvz., laisvės akcentavimas reiškė tai, kad vergams ji nesuteikiama.

²⁴ In NE, L.V. 1.vi, 953.

²⁵ Bausmės ir baudos gali atrodyti kaip komutatyvūs mainai, kai šalys po mainų turi ne tą patį, ką turėjo pradžioje, bet, suprantama, bausmės ir baudos numatomos kaip priemonės, ištaisiančios ankstesnių mainų nelygybes.

²⁶ ST 2-2-60.4.

²⁷ Su išmaldos davimu susijusios pareigos ir teisės yra sudėtingos. Tai, kad Akvinietis pritar-damas cituoja Bazilį, rodo, jog jis mano, kad vargšai turi teisę į tuos dalykus, kuriuos jie gauna kaip išmaldą: pvz., maistą, rūbus ir prieglobstį. Taip pat akivaizdu ir tai, kad jo požiūriu tie, kurie turi daugiau, nei jiems reikia, privalo duoti išmaldą. Tačiau jis nesako, kad konkretus išmaldos davėjas *A* privalo duoti išmaldą konkrečiam vargšui *N* ar kad *N* turi teisę į *A* priklausančią nuosavybę. *A* galėjo atiduoti visa, ką turėjo iki sutiko *N*, arba *A* galbūt galėjo pasirinkti ne *N*, o kitus asmenis, kuriems davė išmaldą. Tiksliai paaiškinti, kaip Akvinietis, nagrinėdamas pareigą duoti išmaldą, supranta teises ir pareigas, yra įdomi tema, bet ji nesvarstoma šiame darbe.

²⁸ ST 2-2.32.5. Traktate apie teisingumą Akvinietis aptaria ne išmaldos, bet dešimtinės davimą. (Tačiau jis teigia, kad tam tikra prasme išmaldos davimas taip pat yra teisingumo aktas; žr., pvz., ST 2-2.32.1ad2.) Vis dėlto atrodo akivaizdu, kad jo požiūriu bendra pareiga padėti vargšams yra teisingumo pareiga, bendra „teisingumo“ prasme. Žr., pvz., ST 2-2.122.6, kur jis kalba, kad teisingumas yra mokėjimas kiekvienam ir visiems apskritai to, kas jiems priklauso, ST 2-2.117.5ad3, kur jis teigia, jog dosni parama stingančiam priklauso teisingumui, ST 2-2.32.3s.c., kur jis pritar-damas cituoja Augustino posakį, jog tuščiomis pasiūsti šalin

vargšą būtų teisingumo reikalavimų nepaisymas, ir ST 2-2.118.3, kur jis sako, kad didesnės nei reikia nuosavybės išsigijimas ir saugojimas prieštarauja teisingumui. Žinoma, vienas svarbiausių dešimtinės davimo tikslų – pastaroji yra vienas specialus teisingumo atvejis, – yra sukurti kunigijai sąlygas palengvinti vargšų padėtį. (ST 2-2.87.1ad4.)

²⁹ ST 2-2.32.5ad2. (Pamėgau ir panaudojau tą Bazilio citatos ST tekste vertimą, kurį padarė Dominikonų Tėvai.)

³⁰ Būtent dėl šios priežasties panašus galvosūkis neišskyla dėl moralinio dovanų teikimo priimtinumo. Dovana yra tai, į ką dovanos gavėjas neturi teisės. Todėl asmuo *A*, nusprendęs duoti asmeniui *B* tam tikrą objektą *O*, bet tik su sąlyga, jog gaus iš *B* atgal kažką lygiavertį *O*, nepažeis jokių *B* teisių ir nepadarys jam jokios neteisybės. Nėra pareigos dovanoti. (Žinoma, visuomenėje gali būti įvairiausių situacijų, kai tai, kas duodama, turi dovanos bruožų, bet iš tikrųjų yra atsilyginimas už ankstesnę skriaudą, indėlis į numanomą vėlesnį visuomeninį vaidmenį ar kažkas panašaus. Tokiais atvejais gali būti privalu duoti tai, kas atrodo panašu į dovaną, bet iš tikrųjų nėra dovana.)

³¹ Akivaizdu, jog galima daryti prielaidą, kad kai kurias Akviniečio pažiūras į privačios nuosavybės teisėtumą paveikė pranciškonų polemika dėl skurdo. Trumpa literatūros šiuo klausimu apžvalga pateikiama: Richard Tuck. *Natural Rights Theories. Their Origin and Development*. – Cambridge University Press, 1979, 20 ff.

³² ST 2-2.66.2.

³³ ST 2-2.66.2ad2.

³⁴ ST 2-2.66.7 atsakymas.

³⁵ Neketinu piršti minties ir niekas šioje interpretacijoje neleidžia teigti, kad į tokius mainus ištraukęs žmogus suvokia veikias kaip Dievo valios vykdytojas.

B. d.

Iš anglų k. vertė
Vyngantas ALEKSANDRAVIČIUS



FRANZ GNAEDINGER

MORALINIS-KOSMOLOGINIS DANTE'S ALIGHIERI SAPNAS*

The Moral and Cosmological Dream
of Dante Alighieri

SUMMARY

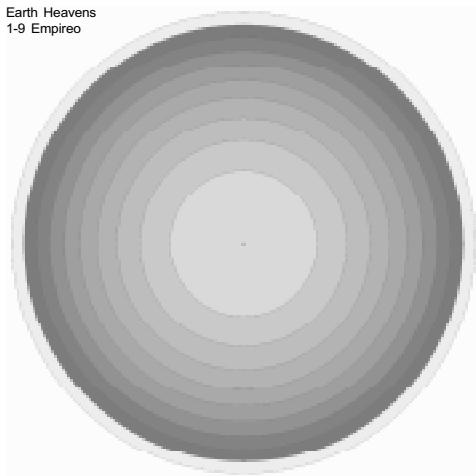
The author of the article takes a mathematical approach in order to reconstruct the Universe as it is depicted in the *Divine Comedy* of Dante Alighieri. He considers the numbers of verses and lines (as well as the measurements of the Cosmos, the Earth, the Inferno and Purgatory) and comes to the conclusion that the comedy is unfinished. It lacks one line. The author believes that, according to Dante's intention, it should be written continuously by people, generation after generation, and never finished. It will remain unfinished no matter how many books are written.

APIE DANGAUS SFERŲ HARMONIJĄ

Deus est sphaera... Taip buvo sakoma Viduramžiais. Dievas egzistuoja tobuloje rutulio formoje. Rašydamas savo *Dieviškąją komediją*, Dante, ko gero, ir rėmėsi šia idėja. Taip galvoja Würzburgo uni-

versiteto Romanistikos katedros profesorius Wilhelmas Pöttersas. Jis jau daugelį metų sėkmingai tyrinėja italų poetų naudojamus skaičius ir išmatavimus. Remdamiesi genialiomis Wilhelmo

* Šis Franzo Gnaedingerio straipsnis skirtas Vilniaus pedagoginio universiteto organizuojamam Dante's seminarui. Pagrindinė autoriaus idėja – pasiūlyti naują ir originalią Dante's *Dieviškosios komedijos* interpretaciją. Itin svarbų vaidmenį čia vaidina pateikiamos schemos.

Earth Heavens
1-9 Empyreo

Pötterso išvalgomis, šiame straipsnyje bandome rekonstruoti Visatą Dante's Alighieri *Dieviškojoje komedijoje*.

Schema vaizduoja tokį **kosmosą**, kurį Dante išivaizdavo savo pusiau poetinėje, pusiau mokslinėje fantazijoje. Ratų centre Jūs matote mažytę Žemę. Ją supa 9 sferos: Mėnulis, Merkurijus, Venera, Saulė, Marsas, Jupiteris, Saturnas, nejudančios žvaigždės, *Primum Mobile*. Mėlynas rutulys būtų fizinis kosmosas, kurį gaubia geltonas dangaus prieangis *Empyreo*.

Skaičiai šioje rekonstrukcijoje vaidina ypatingą vaidmenį. Bet nesijaudinkite: paminėsiu tik keletą skaičių. Tik tiek, kiek reikia, kad būtų galima pailiustruoti Dante's kosmoso dydį – ir pateikti realią arba, o tai būtų dar įdomiau, virtualią rekonstrukciją.

Pateiksiu tris hipotetinius autoriaus rekonstruotus ir pavadintus matavimo vienetus: **įprastas** mylias, **poetines** mylias ir **kosmines** mylias. (Skaitant leidžiama suklysti ir vietoj kosminių my-

lių kalbėti apie keistas „*komische*“ mylias, juk kalbame apie *Komediją*.)

Įprastą mažąją mylią sudaro 600 metrų. Įprastą didžiąją mylią – du kartus daugiau, t. y. 1,2 kilometro.

108 įprastos mažosios mylios arba 54 įprastos didžiosios mylios sudaro mažąją kosminę mylią, t. y. 65 kilometrus. Dvi mažosios kosminės mylios sudaro vidurinę kosminę mylią, t. y. 130 kilometrų. Trys mažosios kosminės mylios sudaro didžiąją kosminę mylią, iš viso 194 kilometrus.

Trečiasis matas – poetinė mylia – yra tarp įprastos mylios ir mažosios kosminės mylios. Poetinę mylią galima apskaičiuoti mažąją, vidurinę arba didžiąją kosminę mylią padauginus iš 83 ir rezultatą padalinus iš 54π , 27π arba 18π . Poetinė mylia sudaro lygiai 32 kilometrus.

Taigi, jau pateikiau visus matmenis. Šis skaičių chaosas gali pasirodyti per daug sudėtingas, tačiau pasitarkus skaičius, daug lengviau apskaičiuoti. Tai informacija tiems, kurie mėgsta gilintis į skaičius.

Wilhelmas Pöttersas pasiūlė, kad devyni dangaus ratai būtų harmoningai išdėstyti, tai reiškia, kad šių ratų ploto santykis yra $1 : 2 : 3 : 4 : 5 : 6 : 7 : 8 : 9 : 10$. Geriausiai harmoniją iliustruoja schema.

Trijų ratų spinduliai perteikiami trimis skaičiais: 7117 (septyni, vienuolika, septyni), visi kiti matmenys priartėja prie sveikų skaičių. Mėnulio rato spindulys sudaro lygiai 7117 mažųjų kosminių mylių, Saulės rato spindulys sudaro lygiai 7117 vidurinių kosminių mylių, *Primum Mobile* rato spindulys

sudaro lygiai 7117 didžiųjų kosminių mylių.

Kas yra **Primum Mobile**? Pažodžiui išvertus, tai „pirmasis judantis“. Mėnulis, Saulė ir *Primum Mobile* susiję su skaičiumi 7117. Tai leistų tikėtis prasminės sąsajos. Paimkime Mėnulį. Jis spinduliuoja silpną šviesą – daug stipresnės Saulės šviesos atspindį. Panašiai energijos šaltinis Saulė būtų silpnas daug didesnio, nors ir nematomo energijos šaltinio – *Primum Mobile* – atspindys.

Kokia gi tai energija? Paskaitykime paskutinę *Dieviškosios komedijos* eilutę:

14'233 eilutė: *l'amor che move il sole e l'altre stelle.*

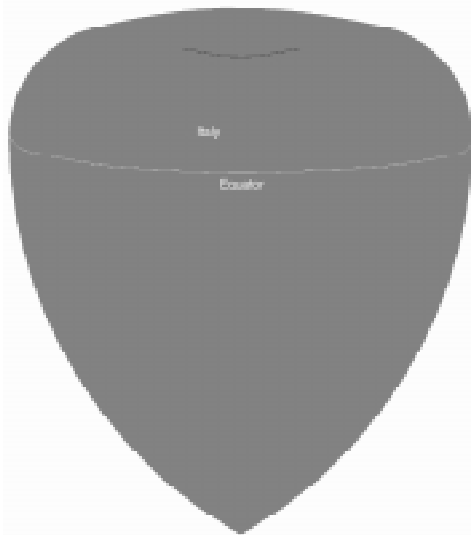
Meilė, kuri priverčia judėti Saulę ir kitas žvaigždes, – taigi *Primum Mobile* būtų **meilė**, graikų Eros, kuris kaip pirminė jėga sutelkia visus elementus ir sudaro priešpriešą Chaosui.

Pereikime prie kitos schemos.

Liuciferio sukilimas ir jo kritimas
į Žemės centrą

Vienas iš Galybių viešpaties angelų buvo **Liuciferis**. Jis norėjo pakilti aukščiau Viešpaties. Tačiau arkangelas Mykolas sąmokslą sutrukdė. Jis išmetė Liuciferį iš dangaus. Nelaimingasis krito per visas devynias sferas: *Primum Mobile*, nejudančių žvaigždžių, Saturno, Jupiterio, Marso, Saulės, Veneros, Merkurijaus ir pagaliau Mėnulio – ir su didele jėga nukrito ant Žemės Šiaurės poliaus. Tokiu būdu čia susidarė milžiniškas krateris, o Pietų poliuje iškilo didžiulis kalnas.

Dante Alighieri
DIVINA COMMEDIA
Disfigured Planet Earth



Schemoje Jūs matote iškreiptą Žemės formą. Balta linija žymi pusiaują. Viršuje matote suspaustą Šiaurės polių. Trumpas juodas lankas vaizduoja kraterį. Gal matote ir baltomis raidėmis pilkame Žemės fone užrašytą Italijos vardą? Apačioje matote smailą atsikišusį Pietų polių, kuris yra ne kas kita kaip didžiulis sukučio formos kalnas.

Pereikime prie kitos schemos.

Inferno 1, 9 rato –
Primum Mobile – priešprieša

Iš deformuotos Žemės pjūvio aiškiai matyti piltuvėlio formos (viršuje platus, apačioje siauras) krateris.

Liuciferio kritimas Šiaurės polių nubloškė iki buvusio Žemės centro. Čia pragaro kraterio dugne yra užšalęs mėlynas ežeras. Ant šio ledo ir gyvena Liuciferis.

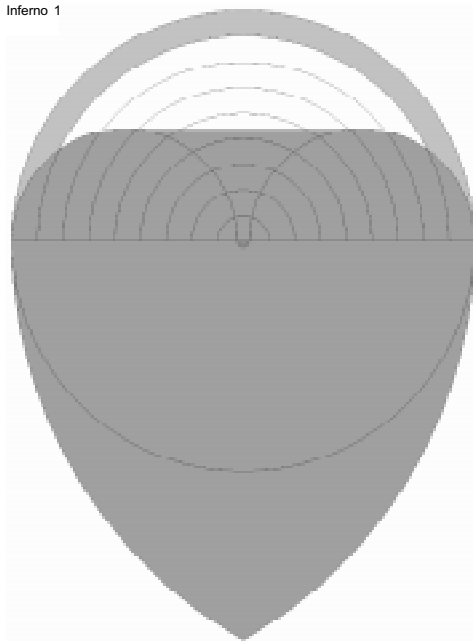
Žemės spindulys yra 99 mažosios kosminės mylios, pusiaujo skersmuo – 198 mažosios kosminės mylios, pusiaujo apimtis – 622 mažosios kosminės mylios. Kraterio išsilenkimo spinduliai sudaro 869/18 mažąsias kosmines mylias, pragaro kraterio dugne esančio užšalusio ežero spindulys sudaro 44/18 arba 22/9 mažąsias kosmines mylias. Keturi didieji ir du mažieji spinduliai kartu sudaro 198 mažąsias kosmines mylias.

Oras virš užšalusio ežero – tai priešprieša devynioms dangaus sferoms. Jų spinduliai, išeinantys iš buvusio Žemės centro, pradėdant nuo vidaus ir einant į išorę sudaro 11, 22, 33, 44, 55, 66, 77, 88, 99 mažąsias kosmines mylias.

Kaip jau buvo minėta, devynios oro sferos krateryje sudaro **priešpriešą dangui** (*Gegenhimmel*). Šis žodis buvo parinktas specialiai. Čia slypi naujos *Dieviškosios komedijos* interpretacijos užuomazgos: mes galime pragaro sferas susieti su dangaus sferomis ir *infernų* reikšmę interpretuoti pagal dangaus kūnų vardus!

Išėjęs pasivaikščioti, Dante pasiklysta tamsiame miške. Jis užmiega. Kai pabunda, patenka į svetimą pasaulį. Mes galėtume numanyti, kad jis ne iš tikrųjų pabunda, o „**pabunda**“ savo sapne. Šiame sapne jis atsiduria prie gilaus piltuvėlio formos kraterio, kurio sienos iš pradžių tik vos pastebimai siaurėja, bet vėliau darosi vis statesnės. Keliaudamas į kraterio vidų, Dante susitinka savo didžiuosius kolegas Homerą ir Vergilijų, kurie buvo pagony ir todėl apgyvendinti pragare. Jie po atkarpą lydi Dante'ę. Jeigu čia pateikiamas pragaro modelis

Inferno 1



būtų teisingas, jie tikrai greitai eitų pirmyn. Panašiai kaip ir Hermis *Odisejoje*, jie eitų sparnuotomis kojomis arba tiesiog sklęstų. Per tą laiką, kai normalūs žmonės sukaria dešimt įprastų mylių, arba 12 kilometrų, poetai Dante's sapne nueina dešimt poetinių mylių, arba 320 kilometrų. Toks tempas jiems leidžia spiralinės forma apsukti *infernų* ratus.

Schemoje Žemė pavaizduota raudona okros spalva, pati išorinė pragaro sfera – pilka. Atidžiai išsižiūrėkite. Dante yra ižūlus vyrukas. Jis mus, europiečius, nukelia į pragarą. *Inferno 1* nusi-driekia nuo pusiaujo beveik iki Šiaurės poliaus!

Išorinė pragaro sfera Dante'į ir mums pirmoji, todėl *inferno 1* atitinka *Primum Mobile*, devintąją dangaus sferą, išorinį fizinio kosmoso sluoksnį.

Žemėje tarp pusiaujo ir poliarinio rato taip pat yra *Primum Mobile*. Dante jį

vadina *lonza leone lupo* – pantera liūtas vilkas. Šie trys gyvūnai simbolizuoja aistrą, puikybę ir gobšumą.

Pirmajame pragaro rate Dante patalpina daugelį žymių vyrų, kurie reprezentuoja Antikos minties istorijos *Primum Mobile*. Tarp jų yra Sokratas ir Platonas. Mes žinome vieną garsų Sokrato posakį, kuris dažniausiai cituojamas ne visas. Visas posakis skamba taip: „Žinau, kad nieko nežinau, **išskyrus apie meilę**“. Sokratas buvo Platono mokytojas. Jeigu paskaitysite garsųjį Platono dialogą *Timajas*, rasite daugelio *Dieviškosios komedijos* idėjų ištakas, pavyzdžiui, Visatos rutulio formą bei svarbų skaičių vaidmenį.

Negalima nutylėti ir to fakto, kad *Dieviškojoje komedijoje* yra prieštaravimų. Viena vertus, mes sužinome, kad Liuciferis sukūrė pragaro kraterį, tačiau įrašas prie pragaro vartų liudija ką kita – kad pragaras esąs sukurtas Dievo – didžiausios išminties ir pirmosios meilės – galybės. Kaip galėtume paaiškinti šį akiivaizdų prieštaravimą? Jeigu Dievas iš tikrųjų yra visagalis, tai jis sukūrė **viską**, ir angelą Liuciferį, šviesos nešėją, ir jeigu Dievas iš tikrųjų yra visagalis, tai jis atsakingas ir už Liuciferio maištą ir jo nubloškimą į pragarą.

Tai suprantama iš Dievo perspektyvos, bet iš mūsų – žmogiškosios – perspektyvos šie dalykai nesuderinami.

Iš tiesų tas faktas, kad *Dieviškosios komedijos* pragaro pasaulis esąs sukurtas Dievo galybės, didžiausios išminties ir pirmosios meilės, yra sudėtingas dalykas. Teodicėja (Leibnizo pasiūlyta filoso-

finė-teologinė sąvoka, kuri pateisina Dievą pasaulio blogio kontekste. – *Vertėjos pastaba*) čia iškyla visa svarba. Kaip gali galingasis Dievas būti geras, jeigu jis nieko nedaro, kad pasaulyje nebūtų kančių?

Reikėtų pagalvoti apie tai, kad skaitydami poemą, mes įtraukiami į sapną, kuriame viskas įmanoma, kuriame viskas gali būti neteisinga ir tuo pat metu teisinga, kuriame prieštaravimai ne atmeta vienas kitą, bet vienas kitą papildo. Be to, mes galime daryti prielaidą, kad poetas su mumis išdykauja, nors šios išdaigos ir baisios. Pavyzdžiui, kai jis mus, europiečius, nukiša į pirmąjį pragaro ratą. Taip jis užbėga už akių Markui Tvenui, kuriam iš pradžių gyvenimas negailėjo laimės, bet vėliau atsiuntė skaudžių likimo smūgių, dėl kurių jis iš dalies ir pats buvo kaltas, o vėliau suformulavo tokią išvadą: *It is an odious world, a horrible world. It is Hell; the true one* (Justin Kaplan. *Mark Twain and His World*. – Simon and Schuster, New York, 1974, p. 162). Kaip mes patekom į šį „pragarą“? Gimdami! Schopenhaueris negalėtų pasakyti žiauriau. Gyvenime visi kalti, tik negimusieji lieka nekalti: tie, kurie nebuvo nei geri, nei blogi; visi kiti pereina *Acheroną* (upę pietų Epiruse, Graikijoje. Antikoje ši upė buvo laikoma požemio pasaulio upe. – *Vertėjos pastaba*) ir ateina į *Hades*, pragarą, į vieną iš 9 *infernų*. Tik negimusiesiems pavyksta išvengti pragaro, nors gimimas neišvengiamai veda į nuodėmę ir tuo pačiu į pragarą. Taigi jau pats gimimas yra Acherono peržengimas! Tai taip griežtai pasakyta, kad galėtų būti su-

prasta kaip komiškas ir satyriškas pasakymas. Jau pats pavadinimas *Dieviškoji komedija* žada komediją. Dante'is, ko gero, šiame poetiniame sapne didžiulį malonumą teikė viską apversti aukštyn kojom ir vieną po kito į pragarą pasiųsti savo priešininkus. Bet jis nepasigaili ir savęs paties. Dante užsimena, kad jis priklauso dviem pasaulio teisiesiems. Jis gali apsimesti pasaulio teisėju. Taip jis nusideda viena iš *Dieviškojoje komedijoje* sunkiausiomis laikomų nuodėmių, būtent **puikybe**. Bet nuodėmingajam poetui išlieka viltis. Jis gali ištrūkti iš pragaro: užlipa ant apsivalymo kalno, jį pasitinka Beatričė ir jie abu pakyla į dangų. Meilė nugali viską, ir kaip vėliau *Fauste* rašys Goethe: *Wer immer strebend sich bemüht / Den können wir erlösen* (Kas visada stengiasi, tą galime išgelbėti).

Pereikime prie kitos schemas.

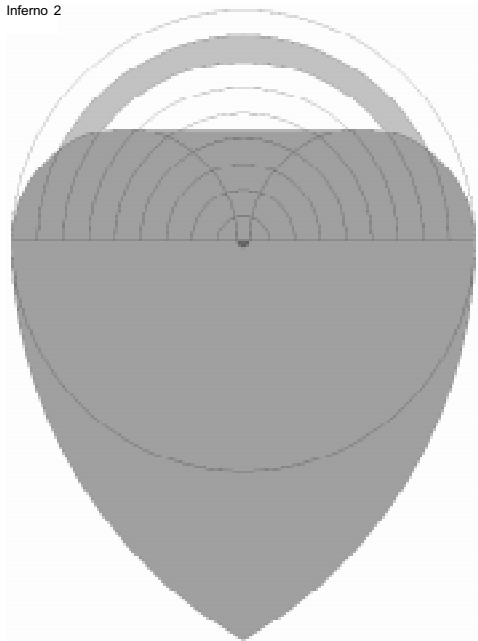
Inferno 2, 8 rato – nejudančių žvaigždžių – priešprieša

Antrasis pragaro ratas prasideda kažkur ties geografinio poliarinio rato platumu (kur visą žiemą viešpatauja naktis) ir driekiasi beveik iki deformuotos Žemės Šiaurės poliaus rato.

Inferno 2 atitinka nejudančių žvaigždžių kosminę sferą, kurios (kaip ir pagal Aristotelį) kabo ant nematomo kristolinio indo. Bet Dante savo kelyje nemato jokių žvaigždžių, vietoj jų – tik tamsių paukščių būriai.

Šiame pragaro rate susitinkame su kitomis klasikos pasaulio figūromis, pavyzdžiui, su gražiąja Elena ir Pariu, kurie savo meile sukėlė Trojos karą. Elena ir Pa-

Inferno 2

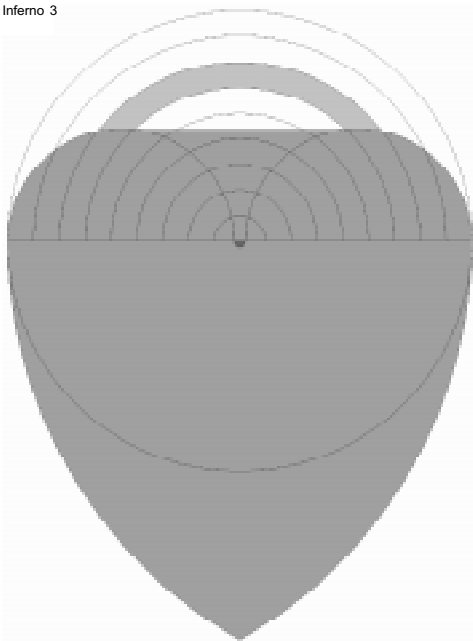


ris ankstesniais laikais greičiausiai vaidino panašų vaidmenį kaip šiuolaikinės kino žvaigždės. Kai dar nebuvo kino ir televizijos, žmonės žvelgė aukštyn į žvaigždėtą dangų, jame matė figūras ir scenas, prasimanė istorijas, kurias įkūnijo filmų vertuose mituose. Jūsų „Leonardo di Caprios“ ir „Kate Winslets“ buvo galima matyti danguje kaip tikras žvaigždes...

Inferno 3, 7 rato – Saturno – priešprieša

Inferno 3 yra pačioje deformuotos Žemės šiaurėje ir sudaro priešpriešą kosminei Saturno planetos sferai. Saturnas buvo labai garbinamas romėnų lotynų (kilusiųjų iš Lacijo) Dievas, kuris sukūrė Romos aukso amžių. Atitinkamoje Liuciferio sferoje negali būti nė kalbos apie aukso amžių, priešingai, čia mes

Inferno 3

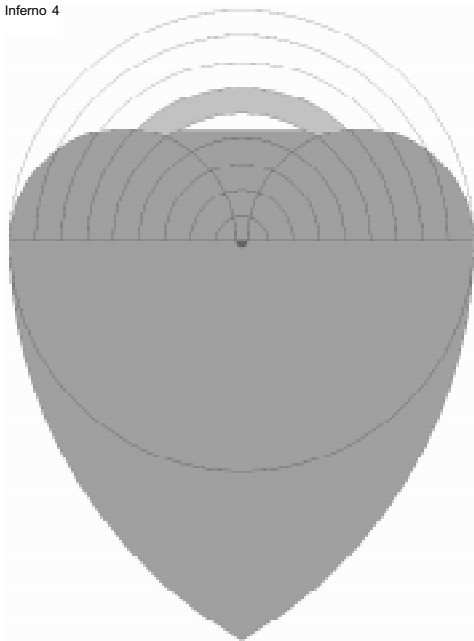


patenkame į tikrą pragarą, nes ši pragaro ratą saugo pragaro šuo Cerberis.

Inferno 4, 6 rato – Jupiterio – priešprieša

Ketvirtosios pragaro sferos aplynkimas pradedamas enigmatiniu šūksniu: *pape satan, pape satan aleppe*. Inferno 4 yra Liuciferio sfera, priešinga kosminei Jupiterio sferai. Graikiškas Jupiterio vardas – Dzeusas. Įžanginiai žodžiai, autoriaus manymu, yra Dante's priekaištai popiežiui Bonifacui VIII, kuris 1302 metais Dante'ę išvarė iš Toskanos. Tais pačiais metais popiežius Bonifacas parašė bulę *Unam Sanctam* „su nemandagiausia formuluote apie popiežiaus pretenziją būti pasaulio valdovu“ (*dto-Atlas der Weltgeschichte*, 1998). Bonifacas mirė 1303 metais. Dante savo poemą rašė

Inferno 4

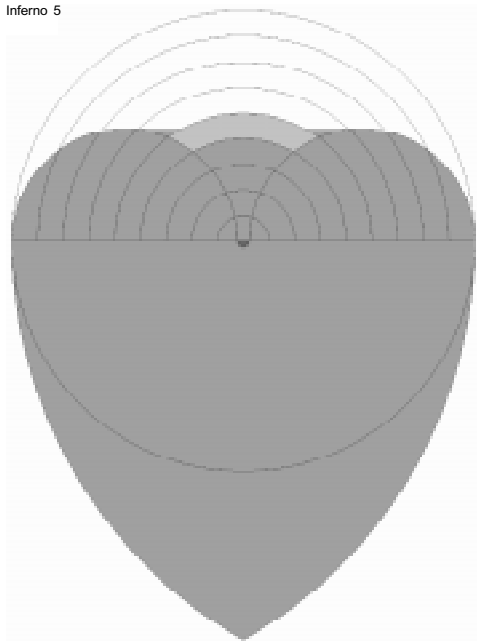


nuo 1311 iki 1321 metų. Jis savo mirusį priešą patalpino į ketvirtąjį pragaro ratą – Jupiterio-Dzeuso kosminės sferos priešpriešą. Savo piktu pasveikinimu Dante prikiša popiežiui, kad šis teigęs esąs krikščionijos galva, nors iš tikrųjų valdė kaip pagonių dievas, kaip Dzeusas Senovės Graikijoje, kaip Jupiteris Senovės Romoje.

Inferno 5, 5 rato – Marso planetos – priešprieša

Inferno 5 yra Liuciferio sfera, priešprieša penktajai, Marso kosminei sferai. Marsas buvo karo dievas. Šiame pragaro rate mes susiduriame su DIS garnizonu – keistu pavadinimu, kuris sąsajoje su Marsu lengvai iššifruojamas: tai skiemuo **dis**, pvz., žodžiuose *dis-onansas* arba angl. *dis-agree*, *disaccord*, *dis-sension*.

Inferno 5

Inferno 6, 4 rato –
Saulės – priešprieša

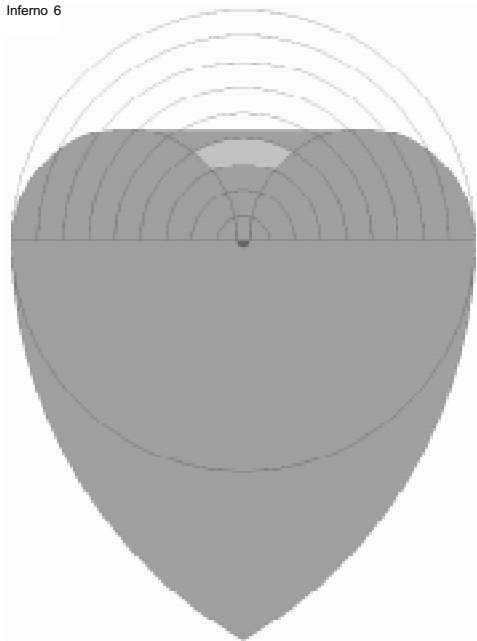
Ketvirtoji kosminė sfera priklauso Saulei. Ką mes rasime priešingoje Liuciferio zonoje? Karstus ir aklina kalėjimą. Nei į karstą, nei į belangę celę negali prasiskverbti Saulės spindulys.

Bet yra vilties ženklas: mielas šviesos spindulys ir viską matanti akis – užuominos apie Beatricę. Didžiąją Dante's meilę?

Inferno 7, 3 rato –
Veneros – priešprieša

Venera buvo meilės deivė. Priešingoje Liuciferio zonoje meilės nėra, nebent iškreipta forma. Įžengęs į šį pragaro ratą, Dante supranta, kad Liuciferiui atsitrenkus ir įsiskverbus į Žemę, ji dejavo ir vaitojo tarsi jaustų meilę.

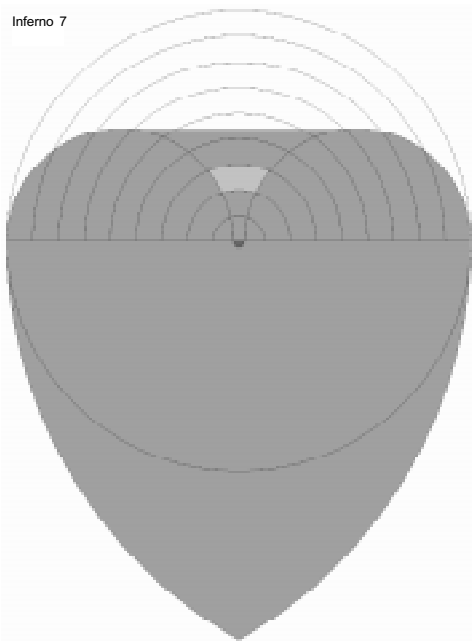
Inferno 6

Inferno 8, Malebolge, 2 rato –
Merkurijaus – priešprieša

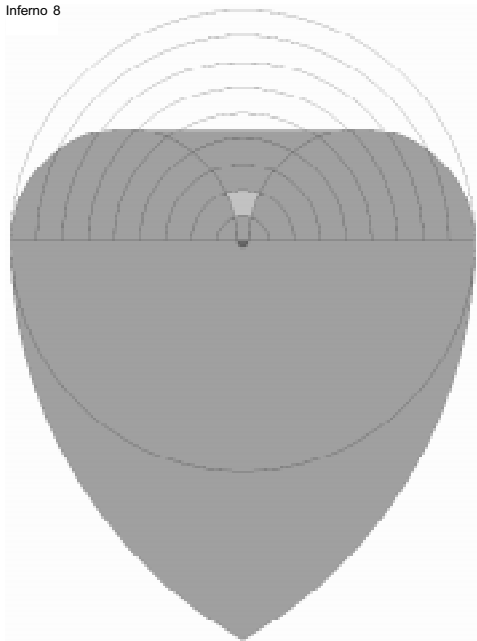
Šio pragaro rato sienos labai stačios. Pasidaro tamsu. Mes artėjame prie kraterio dugno. *Inferno 8* vadinamas *Malebolge*. Šis pragaro ratas yra priešprieša antrajai Merkurijaus sferai. Romėnų dievas Merkurijus buvo tas pats asmuo kaip ir graikų dievas Hermis, kuris suvaidino svarbų vaidmenį Homero *Odisėjoje*. Homeras jį vadina *argeiphontes*, su argus akimis (t. y. budriomis akimis, argus – graikų mitologijoje buvo šimtakakis milžinas. – *Vertėjos pastaba*), budriu gyvačių ir drakonų žudiku, tai turbūt būtų galima suprasti politine prasme. Bet čia nėra drakonų žudiko, nors kaip tik jo čia ir reikėtų, jeigu *Malebolge* būtų valdomas gyvatės arba drakono!

(Autoriaus manymu, Hermis *Odisėjoje* kaip poetas, kaip dievas sparnuotomis

Inferno 7



Inferno 8



kojomis sparčiai juda į priekį, Homero *alter ego, alter ego* poeto, kuris gali užmigdyti arba prižadinti savo veikėjus bei juokauti su skaitytojais. Jis sutaurina paprastą darbą, iš kiauliaganio padaro vieną įstabiausių epo veikėjų, siekia politinio tikslo – suvienyti Graikiją ankstesnių laikų dvasia.)

Aprašydamas *Malebolge*, Dante mums pateikia keletą retai minimų *inferno* arba deformuotos Žemės matmenų: viršutinis *Malebolge* ratas sudarąs 22 mylias: *volge 22 miglia*, apatinis ratas – 11 mylių: *volge 11 miglia*. Tai būtų poetinės mylios, nes jos išmatuojamos skriejančiais Dante's ir Vergilijaus žingsniais, t. y. viena *miglia* sudarytų 32 kilometrų, viršutinės kraterio dalies apimtis būtų 704 kilometrai, apatinės dalies – 352 kilometrai.

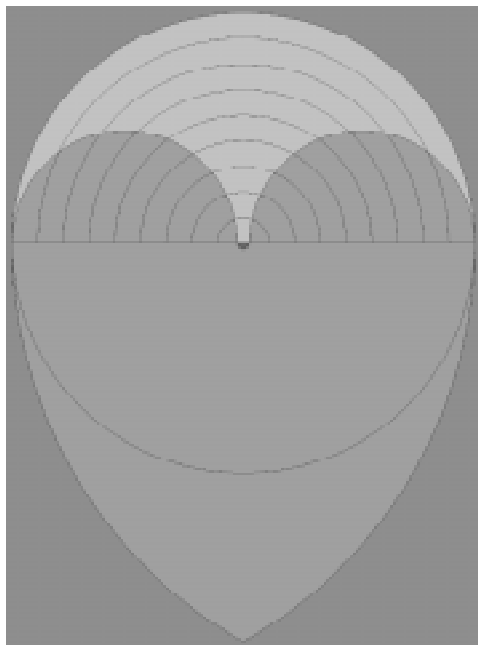
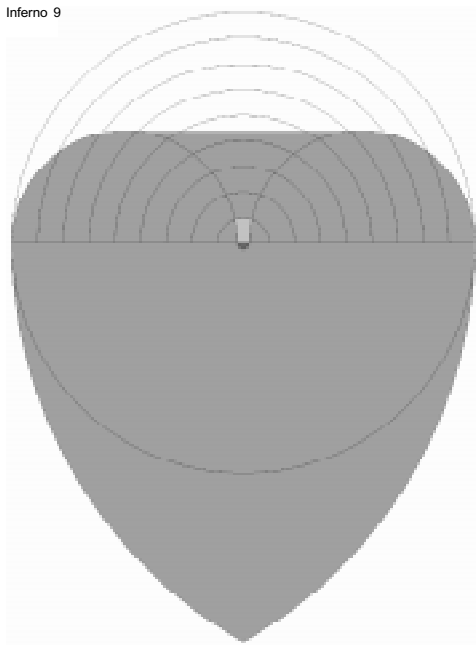
Inferno 9 – Mėnulio sferos priešprieša

Kai Dante ir jo palydovas Vergilijus praeina *Malebolge*, po savo kojomis pamato Mėnulį! Kaip tai įmanoma? Jie greičiausiai mato Mėnulio atspindį lygiame pragaro kraterio dugne esančio užšalusio ežero paviršiuje. Patekę į *inferno 9*, mes suprantame, kad Mėnulis jau kažkada švietė iki giliausio *inferno*. Blyški mėnulio šviesa ir užšalęs ežeras dera vienas prie kito.

Deformuota Žemė,
1–9 inferno, užšalęs ežeras,
kalnas Pietų pusrutulyje

Aptarę atskirus pragaro ratus, pažvelkime į naują schemą, kurioje pilka spalva sujungti visi pragaro ratai. Ka-

Inferno 9



dangi nematyti galinės apvalios kraterio sienos, deformuota Žemė įgauna keistą formą – ji panaši į širdį!

Tai ne sutapimas, nes *Dieviškosios komedijos* pabaigoje ir viduryje mes randame užuominų apie meilę, kurią paprastai siejame su širdimi.

Paanalizuokime paskutinę *Dieviškosios komedijos* eilutę:

14'233 eilutė: *l'amor che move il sole e l'altre stelle.*

Meilė, kuri priverčia judėti Saulę ir kitas žvaigždes... Eilėraščio pabaigoje mes randame *Primum Mobile* paaiškinimą: tai **meilė**, esanti arčiausiai prie *Empireo*!

Meilė mums suteikia išankstinį dangiškųjų džiaugsmų jausmą. Ji atgaivina ir suaktyvina mūsų likimus.

Bet, deja, mes negyvename *Primum Mobile* sferoje, o pirmajame pragaro ra-

te, *inferno 1*, kuris driekiasi nuo pusiaujo beveik iki poliarinio rato. Vietoj *Primum Mobile*, pasaulį varančios meilės, mus, žmones, valdo *lonza leone lupo* – gryna aistra, išdidumas ir arogancija, gobšumas ir šykštumas.

O dabar perskaitykime tris viduriniųsios poemos eilutes:

7116 eilutė: *Questo triforme amor qua gitt di sotto*

7117 eilutė: *si piange: or vo' che tu de l'altro intende,*

7118 eilutė: *che corre al ben con ordine corrotto.*

Dante kritikuoja trijų formų meilę, kuri išklysta iš kelio, jis kalba apie tikrąją meilę, kuri korumpuotais laikais pasmerkta žlugti.

Apie netikrą meilę sužinome ilgo eilėraščio viduryje, apie tikrąją meilę – paskutinėje eilutėje:

14'230 eilutė: *A l'alta fantasia qui man-
co possà*

14'231 eilutė: *ma giùolgeva il mio di-
sio e il velle,*

14'232 eilutė: *sì come rota ch'igualmen-
te è mossa,*

14'233 eilutė: *l'amor che move il sole e
l'altre stelle.*

Wilhelmas Pöttersas atkreipė dėme-
sį į centrinį poemos skiemenį. Tai trum-
pas žodis *tu* = *tu*, skaitytojau, arba *tu*,
skaitytoja. Kreipiamasi į **mus**. Eilėrašty-
je kalbama apie mus, pirmojo pragaro
rato, nusidriekusio nuo pusiaujo beveik
iki poliarinio rato, gyventojus ir gyven-
tojas. Mes gyvename šiame pirmajame
pragaro rate, vienintelis išsigelbėjimas
yra meilė, tikroji meilė, kuriai visada
gresia pavojus, o tai mes sužinome po-
emos viduryje. Net ir didžioji tikroji
meilė gali žlugti esant korumpuotiems
santykiams, nes mūsų pasaulis, nors
ir gražiai atrodantis, iš tikrųjų yra pir-
masis pragaro ratas, žinoma, tik Dan-
te's sapne.

Ar tikrai nėra jokios vilties? Yra. Tai
mes sužinome iš Beatričės ir iš paslap-
tingojo dangaus pasiuntinio. Beatričė
buvo didžioji, nors ir neišsipildžiusi
Dante's meilė ir simbolizuoja mūsų di-
džiąsias meiles, išsipildžiusias ar ne.

O ką simbolizuoja paslaptingasis pa-
siuntinys, kurio vardas yra keistas ilgas
skaičius? Wilhelmas Pöttersas iššifravo
ši skaičių: jis nurodo, iš kur pasiuntinys
ateina, – būtent iš *Empireo*, iš srities,
esančios iškart už fizinio kosmoso. Ati-
tinkamai Beatričė, ko gero, ateina iš *Pri-
mum Mobile* sferos, analogiškai esančios

srityje už *Empireo*. **Jis** – Dievo pasiunti-
nys, **ji** – meilės pasiuntinė.

Kitą viltį mums duoda pati defor-
muota Žemė: ji turi **širdies** formą, kuri
yra nuoroda į išsigelbėjimą, vadinamą
meile. Esant visokiausių problemų dėl
santykių, kaip mes šiandien sakom, mei-
lė visada vėl suvokiama kaip dangiškoji
laimė ir malonė.

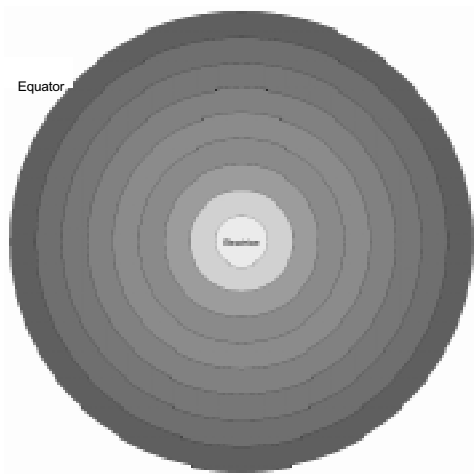
Pati Žemė ginasi nuo Liuciferio įsiver-
žimo ir savo naująja forma nurodo prie-
monę, kuri galbūt padėtų atsikratyti nau-
jojo svečio, – tai meilė, tikroji meilė.

Bet grįžkime prie Dante's sapno. Jis
pasiekė vidinio *inferno* dugną ir, laimė,
gali pabėgti radęs tunelį, kuris jį išveda
tiesiai prie pusiaujo. Nuo ten jis prade-
da kopti į pietuose esantį kalną. Ant
kalno susitinka Beatričę, savo didžiąją
meilę. Ji paima jį už rankos ir jie kartu
pakyla aukštyrų į dangų.

Žvilgsnis iš dangaus į Pietų pusrutulį

Poetas pakyla į dangų rankomis su-
sikibęs su savo mylimąja Beatričė. Iš vir-
šaus jis pamato Pietų pusrutulį, gigan-
tišką kalną.

Mes, Šiaurės pusrutulio gyventojai,
liekame čia. Bet mums vis tiek šviečia
šviesos spindulys. Mes galim tikėtis jau
minėto dangaus pasiuntinio iš *Empireo*.
Jis atneš mums žinią iš Dievo, ir ji, kaip
jau galime spėti, Žemę išlaisvins iš Liu-
ciferio valdžios ir gražins jai buvusią
dieviškąją rutulio formą. Todėl *Primum
Mobile*, arba meilė, kuri priverčia judėti
Saulę ir žvaigždes, siųs palaimą Žemei.
Meilę čia reikia suprasti plačiąja šio žo-



džio prasme, kaip Antikos graikai suprato Eros.

Dar kartą pažiūrėkime į skaičius. Vidurinės eilutės numeris 7117. Jūs greičiausiai prisimenate, kad Dante'ės kosmoso spindulys pateiktoje rekonstrukcijoje sudaro 7117 kosminių mylių. Kosmoso skersmuo būtų $2 \times 7117 = 14'234$ didžiosios kosminės mylios. Dabar palyginkite šį skaičių su eilučių numeriais: eilėraštyje iš viso yra 14'233 eilutės, viena mažiau už kosmoso skersmenį, matuojamą didžiosiomis kosminėmis myliomis.

Ką tai galėtų reikšti?

Poema yra nebaigta, trūksta vienos eilutės, visų svarbiausios eilutės, kurią galėtų pridurti tik dieviškasis pasiuntinys iš *Empireo* – užbaigdamas kūrinį, pasiekdamas kosminį skaičių 14'234, grąžindamas iškankintai Žemei jos ankstesnę formą, grąžindamas ankstesnę dangaus sferų harmoniją, leisdamas *Primum Mobile*, pasaulį varančiajai meilei, daryti jai palaimingą įtaką. Žemė neturi būti išdaužyto rato formos, ji turi būti apvali, dangaus sferų harmonijos dalis.

Šimtas *Dieviškosios komedijos* giesmių baigiasi didžiulės, lig šiol akinančios poetinės jėgos eilutėmis. Panašiai eilėraščių baigtų dieviškojo pasiuntinio žinia: viena vienintele išganinga eilute.

Bet ar iš tikrųjų mes galime tikėtis dieviškojo pasiuntinio? *Dieviškoji komedija* yra sapnas, dieviškasis pasiuntinys – tik svajonė. Mums, matyt, reikės patiems parašyti paskutinę išganingąją eilutę, bet kadangi nesame tokie įžvalgūs kaip Dievo pasiuntinys, vietoj vienos eilutės rašysime knygą po knygos. Visą gyvenimą kamuosimės ir tik mažais žingsneliais stumsimės pirmyn.

Tai panašu į konstantos π apskaičiavimą. Šiam paslaptinam mažam skaičiui sunkiai randame reikalingą, gerą, net labai gerą vertę. Lieka tik minimali klaida. Bet jei mes norime ją panaikinti, šis mažas žingsnis pasirodo esąs sudėtingesnis už visus prieš tai žengtus žingsnius... Savo *Dieviškosios komedijos* pabaigoje Dante kalba apie sunkų, net neįmanomą rato apskaičiavimą.

Bet net jei uždavinys sunkus bei reikalaujantis daug laiko, vargu ar mes apskritai kada nors sukursime tą išganingąją eilutę, vis dėlto, kad ir kaip ten būtų, žingsnis po žingsnio iriamės pirmyn. Pagalvokime, kad mes, dabartiniai europiečiai, gyvename daug geriau už žmones, gyvenusius Viduramžiais. Pasiekėme anksčiau net neįsivaizduojamą laisvę, už kurią turime būti dėkingi daugelio protingų žmonių knygoms. *Questo tri-forme amore* – nuo čia nelabai toli iki Freud, kuris taip pat rašė panašią eilutę. (*Leone* – žvėris, simbolizuojantis puiybę. Mes jį sutinkame jau pirmojoje

giesmėje. Čia jis labai išalkęs žvėris. Freudas kalbėtų apie *oralinę* fazę. *Lupo* – žvėris, simbolizuojantis gobšumą ir šykštumą. Šios charakterio ypatybės, pasak Freudo, yra nuoroda į *analinę* fazę. *Lonza* – žvėris, simbolizuojantis gašlumą. Freudas čia kalbėtų apie *falinę* fazę. Triguba meilė, buvusi neteisinga, psichoanalizės supratimu būtų subrendusio seksualumo regresija iki jos ankstesnių stadijų.) Po kosmologo Dante's eina

Kepleris, Galileo, Newtonas, Einšteinas ir daugelis kitų, kurie mus mokė geriau suprasti kosmosą ir toliau rašė trūkstatą eilutę. Begalinę eilutę mums, žmonėms, vienuolika dieviškojo pasiuntinio, jeigu jis apskritai egzistuoja, ištartų skiemėnų.

Čia straipsnis ir būtų baigtas. Tikiuosi, kad jis padės naujai perskaityti poemą. Be to, Jūs susipažinote su ta scena, kurioje Dante vaizduoja savo veikėjus*.

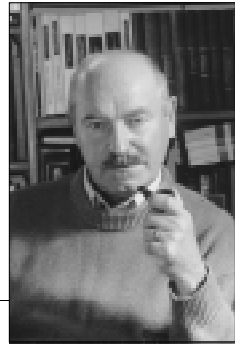
Iš vokiečių k. vertė
Renata LABANAUSKAITĖ

* Scena, kurią jis išivaizdavo didelio, spalvoto, atsilenkiančio medinio modelio forma? Kas domisi skaičiais ir norėtų pasidaryti realų arba virtualų deformuotos Žemės modelį, tegul pasinaudoja autoriaus interneto puslapio Dante's skyriumi: www.seshat.ch

Be to, šia tema autorius norėtų pasiūlyti vieną knygą: Wilhelm Pötters. *Nascita del sonetto, Metrica e matematica al tempo di Federico II.* – Presentazione di Furio Brugnolo, Longo Editore Ravenna, 1998. Ši knyga labai gili, lengvai skaitoma, lengvai suprantama ir gražiai iliustruota.

ALGIRDAS GAIŽUTIS

Vilniaus pedagoginis universitetas



VIDURAMŽIAI: MENININKO SOCIALINĖ PADĖTIS IR VERTYBĖS

The Middle Ages: The Social Status of the Artist and his Values

SUMMARY

The author analyses the various peculiarities of the artist's social status in medieval society. He claims that medieval craftsmanship was fertile soil for cultivating anonymous artistic talents and for the flourishing of the arts. The history of art shows the creative nature and the extraordinary skills of medieval artisans. The field of their axiological orientations embraced both perennial Church values and ever-changing lay values. The thesis concerning the narrow-mindedness of the medieval artist is nothing other than the result of an unprofessional historical and culturological approach to the subject matter.

Viduramžiais visi krikščionys buvo skirstomi į tris luomus: *laboratores* (dirbantieji), *belletores* (kariai, karo vyrai), *oratores* (dvasininkai). Menininkai priklausė pirmajam, gausiausiam. Jie buvo samdiniai, tarnavę Bažnyčiai ir didikams (karaliams, oligarchams, dvasininkams).

Menininko padėtis visuomenėje priklausė ir nuo valstybinės santvarkos bei valdymo formos. Tokioje centralizuotoje valstybėje, kaip, sakykime, Bizantija, menas rutuliojosi kitaip negu Vakarų

Europoje. Čia nebuvo tokio stipraus centralizuotos valdžios spaudimo visoms kultūros sritims. Tuo tarpu daugelyje Rytų kraštų dvasinį gyvenimą stipriai kontroliavo valstybė, kuri be gailesčio apribodavo arba sunaikindavo liberalesnes teologines tėkmes ar estetines opozicijas. Ji griežtai reglamentavo menininko teises ir galimybes. Tokiomis sąlygomis menininko asmenybė tapdavo nereikšminga ir tarsi nueidavo į ant-rajį planą, palyginti su užsakovu. Bizantijos paminkluose ir dokumentuose

RAKTAŽODŽIAI. Viduramžių kultūra, laisvieji ir priklausomieji menai, amatininkas-menininkas, meno cechai.
KEY WORDS. Medieval culture, liberal and auxiliary arts, artisan-artist, artistic shops.

menininko vardo niekur nėra, nes jis stovėjo ant žemesnio visuomenės hierarchijos laiptelio.

Krikščionybės apologetai (Laktancijus, Arnobijus, Kiprijanas), neigdami ypatingą Antikos kultūros, kaip krikščionybei svetimos graikų-romėnų ideologijos platintojos, reikšmę, pripažino, kad menininkai esantys reikšmingi. Jų kūryba iškili grynojo dvasingumo atžvilgiu, nors ir priklauso žemesnei grožio pakopai palyginti su gamtos grožiu. Ankstyvosios krikščionybės skelbėjai labiau vertino žmogų kūrėją negu jo rankų kūrinius. Jų estetika į pirmąjį planą kūrybos aktuose iškėlė būtent grožio kūrimą. Dievo sukurtas pasaulis pirmiausia yra gražus. Ne dėl naudos, bet dėl grožio kuria Demiurgas, o žemiškasis menininkas jį tik savaip pamėgdžiojo, tiesa, turėdamas kitokį negu Demiurgas tikslą – utilitarinį.

Jau minėjome – Viduramžių pabaigoje menininkai darbavosi cechuose, kurie tapo jų profesine organizacija, panašia į kitų amatininkų cechus.

Anuomet meno dar niekas neakcentavo kaip nepakartojamos menininko *aš* išraiškos, veikiau jį laikė priemone, kuri sujungia žmogų su tuo, kas bendruomeniška, visuotina, universalu, kosmiška. Tai liudija ir visuomenės pažiūra į menininką. Dažniausiai būdavo garsinami riterių nuopelnai, žygdarbiai, kuriuos atliko žmonės, dalyvavę Kryžiaus žygiuose, įvairiuose mūšiuose, tačiau kad kas nors jų būtų buvęs poetas ar skulptorius, neužsimenama. Tik XII a. menininkų amatininkų padėtis keičiasi, jų veikla pradedama labiau vertinti. Tai

buvo svarbi sąlyga menininkų savimonei bręsti.

Menininkų cechų buvimą lėmė paties gamybos būdo konservatyvumas, amatų ir prekybos atsiribojimas, krikščioniškųjų bendruomenių tradicijų įtakos. Cechai ypač reikšmingi meno istorijai. Jie padėjo talentingesniems menininkams išsaugoti tam tikrą padėtį visuomenėje, apriboti konkurenciją ir sukaupti didesnę techninę bei estetinę patyrimą. Cechai gerai jautė savo dirbinių vertę, nustatydavo jų kainas ir kiekvienas cecho narys šventai jų laikydavosi.

Ir Lietuvoje menininkų cechų atsirado įgavus miestams savivaldą. Vilniuje pirmieji cechai radosi drauge su midaus brolijomis ir periminėjo statutus ir papročius iš Vakarų Europos. Plečiantis amatų tinklui, „broliavimasis“ ir religija darėsi nereikšmingas dalykas – svarbesni buvo gamybiniai, etiniai ir estetiniai veiksniai. Amatininkų veikla nepripažino darbo pasidalijimo. Kiekvienas amatininkas pats turėjo pagaminti daiktą-kūrinių. Todėl jis privalėjo labai gerai žinoti apie medžiagas ir išmanyti technologijas. Įvairios privilegijos, susijusios su vidine cechų sandara, buvo panašios. Jos buvo perimtos iš saksoniškosios teisės.

Cechas – anaipol ne vien gamybos šaltinis. Jis – tai tikroji meninės kultūros ląstelė, gerai apgalvota pedagoginė institucija, besirūpinanti profesinio meistriškumo plėtote, pamaina, jaunųjų meistrų parengimu. Meno cechuose mokinyi paprastai mokydavosi nuo 3 iki 4 metų, vėliau 2–3 metus dirbdavo pamestriu, paskui 2–3 metus ir ilgiau (priklusomai nuo meninio amato sudėtin-

gumo) turėjo keliauti, kaip šiandien pasakytume, stažuotis užsienio šalyse. Per tą laiką jis padarydavo pavyzdinį savo darbą, vadinamą „šedevru“. „Šedevrui“ padaryti meistrai numatydavo pameistrams vietą ir laiką, dažniausiai ketvirtadalį metų ir reikalavo, kad niekas jam nepadėtų. „Šedevras“ būdavo teikiamas cecho meistrų peržiūrai. Jeigu jo autorių įvertindavo teigiamai, jis būdavo išvenčinamas į meistrų rangą ir jo vardas – įrašytas į atitinkamas knygas.

Be to, priimtasis į cechą pasižadėdavo būti „geras žmogus“, mokėti išlaikyti dirbtuvę, laiku mokėti mokesčius, laikytis moralės normų, tradicijų ir papročių. Apie puikią Viduramžių menininkų parengtį byloja ir tas faktas, kad mokinys galėjo mokytis pas kelis meistrus paeiliui, o meistrai turėdavo tik kelis mokinius.

Viduramžių Europoje menininkas gamino daiktus, reikalingus kasdieniam žmogaus gyvenimui. Jis buvo nežinomas, „vienas iš daugelio“ ir neišsiskyrė iš kitų kaip ypatinga asmenybė. Menas dar buvo iš esmės suaugęs su praktinėmis gyvenimo ir buities reikmėmis ir neturėjo krypties kurti tik grožį. Menininkas, kaip pažymėjo J. Huizinga, siekė pagražinti tas vertybes, kurios atrodė būtinos gyvenime. Menas dar tarpo paties gyvenimo glūdumoje kaip šaltinis, kuris gaivino jo spindesį. Jis padėjo praktiniams gyvenimo tikslams ir dar nebuvo išryškėjusi riba, skirianti kūrybą ir amatininko veiklą. Dideli reikalavimai, taikomi cechams ir gaminių kokybei, plačiai paplitę darbai pagal užsakymus, didi pagarba meistrams padėjo

amatams iškilti iki meno lygio. Daiktai neužgožė jų kūrėjų. Vyravo organiškai ryšys tarp amatininko ir jo produkto. Padarytas daiktas rodė amatininko patyrimą, skonį. Tas daiktas amatininkui buvo artimas, nes iš tikrųjų atskleidė jo asmenybę. Dėl to cechų veikla buvo savotiškai supoetinta ir netgi heroizuojama. Etiniai ir estetiniai šios veiklos bruožai iš tikrųjų buvo gana ryškūs.

Cechinėje meninės veiklos organizacijoje, kuri atitiko tam tikrą visuomenės organizaciją, buvo ir trūkumų. Jie darėsi vis ryškesni stiprėjant amatininkų savimonei ir skleidžiantis jų talentams. Cechas priešinosi ir ribojosi bet koki atskiroms asmenims bandymą kurti už jo sienų, būti nepriklausomam.

Organišką meno kūrybos ir praktinio gyvenimo jungtį rodo ir menų klasifikacija. Laisvųjų menų, atskirtų nuo mechaninių, sąvoką pirmiausia pradėjo vartoti Isokratas ir Ciceronas savo veikale *De Inventione* (Apie išradimą). V a. pradžioje Kartaginos retorikas Martianas Capella viename savo veikale apie filologiją suskaičiavo septynis laisvuosius menus. Per visus Viduramžius tradiciškai jie – gramatika, retorika, dialektika, aritmetika, geometrija, muzika ir astronomija – buvo minimi.

Dėl filosofo Boetijaus įtakos V a. pabaigoje čia išvardytą 4 paskutiniųjų menų grupę buvo apibūdinta sąvoka *quadrivium* (tai reikštų keturių kelių kryžkelę) analogiškai pirmieji trys menai – *trivium* (trijų menų kryžkelė). Pirmuosius Vakarų Europos scholastika siejo su literatūra, humanitariniais mokslais, o antrojo – su realiniais, gamtos mokslais.

Dailiųjų menų klausimas anuomet neiškildavo svarstant menų klasifikavimą. Muzika – mokslas apie muziką, tiesiogiai susijęs su matematika. Traktate *De reductione artium ad theologiam* (Apie menų sugrąžinimą prie teologijos) pranciškonas Bonaventūras (1221–1274) rašė apie mechanikos meną. Jis turįs vieną tikslą – „kurti dirbtinius dalykus (*artificialium productionem*). Jame galima išvelgti šiuos tris dalykus, būtent: Žodžio gimimą ir išikūnijimą, gyvenimo būdą ir Dievo bei sielos sąjungą. Tai būtų tas pats, kas yra ištakos (*egressum*), gaminys (*effectum*) ir rezultatas (*fructum*); juos atitinka gaminimo menas, pagaminto daikto kokybė ir gauto rezultato naudingumas“¹. Mechanikos menams kartu su žemdirbyste, medžiokle, jūreivyste, medicina Bonaventūras priskyrė ir teatrą. Kiekvieno mechanikos meno paskirtis teikti žmonėms sielos ramybę, džiaugsmą, kylantį iš meilės Dievui ir žmogui, užtikrinti gerovę, išsklaidyti liūdesį bei šalinti trūkumus.

Šiuo atveju ir teatras ramina bei linksmina žmones, taip pat tai ir scenos vaidinimai, visokiausi linksminimo būdai: giedojimas, vargonavimas, vaidyba ir darnūs kūno judesiai, šokis. Taigi ir teatro vaidinimai, ir plastiniai menai dar nebuvo priskirti laisviesiems menams, o laikomi sudedamąja amatų dalimi. Tik literatūra užėmė išskirtinę padėtį ir jai buvo taikomi estetiški kriterijai. Tas pats Bonaventūras, svarstydamas apie žodį, jį rašė iš didžiosios raidės ir priminė Patarlių knygos aštuntąjį skyrių: „Dar nebuvo gelmių, o aš jau buvau pradėtas“. Žinoma, pirmiausia jis turėjo galvoje tikėjimo žodį.

Viduramžiai labai vertino laisvuosius menus kaip tikinčio žmogaus ugdymo priemonę. Tapyba, skulptūra, architektūra buvo laikomi žemesnės pakopos menais, t.y. minėtais „mechanikos“ menais, priklausančiais amatams. Ilgainiui tapyba, skulptūra, vitražas tapo savotiška plastikos kalba, kurios ženklai galėjo būti sąlygiški, konvenciniai, svarbiausia, kad žmonės galėtų suprasti tą konvencionalumą, vizualines schemas ir atpažinti šifrus. Įvairi tikrovės medžiaga buvo savitai deformuojama siekiant ekspresyvaus grožio, mistinės ekstazės ir sakralinės plastikos. Šitą meno uždavinį glaustai nusakė šv. Bernardas Klervietis: *deformis formositas; formosa deformitas*. Vaizduojamasis Viduramžių menas operavo žmonių tipais, kiekvienas iš jų turėjo griežtai nustatytą reikšmę, buvo žymuo charakterio, vienokių ar kitokių jausmų. Tai būdinga ir gestams, ir judesiams, ir spalvoms. Menui buvo svarbu schemas, konvencionalumas ir kanonai.

Sprendžiant iš kai kurių filosofų ir teologų pasisakymų apie meną, meno jie dar nelaikė kūrybos sritimi. Menininkas privalo stebėti grožio archetipą, jį pažinti ir pamėgdžioti laikydamasis atitinkamų taisyklių. Šiuo atžvilgiu Viduramžiai nedarė išimties nė vienai meno rūšiai, kaip tai darė, tarkim, Antika – poezijoje, muzikoje matydama kūrybos pirmavaizdį. Poezija, literatūra turėjo savo taisykles, buvo menas, meistriškumas, bet ne kūryba.

Anuo metu kūryba buvo suprantama tik kaip kūryba *ex nihilo*, nepasiekiamą žmogui. Tūkstančius metų teologijoje egzistavo sąvoka *creator* kaip Dievo sinonimas.

Lukrecijaus frazė *ex nihilo nihil* (niekas neatsiranda iš nieko) gerai išreiškė senųjų materialistų saviraidos idėją, daiktų dialektiką ir nepripažino kūrybos iš nieko. Viduramžių patristikos ir scholastikos estetikoje pripažįstama kūryba *ex nihilo*, tačiau ji priklauso pačiam Dievui, o ne žmogui. Krikščioniškajame moksle kūryba reiškia aktą, kuriuo Dievas suteikia daiktams būti.

Filosofai ir teologai laikėsi trejopo požiūrio į pasaulio atsiradimą, kūrybos aktą: dualistinio, emanacionistinio ir kreacionistinio. Dualistai – platoniškoji tradicija – pripažino Dievą ir amžinąją materiją, iš kurios Dievas sukūrė viską. Emanacionistinį požiūrį skelbė neoplatonikai ir veikė mistinė teologija. Krikščionybės ideologai diegė savąjį, kreacionistinį požiūrį. Dievas sutvėrė pasaulį ne emanacijos (augimo) būdu, o dieviškosios kūrybos *ex nihilo*. Šv. Augustinas kūrimą siejo su laiku, bet pabrėžė, kad kūrybos aktas priklauso Dievui, o ne laikui. Dievas – „visų laikų pradininkas ir kūrėjas“².

Patį kūrybos pobūdį mąstytojai vaizdavo įvairiai, pripažindami jo „amžinybę“, „absoliučią laisvę“ ir kitokius ypatumus. Jeigu tuos vaizdinius palygintume su žmogaus kūrybos aktais, tai pastebėtume, jog jie artimesni poetinei kūrybai negu architekto ar statytojo veiklai remiantis tam tikru planu. Scholastinė kūrybos traktuotė labai svarbi, tačiau vėlesnės estetiškos kūrybos traktuotės iš jos nedaug ką perėmė. Išskyrus galbūt tai, kad su menine veikla buvo siejamos didelės galimybės.

Taigi Antikoje ir Viduramžiais pasireiškęs darbo pasidalijimas dar neleido

menininkui nutolti ir išsivaduoti nuo bendrų tautoms kūrybos pagrindų ir šimtmečiais sukaupto estetinio patyrimo, nuo bendruomeninių folklorinių-mitologinių formų ir amatininkystės. Menininkas buvo susijęs daugybe nematomų gijų su genties, giminės, bendruomenės vaizdiniais ir idealais. Jis neabejojo Bažnyčios Tėvų plėtotos Platono tradicijos teisingumu – Dievas sukūrė pasaulį žiūrėdamas skaičiaus, svarumo ir mato (*numerus, pondus et mensura*), o pasaulio grožis, meno grožis tėra idealaus grožio atspindys ir vaizdinys. Panašūs ir nepanašūs daiktai, formų ir rūšių harmonija – visa susilieja į nuostabią darną ir kelia neišsenkamą žavesį. Tokiu būdu Viduramžiai Kosmoso grožį parėmė tvirtu metodologiniu pagrindu, o ne kieno nors nusiteikimu ar poetiniu susižavėjimu, ar skaičiuote. Ryškiausias Kosmoso vienumo ir tobulos tvarkos, grožio atspindys yra katedra.

Siekiant sudaryti nuodugnesnį Viduramžių vaizdą, tenka atmesti įprastus teiginius, jog tai buvusi „uždara“ kultūra. Priešingai, Viduramžiai atsivėrė Artimųjų bei Tolimųjų Rytų įtakoms ir šitaip praturtino kai kurias kultūros sritis. Estetinė Viduramžių mintis atskleidė šios epochos pobūdį. Ta estetine mintis neatrodo vientisa. Joje galima išvelgti įvairias ideologines konfesines nuostatas, istorinių ir antiistorinių pažiūrų sankirtas, teiginių ir vertinimų pliuralizmą, mistikos proveržius. Tačiau tai nereiškia, jog estetinei Viduramžių minčiai būdingas amorfiškumas.

Pažymėtina, jog kai kalbame apie krikščioniškąją Viduramžių estetiką, tai ji aprėpia estetines patristikos, scholas-

tikos nuostatas, glaudžiai susijusias su Antika. Teritoriškai ji nesutampa nei su Vakarų Europa, nei su Bizantija, o, stipriai veikiama judaizmo ir islamo, įsirežia į itin skirtingų kultūrų prieigas. Tą Viduramžių bruožą apibūdino jau Ch. Cellarius (1638–1707) savo knygoje *Historia mediaevali a temporibus Constantini Magni ad Constantinopolim a Turcis captam*. Viduramžius jis apibrėžė kaip VII–XV a. laikotarpį, kuriame gyveno, veikė ir mąstė žmogus, apibūdintas kaip *homo modernus*, skyręsis nuo žmogaus *antiquitatis* ir pats savo laikus vadinęs *tempora moderna*. Jam buvęs būdingas gilus tikėjimas Dievu ir abejonės, pagarba protui, intelektui. Tad ir žmonės, svarstę apie grožį ir meno kūrybą, pasitikėjo proto, intelekto galimybėmis, neišvengiamai skatino gyvą mintį, netgi jos pliuralizmą ir juslinio patyrimo reikšmės pripažinimą.

Kone trijų šimtų metų prireikė Vakarų Europos savikūrai lotynakalbėse žemėse, kol galingosios Romos imperijos griuvėsiuose iškilo valstybiniai ir visuomeniniai dariniai – Italija, Ispanija, Galija, Nyderlandų kraštai, Islandija ir Anglija. Po karų ir suiručių atsirado protingos visuomenės gyvenimo organizacijos, tvarkos, pagarbos protui poreikis. Ir tokį poreikį junti filosofų ir teologų, gyvenusių įvairiais Viduramžių laikotarpiais, kūryboje – Izidoriaus iš Sevilijos, Karolingų renesanso įkvėpėjo Alkuino, šv. Pranciškaus Asyžiečio ar Jono Škoto Eriugeno. Jiems filosofija atrodė kaip kelrodis visapusiškam, giliam Dievo ir žmogaus pažinimui, dvasios išaukštinimui ir jos reikšmės visuomenės

(bendruomenės) gyvenime suvokimui. Jono Škoto Eriugenos žodžiais tariant, ji atsako į nuolat žmogui iškylantį klausimą: kas esame, ką privalome ir kas mūsų laukia?

Pačios estetikos intelektualizmas tapo itin ryškus X–XI a., kai protą imta laikyti politikos, dorovės, gyvenimo stiliaus ir prasmės pagrindu, tiesos bei meno kriterijumi. „Otonų civilizacijos“ plėtra, atsiradusios įvairios mokyklinės dialektikos, teisės ir medicinos žinios darė intelektualizmą ryškesnį ir rafinuotesnį. Dialektika pamažėl tapo tikra gyvenimo filosofija, bandančia jungti, suderinti skirtingus požiūrius, nevienodas poezijos – nominalistų, teologų, šviesių aristokratų, miestelėnų, pajutusių laisvės skonį. Intelektualizmas ypač išryškėja XII a. filosofinėje ir estetineje, gamtotyrinėje literatūroje, sustiprėjus arabų ir žydų bei Aristotelio mokslo įtakoms. Jį maitino du šaltiniai – gamtos ir visuomenės pažinimo reikmės, Paryžiaus ortodoksinė aplinka ir Oksfordas, kur ilgainiui imta baimintis dėl perdėtų proto bei filosofijos pretenzijų ir bandyta diegti ryškesnę filosofijos ir mokslo tautoskylą. Estetikoje irgi galima išskirti įvairias orientacijas, kurios rėmėsi Platono, Aristotelio, šv. Augustino, šv. Tomo Akviniečio, Bonaventūros ir kitų autoritetais. Teokratinis popiežiaus institucijos universalizmas ir Vakarų bei Vidurio Europos visuomeninė politinė sankloda, be abejonės, turėjo įtakos ir teoriniams svarstymams apie meną.

Kiekviena epocha palieka žmonėms savo simbolius ir ateities žmonės, juos šifruodami, geriau junta savo ryšį su iš-

torija bei dvasinio gyvenimo viršenybe. Toks Viduramžių simbolis – katedra. Tai gali būti Paryžiaus *Notre-Dame* ar *Chartres Notre-Dame*, ar kitos katedros. *Chartres* katedros išpūdį rašytojas A. Vaičiulaitis apibūdino taip: „Dar nematyti namų, o jinai iš tolybės jau tiesia savo aukštus bokštus, nelyginant žydrių aukštybių ištroškusias rankas“³.

Visos Viduramžių katedros – tikroji Dievo buveinė: visi šventieji ir tie, kurie darbavosi statydami Viduramžių miestą, čia rasdavo sau vietą. Tačiau tų, kurie buvo kilę, anot šv. Augustino, iš kitos giminės, ne iš Abelio, bet iš Kaino, ir netgi buvo labai svarbūs pasaulio istorijai, čia nematyti. Katedrose nepavaizduotas nei Aleksandras, nei Cezaris. Jose vyrauja kitokia vertybių skalė. Katedroje rezervuota vieta tik tiems, kurie darbavosi Jėzaus Kristaus karalystei – Karoliui Didžiajam, šv. Liudvikui ir kitiems. Pasaulietinės istorijos vaizdai, pasirodę XIII a. vitražuose, irgi priklausė šventajai istorijai.

Tiesa, Viduramžių katedrose esama įvairių ir savitų Antikos bei Romos istorijos atspindžių. Prancūzijos, Italijos ir kitų kraštų, taip pat Bizantijos katedrose ir vienuolynuose yra daugelio žymiųjų filosofų bei mokslo vyrų atvaizdų. *Chartres* katedroje iškaltas Ciceronas ties Retorikos kojomis, Aristotelis po Logika, Pitagoras po Aritmetika, Ptolemėjus po Astronomija. Bizantiečiai daug svetingesni vadinamiesiems pagonims, kurie jau kalbėjo ką nors svarbaus apie Dievą ir tarsi ruošė dirvą Evangelijai. Bizantijos tapyboje pavaizduoti Platonas, Aristotelis, Solonas, Tukididas, Plu-

tarchas, Sofoklis ir kiti su garsiausiomis jų sentencijomis.

Dažnokai didieji žmonės atrodo neįprastai, pavyzdžiui, Aristotelis, nešantis ant nugaros kurtizanę indę, savo auklėtinio karalaičio Aleksandro numylėtinę. Tokia šmaikšti legenda Prancūzijos katedrose atgijo tik dėl to, kaip sako žymus mediavistas E. M?le'is⁴, kad pamokslininkai ja kartais paįvairindavo savo pamokslus. Bažnyčių portaluose ir kapiteliuose ji figūruoja tuo pačiu pavadinimu kaip ir Ezopo pasakėčios, kurios buvo vienodai mėgstamos ir kartais naudojamos pamoksluose. Toks būdas nėra bandymas tikintiesiems priminti apie didįjį mokytoją.

XIII a. katedrose Antika vaizduojama retokai, jose nematyti pagonių išminčių, tačiau daugelyje bažnyčių itin dažnos pagonių sibilės. Viduramžių sibilė iš tiesų yra prasmingas simbolis. Ji tarsi senjo pasaulio balsas ir jos lūpomis kalba Antika. Ji liudija, jog stabmeldžiai jau patys nujautė Kristaus atėjimą. Kai pranašai skelbė apie žydų Mesiją, sibilė žadėjo išsigelbėjimą pagonims. Vadinasi, sibilės kalba buvo verta „filosofų išminties“. Tik ji viena nusipelnė atstovauti pagonybei katedrose, nes tik ji viena aiškiai skelbė atpirkimą kviesdama savo vardu. Antikinė pranašautoja dar ir šiandien matoma iškalta katedrų portaluose.

Apskritai Viduramžių pabaigoje antikinė mitologija, pasakėčios, rimuoti komentarai Ovidijaus *Metamorfozėms* saviškai aiškina ir įteisina krikščionišką siužetą. Antikinės temos tampa savotišku krikščioniškųjų vertybių skleidimo pamatu. Iš tų rašytinių paminklų galima

sužinoti, jog Eskulapas, kuris mirė, kad prikeltų iš numirusių, yra Jėzus Kristus: Jupiteris, pasivertęs buliumi ir nešantis ant nugaros Europą, čia yra irgi Jėzus Kristus – aukoti skirtas jautis, kuris prišiemė sau visų pasaulio nuodėmių našta. Teisėjas, paliekantis Ariadnę Fedrui, čia tampa prototipu pasirinkimo, kurį Jėzus daro tarp Bažnyčios ir Sinagogos. Žodžiu, mitologijos atspindžiai tampa paslaptimi ir simboliški. O Renesanso menininkai jau nerodė ypatingo skrupulingumo pagonių ir šventosios istorijos skirtybėms. Jie drąsiai išvedė paraleles tarp Heraklio ir Adomo, Ievos ir Pandoros.

Tenka pažymėti: pasaulietinės istorijos temos ir motyvai Viduramžių katedrose – reti svečiai. Kad ir kokie būtų krikščioniškieji karaliai, didikai, tik vienas kitas jų nusipelnė būti čia įamžintas. Karalių ir karalienių atvaizdai bažnyčių portaluose dažniausiai simbolizuoja judėjų karalius – Mergelės Marijos protėvius, biblinius personažus, o ne konkrečios šalies ar miesto valdovus. Meno kūrinių, apie kuriuos būtų galima tvirtai pasakyti, kad jie yra skirti kokiam nors istoriniam veikėjui, katedrose nedaug. Karalių pamaldumas, jų pagarba Dievo namams, be abejonės, paaiškina tų atvaizdų retumą: karaliai neatsiduria virš galvos tikintiesiems, šalia pranašų, apaštalų ir kankinių. Valdovai ir jų žmonos paveiksluose bei vitražuose buvo vaizduojami mažičiai, iš pradžių net nepastebimi, nusižeminę prieš Jėzų Kristų, pasiruošę už bausmę bučiuoti jo kojas. Panašūs sentimentai stiprūs XI–XIII a.

Vėlesniais amžiais didėjo karalių išpuikimas. Pavyzdžiui, XIV a. ant Am-

jeno katedros kontraforsų jau buvo pa-
vaizduoti Karolis V, kardinolas La Grande ir kiti pasauliečiai šalia Švč. Mergelės ir Jono Krikštytojo tokio pat ūgio kaip ir pastarieji. Atėjus „Viduramžių rudenii“, toks pasauliečių ir šventųjų artumas jau nieko nestebino ir nežeidė. Puikioje religinio meno epochoje, kuri truko iki XIII a., karaliai, baronai, vyskupai katedrose buvo vaizduojami tik kaip fundatoriai, o jų pozos beveik niekada neleisdavo jų sumaišyti su šventaisiais, bet tai nereiškę, jog Bažnyčia į savo valdas neįsileido pasaulietinės istorijos ir svarbių jos vardų. Anaipol – jie buvo priimami ir padaromi savi atsižvelgiant į didelius jų nuopelnus krikščionybei. Tai akcentuoja visi žymieji viduramžių kultūros tyrinėtojai ir jos žinovai E. Maleris, H. Focillonas, J. Baltrušaitis ir kt. Po katedrų skliautais tilpo ir Karolio Didžiojo žygių, ir Kryžiaus karų bei pergalių prieš kitatikius, ir kelionių į Šventąją Žemę vaizdai, ir herojiška Rolando žūtis ar šv. Liudviko gyvenimas, mirtis ir stebuklai. Tačiau svarbūs istoriniai įvykiai, kaip mes juos suprantame dabar, Viduramžių katedrose, vitražuose ir freskose ar knygų miniatiūrose nebuvo vaizduojami. Jose įamžinti tik tie epizodai ir vardai, kurie simbolizavo dideles krikščionių Bažnyčios pergalės. Čia pasauliečio asmuo išskyla tik kaip tikrojo kovotojo už Jėzų Kristų, jo žodį ir gyvenimo pavyzdį.

Vėliau Renesanse įsiviešpataus kitoks tikrovės suvokimas, meilė viskam, kas realistiška ir empiriška. Tačiau tokia nuostata nebuvo visai atsitiktinė. Ji, vaizdžiai tariant, atsirado iš akmeninės,

gotikinės katedros glūdumos su joje išnyrančiais itin gyvai pavaizduotais augalais ir realiais žmogiškais, sudvasintais veidais. Taip naujos gyvenimo jėgos jau brendo praeinančios dienos, nugalėtos prasmingai, vakaro šešėlyje. Neveltui, praėjus šimtmečiui, kai kuriuos Viduramžių meno bruožus sąmoningai gaivinti imsis A. Düreris, M. Grünewaldas ir kiti menininkai.

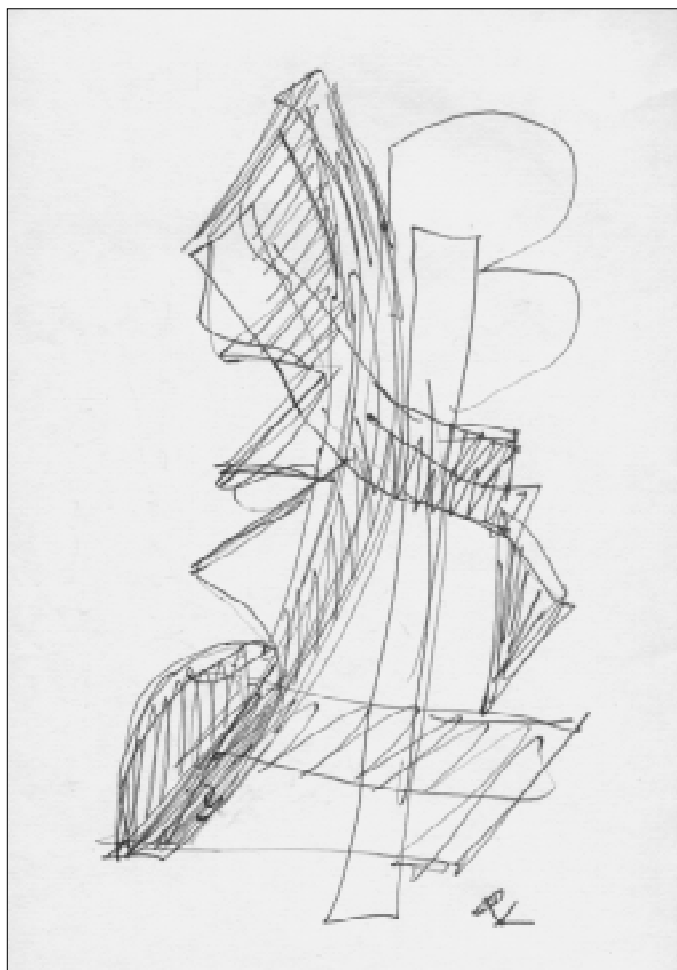
Literatūra ir nuorodos

¹ Bonaventūras. Apie menų sugrąžinimą prie teologijos // *Filosofijos istorijos chrestomatija. Viduramžiai*. – Vilnius: Mintis, 1980, p. 401.

² Aurelijus Augustinas. *Išpažinimai*, ten pat, p. 105.

³ A. Vaičiulaitis. Katedros statytojai Chartres mieste // *Naujoji Romuva*, 1937, Nr. 31–32, p. 587.

⁴ E. Male. *Arts et artistes du moyen age*. – Paris: A. Colin, 1946.



Romualdas Lankauskas. *Eskizas kompozicijai*



Gauta 2004-01-08
Pabaiga. Pradžia „Logos“ Nr. 36

JURGITA STANIŠKYTĖ

Vytauto Didžiojo universitetas

PRASMĖS KONSTRAVIMO PRINCIPŲ KAITA ŠIUOLAIKINIAME LIETUVOS TEATRE

The Construction of Meaning in Contemporary
Lithuanian Theatre Productions

SUMMARY

The object of this research is the emerging strategies of communication that subvert the traditional sense of meaning and perception in contemporary Lithuanian theatre. These new developments are conceptualised in the framework of postmodern and post-structural theory, in particular the post-structural critique of *sign, representation and subject*. The constancy of the text and the homogeneity of the audience that interprets it are two central assumptions on which traditional literary theatre is based. During the last decades the situation has changed, as visibility as a means of theatrical expression has become more and more important in contemporary Lithuanian theatre, replacing the traditionally dominant position of the text in a production. By subverting, fragmenting, (re)constructing the structural elements (narrative, visual, aural) of performance, the director strives for active communication and aims to challenge traditional modes of perception, by forcing the spectator to create the meaning for himself/herself. Typically postmodern formations of meaning and perception (visuality/textuality; disassociation of theatrical elements and intertextuality), present in contemporary Lithuanian productions are analysed in this article.

INTERTEKSTUALUMAS TEATRE

Dar viena nauja prasmės kūrimo strategija šiuolaikiniame Lietuvos teatre yra intertekstualumas, siūlantis naują ri-

bos tarp meno ir kultūros supratimo būdą, kai meninis „tekstas“ suvokiamas kaip egzistuojantis kultūriniame kon-

RAKTAŽODŽIAI. Teatras, vaidyba, prasmės kūrimas, intertekstas, suvokimo procesai, vizualinė raiška.
KEY WORDS. Theatre, production, construction of meaning, intertext, perception, visual representation.

tekste, kaip modelis, kuris yra giliai implikuotas, įtrauktas, bet kartu ir galintis kritikuoti savo aprašomąjį objektą. Intertekstualumo samprata atveria visus meninius ir kultūrinius reiškinius vidiems tarpusavio mainams. Sukuriamas tam tikras tekstų „lydinys“, nuolat judantis ir atviras potencialiai prasmų begalybei. Būtina pažymėti, jog kalbant apie intertekstualumą teatre, svarbu išskirti dvejopą ir intertekstualią paties spektaklio prigimtį. Apie daugiabriaunį teatrinį intertekstualumą, kuris kitoks negu literatūrinis, kalbėjo jau teatro semiotikai. Kieras Elamas teigė, jog kiekvienas spektaklis turi kitų spektaklių pėdsakų, kurie egzistuoja įvairiais lygmenimis: dramos tekste, scenografijoje, režisūriniame stiliuje ir įvaizdžiuose, muzikoje, aktoriaus vaidyboje ir t.t.²⁰ Suvokiant spektaklio tekstą, žiūrovo dėmesys pasiskirsto – jis suvokia „žiūrįs“ du tekstus: dramos ir spektaklio. Taip pat reikia pažymėti, jog spektaklis gali aprėpti ne tik intertekstualią dramą, bet ir įvairius kultūrinius tekstus: masinės kultūros, kino ar vizualaus meno citatas.

Intertekstualios strategijos Lietuvos teatre gali būti sisteminamos taip: *dramos tekstas*, turintis struktūrinių ar lingvistinių ryšių su kitais tekstais; *scenografija*, cituojanti prieš tai egzistavusius stilius, vartojanti kitų spektaklių fragmentus, detales, daiktus; *aktorius*, savyje perteikiantis kitus suvaidintus vaidmenis ar visuomenines pozas; *režisūrinis stilius bei įvaizdžiai* ir *muzika*, sutelkianti kitų kūrinių fragmentus ar konstravimo principus.

Dramos intertekstualumo pavyzdžių galime rasti Sigito Parulskio dramose

„Iš gyvenimo vėlių“ (rež. Vytautas V. Landsbergis, 1996), bei „P.S. Byla O.K.“ (rež. O. Koršunovas, 1997), „Barboros Radvilaitės testamentas“. Drama „Iš gyvenimo vėlių“ buvo rašyta pasitelkus originalius Jono Basanavičiaus tekstus, tačiau, pasak dramaturgo, pjesėje niekur nėra „gryno“ J. Basanavičiaus. Įvairių tekstų fragmentų naudojimas, kupiūravimas, sukeitimas vietomis paverčia tekstą tam tikra susikirtimo vieta, kurioje kiti tekstai, vertybės, normos susitinka ir veikia viena kitą atverdamos erdvę tarp teksto ir ekstratekstualinių referencijų. Kuriant intertekstualų dramos tekstą „Iš gyvenimo vėlių“, atsiranda automatiškas parodijos efektas. S. Parulskis kartoja originalo raiškos būdą ir kalbą perkeldamas ją į kitą, neatitinkantį kontekstą. Hipertrofuotas kalbos kartojimas perteikia patį originalą kaip absurdą, dažniausiai toks efektas pasiekiamas atskleidžiant originalo ideologinį sąlygiškumą. „Pjesė parašyta ties keista sąlygiškumo riba – lyg ir ironija, lyg ir nesamone. Mintys tokios „filosofiškos“, bet pateikiamos keistu rakursu. Kai jos imamos traktuoti vienplaniškai, tik kaip humoras – nuskamba lėkštai“²¹. Panašaus pobūdžio klasikinio teksto „perrašymas“ yra ir Tomo Šinkariuko „Hambetas“, atliktas gana tiesmukiškai, naudojant hipertruofuotas raiškos priemones bei parodiją. Dramoje „P.S. Byla O.K.“ atsiskleidžia kiek kitoks intertekstualumas. Čia dramaturgas jungia įvairių siužetų fragmentus, o ne konkretų originalų tekstą, naudojasi klasikinių literatūros kūrinių stilistine forma, tačiau jis ne tik naudoja žinomus siužetus ir draminę kalbėseną, o juos apverčia ar

ba išskaido į smulkius fragmentus, kuriuos galima kaitalioti. Sukeisdamas vietomis Izaoko ir Abraomo istoriją, S. Parulskis bando dekonstruoti biblinio autoriteto Tėvo galią; žaisdamas Moters ir Vyro personažais jis tik nužymi jų charakterines linijas, palikdamas suvokėjui laisvę apsispręsti, kur baigiasi Mokytojos linija ir prasideda Ofelija (Dalis Michlevičiūtės vaidmuo), kada Hamletas tampa Samsonu ir vėl virsta Edipu. Fragmentiško bei intertekstualaus pobūdžio „P.S. Byla O.K.“ iliustruoja ir postmoderniam meno kūrinii būdingą „žemojo“ ir „aukštojo“ stilių jungimą: Biblinis mitas, archetipinė situacija jungiami su kasdiene kalba, anekdotine situacija, sovietinių ideologinių stereotipų fragmentais. Panašia technika sukurta ir Herkaus Kunčiaus pjesė „Genijaus dirbtuvė“ (rež. Audrius Nakas, 1998) bei Mariaus Ivaškevičiaus „Madagaskaras“ (rež. Rimas Tuminas ir Audrius Dapšys, 2003). Čia realios istorinės asmenybės perkeliama į kitą kontekstą siekiant atskleisti dirbtinę, sukonstruotą bet kokio autoriteto ar mito prigimtį.

Intertekstualūs režisūriniai įvaizdžiai pastarųjų dešimtmečių Lietuvos teatre akivaizdžiai prasiveržia Oskaro Koršunovo, Rimo Tumino, Jono Vaitkaus, Eimunto Nekrošiaus spektakliuose. Statydamas Augusto Strindbergo „Sapną“ (1995), režisierius J. Vaitkus teigė, jog šiame darbe atgims jo statytų spektaklių fragmentai, taip bus įvertinama ir reflektuojama praeitis. J. Vaitkus pasitelkė scenografą Joną Arčikauską, kuris savo ruožtu sukūrė intertekstualią scenografiją iš ankstesnių spektaklių scenografijos detalių ir kostiumų. Kai kurios

„Sapno“ mizanscenos cituoja arba netiesiogiai pakartoja E.Nekrošiaus „Kvadrato“, O. Koršunovo „Labas Sonia Nauji Metai“ spektaklių fragmentus. Tai leido režisieriui atverti spektaklio struktūrą daugiasluoksnei interpretacijai. Aliuzijos į savo ar kitų režisierių darbus būdingos ir R. Tumino bei O. Koršunovo spektakliams: Williama Shakespeare'o „Ričardas III“ pastatyme galime rasti aliuziją į tris epizodinius E.Nekrošiaus „Makbeto“ veikėjus, O. Koršunovo spektakliuose yra parafrazių iš E.Nekrošiaus spektaklių, ironizuojamas R. Tumino teatras, yra citatų iš J. Vaitkaus darbų. Pasak paties režisieriaus, spektaklis „P.S. Byla O.K.“ yra tiesiog nuaustas iš citatų: E.Nekrošiaus „Ilgos kaip šimtmečiai dienos“, J. Vaitkaus „Literatūros pamokų“. „Tai įvertinimai ir pervertinimai tų atradimų, kurie man buvo brangūs kaip tuometiniam žiūrovui.“²² Ironiški intarpai R. Tumino režisuotame Michailo Lermontovo „Maskarade“ (1997) – dramos tekste neegzistuojantis Kiemo žmogus, iš eketės išlendantis žuvis ar nardytojas gali būti apibūdinami kaip *intertekstualūs svetimkūniai*.

Intertekstualaus pobūdžio scenografija gali aprėpti ne tik kitų spektaklių fragmentus ar stilius, bet ir kultūrinius fragmentus, detales, daiktus (Žilvino Kempino scenovaizdis spektaklyje „P.S. Byla O.K.“ arba Eglės Rakauskaitės ir Gintaro Makarevičiaus scenografija Justino Marcinkevičiaus „Mažvydo“ pastatymui, rež. Algirdo Latėno, 1996). Tuo tarpu intertekstuali spektaklio muzika sutelkia savyje kitų kūrinių fragmentus arba konstravimo principus (Giedriaus Puskunigio muzika spektakliui „Gyve-

nimas – tai sapnas“ pagal P. Calderoną, rež. G. Varnas, 2000, arba Gintaro Sodeikos muzika „Roberto Zucco“).

Būtina pažymėti, jog viena sudėtingesnių problemų, susijusių su intertekstualumo analize teatre, yra aktorių vaidmenys, kurie jau savo prigimtimi yra *intertekstualaus* pobūdžio. Kaip pažymi daugelis šiuolaikinio teatro teoretikų, aktorius nevalingai vieno vaidmens patirtį perkelia į naujo charakterio kūrimą, it taip vis „kaupiasi“ ankstesnių vaidmenų, asmeninio tapatumo bei įvairių režisūrinių etiudų rezginys. Tad kalbant apie vaidmens kūrimą, ko gero, būtų netikslinga vartoti postmodernaus *intertekstualumo* terminą, kadangi šia prasme beveik visi vaidmenys galėtų būti įvardyti kaip *nesąmoningai intertekstualūs*. Šią problemą analizavęs amerikiečių teatrologas Marvinas Carlsonas teigia, jog netgi kitame kontekste garsaus žmogaus (tarkime, kino ar pramogų verslo žvaigždės) pakvietimas vaidinti spektaklyje (pavyzdžiui, Andrius Mamontovas „Hamlete“ – rež. E. Nekrošius, 1997, Eglė Špokaitė „Otele“ – rež. E. Nekrošius, 2000, Vytautas Kalinauskas „Roberto Zucco“ – rež. O. Koršunovas, 1998) arba tiesiog būti sceninio veiksmo dalyviu (Algis Maceina – „Roberto Zucco“, broliai Baubliai – „Otelas“) gali būti suvokiamas kaip *intertekstas*²³.

Tačiau pagrindinė intertekstualumo problema yra ne tiek originalo ir juo be-

sinaudojančio teksto santykiai, kiek jų abiejų sąryšis su suvokėju. Daugiausia intertekstualumo suvokimą sąlygoja išankstinės žiūrovo žinios. Kadangi spektaklio teksto žiūrovas negali perskaityti iš naujo, jis susiduria su sudėtingesne komunikacine sistema teatre, mat kiekviena mizanscena gali turėti sudėtinių intertekstualių aliuzijų ir praeities teatrinės tradicijas ir spektaklius. Jeigu informacija, kurią žiūrovui pateikia spektaklis, pranoksta žiūrovo interpretacinius sugebėjimus, jis suvokia spektaklį kaip beprasmį, abstraktų, neturintį aiškios struktūros ir organizacijos. Kontekstas yra tas elementas, kuris padeda sujungti tekstą ir žiūrovą. Intertekstualus spektaklis gali atrodyti kaip žaisminga parodija ir tikrai dėl naujai sukurto konteksto ši startegija gali atskleisti savo kūrybinį potencialą.

Bandydamas suvokti tokius intertekstualius spektaklio tekstus, žiūrovas yra nukeliamas į beribę intertekstualių prasmų erdvę, jam suteikiama galimybė kurti naujas sąveikas ir taip destabilizuoti spektaklio prasmę bei savo – suvokėjo – poziciją. *Intertekstualus* suvokimas išskaido teksto struktūras, atveria jas laisvų asociacijų žaismei. Taip, anot U. Eco, gimsta naujas pasaulio suvokimo būdas, kai estetiškos pastangos atskleidžia ir patikrina suvokėjas ir šitaip sukuria komunikacinių veiksmų įvairovę²⁴.

IŠVADOS

Suvokimo ir prasmės kūrimo teatre pokyčiams svarbios šios teorinės transformacijos: pakitusi meno kūrinio sam-

prata (susijusi su poststruktūralistine *reprezentacijos autonomijos* problema); pakitusi reikšmės samprata (susijusi su po-

ststruktūralistine *ženkle* kritika) bei patikusi paties suvokėjo samprata (susijusi su *subjekto* sampratos kaita). Pastarojo dešimtmečio Lietuvos teatre suvokimo pokyčiai iš esmės siejasi su dramos teksto ir režisūrinės koncepcijos santykiais. Sutelkdamas dėmesį ne į vidines spektaklio struktūros sąrangas, o į jų santykį su suvokėju postmodernių strategijų pagrindu šiuolaikinis Lietuvos teatras permąsto tradicinius teatrinės komunikacijos modelius. Šiuolaikiniame Lietuvos teatre ryškiausias yra šios, su postmodernia suvokimo samprata susijusios prasmės kūrimo tendencijos: pakitęs vizualumo/tekstualumo santykis, spektaklio struktūros elementų skaidymas ir intertekstualumas.

Panaikinus hierarchinę spektaklio struktūros elementų sąrangą, šiuolaikiniame teatre dar labiau radikalizuojasi teksto/veiksmo ir dramos/performatyvumo santykių problemos. Aptariamojo laikotarpio Lietuvos teatre pastebimas poslinkis vizualios naracijos link. Išskirtos dvi postmodernaus vizualumo kategorijos šiuolaikiniame Lietuvos teatre: spektakliai, kuriuose dominuoja vaizdas ir juo perteikiama prasmė, arba spektak-

liai, kuriuose visi elementai jungiami remiantis nehierarchine sistema – būtent jie yra lygiaverčiai.

Dar vienas prasmės konstravimo principas, naudojamas šiuolaikiniame Lietuvos teatre, yra spektaklio struktūros elementų skaidymas. Spektaklio struktūros kaip autonominio vieneto išskaidymas suteikia suvokėjui galimybę susikurti objektą savo sąmonėje. Atskirti arba supriešinti spektaklio struktūros elementai, tekstas, veiksmas, garsas, vaizdas sudaro tam tikras konfigūracijas, kurių santykiai yra gana atsitiktinio pobūdžio. Tačiau šių elementų sąveika, jų jungimasis vyksta ne kažkur ten, objektyviame meno kūrinyje/spektaklyje, o suvokėjo sąmonėje.

Intertekstualios strategijos Lietuvos teatre sisteminamos taip: *dramos tekstas*, turintis struktūrinių ar lingvistinių ryšių su kitais teksta; *scenografija*, cituojanti prieš tai egzistavusius stilius, naudojanti kitų spektaklių fragmentus, detales, daiktus; *aktorius*, perteikiantis kitus suvaidintus vaidmenis ar visuomenines pozas; *režisūrinis stilius bei įvaizdžiai ir muzika*, sutelkianti kitų kūrinių fragmentus ar konstravimo principus.

Nuorodos ir pastabos

²⁰ K. Elam. *Semiotics of Theatre and Drama*. – London: Methuen, 1980, p. 234.

²¹ S. Parulskis. „To ir linkiu visiems sufleriams“ // *7 meno dienos*, 1996, kovo 22 d., p. 5.

²² O. Koršunovas. Postmodernizmas – tai netu-

rėjimas kitos išeities // *Literatūra ir menas*, 1997, geguž. 10 d., p. 10.

²³ M. Carlson. Invisible Presences – Performance Intertextuality // *Theatre Research International*, Vol. 19, Nr. 2, 1997, p. 111–117.

²⁴ U. Eco. *Semiotics*. p. 116.

VITA RAČKAUSKAITĖ

Vytauto Didžiojo universitetas



VIZUALUMAS ŠIUOLAIKINIAME TEATRE

Visuality in the Contemporary Theatre

SUMMARY

The article describes what kind of visual elements can be found in present-day theatre, classifies them, and analyses visuality in theatre art. The author makes a semiotic scheme of possible visual components in the theatre at the turn of the 20th and 21st century. The article states how important visuality is in postmodern theatre art, and which tendencies it faces in Lithuania, how visual components correlate with words, sounds and music, and how these components are created.

Vizualiniais komponentais galima vadinti tai, kas teatre yra matoma-priimama akimis. Tai, ką žiūrovas-suvokėjas gauna per regą. Šie komponentai apima beveik visą teatro raišką, išskyrus tariamus žodžius, jų prasmes ir įvairius garsus. Išskyrus literatūrinį-verbalinį ir muzikinį-garsinį spektaklio tekstą.

Teatro menas yra sintetinis menas ir jį kuria įvairių profesijų žmonės. Suprantama, kad nagrinėti teatro kūrinį sąmoningai ignoruojant dramaturgo, kompozitoriaus ir iš dalies aktorių darbą būtų nelogiška. Arba žvelgti tik į vizualinę informacijos dalį, kurią pateikia teatrinio

vyksmo kūrėjai: režisierius, aktoriai-dailiviai, dailininkai, apšvietėjai. Vizualiniai teatrinio vyksmo komponentai savo įvairiomis prasmėmis susiję ir su literatūriniu tekstu, verbaline, garsine informacija. Šie elementai papildo vienas kitą ir, susipindami teatrinio vyksmo metu, kartu kuria meno objektą, kurį priima suvokėjas, dažniausiai vadinamas žiūrovu. Taigi žiūrinčiuoju – tuo, kuris daugiausia informacijos gauna rega.

Teatro kūrinys pirmiausia yra skirtas žiūrėti. Arba, kaip teigia teatro teoretikas ir rašytojas ispanas José Ortega y Gassetas, „teatras iš esmės yra reginys

RAKTAŽODŽIAI. Postmodernus teatras, vizualiniai elementai, semiotinė schema.

KEY WORDS. Postmodern theatre, visual elements, semiotic scheme.

ir publika yra stebėtoja, nes graikiškas žodis θεάτρον – teatras – reiskia ne ką kitą, o žiūrovą²¹. Nebylus mimo pasirodymas taip pat vadinamas teatriniu vyksmu. Jį stebint, klausia gali ir visai nedalyvauti, suvokimas gali vykti tik per regą.

„Teatras nėra ta realybė, kuri grynojo žodžio padedama pasiekia mus per klausą. Teatre girdime, bet visų pirma žiūrime. Matome judančius ir gestikuojančius aktorius, jų makiažą, sceną ir užpildančias dekoracijas, – sako J. Ortega y Gassetas. – Hiperpasyvi publika daro patį minimaliausią veiksmą, koki tik galima įsivaizduoti – ji žiūri. Žinoma, teatre taip pat ir klausomasi, bet tik dėl to, kad žiūrima. Žiūrėjimas yra vienintelė ir minimali veikla teatre.“²¹

Šiuolaikiniame, ypač postmoderno, teatre vizualumas yra labai sustiprėjęs ir dažnai tapęs pagrindiniu teatro kūrinio tekstu. Spektaklio struktūros elementų hierarchijoje iki tol vyravusią literatūrinę dramaturginę tekstą, jo atvaizdavimą scenoje postmodernizme pakeitė išcentruota elementų lygiavertiškumo koncepcija. Teatrinio vyksmo struktūriniai elementai (garsas, vaizdas, tekstas, erdvė, laikas, judesys) naudojami kaip lygiaverčiai fragmentai, jie laisvai maišomi ir suvokėjui pateikiami kaleidoskopiniu principu.

Jau moderniaame teatre išryškėjo problematiškas žodžio ir vaizdo santykis. XXa. pirmojoje pusėje savo teoriniuose ir praktiniuose teatro darbuose vizualumui daugiau dėmesio skyrė tokie Europos ir JAV kūrėjai kaip Gordonas Crai-

gas, Adolphe Appia, Vsevolodas Mejerholdas, Aleksandras Tairovas, Tadeušas Kantoras, Peteris Schumannas, Martha Graham, Alvinas Nikolaisas ir daug kitų. Taip pat eksperimentinė Bauhaus teatro kryptis, prasidėjusi Vokietijoje. Vėliau plačiai susidomėta Rytų teatru, kuriame palyginti daugiau akcentuojamas vizualumas, ypač gestas, judesys.

XX a. antrojoje pusėje galutinai įsitvirtinus režisūriniam teatrui, pati sąvoka „teatrališkumas“ imta tapatinti su vizualumu, nes pradėta kurti vaizdiniais mizanscenomis. Režisūriniame teatre daugiau dėmesio skiriama sceninei išraiškai: judesiui, vaizdui, sustatymui. Per vaizdavimą išreiškiamos norimos temos ir prasmės. Minimo amžiaus pabaigoje teatro scenoje ima vyrėti fragmentiškas simbolinis, metaforinis vaizdavimas, daugiau dėmesio skiriama formai. Žiūrovui-suvokėjui tenka pačiam šifruoti vaizdinę teatrinio vyksmo kalbą, stebėti, kas vyksta tuo metu ir papildyti viską kita turima informacija. Postmoderno teatras, išsilaisvinęs iš literatūros, dramaturgijos diktato, formuoja savo vizualiąją dramaturgiją. Literatūrinis, verbalinis tekstas pakeičiamas vizualiniu teatrinio vyksmo tekstu. Kartais šie du tekstai netgi specialiai supriešinami, kad būtų išgauta papildomų prasmų.

Šiuolaikiniame postmodernistiniame teatriniaame vyksme visi struktūriniai elementai arba niveliuojami lygiaverčiai, arba vizualumas vyrauja ir tampa estetiškos raiškos stiliumi. Vizualinio teatro kryptis Vakaruose išryškėjo septintame aštuntame dešimtmetyje ir buvo veikiamą tokių ankstesnių meno judėjimų

kaip dada, futurizmas, hepeningai, konceptualusis menas ir multimedijos atsiradimas. Tipiškas pavyzdys galėtų būti Roberto Wilsono spektakliai, dar vadinami „tylos operomis“. Juos sudaro besikeičiantys, netgi simultaniniai vaizdai, efektingi scenovaizdžiai, siužetas kuriamas vaizdiniu pasakojimu. Teatro kritikas ir teoretikas Knutas Ove Artzenas (Norvegija), nagrinėdamas šiuolaikinius pastatymus, išskyrė vizualiuosius spektaklius (*visual performances*) – „teatrinės išraiškos formą, kuri iš esmės yra daugiau vizuali, o ne tekstinė, ir yra ant ribos tarp konceptualaus meno, minimalizmo ir *multimedia*“². Šio autoriaus darbuose daug dėmesio skiriama Europos, Skandinavijos teatriniais pastatymams, kuriuose vyrauja vizualiniai elementai.

Norint apžvelgti pastatymų vizualumą, tenka juos išskaidyti į pastatymo elementus ir sudaryti vizualinių komponentų semiotinę schemą. Galima būtų remtis Patric Parvis sudarytu klausimynu ar, pavyzdžiui, Tadeuszo Kowzano parengtu ženklų sistemų klasifikatoriumi, bet abu jie yra parengti beveik prieš trisdešimt metų ir šiuolaikiniai teatro pastatymai ne visai atitinka to meto teorines prielaidas.

T. Kowzano klasifikatorius (T. Kowzan. *The sign in the Theatre*. Diogenes, 1968) sudarytas pasirinkus aktorį kaip centrinę teatrinio pastatymo ašį. Ženklaai ar teatriniai komponentai skirstomi į aktoriaus kuriamus ir esančius aplink jį. Jei T. Kowzano klasifikatoriuje pasirinkime tik vizualinius ženklus-komponentus,

nuošaly palikdami garsinius, tai aktoriaus kuriami ženklai, pasak šio aktoriaus, būtų jo kūno išraiška (mimika, gestai, judesys) ir reprezentuojanti išvaizda (grimas, šukuosena, kostiumas). Aplink aktorių esantys (ne jo valdomi) vizualiniai ženklai-komponentai – tai scenos vaizdas (rekvizitas, scenografija, apšvietimas). Bet ši schema neapima tokių vizualinių teatro komponentų kaip aplinka šalia teatrinio veiksmo, veiksmui pasirinkta aikštelė, įvairios papildomos vaizdinės priemonės, tikslingai sukurtos egzistuoti šalia teatrinio veiksmo, naudojami specialieji efektai ir pan. Be to, ir aktorius šiuolaikiniame pastatyme jau nebėra teatrinio veiksmo esmė ir centras.

P. Parvis teatro mėgėjams sudarytas klausimynas apima daugiau teatrinio pastatymo komponentų. Vizualieji komponentai ar ženklai šioje sistemoje būtų šie: scenografija, apšvietimas, scenos daiktai (rekvizitas), kostiumai, aktorių vaidyba (iš dalies, be balso ir dialogo), spektaklio-teatrinio veiksmo eiga, auditorija (veiksmo vieta ir santykis su žiūrovų erdve), spektaklio fiksavimas, išlaikymas atmintyje. Bet šis klausimynas taip pat neapima aplinkos šalia teatrinio veiksmo, kuris šiuolaikiniame mene įgauna tikrai didelę svarbą, daro įtaką meno kūriniai ir yra svarbus jo suvokimui.

Todėl, pasiremiant abiem minėtais šaltiniais, teko sudaryti naują vizualinių teatro komponentų schemą, kuri labiau atitiktų teatrinis įvykius ir šiuolaikinius pastatymus, kuriems įtaką daro postmodernizmas.

ŠIUOLAIKINIO TEATRINIO VYKSMO VIZUALINIAI KOMPONENTAI IR ĮVAIRIOS JŲ GALIMYBĖS

1. Aplinka šalia teatrinio vyksmo:

a) *architektūrinis scenos-erdvės pastatas ar pasirinktos vyksmo vietos-aikštelės aplinka*. Paliekama natūrali arba keičiama specialiai kuriamomis detalėmis, instaliacijomis, papildomos spektaklio medžiagos ekspozicijomis. Tai architektūrinė, landšaftinė aplinka (eksterjeras-interjeras), kurią žiūrovas-suvokėjas mato prieš teatrinį vyksmą, po jo ar pertraukos metu. Ji papildo teatrinį vyksmą suvokėjo sąmonėje, „atsinešama“ prie vyksmo erdvės;

b) *papildomos vaizdinės priemonės, su kurtos egzistuoti šalia teatrinio vyksmo: plakatas, programėlė, kvietimas, video anonsas, reklaminis klipas ar kitos specialiai kuriamos vaizdinės detalės*. Tai priemonės, suteikiančios pagrindinę informaciją apie teatrinį vyksmą, jo kūrėjus, įkvėpėjus. Jas žiūrovas-suvokėjas mato-liečia prieš teatrinį vyksmą, po jo, per pertrauką ar jo metu (jei atsineša su savimi ar randa žiūrovams skirtoje vietoje). Dažniausiai šios priemonės turi tą konkretų teatrinį vyksmą atspindinčią stilistiką ir nuotaiką.

2. Veiksmo erdvė:

a) *vieta, kurioje vyksta teatrinis veiksmas; scenografija*: vyksmo erdvei sukurti-panaudoti architektūriniai ar landšaftiniai elementai, tapytos ar ne širmos-pertvaros, baldai, kitos interjero detalės, įvairios vaizdo projekcijos, instaliacijos, pakyls ir konstrukcijos; dirbtinis lietus, sniegas ar kiti smulkūs krintantys objektai; išnaudota pasirinkta erdvė ir įvai-

rios prieinamos jos galimybės; veiksmo erdvės transformavimas vyksmo ar pertraukų metu, simultaninis vyksmas skirtingose erdvėse, vyksmo perkėlimas į kitą vietą;

b) *veiksmo apšvietimas*: tamsa, objektų išskyrimas šviesa, vyksmo ar detalių apšvietimas iš apačios, iš viršaus, iš visų šonų, publikos apšvietimas, spalvotas apšvietimas, įvairių šviesos šaltinių naudojimas veiksmo metu, įvairūs šviesų efektai, statinė-video projekcija, šešėliai ir pirotechnikos panaudojimas;

c) *veiksmo erdvės santykis su žiūrovų erdve*: teatrinio veiksmo erdvė atskirta nuo žiūrovų vadinamos „ketvirtosios scenos dėžutės sienos“; vyksta bendravimas-dialogas su žiūrovais; erdvė padalyta taip, kad skirtingose vietose esantys žiūrovai-suvokėjai teatrinį vyksmą mato skirtingai; nėra aiškos ribos tarp teatrinio veiksmo ir žiūrovų erdvių, veiksmas vyksta tarp žiūrovų, įtraukiant juos.

3. Aktoriai-dalyviai:

a) *aktorių-dalyvių judėjimo vizualumas, gestai, mimika, ritmika, choreografija, akrobatika*; vizualiniai aktorių ir kitų dalyvių mizanscenų sprendimai, aktorių-dalyvių plastika, judėjimas erdvėje;

b) *veikiantys asmenys, jų apranga, kaukės, grimas, lėlės*. Veikėjų-aktorių pasirinkimas, jų fiziniai duomenys: kūno sudėjimas, veido bruožai, plaukai. Veikėjų apranga ir jos teikiama informacija, keičiamos ir papildomos kostiumo detalės, kostiumas, artimas kinetinei skulptūrai-instaliacijai. Veido grimas, papildomos

detalės, kaukės, galvos apdangalai, šukuosenos. Įvairaus dydžio ir valdymo lėlių naudojimas.

4. *Veiksmui naudojami rekvizito daiktai, butaforijos detalės*

Įvairūs kiti teatrinio vyksmo erdvėje naudojami nelabai dideli objektai, kurie dažniausiai padeda tam tikrose mizanscenose, o po to būna pašalinami iš vyksmo erdvės. Tai gali būti ir įvairios nuimamos scenografijos ar aprangos detalės, aiškos ribos čia nėra. Jie gali būti paimami tokie, kokie naudojami realiaame gyvenime, o gali būti ir specialiai pagaminti (bутаforiniai).

5. *Erdvė, nematoma žiūrovui-suvokėjui (užkulisiai, užscenis)*

Čia formuojama, keičiama tai, kas dalyvauja teatriniam vyksme, laikomos techninės pagalbinės priemonės, kuriančios vaizdinius (priemonės šešėliams sudaryti, vaizdo projekcijos įrangą, techniniai scenografijos detalių judėjimo-transformacijos sprendimai, butaforijos bei aprangos keitimas). Kūrėjai priversti atsižvelgti į šią žiūrovams nematomą erdvę ir pasirinkti įmanomus ir tinkamus teatrinio vyksmo vizualinius komponentus.

Remiantis šia schema, teko tyrinėti šiuolaikinius Lietuvos teatro pastatymus, bet tai – jau kito straipsnio tema. Šįkart tiesiog pažvelkime, ar Lietuvos teatrui būdingas vizualumas kaip postmoderniojo teatro bruožas, ar mūsų teatre meno raiškoje vizualinės informacijos yra daugiau ir kokius prasminius santykius ji išlaiko su kitais struktūriniais pastatymo elementais.

Lietuvos teatras nuo seno pasižymi originaliu vaizdingumu, metaforišku-

mu, dėmesiu formai. Tai lyg ypatingas mūsų teatro bruožas, garsinęs jį ir sovietiniais laikais. Bet kaip visa ši tradicija transformuojasi XXa. pabaigoje, pasikeitus visos šalies situacijai, atsivėrus Vakarų tendencijoms? Kokie vyksta pokyčiai ir kaip kritika juos vertina?

Teatro kritikas Audronis Liuga viename apžvalginiame straipsnyje aiškino, kad „lietuvių teatro metaforinė tradicija šiandien transformuojasi į antrinę vaizdo realybę, patrauklesnę ir įtaigesnę už gyvenimiškąją“¹⁶. Apžvelgdamas pasibaigusį 1996 m. Lietuvos teatrinį sezoną, jis konstatuoja, kad „mūsų teatre dabar įsitvirtino tendencija, kurią pavadinau agresyviu vaizdingumu“¹⁵. Jis nurodo, kad itin ryškus spektaklių vaizdingumas kuriamas beveik tik režisūrinėmis priemonėmis, kad vaizdinė spektaklio dramaturgija įgyja kraštutines formas, kai visi spektaklio komponentai, net ir literatūra, tampa tik medžiaga režisieriaus fantazijoms. Kaip pavyzdžius jis pateikia tuo metu statytus „Lėlių namus“ (rež. Jonas Vaitkus, LJT), „Lituanika“ (rež. Rimas Tuminas, LNDT), „Meilė ir mirtis Veronoje“ (rež. Eimuntas Nekrošius, LJT). O kalbėdamas apie kitų režisierių darbus, jis sako, kad „ryškesnės pasaulėjautos stoką tarsi kompensuoja teatralizuotas reginys, kuriam pasitelkiamos daiktų, šviesų faktūros, choreografinė ornamentika ir daug muzikos“¹⁵. Kitame, po pusės metų rašytame straipsnyje A. Liuga nurodo, kad „visa tai, matyt, galima pavadinti postmodernizmo apraiškomis lietuvių teatre“¹⁶.

Kritikė Rasa Vasinauskaitė, analizuodama teatro tendencijas, pažymi, jog „režisieriai vis dažniau renkasi never-

balinį, plastinį – judesių, gestų, vaizdų – teatrą, kuris yra universalesnis, teikia daugiau laisvės interpretacijai, tačiau tai nereiškia, kad yra lengviau suvokiamas ar įgyvendinamas³³.

Kiti teatro kritikai atkreipia dėmesį į sustiprėjusį lietuvių teatro vizualumą ir į didelį teatro dailininkų indėlį kuriant spektaklius, į naudojamą aktyvesnę išraišką. Raimonda Bitinaitė-Širvinskienė 1997 m. rašytame straipsnyje teigė: „Teatro dailės tradicinė misija – akomponuoti režisieriaus sukurtai versijai. Tačiau šiuolaikinio teatro vizualinė išraiška darosi vis aktyvesnė, turtingesnė – ji skatina veiksmą, siūlo idėjas, provokuoja derintis prie jos diktuojamų taisyklių“³. Galima sutikti su autore, ypač turint omenyje nagrinėjamo dešimtmečio vyresniosios kartos teatro dailininkų – Jono Arčikausko, Adomo Jacovskio – darbus. Štai ištrauka iš teatro kritiko Egmonto Jansono straipsnio apie 1997–1998 m. rež. Rimo Tumino pastatymus:

„Kaip ir dera pramoginiam spektakliui, ir „Maskarade“, ir „Edipe karaliuje“ pirmuoju smuiku griežia scenografas, talentingasis Adomas Jacovskis. Ne, aš nesakau, kad A. Jacovskis tampa spektaklio autoriumi, jo dirigentu. Jis tiesiog groja pirmuoju smuiku ir savo solo atlieka puikiai“¹².

O dailininką Joną Arčikauską po vienos premjeros Švedijoje kalbinusi Daiva Šabasevičienė prasiarė: „Beveik visada esate tarsi antras režisierius – Jūsų scenografija visada labai ryški“⁶. Kiti kritikai šį dailininką netgi kaltino per daug aktyviu, režisūrą ir aktorius užgožiančiu rezultatu scenoje. Ypač tai išryškėjo re-

cenzijose apie spektaklį „Tuščios meilės pastangos“ KVADT (rež. Gytis Padegimas, 1995 m.).

Galima teigti, kad paskutiniame XX a. dešimtmetyje Lietuvos teatro vizualumas (scenografija) artėjo prie šiuolaikinės dailės ieškojimų. Lietuvos dailė savo ruožtu įgijo teatro raiškai charakteringų bruožų: akcijos, performansai, hepeningai, proceso menas, video ir kitos instaliacijos.

Teatro kritikas dr. Helmutas Šabasevičius 1999 m. rašytame straipsnyje aiškino: „Pastarojo dešimtmečio Lietuvos dailė ir teatras pastebimai suartėjo – scenoje pasirodė naujų vardų ir darbų, liudijančių norą atsispirti tradicinės teatrinės imitacijos pagundai, atsikratyti scenovaizdžio kaip paklusnaus režisūros pavaldinio“²⁹.

Tai ypač būdinga jaunesnės kartos teatro režisieriams ir dailininkams, ypač rež. Oskaro Koršunovo ankstyviesiems pastatymams, kurtiems pagal rusų avantgardistų grupės „Oberiu“ literatūrą: „Ten būti čia“, 1990 m., „Senė“, 1992 m., „Senė 2“, 1994 m., ir „Labas Sonia Nauji Metai“, 1994 m. (LNDT). Šių pastatymų dailininkai buvo Aidas Bareikis, Julius Ludavičius ir Žilvinas Kempinas, priklausę postmoderniai dailininkų grupei „Gerosios blogybės“. Kaip rašė Helmutas Šabasevičius, „pirmųjų Koršunovo spektaklių plastika ir vaizdas šiuolaikiniame teatre išsiskyrė lakoniškumu, paradoksaliais, tyčiniais teksto, veiksmo, vaizdo „prasilenkimais“ laike ir erdvėje, tragikomiška šių slinkčių vizualine ekspresija“³⁰. Autorius taip pat pažymi, kad šio režisieriaus darbuose „plastikos

struktūra remiasi nauja teatro, kaip laikė besikeičiančio vaizdo stilistika“.

Jurgita Staniškytė 1998 m. rašytose teatrologijos magistro tezėse „Postmodernizmo bruožai Oskaro Koršunovo darbuose“, be kitų bruožų, akcentuoja ir vaizdo dominavimą šio režisieriaus kūryboje. Ji nurodo, kad „atsisakius literatūros dominavimo, kai kuriuose rež. O. Koršunovo spektakliuose atsiranda vizualinis siužetas, t.y. spektaklio tekstas kuriamas vizualiomis priemonėmis“²⁵.

Vizualumas bei dramaturgija vaidina būdingą ir kitiems to dešimtmečio pastatymams. Ir ne tik akademinėse scenose, bet ir tarp vadinamųjų „marginalių“.

Tais pačiais metais rašytose tezėse „Naujų raiškos priemonių ieškojimo kryptys šiuolaikiniame Lietuvos teatre“ apie unikalią aplinkos teatro trupę „Miraklis“ Dainius Gasparavičius nedrąsiai parinkdamas terminus teigia: „Vegos Vaičiūnaitės (o per ją ir „Miraklio“) kūrybos ištakos slypi vizualiuose menuose, todėl čia antras svarbiausias dalyvis (pirmasis – pati pastatymų autorė Vega Vaičiūnaitė, – V. R.) galėtų būti „dailė“ arba „vaizduojamieji menai“, arba (galbūt šiuo atveju tai būtų tiksliausia sąvoka) – teatro dailė“⁷.

Dailininkė Vega Vaičiūnaitė, 1995 m. įkūrusi maždaug septynerius metus dirbusią aplinkos teatro trupę „Miraklis“, pati savo pastatymus vadina muzikiniais ugnies ir lėlių reginiais. Vizualumas visuose „Miraklio“ pastatymuose yra tikrai labai svarbus ir vyraujantis komponentas.

Iš paskutiniojo XX a. dešimtmečio pastatymų nesunkiai galima surasti

daug pavyzdžių, kuriuose vyrauja vizualiniai elementai. Tai režisieriaus Eimunto Nekrošiaus „Hamletas“ (dailininkė Nadežda Gultiajeva), rež. Jono Vaitkaus „Sapnas“, „Lėlių namai“, „Tėvas“, „Migelis Manjara“ (dail. Jonas Arčikauskas), rež. Rimo Tumino „Maskaradas“ (dail. Adomas Jacovskis), rež. Gyčio Padegimo „Tuščios meilės pastangos“ (dail. Jonas Arčikauskas), rež. Oskaro Koršunovo „Roberto Zucco“ (dail. Jūratė Paulėkaitė), rež. Gintaro Varno „Publika“ (kostiumai Juozo Statkevičiaus), „Heda Gabler“ (dail. Jūratė Paulėkaitė), rež. ir dail. Vegos Vaičiūnaitės „Pro memoria šv. Stepono 7“, „Audra“, „Vėlinės“, Valentino Masalskio „Pamoka“ (dail. Jonas Arčikauskas), Beno Šarkos „Balti debesų namai“, „Keafri“ ir daug kitų.

Lietuvos teatro meno raiškoje vizualinė informacija yra ne tik kad daug stipresnė, ji yra tikrai įvairi ir turtinga, kartais išradinga bei daugiasluoksni. Patyrinėkime, kokius prasminius santykius ji išlaiko su kitais struktūriniais pastatymo elementais – su žodžiu, garsu, muzika?

Neginčijamas ryšys egzistuoja tarp verbalinės žodžio prasmės ir vaizdo, tarp pjesės tekste minimų detalių ir tų, kurias matome vyksmo erdvėje. Šis ryšys būna ir tiesioginis, ir beveik nenuspėjamas ar specialiai supriešintas. Pavyzdžiui, rež. Oskaro Koršunovo „P.S. byla O.K.“ pagal Sigito Parulskio pjesę (LNDT). Lazda, kuria mokytoja išraiškiai mojuoja (tokios lazdos buvo naudojamos mūsų mokyklose rodant ką nors ant lentos), yra suprantama kaip tiesioginė pjesėje minimos mokytojos

paveikslo detalė. Tačiau kodėl dail. Žilvinas Kempinas visą sceną užpildė virvių atraižomis, kai pjesėje minimos gana konkrečios veiksmo erdvės – sovietinių laikų mokyklos klasė, milicijos skyrius, tipiniai šeimos namai ir pan.? Galima spėlioti, bandyti atrasti prasmių paraleles, t.y. kurti prasmes žiūrovo-suvokėjo sąmonėje.

Dažniausiai spektaklių režisieriai, galvodami apie konkrečias mizanscenas, pasirenka, ar vaizdu, ar žodžiu, ar jų abiejų deriniu išreikšti vieną ar kitą daiktą, būseną, mintį. Žinoma, jei tik kūrėjai laisvai naudoja literatūrinę medžiagą ir neperkelia tiesiogiai į sceną kiekvieno pjesės žodžio.

Garsas ir vaizdas scenoje dažnai būna greta. Pavyzdžiui, naujo objekto pasirodymas palydimas tam tikru garsu. Arba objektų bei šviesos judėjimas vyksta pagal muzikos ritmą. Šie komponentai (garsas ir vaizdas) yra derinami, formuojamas tam tikras jų tarpusavio santykis. Tai, ką žiūrovas-suvokėjas mato akimis, yra papildoma klausia. Arba muzikiniame pastatyme ši santykį gali nusverti klausos vaidmuo. Vien tik scenografija, kalbėdama abstrakčiai, suabsoliutintų vaizdinių kalba, gali perteikti, papildyti muzikos vyksmą regimąja dinamika. Gigantiškų formų, ir ne tik jų, judėjimas bei šviesa scenoje kuria jausminę, supoetintą pasakojimą. Tai tik dar kartą įrodo gelminį ryšį tarp vizualinių komponentų ir muzikos scenoje. Be to, vizualaus teatrinio vyksmo struktūra dažniausiai kuriama pagal muzikinės kompozicijos principus. Vizualinis pasakojimas plėtojamas lyg muzikos kūri-

nys: vaizdai pasikartoja, turi ritmą, variacijas ir pan.

Postmodernistiniame menui būdinga ištrinti ribą tarp atskirų meno sričių. Lietuvos pastatymuose galima rasti dailės ir teatro, teatro ir kino-media, šokio ir dramos sintezę, šiek tiek gatvės įvykių, karnavalo elementų, o cirko ir teatro sąsajų pavyzdžių yra mažai. Kai kurie teatro režisieriai nevengia naudoti kitų meno sričių išraiškos priemonių, įterpti jas lyg atskirus intarpus į teatrinį vyksmą. Tada pasikviečiami kitose meno srityse dirbantys kūrėjai.

Kaip 1998 m. rašytame straipsnyje nurodo H. Šabasevičius, „anksčiau stumęs menininkus, gąsdinęs imitacijos, iliuzijų, reprodukavimo pavojumi, šandien jis (teatras. – V. R.) naikina žanrų, rūšių, sekcijų ribas bei stereotipus ir sugrąžina menininkus išprovokuoti įtaigiam kūrybos veiksmui“³⁰.

Iš esmės teatro menas juk yra sintetinė kūryba, ir tyrinėdami vizualinius komponentus, matome, kad jie yra kurti kelių profesijų atstovų. Spektaklio scenografija kuriama bendradarbiaujant režisieriui ir dailininkui, gilinantis į pastatymo medžiagą, stebint aktorių ieškojimus, ir ne visas vizualias idėjas galima priskirti tik spektaklio dailininkui ar tik režisieriui. Bet idėjos išgryninimas esikuose, praktinis jos įgyvendinimas ir galutinis scenos pavidalas paprastai priklauso nuo dailininko, vadovaujančio scenografijos dirbtuvėms, siuvėjams, butaforams. Ypač jei dailininkas laikosi tradicinio principo vadovauti visam gamybos procesui. Tai daro dauguma Lietuvos dramos teatro dailininkų.

Reikia paminėti, kad Lietuvoje tradiciškai vyrauja tapytojo-scenografo akademinis paruošimas. Šios specialybės mokomasi Vilniaus dailės akademijoje, Monumentaliosios tapybos katedroje ir orientuojamasi į teatrinio veiksmo dekoravimą. Bet yra ir išimčių, pavyzdžiui, Jonas Arčikauskas pagal specialybę yra keramikas, Sergejus Bocculo – dizaineris ir abu jie sėkmingai dirba teatre. Performansus bei instaliacijas kuriantys menininkai Eglė Rakauskaitė, Gintaras Makarevičius ir kiti yra bandę savo jėgas dramos scenoje.

Režisieriui ir aktoriams sunku dirbti scenoje, kurios scenografiją ir teatrinio veiksmo meniškumą dailininkai tobulina savarankiškai. Būtinai adekvačios ir režisieriaus, ir aktorių, ir visų pastatymo kūrėjų pastangos, nes priešingu atveju spektaklis gali virsti vizualiu grožėjimu – si dailės kūriniu, kuris, nepripildytas intensyvaus sceninio veiksmo, pradeda įkyrėti. Nagrinėjamame dešimtmetyje būta pastatymų, kur dailininko darbas ima vyrauti ir kėsina užgožti kitus spektaklio komponentus, bet yra ir tokių, kurie, anot H. Šabasevičiaus, „prievertia dailininką ištirpti klampiam, reikšmių bei asociacijų prisodrintame „veiksmo vaizde“²⁹.

Vizualiniams komponentams akademiname pastatyme įtaką daro visi: reži-

sierius, scenografas, aktorius, kostiumų dailininkas, šviesų dailininkas, specialiųjų efektų kūrėjai, butaforininkai, netgi architektai, dramaturgai, kompozitoriai. Vizualieji komponentai sudaro didžiąją dalį visos teatrinio veiksmo ar pastatymo produkcijos. Šiuolaikiniame teatre jie kuriami bendrai ir rezultatas gaunamas dirbant kartu. Modernizmo laikais teatro dailininkas (scenografas, kaip tada buvo vadinama) turėjo beveik autonomišką kūrybos erdvę, galėjo savarankiškai kurti vizualinius komponentus, o šiuolaikiniame teatre šis kūrybos procesas vyksta neatsiejamai nuo kitų pastatymo kūrėjų darbo ir galutinis rezultatas formuojamas bendrai visų prie pastatymo prisidedančių menininkų pastangomis.

Vizualinius teatrinio veiksmo komponentus mato-suvokia žiūrovai. Ir dažniausiai – kiekvienas individualiai. Teatrinio veiksmo metu visi žiūrovai-suvokėjai šiuos komponentus skaito savaip, pagal savo turimas žinias ir galimybes. Ypač tai būdinga šiuolaikiniam, postmodernizmo persmelktam pastatymui. Vizualumu stengiamasi įtraukti žiūrovą į savitą pasaulį, dešifruoti išorinį siužetą. Surasti, kas, dėl ko ir kodėl, šiuolaikiniame pastatyme nėra būtina, nes prasmės pateikiamos fragmentais, jos atsiskleidžia gilesnėse plotmėse, užsilieka pasąmonėje arba kalba archetipų kalba.

Literatūra ir nuorodos

1. K. Ove Artzen. *Visual performance*. – O.: Billedstøteteater, 1996, vol. 1, p. 3–21.
2. K. Ove Artzen. *Visual performance and project theatre in Scandinavia*. Katalog, vol. 1, 1990, p. 5
3. R. Bitinaitė-Širvinskienė. Modernioji eklektika teatro scenoje. Jono Arčikausko plastinės kalbos intonacijos // *Kultūros barai*, 1997, Nr. 2, p. 23–28.

4. P. Carnegy. A Revolution in Operatic Design // *Art International*. – London, 1989, Nr. 7, p. 10–11.
5. K. Dehlholm. Teatras ir specifinės vaidinimų vietos // *Krantai*, 1997, Nr. 4, p. 40–41.
6. „Eglutė pas Ivanovus“ švediškai (D. Šabasevičienė kalbina J. Arčikauską) // *7 meno dienos*, 1998 sausio 16 d., p. 4.
7. D. Gasparavičius. Naujų raiškos priemonių ieškojimo kryptys šiuolaikiniame Lietuvos teatre / *Teatrologiniai eskizai*. – VDU leidykla, 2000, p. 43–73.
8. D. Gasparavičius. Teatro dailininkas Auris Radzevičius // *Literatūra ir menas*, 1997 liepos 26 d., p. 10.
9. A. Girdzijauskaitė. Adomo Jacovskio teatro erdvės // *Teatras*, 1997, Nr. 2, p. 33–39.
10. T. Heinonen. Įvairiarūšė scena. Postmodernizmo scenografija // *Krantai*, 1997, Nr. 2, p. 32–35.
11. R. Ilčiukas. Olandijos festivalis Amsterdame: Narkomanė Aurora ir Bobo Wilsono Hamletas // *Kultūros barai*, 1997, Nr. 11, p. 57–60; Nr. 12, p. 71–74.
12. E. Jansonas. Rimo Tumino „Edipas karalius“: tragedijos travestavimas // *Lietuvos teatras*, 1998 ruduo–1999 žiema.
13. O. Koršunovas. Nematomas tarp nematomų Zucco (R. Vasinauskaitės interviu) // *7 meno dienos*, 1998 vasario 20.
14. O. Koršunovas. Postmodernizmas – tai neturėjimas kitos išeities // *Literatūra ir menas*, 1997 gegužės 10, p. 10.
15. A. Liuga. Agresyvaus vaizdo teatras // *7 meno dienos*, 1996 rugpjūčio 2, p. 2.
16. A. Liuga. Laiko sužeistas teatras // *Teatras*, 1997, Nr. 1, p. 7–13.
17. „Man ir nereikia tų atostogų...“ – tvirtina scenografas Vytautas Narbutas // *Lietuvos aidas*, 1997 rugpjūčio 16 d., p. 1, 27.
18. B. Marranca. Robert Wilson's Forest of Symbols // *Art International*. – London, 1989, Nr. 7, p. 5–9.
19. Neapkenčių gyvenimo pastovumo. Su scenografe J. Paulėkaite kalbasi R. Stankevičius // *Respublika. Julius*, 1997 vasario 15 d., p. 1.
20. R. Oginskaitė. Adomas Jacovskis mėgsta teatrą be scenografijos // *Lietuvos rytas. Mūzų malūnas*, 1999 gruodžio 14 d., p. 1, 4.
21. J. Ortega y Gassetas. Teatro idėja // *Šiaurės Atėnai*, 1999 kovo 2 d., p. 1, 7.
22. B. Pankūnaitė. Jis ir galva // *Krantai*, 1996 kovas, p. 36–39.
23. R. Rastauskas. Kas bijo Beno Šarkos? // *Krantai*, 1996, Nr. 3, p. 66–67.
24. J. Roose-Evans. *Experimental Theatre: from Stanislavsky to today*. – Studio Vista London, 1973, p. 176.
25. J. Staniškytė. Postmodernizmo bruožai Oskaro Koršunovo darbuose / *Teatrologiniai eskizai*. – VDU leidykla, 2000, p. 111–138.
26. J. Strand. Art on Stage. Overcoming Stage Fright // *Art International*. – London, 1989, Nr. 7, p. 2–4.
27. D. Šabasevičienė. Teatras, kitaip tariant meilė kvailiui, visuomenę gelbsti nuo fašizmo, nuo bolševizmo (interviu su dail. Jonu Arčikausku) // *Kultūros barai*, 1995, Nr. 12.
28. D. Šabasevičienė. Jono Arčikausko vaizdinių teatras // *Teatras*, 1997, Nr. 1, p. 50–59.
29. H. Šabasevičius. Teatrališkas šiuolaikinės Lietuvos dailės matmuo // *Teatras*, 1999, Nr. 2 (6), p. 16–21.
30. H. Šabasevičius. Šiuolaikinio Lietuvos teatro vaizdingumas // *Lietuvos teatras*, 1998, Nr. 1, p. 43–47.
31. Tapyba man visuomet trukdė dirbti (A. Girdzijauskaitė kalbina A. Jacovskį) // *Kultūros barai*, 1995, Nr. 1, p. 37.
32. Teatras kaitos taške. Diskusijos // *Kultūros barai*, 1996, Nr. 12, p. 26–31; 1997, Nr. 1, p. 35–40.
33. R. Vasinauskaitė. Ne žodis, o judesys. Neverbalinio teatro įsiveržimas // *Kultūros barai*, 1998, Nr. 1, p. 65–69.
34. M. Vosyliūtė. Keafri Afrikai: Bratja I siostry, berite menia I čitaite // *Kultūros barai*, 1998, Nr. 2, p. 25–28.
35. G. Watson. Performance Art's Untapped Potential // *Art International*. – London, 1989, Nr. 7, p. 31–35.

KRISTINA PEČIŪRAITĖ

Vytauto Didžiojo universitetas



MARGINALO TERMINO APIBRĖŽIMAS BEI MARGINALAUS TEATRO CHARAKTERISTIKA

The Definition of the Term “Marginal” and Characteristics
of Marginal Theatre

SUMMARY

In contemporary society's decentralisation, fragmentation and indetermination, the perception of the process of normalisation is resolved and transformed. The social and cultural structure, which was formed by binary partition, is resolved and, more important, becomes a field which is ignored and is not public. So in contemporary structures, a different and opposite identity is named as marginal. Marginal identity is not indiscrete. It is resolved, decentralised; it is made from fragments, and reshaped. So marginal identity doesn't identify itself with traditional cultural or social elements and instead creates itself as different. When the perception of identity changes, the position of some discourses changes as well. Some of the important discourses which have changed their positions in contemporary social and cultural structures are the treatment of space, body and gender. Body/gender become multifunctionals and change their positions. The body could be named as the place of identity. The body can help to understand the world, and at the same time to create a different identity. With the term “marginal” it is possible to link different, not researched, theatrical phenomena, which is not the same as traditional theatre. Marginal theatre can not be called avant-garde theatre because of its localisation and the negation of traditional, official, institutional theatre. That's why marginal theatre develops as an individual phenomenon, which exists in a marginal space.

Šiuolaikinėje visuomenėje keičiasi kultūrinės ir socialinės struktūros suvokimas, o kartu daugėja įvairių tyrinėjimų, kurie padeda pažvelgti į tą vi-

suomenės bei kultūros aspektą, kuris ilgą laiką buvo ignoruojamas. Veikiant įvairiems visuomeniniams pokyčiams, kinta normalizacijos proceso suvokimas,

RAKTAŽODŽIAI. Marginalas, identitetas, išcentravimas, dekonstrukcija, marginalus teatras.

KEY WORDS. Marginal, identity, deconstruction, marginal theatre.

transformuojasi pastovios institucinės ribos ir normos, o tiksliau, keičiasi jų suvokimas socialinių ir kultūrinių struktūrų kontekste. Šiuolaikinė socialinė bei politinė teorija iš naujo atranda identiteto erdvės sąvoką, ima ją kitaip interpretuoti iškeldama galios, dominavimo, kultūrinių skirtumų, klasių ir lyties problemas¹. Vis dažniau vartojamos tosios sąvokos ar kategorijos kaip išcentravimas, dekonstrukcija, erdvės bei ribų praplėtimas, akcentuojami identiteto formavimosi pokyčiai, kūno-lyties svarbumas bei pasikeitęs suvokimas. Pradedamos akcentuoti išplitusios erdviškumo, ribiškumo kategorijos, o kartu imamos tyrinėti tos sritys, kurios anksčiau nepriklausė normalizuotai erdvei, tai yra egzistavo kitoje, nepriimtinoje socialinei, kultūrinei struktūrai erdvėje. Tai gi erdvinės kultūros modelis sugrąžino į kultūrą paraštes: subkultūros, užribio grupės, autsaideriai, tie, kuriems ir istorija, ir dabartis nėra gailestingos, tapo ir analizės, ir politinio aktyvizmo objektu².

Dažniausiai normalizuota socialinė struktūra apibrėžiama binarinėmis priešybėmis, kurios pagrįstos vidiniais hierarchiniais santykiais, kadangi turi nevienodą semantinį statusą³. Tam tikri santykiai visuomenėje yra nusistovėję ir pastovūs. Tarp šių santykių yra nustatytos tam tikros ribos, kurios negali būti dviprasmiškos ar sumaišytos. Vienos kategorijos yra laikomos pagrindinėmis, o kitos – šalutinėmis. Viskas, kas prieštarauja sukonstruotoms „tikroms“ taisyklėms, gali būti suvokiama kaip paradoksas, kaip akivaizdus prieštaravimas⁴. Binarinės kategorijos nepripažįsta jokių kitų vertybių, esančių „tarpinėje“ srityje.

Egzistuoja tik tai, kas yra pastovu ir normatyvu (juoda – balta, geras – blogas, mes – jie, vyras – moteris). Atsiradus išcentravimo ir fragmentiškumo procesams, pasikeičia ir binariniu principu formuojama visuomenė – kalbama ne tik apie tai, kas yra „normalu“, bet ir apie tai, kas anksčiau buvo laikoma opozicija, tai yra apie tai, kas neatitinka binarinės visuomenės nustatytų taisyklių ir normų. Pasikeitusi socialinės tikrovės samprata privertė suvokti, kad visuomenę bei kultūrą sudaro ne tik nustatytos normos ir ribos; jų egzistavimas gali pakinti galvoti apie kitokias kultūrines bei socialines struktūras ir jose kuriamus identitetus. Normalizuotoje socialinėje kultūrinėje aplinkoje jos įgyja ir kitokių vaidmenį bei apibrėžimą. Taip atsiranda marginalijos, kurios nukrypdomos nuo normų ir nesilaikydamos taisyklių, nepasiduoda manipuliuojančioms normatyvinėms disciplinavimo technologijoms, yra nuviešinamos bei paverčiamos nematomomis, tačiau nors egzistuoja pasipriešinimas, neigimas ar nepritartimas normalizuojančioms ideologijoms, mėginama surasti tam tikrą vietą išstumtoms iš visuomenės ir pasmerktoms tapatybėms⁵. Neigiant marginalų realų buvimą bei jų buvimo erdvę, jie paverčiami viešai neegzistuojančiais. Jie atstumiami ir ignoruojami, kadangi nepaklūsta normai bei disciplinai; tai yra tokie individai ir procesai, kurie, anot Michelio Foucault, nepaiso visko, kas neadekvatu taisyklėms, kurie neprisitaiko ir nutolsta nuo to, kas yra normalu⁶.

Sąvokos „marginalas“, „marginalizacija“ gali turėti įvairių prasmų. Sociologiniu aspektu marginalas apibūdina-

mas kaip tam tikri žmonės ar jų grupė, atskirta nuo vyraujančios socialinės sistemos arba atsisakanti paklusti normalizuojančiai visuomenės veiklai bei prieštaraujanti integracijai į šias socialines struktūras. Be to, sąvoką „marginalas“ dar galima sieti su terminu „jaunesnysis karininkas“ (*subaltern*) bei Jacques'o Derrida „papildomumo“ sąvoka. Pirmasis terminas implikuoja, kad individai gali būti verbuojami ir yra pavaldūs tam tikram autoritetui⁷. Papildomumo sąvoka siejasi su tuo, jog „paraštės“ gali papildyti dominuojančius elementus⁸. Iš tikrųjų marginalu gali būti apibrėžiamas bet koks žmogus ar procesas, jeigu jis neatitinka nustatytų, pastovių ir stereotipinių socialinių normų. Socialiniu ir kultūriniu aspektu taip yra marginalizuojami įvairių sluoksnių, klasių, lyties ar tam tikrą gyvenimo būdą propaguojantys individai, procesai ar reiškiniai (pvz., taip gali būti apibūdinami homoseksualios pakraipos atstovai, subkultūros, įtvirtintų normų neatitinkančios meno formos, etninės mažumos, moterų judėjimai, kriminalinio pasaulio atstovai, narkomanai, alkoholikai ir t.t.). Taigi individai, procesai ar reiškiniai, kurie yra apibrėžiami kaip marginalai, atsiduria priešingoje pusėje, negu vyraujanti visuomenės ar kultūros dalis. Prieštaraudami nustatytoms normoms, marginalai nukrypsta į opozicinius kraštutinumus. Jie gali būti traktuojami kaip besisten-giantys peržengti tam tikras nustatytas ribas, kaip siekiantys jas ištrinti, atverti, destabilizuoti. Taip išryškėja socialiniai bei kultūriniai „pakraščiai“, padidina-mos erdvinės, institucinės ar simboli-nės ribos. Marginalinės grupės, atsidū-

rusios kitoje, nestandartinėje erdvėje, neigia vyraujančią disciplinos sukurta normalizacijos sistemą, kuri visuomenėje yra nusistovėjusi bei užima svarbią vietą visame socialinio gyvenimo kontekste. To, kas yra normalu ir priimtina daugumai, atmetimas bei to, kam prieštarauja ar nepritaria toji dauguma, perėmimas, reiškia ir perėjimą į opoziciją, ir pasipriešinimą. Kaip, cituodamas amerikiečių kultūros kritikę Bell Hooks, akcentuoja Artūras Tereškinas: „tos paraštės yra buvusios ir represijos, ir pasipriešinimo vietovėmis. Paraštiškumas yra pasipriešinimo erdvė“⁹. Besipriešinant tam, kas yra nustatyta ir pastovu, atsiranda bei formuojasi kitokie raiškos būdai, kurie suteikia galimybę iš kitokios perspektyvos pažvelgti į supantį pasaulį, atsiranda galimybės kurti ir įsivaizduoti supančią aplinką. Atsidūrę tarp skirtingų socialinių ribų, marginalai apibrėžia savo poziciją – jie egzistuoja tarp skirtingų pasaulių, kultūrų, socialinių tvarkų, tačiau vis dėlto sugeba išvengti absoliučios identifikacijos su koku nors dominuojančiu elementu.

Kintant kultūrinei bei socialinei struktūrai, iš naujo apibrėžiamos institucijos, individai bei su jais susiję procesai ir reiškiniai. Pirmiausia keičiasi jų traktuotė – atsiranda išcentravimas, fragmentiškumas, nestabilumas, neapibrėžtumas bei neigimas. Todėl kalbant apie marginalus tiek socialiniu, tiek kultūriniu aspektu, svarbu akcentuoti pakitusį erdvės, identiteto, kūno-lyties suvokimą bei paanalizuoti, koku būdu šie elementai perkonstruojami, transformuojami ir kaip keičiasi normalizacijos suvokimas.

Šiuolaikinėje epochoje keičiasi erdvės samprata. Supanti erdvė gali sąlygoti indidivą ir jo identiteto suvokimą. Marginalūs identitetai atsiduria tokioje kultūrinėje ar socialinėje terpėje, kuri, kaip ir jie patys, prieštarauja bei neigia dominuojančias erdves. Šitokia erdvė skiriasi nuo normalizuotos erdvės. Taigi marginalus identitetas praplečia normalizuotos erdvės ribas ir tokiu būdu pats atsiduria „ant“ tos ribos. Atsidūręs tokioje pozicijoje, marginalus identitetas gali būti apibrėžiamas pagal jo lokalizaciją unikalioje erdvinėje padėtyje, kuri jį ir suformuoja kaip skirtingą. Kadangi jis atsiduria „tarpinėje“ padėtyje, nėra konstruojama konkreti jo buvimo vieta ar būseną. Taigi iš naujo formuojantis identitetui, atsiranda nestabilumas, laikinumas, nepastovumas, mobilumas, neapibrėžtumas, įvairumas, keičiasi hierarchijos, centro bei periferijos pozicijos.

Analizuojant identiteto sampratą, galima išskirti du jo kūrimo modelius: pirmasis akcentuoja identitetą kaip tam tikros visumos susiformavimą, o antrasis pabrėžia identiteto fragmentiškumą. Pirmuoju atveju teigiama, kad bet kokiam identitetui egzistuoja įprastas ir esminis turinys¹⁰. Toks identitetas apibrėžiamas remiantis įprastomis kilmės ar patirties struktūromis. Priešinantis jau egzistuojančioms identitetų konstrukcijoms, bandoma sukurti bei atrasti kitokius, t.y. autentiškus bei originalius, identitetus. Tam panaudojama priešingų (t.y. teigiamo ir neigiamo) įvaizdžių forma. Dažniausiai čia remiamasi tuo, kad vietoje vieno identiteto pasiūlomas kitas (visiškai suformuotas, išskaidytas ir skirtingas). Antruoju identiteto kūrimo atveju,

toks visiškai suformuotas identitetas yra nepripažįstamas. Čia teigiama, kad negali egzistuoti autentiškas ir originalus identitetas, kurio formavimas ir sukūrimas remiasi visuotinai pasidalinama kilme ar patirtimi. Identitetui visada yra sąlyginiai ir neužbaigti¹¹. Stuart Hall teigia, kad identitetui nėra vieningi, jie vis labiau tampa fragmentiški ir fraktūruoti; jie nebėra singuliarūs, tačiau sudėtingai konstruojami per skirtingus, dažnai susikertančius ir antagonistiškus diskursus, praktikas ir pozicijas. Jie keičiasi ir transformuojasi¹². Kadangi formuojantis kitokiam identitetui atsiranda nepastovumo, kaitumo bei prieštaravimo sąvokos, galima teigti, kad identitetas yra sukonstruotas iš dalinių fragmentų. Tokiu būdu identitetas gali būti suvokiamas kaip išmontuota ir perrinkta vienu. Taigi fragmentiškumas tik pabrėžia identitetų įvairumą¹³, atsitiktinį, nestabilų jų pobūdį.

Akcentuojant identitetų skirtingumą bei jų tarpusavio ryšius, kartu išryškėja dominavimo ir subordinacijos santykiai. Dominuoja tas identitetas, kuris paklūsta normalizacijos procesui, kuris tam tikra prasme pats tam procesui vadovauja; pavaldus tampa tas, kuris prieštarauja normoms, akcentuoja ribas ir dėl to pašalinamas iš dominuojančios struktūros ir perkeliamas į „pakraščius“. Dominuojantis identitetas gali būti nestabilus. Toks jo dviprasmiškumas ir nestabilumas atsiskleidžia dėl pavaldaus, skirtingo, kitokio tapatumo susiformavimo. Juk būtent iš normalizuotos socialinės struktūros išsiplėtoja skirtingi (marginalūs) identitetai. Todėl gali egzistuoti keli skirtingumo variantai:

1) skirtingumas kaip „papildymas“. Tokiu atveju „kitas“ atsiduria už subjektyvumo ribų (kaip grynas kraštutinis). Toks požiūris teigia, jog gali egzistuoti subjektyvumo ribos;

2) skirtingumas kaip „neigimas“. Tokiu atveju „kitas“ atsiduria subjektyvumo ribose (kaip sudarantis „egzotišką“ kitą). Jis gali būti suvokiamas kaip turintis nesuprantamą subjektyvumą¹⁴.

Kaip teigia A. Tereškinas, „apie identitetą įprasta mąstyti ribomis, apribojimais ir normomis. Ši mąstymą veikia dichotomijų logika besiremiantys galios pratimai: aš – kitas, aš – svetimas, būti viduje – išorėje“¹⁵. Tikrovė skirstoma į atskirus komponentus, kurie matomi figūros ir fono principu: vienas komponentas atstovauja normai, kiti – nukrypimui nuo jos¹⁶. Identiteto tyrinėjimai dažnai remiasi skirtingumo ar „kito“ sąvoka. Be to, formuojant identitetą, ši sąvoka tampa būtina, nes ji padeda atsirasti informacijai apie identitetą. Kai asmuo, grupė ar institucija apibūdinami kaip „kitas“, tai reiškia, kad jie yra iškeliama už normų ar konvencijų sistemos ribų¹⁷. Tai, kas svarbu „kito“ kategorijai, nėra aktuvalu visuotinei tvarkai. Marginaliniam identitetui dažniausiai skiriama subordinuota padėtis, jis perkeliamas į periferinę „kito“ erdvę. Bet koks identitetas priklauso nuo savo skirtingumo, t.y. įsitvirtina paneigdamas kitas kategorijas. L. Grossberg teigia, kad identitetas yra sustruktūruota reprezentacija, kuri savo pozityvumą pasiekia per neigimą. Jis turi pereiti per kitą, kad galėtų sukonstruoti save¹⁸. Kaip identitetas save pateiks, taip jis bus suvokiamas. Taigi, pabrėžiant skirtingumą bei nevienodumą, galima

teigti, kad kiekvienas savęs suvokimas ir įtvirtinimas vyksta tik kitam oponuojant¹⁹. Tokiu būdu centras oponuoja periferijai ir taip, vykstant periferijos neigimui bei prieštaravimui, jos viduje taip pat formuojasi identitetai, kurie yra saviti bei autentiški. Todėl marginalus identitetas, neigdamas tai, kas yra visuotinai priimtina, išcentruojamas ir išfragmentuojamas. Šie procesai padeda išskaidyti tradicinį identitetą. Pasirinkdamas kitokį tradicinio identiteto „skrodimą“ būdą, jis pereina per tą pozityvų bei tradicinį identitetą ir sukuria save – jau kitokį, skirtingą ir kartu prieštaraujantį bei neigiantį. Todėl egzistuoja tam tikri elementai, kurie padeda suvokti identitetą. Šie elementai pasižymi laikinumo struktūra, o kartu konstruoja erdvinį įvaizdžių tęstinumą²⁰. Tokiais elementais gali būti skirtingumas, fragmentiškumas, hibridiškumas-ribiškumas.

Kadangi keičiasi erdvės bei identiteto suvokimas, keičiasi ir šioje terpėje esančių svarbių diskursų pozicijos. Kaip vieną iš pagrindinių kultūros diskursų A. Tereškinas įvardija kūno erdvę²¹. Būtent kūniškomis erdvėmis įmanoma priešintis normalizacijos procesui. Per kūno erdvę įmanoma kurti ir perkurti politines, asmenines ir kultūrines individo buvimo vietas²².

Kadangi šiuolaikinėje visuomenėje subjektas tampa nestabilus, jis tik pats save gali paaiškinti²³. Toks subjekto savęs paaiškinimas įmanomas ir kūno lygmenyje. Taigi kūnas įgyja kur kas daugiau funkcijų, jis tampa tokia teritorija, kurioje užrašyta, sukonstruota ir atkurta prasmė. Anthony Giddensas kūną įvardija kaip vietą, kurioje gali susifor-

muoti asmens tapatybė²⁴. Taigi tai, kas susiję su kūnu (gestais, laikysena, kalba ar veido mimika), yra ne tik komunikacijos priemonės, tačiau tuo pačiu kūnas tampa žmogaus tapatybės reprezentantu socialinėje ir kultūrinėje erdvėje²⁵. Todėl šiuolaikinėje visuomenėje kūnas gali būti susietas su asmeniniu ir socialiniu identitetu. Kūnas įgyja kultūrinio artefakto kategoriją. Taigi, kalbant apie kūną, gali egzistuoti ne tik kūniškumo sąvoka, jis nebėra suvokiamas vien kaip tik biologinis organizmas – jame atsiranda įvairių ženklų, žymių ar žinių, svarbūs bei reikšmingi tampa žodis bei simbolis. Kūne išsipačius įvairiems ženklu, žymėms ar žinioms, pradeda formotis tam tikras identitetas. Taigi kūnas įgyja socialumo kategoriją, jame pradedama ieškoti susiformavusio identiteto požymių, per jį įmanoma pažinti ir suvokti pasaulį. Todėl per kūną gali būti įkūnijamas „aš“, kūnas tampa centrine identiteto vieta²⁶. Dėl šios priežasties kūnas per ženklus įgauna prasmę, jis tampa „kalbančiu“, tai yra jis paverčiamas tekstu. Tokiu būdu kūnas tampa tam tikru kodu, kurį reikia perskaityti ir suvokti. Kaip teigia A. Tereškinas, „semitotiniuose kūno perskaitymuose susikerta daugybė psichinių, seksualinių, socialinių ir politinių kodų. Kūną įkoduojimas ir iškodavimas liudija, kad jie – ne tik vieta, kurioje patiriame ir gyvename, bet ir mūsų patirčių bei istorijų kūrinys“²⁷. Kadangi per kūną įmanoma nusakyti socialinius procesus, jis pradedamas suvokti kaip ženklas ar simbolis, jis nebėtenka pastovumo, nes tik esant nuolatiniam procesui, kurio metu nuolatatos kuriami ir perkuriami kūnai, indi-

vidas patvirtina ir identifikuoja save. Kaip teigia M. Foucault, pavienis kūnas tampa elementu, kurį galima kur nors patalpinti, perkelti, sujungti su kitais²⁸. Todėl, anot A. Tereškino, šiuolaikinėje visuomenėje vis labiau telkiamasi ties kūno kaitumu. Be to, kūnas neturi tokios dominuojančios ir stiprios galios, kad būtų atsparus kultūros galiai ir jos transformuojančioms jėgoms²⁹. Šiuolaikinėje kultūroje kūnas išskaidomas, išfragmentuojamas, jis nebėtenka homogeniškumo; taip jis pats pradeda „kalbėti“ tam tikrais simboliais ar kodais. Jis tampa ne tik tekstu, kurį reikia išskoduoti bei suvokti, bet tuo pačiu jis įgyja socialinių procesų ir subjekto simbolio apibrėžimą. Toks kūno transformavimas, kaitumas daro įtaką ir identiteto kūrimuisi.

Akcentuojant kūno bei kūniškumo svarbą identiteto formavimui, iškyla ir lyties pateikimo ir suvokimo problema. Lytis nuo kūno neatskiriama, ji tik dar labiau gali praplėsti ir taip išplėstą kūniškumo kategoriją. Be to, kaip ir per kūną, taip ir per lyties transformacijas individas gali kurti ir perkurti savąjį „aš“. Binarinėje socialinėje visuomenėje individui primetamas lyties identitetas (vyras – moteris – heteroseksualumas). Visuomenėje dominuoja diskursai, kurie nustato atitinkamus lyčių skirtumus, kiekvienai lyčiai šie diskursai suteikia atitinkamus bruožus, kurie privalo būti nekintantys. Tačiau, kaip cituodamas Judith Butler rašo A. Tereškinas: „lytis (*gender*) yra vaidinimas ar maskaradas, pabrėžiantis moteriško ar vyriško „aš“ iliuziją“³⁰. Todėl, peržengus ar praplėtus tradicinio lyties suvokimo ribas, įmano-

ma tą iliuziją transformuoti, pakeisti ar išlaisvinti iš ribiškumo kalėjimo.

Susiformavus naujai socialinės bei kultūrinės struktūros sampratai bei marginalo sąvokai, šis terminas bei su juo susijusios problemos imtos analizuoti įvairiose srityse. Marginalo sąvoka gali būti naudinga ir įvairių, iki šiol ignoruotų teatrinių reiškinių, „iškrantinčių“ ar neaitintančių kitus apibrėžimus, analizei.

Netradicinis XX a. antrosios pusės teatras, kurį įmanoma nagrinėti marginalumo aspektu, tam tikrus stilistinius bruožus perėmė iš eksperimentinių teatro judėjimų, dažnai įvardijamų istorinio avangardo terminu. Šiuos netradicinius judėjimus (futurizmą, dadaizmą, siurrealizmą, Bauhauzą) inspiravo siekis neigti vyravusią teatro tradiciją, kurti teatrą, kuris būtų kitoks bei priešingas brandaus modernizmo tradicijai. XX a. antrojoje pusėje formuojasi nauja teatro samprata³¹. Susiformavusios eksperimentinės srovės tapo naujos krypties vedlėmis plėtojantis kitokiam teatrui. Teatras praranda savo ankstesnes funkcijas, imamos akcentuoti įvairios bei skirtingos identiteto formos³², erdviškumas, tekstualumas, frontumas ir vizualumas tampa lygiaverčiais elementais³³. Tokiu būdu teatras pradėjo plėsti savo ribas bei eiti į periferiją.

Marginalus teatras stilistiškai siejasi su avangardiniu teatru, tačiau egzistuoja ideologiniai skirtumai, kurie neleidžia marginalaus teatro vadinti avangardiniu. Avangardinis teatras glaudžiai siejasi su pažangos idėja, skatina teatrą plėtotis. Dauguma avangardinio teatro kūrėjų tikėjo, kad jų teatras gali skatinti keistis socialinius požiūrius, tikėjimus ar suvokimą³⁴. Tai kardinaliai skiriasi nuo margi-

nalumo sampratos. Teatras, kuris gali būti sietinas su marginalijomis, atsiduria periferijoje ir didelės įtakos socialiniams bei visuomeniniams reiškiniams nedaro. Jis pats kuria save bei savo auditoriją. Nors avangardinis teatras bei jį sąlygoję judėjimai pasisakė prieš tradicinio, brandaus modernizmo teatro traktuotę, tačiau pamažu tokia nuostata keitėsi. Iš pradžių avangardinis teatras neigė tradicinį teatrą, o vėliau pats avangardinis teatras atsidūrė tradicinio teatro erdvėje, buvo suinstitucintas. Taigi pamažu jis virto tradicija. Galima sakyti, įvyko atvirkščias procesas – tradicinis teatras į save „įtraukė“ avangardinio teatro elementus. Kalbėdamas apie avangardinį teatrą Lietuvos teatro kontekste, teatro kritikas Vaidas Jauniškis teigia, jog didžiausias avangardas ir *off – off* reiškiniai Lietuvoje buvo kuriami būtent Nacionaliniame teatre³⁵. Kita vertus, teatras, esantis marginalumo kontekste, gali perimti ir aprėpti tradicinio teatro elementus, tačiau atvirkščias procesas neįmanomas – tradicinis, institucinis, kultūros centre egzistuojantis teatras negali būti traktuojamas kaip marginalus.

Analizuojant marginalaus teatro formas, akivaizdu, kad avangardinio ir marginalaus teatrų estetika yra panaši. Teatre, kuris gali būti nagrinėtinas marginalumo aspektu, egzistuoja panašūs bruožai bei raiškos priemonių perkonstravimas kaip ir avangardiniame teatre. Čia taip pat pakeičiama spektaklio struktūra, netradiciškai naudojamas tekstas, keičiasi laiko, vietos, charakterio, erdvės kūrimo ir panaudojimo metodai. Tačiau nors marginalus teatras perima avangardinio teatro estetiką, jis remiasi kitomis teorinėmis bei ideologinėmis prielaido-

mis, sociokultūriniais kontekstais ir perkeliamas į teatrinę periferiją. Taigi „avangardas“ ir „marginalas“ yra skirtingų erdvės, laiko, struktūros sąvokų rezultatas. Tarp šių dviejų teatrinų „srovių“ skirtumas yra tas, jog avangardinis teatras remiasi linijine laiko samprata ir ilgainiui tampa tradicija. Marginalus teatras negali tilpti į tradicinio bei institucinio teatro rėmus. Tokiu atveju avangardinis teatras čia tampa centru, o marginalus – periferija. Jeigu periferija būtų perkelta į centrą, tai ji pamažu virstų centru ir prarastų savo periferiškumą. Taigi marginalų teatrą perkėlus į tradicinio, institucinio teatro patalpas, jis netektų savo marginalumo. Todėl galima teigti, jog teatras, turintis marginalumo bruožų, pirmiausia yra neinstitucinis ir nepriklausomas. Be to, dėl savo traktavimo bei lokalizacijos toks teatras tampa priešingu bei opoziciniu tradiciniam, instituciniam teatrui. Tai yra viena iš priežasčių, dėl kurios jis yra nustumiamas į teatrinis „pakraščius“. Kita vertus, kaip teigia V. Jauniškis, oficialus, institucinis teatras privalo turėti savo antipodą – autsiderį, dėl kurio jis ir tampa oficialiosios kultūros reprezentantu ir dėl kurio bando plėtotis³⁶. Taigi teatrinį marginalijų egzistavimas daro įtaką oficialių, valstybinių teatrų pažangai ir plėtojimuisi. Be to, prie tokios marginalios teatro pozicijos formavimo prisideda ir jo kūrėjo, teatrinės raiškos priemonių bei santykio su publika kaita.

Lietuvoje netradicinių, marginalumo aspektu nagrinėtinų teatrų pavyzdžių nėra daug. Kaip vieną iš tokių būtų galima įvardyti Beno Šarkos teatrą, kurio marginalumą lemia įvairios priežastys – neinstitucinis statusas, netradicinis teat-

rinės raiškos priemonių panaudojimas bei pati režisieriaus asmenybė.

Šiuolaikinėje epochoje išryškėja decentralizacijos, fragmentacijos bei neapibrėžtumo bruožai, išskaidomas bei transformuojamas normalizacijos proceso suvokimas. Remiantis binariniais padalijimais suformuota socialinė bei kultūrinė struktūra yra išskaidoma akcentuojant tas sritis, kurios ilgą laiką buvo nuviešinamos ir ignoruojamos. Taip šiuolaikinėse struktūrose išryškėja skirtingas, kitoks, opozicinėje terpėje atsidūręs identitetas, kuris apibūdinamas kaip marginalus. Marginalus identitetas, priešingai tradiciniam, stereotipiniam bei stigmatizuotam identitetui, nėra vienalytis. Jis išskaidomas, išcentruojamas, sudaromas iš fragmentų ir dėl šių procesų iš naujo suformuojamas. Taigi marginalus identitetas tiek socialiniu, tiek kultūriniu aspektu nesitapatina su tradiciniu socialiniu ar kultūriniu elementu, o pats sukuria save. Pasikeitus identiteto ir jo buvimo terpės suvokimui, keičiasi ir tam tikrų, su jais susijusių diskursų nuostatos. Viena iš svarbiausių nuostatų šiuolaikinės epochos socialinėje bei kultūrinėje struktūroje tampa pakitęs erdvės, kūno bei lyties traktavimas. Kūniškumas bei lytiškumas tampa daugiafunkcionalūs, be to, kartu su identiteto formavimu jie išskaidomi. Taip pat keičiasi ir jų užimamos pozicijos. Kūnas nebėra suvokiamas kaip biologinis organizmas – jis gali būti įvardijamas kaip asmens tapatumo vieta. Kūno padeda suformuoti bei pažinti unikalų, autentišką bei kitokį identitetą. Kūnas tampa ta priemone, kuri padeda suvokti bei pažinti pasaulį, taip pat formuoti kitokį, skirtingą bei neigiantį normalizacijos

normas tapatumą. Praplėtus kūniškumo bei lytiškumo ribas, formuojasi ir kitoks identitetas, kuris, remiantis normalizuo-

ta bei struktūruota socialine bei kultūrine erdve, įvardijamas kaip priešingas, „paraštinis“ arba marginalus.

Literatūra ir nuorodos

- ¹ A. Tereškinas. *Kūno žymės: seksualumas, identitetas, erdvė Lietuvos kultūroje*. – Vilnius: Baltos lankos, 2001, p. 155, 149.
- ² *Ten pat*, p. 150.
- ³ N. Mažeikienė. Moters kaip kito įteisinimo problema / *Feminizmas ir literatūra*. – Vilnius: Vilniaus universiteto leidykla, 1996, p. 15.
- ⁴ A. K. Jain. *Differences in difference. A „cognitive mapping“ of the landscape of otherness*, <http://www.pwer-xs.de/jain/pub/differencesindifference.pdf>
- ⁵ A. Tereškinas. *Kūno žymės: seksualumas, identitetas, erdvė Lietuvos kultūroje*. – Vilnius: Baltos lankos, 2001, p. 155, 21.
- ⁶ M. Foucault. *Disciplinuoti ir bausti*. – Vilnius: Baltos lankos, 1998, p. 215.
- ⁷ J. Hawthorn. *Moderniosios literatūros teorijos žinyas*. – Vilnius: Tyto Alba, 1998, p. 190.
- ⁸ *Ten pat*, p. 190.
- ⁹ A. Tereškinas. Keistų erdvių beieškant: tarp kūnų, fantazijų ir galios įvaizdžių / *Vieši gyvenimai, intymios erdvės: kūnas, viešumas, fantazija šiuolaikinėje Lietuvoje*. – Vilnius: Baltos lankos, 2002, p. 14.
- ¹⁰ L. Grossberg. Identity and cultural studies – is that all there is? / *Questions of cultural identity*. – London: Thousand Oaks, 1996, p. 89.
- ¹¹ *Ten pat*, p. 89.
- ¹² S. Hall. Introduction: who needs „identity“? / *Questions of cultural identity*. – London: Thousand Oaks, 1996, p. 4.
- ¹³ L. Grossberg. Identity and cultural studies – is that all there is? / *Questions of cultural identity*. – London: Thousand Oaks, 1996, p. 91.
- ¹⁴ *Ten pat*, p. 90.
- ¹⁵ A. Tereškinas. Keistų erdvių beieškant: tarp kūnų, fantazijų ir galios įvaizdžių / *Vieši gyvenimai, intymios erdvės: kūnas, viešumas, fantazija šiuolaikinėje Lietuvoje*. – Vilnius: Baltos lankos, 2002, p. 211.
- ¹⁶ J. Hawthorn. *Moderniosios literatūros teorijos žinyas*. – Vilnius: Tyto Alba, 1998, p. 161.
- ¹⁷ *Ten pat*, p. 161.
- ¹⁸ L. Grossberg. Identity and cultural studies – is that all there is? / *Questions of cultural identity*. – London: Thousand Oaks, 1996, p. 89.
- ¹⁹ N. Mažeikienė. Moters kaip kito įteisinimo problema / *Feminizmas ir literatūra*. – Vilnius: Vilniaus universiteto leidykla, 1996, p. 15.
- ²⁰ L. Grossberg. Identity and cultural studies – is that all there is? / *Questions of cultural identity*. – London: Thousand Oaks, 1996, p. 90.
- ²¹ A. Tereškinas. Keistų erdvių beieškant: tarp kūnų, fantazijų ir galios įvaizdžių / *Vieši gyvenimai, intymios erdvės: kūnas, viešumas, fantazija šiuolaikinėje Lietuvoje*. – Vilnius: Baltos lankos, 2002, p. 11.
- ²² *Ten pat*, p. 11.
- ²³ G. Biesta. *The identity of the body*, http://www.ed.uiuc.edu/EPS/PES-Yearbook/94_docs/BIESTA.HTM
- ²⁴ A. Giddens. *Modernybė ir asmens tapatumas*. – Vilnius: Pradai, 2000, p. 80.
- ²⁵ A. Tereškinas. *Kūno žymės: seksualumas, identitetas, erdvė Lietuvos kultūroje*. – Vilnius: Baltos lankos, 2001, p. 10.
- ²⁶ *Ten pat*, p. 9.
- ²⁷ *Ten pat*, p. 10.
- ²⁸ M. Foucault. *Disciplinuoti ir bausti*. – Vilnius: Baltos lankos, 1998, p. 198.
- ²⁹ A. Tereškinas. *Kūno žymės: seksualumas, identitetas, erdvė Lietuvos kultūroje*. – Vilnius: Baltos lankos, 2001, p. 10.
- ³⁰ A. Tereškinas. Geografinės aistros: apie kelionę, fantaziją, identitetą / *Vieši gyvenimai, intymios erdvės: kūnas, viešumas, fantazija šiuolaikinėje Lietuvoje*. – Vilnius: Baltos lankos, 2002, p. 94.
- ³¹ P. Hartnol. *Teatras*. – Vilnius: R. Paknio leidykla, 1998, p. 258, 259.
- ³² K. O. Arntzen. *Post – mainstream as a geocultural for theatre*, <http://www.inst.at/trans/5Nr/arntzen.htm>
- ³³ K. O. Arntzen. Hybrid and cultural identity – after the mainstream, <http://www.inst.at>.
- ³⁴ D. Friedman. *Castillo: The making of a postmodern political theater*, <http://www.castillo.org.pomo4.html>
- ³⁵ Gyvas negyvas teatras // *Teatras*, 1998 ruduo–1999 žiema, p. 10.
- ³⁶ *Ten pat*, p. 5.



KRISTINA BUDRYTĖ

Vytauto Didžiojo universitetas

ABSTRAKČIOSIOS TAPYBOS TEORIJOS IR MODERNAUS MENO SAMPRATA

Theories of Abstract Painting and the Concept of Modern Art

SUMMARY

This article considers some problems of theoretical interpretation, structural analysis and evaluation posed by specific examples of abstract art and explores some relations and differences between figurative and abstract forms of painting. Attention is paid to the historical context from the beginning of abstract art (Kandinsky, Malevich, etc) through its development (particularly Abstract Expressionism: Pollock, Rothko, Newmann, etc) to some philosophical tendencies and art theories of the 20th century.

The dominant interpretation of abstract art is based on the premise that abstraction as an artistic movement is linked to modernism. The advent of postmodernism would therefore announce the end of abstraction, and an attempt has been made to push the understanding of abstraction beyond the ontological and transcendental realm where it has often been located.

The article analyses philosophical tendencies which relate the emergence of new forms of art in Europe and the USA with abstract painting. Having reviewed theories of abstract painting, a definition of abstraction appears as one of the most radical transformations of modern art in the 20th century.

IVADAS

Analizuojant abstrakčiąją tapybą, galima kelti įvairius klausimus, pavyzdžiui, laikantis pasenusios, bet istoriškai įdomios XX amžiaus žiūrovo pozicijos: ar abstrakti tapyba iš tikrųjų yra tapyba?

Gal tai tik nevykėliškas bandymas deformuoti tapyboje reiškiamą vaizdų pasaulį, savarankiškai išsižadant bet kokių ryšių su figūratyviu menu. Tokiu būdu abstrakčioji tapyba dažniausiai tam-

RAKTAŽODŽIAI. Abstrakčioji tapyba, modernus menas, abstraktusis ekspresionizmas, veiksmo tapyba.

KEYWORDS. Abstract painting, modern art, Abstract Expressionism, action painting.

pa nesuvokiama žmogaus patirčiai, atrodo tarsi beprasmiškas menas, o menininkas – madingas, nesuprastas kūrėjas.

Bet šiuolaikinėje tapyboje gausu įvairiausių kraštutinių, kuriuos mes jau mokame pateisinti, netgi suprasti vado-vaudamiesi tam tikrais formos kriterijais. Įpratę visur ieškoti kontūrų, vienaip ar kitaip atitinkančių daiktą ir/ar jo sąvoką, bandom perprasti kontūrus užpildančius spalvų derinius. Visi potapybiniai išpuoliai, nepaisant kadaise praūžusių kubistinių, siurrealistinių, ekspresionistinių iššūkių, pagaliau pasirodo visai racionalūs ir pateisinami, kai mes išmokstame skaityti formalias jų užuominas ar nuorodas.

Tačiau, jei kūrėjas stengiasi, bando ir jam galų gale pavyksta atsakyti formų kontūrų naratyvinės kalbos – tiesioginio ryšio su mūsų mintimis ir realiai patiriamu pasauliu, koks tai menas? Į kokią tikrovę gali atvesti nykstančios formos, nykstantis kontūras? Ir ar toks žingsnis vertas menininko pastangų, jei jis neapsiriboja vien eksperimentų efektais?

Norėdami iš karto atsakyti, galime prisiminti analogišką metaforinę situaciją kituose menuose – Charles'io Baudelaire'o „Balsiuose“ apie muziką ir tapybą kalbama taip, tarsi jos įkūnytų poezijos esmę, o pati muzika staiga klumpa ties kontrapunktu, suvokdama, kad ji kaip garsų menas visą laiką bėgo nuo savo esmės.

Galima įsivaizduoti ir kitokią situaciją: paveikslas, kaip ir bet kuris medžiagiškas daiktas, pasmerktas dūlėti – tamsėja ar blykšta jo spalvos, nyksta figūrų kontūrai. Paradoksalu, bet kartais stebėdami išblukusią nuo drėgmės venecijie-

tišką freską, suvokiame, kad būtent šis dūlėjimas leidžia paveikslui atgimti iš naujo, tarsi jis būtų buvęs dvilypis ar dvisluoksnis, o po žmogaus sukurtu vaizdu slėptųsi kitas, paties laiko kuriamas atvaizdas. Ir šis, pastarasis, moko mus praregėti, išvysti kitokią tikrovę, bendrauti su kitokiais dalykais. Ilgainiui esmingesnis pasirodo tas išblukusių kontūrų sunykęs kūrinys, o bandymai restauruoti, atgaivinti „tikrąjį“ vaizdą tarsi užmaskuoja buvusio meno esmę.

Tokius reiškinius iš dalies galima suvokti ir kaip XX amžiaus įvairių srovių abstrakčiosios kūrybos padarinius. Taip tradicinėmis sąvokomis galima iš naujo įvertinti nebe patį kūrybos procesą, o paveiklo įsikūrimo veiksmą, paneigiantį senųjų turinio-tikrovės sąvokų ryšį. Tada abstrahuojamasi nuo senos turinio formos sampratos ieškant naujų, objektyvių, grynai meninės tikrovės dėsnių, o abstraktus menas bendrąja prasme suprantamas kaip priemonių derinimo ir raiškos visuma.

Samprotavimai apie abstrahavimosi įsikūrimo veiksmą vizualiniuose menuose siekia tolesnius laikus nei 1910 metais datuojama modernaus meno – abstrakcionizmo – kryptis. Nesileidžiant į bendrą meno istorijoje egzistuojantį abstrakcijos klausimą, šio straipsnio tikslas bus išanalizuoti XX amžiaus abstraktus meno teoretikų ir istorikų samprotavimus apie tuometinę abstrakčią tapybą. Bus peržvelgti ir apibrėžti viso praėjusio amžiaus bendrieji ir pagrindiniai svarstymai apie abstrakčiąją tapybą, kurie šiandieniniame mąstyme dažnai naudojami kaip modernaus meno teoriniai liudijimai.

W. WORRINGERIO ABSTRAKCIJOS SĄVOKA IR NAUJASIS MENAS

XIX amžiaus vokiečių romantikų idėjos arba vagneriška *Gesamtkunst* mintis ypač vitališkai atgimė prasidėjus modernizmo sąjūdžiui, atsiskleisdama kitokiomis naujomis meno formomis. Viena jų, per savitus plastiškumo pokyčius sukurianti neatpažįstamą vaizdą, buvo abstrakcionizmas. Pirmasis, tyrinėjęs ne tik abstrakcijos raišką senųjų stilių menuose, o domėjęs ir tuometiniu modernistiniu menu, buvo ką tik apgynęs disertaciją meno teoretikas, filosofas Vilhelmas Worringeris. Jo disertacija *Abstrakcija ir įsijautimas* (Worringeris, 1992, p. 68–72), publikuota dar 1908 metais, tapo kertiiniu veikalu. Tai buvo posūkis nuo senųjų menų istorijos aktualiojo naujojo meno svarstymų link. Nors W. Worringerio abstrakcijos sąvoka dar neturėjo aiškesnių sąsajų su tuometiniu modernistiniu menu, tačiau jo analizė buvo reikalingas impulsas bandant išreikšti naujai suformuotą neišreiškiamumo sąvoką. Be to, tai buvo postūmis kurti naujai suvoktą abstrakciją. Jo knygoje galima išžvelgti prielaidą/paskatą pribrendusiam meno istorijos konfliktui, išsižiebusiam tarp natūralizmo ir abstrakcijos. Ši priešprieša mene užsidedė bene taip pat stipriai, kaip filosofijos dilemoje abstraktybės ir konkretybės kibirkštis. Knygoje rašoma, kad tolesni tyrinėjimai įmanomi tiek, kiek mes pajėgsime suvokti, kad meno kūrinys yra visiškai autonominis organizmas, neturintis jokio hierarchiškai priklausomo santykio su natūra/aplinka. Tokia tezė buvo ypač radikali prisiminus XIX amžiaus simbolinį meną, ku-

riame viskas, net abstraktūs metafiziniai reiškiniai buvo vaizduojami iliustratyviai. 1911 metais W. Worringeris knygoje *Formos problemos gotikoje* (Worringeris, 1911) pažymėjo, kad apskritai pati meno kūrinio idėja iš esmės nepriklauso nuo išorės. Būtent tada ir atsiskleidė konstruktyvizmo ar laisvamaniško atsitiktinum principais pagrįstos, šiai minčiai giminingos meninės idėjos. Wasilijus Kandinskis pirmiausia susižavėjo paslaptiniais atsitiktinum efektais¹, o Kazimiras Malevičius, Pietas Mondrianas – itin elementarių, santūrių geometrinių figūrų ir pagrindinių spalvų konstruktyviumu pradū. Visiems tolesniems abstrakcionistų bandymams būdinga atsiskyti siužeto, eliminuoti iliustratyvias detales. Dar anksčiau prasidėję fovizmas (1905), kubizmas (1907), futurizmas (1909), ekspresionizmas (1905 metais įkurta grupė „Tiltas“) – visi jie kilo iš XIX amžiaus pabaigos kritiškų apmąstymų. Naujos tapymo galimybės (abstrakti iracionalumo išraiška) kėlė daugybę klausimų dar netyrinėtose srityse: buvo rengiamos ne tik modernaus meno parodos, bet buvo leidžiami teoriniai veikalai, knygos, manifestai. Tapybiškumas, perkeltas į formos sferą, atskleidė dar XIX amžiuje pamėgtas Rytų meno novacijas bei neišbandytas naujas menines problemas. Noras įvaldyti ir suvaldyti („šaltai, apskaičiuojamai“ arba „aistringai“) naują, svetimo meno istorinei prigimčiai tapymo plastiką ir principus susidūrė su tam tikrais sunkumais. Naujasis menas kilo iš naujo požiūrio į formą.

Nauji vaizdavimo principai pasidarė svarbesni už patį vaizdą, vadinasi, ne techninės priemonės ar medžiagos, o iš naujo perprantami ir pačių tapytojų siūlomi principai keitė vaizduojamojo meno uždavinių įgyvendinimą. Tuo metu paplitusį terminą „meno valia“ buvo galima perfrazuoti į W. Worringerio terminą „abstrakcijos valia“, nes visas racionalumas buvo pajungtas iracionalumo sklaidai. Realistinis menas tebuvo viena iš galimybių konstruoti meninį vaizdą. Dabar jų atsirado daugiau.

Maždaug tuo metu, kai W. Worringeris senajame mene atrado atgimstančių ir iš naujo perorganizuojamų abstrakcijos momentų, patys dailininkai dėjo pamatus teoriškai įprasminti savo idėjas.

W. Kandinskis apie abstrakcionizmą: „Menas vis eina tuo „kaip“ keliu. Jis specializuojasi, tampa suprantamas tik pačiam menininkui, kuris dejuoja dėl žiūrovų abejingumo. Tokiu metu menininkui paprastai nereikėtų daug kalbėti, nes jį pastebės tik tada, kai tas „kitaip“ pasireikš itin smarkiai“ (Kandinsky, 1912, p. 12); M. Larionovas apie lučizmą: „Tai beveik kaip miražas, išnyrantis dykumos erdvėje, sukuriantis danguje miestų kontūrus, ežerus, oazes, – lučizmas ištrina ribas, kurios esti tarp paveiklo plokštumos ir natūros“ (Стойков, 1964, p. 119); K. Malevicius apie suprematizmą: „Mūsų meno pasaulis tapo naujas, bedaiktis, švarus“ (Еропов, 1990, p. 56).

1924 metais José Ortega y Gassetas parašo vieną brandžiausių savo veikalų *Meno dehumanizavimas*, kuriame kalba apie tiesioginio žmogiškų jausmų ir

sentimentų vaizdavimo eliminavimą globalaus bei abstraktaus dvasingumo išraiškos sąskaita. Jis įrodinėja, kad naujasis menas, tiek abstrakcionizmas, tiek kubizmas ar ekspresionizmas, turi tokių pat neįkainojamų galimybių kaip ir senųjų meistrų šedevrai. Abejodamas, ar praktiškai „įmanomas grynas menas“, jis pasisako už būtiną „meno gryninimo tendenciją“. Tik tokia tendencija panaikins „perdėm žmogiškų elementų, dominavusių romantiniame ir natūralistiniame mene“, prasimanymus. Galiausiai „tokio proceso pabaigoje bus pasiektas taškas, kai žmogiškas turinys sunyks tiek, kad taps beveik nepastebimas“ (Ortego y Gasset, 1999, p. 485–486).

Estetinių jausmų sukeltas dehumanizavimo procesas, įgavęs geometrines abstrakcijos kryptį, daugelį menininkų nuvedė prie bauhauziškos mokyklos ištakų. Tokiu pagrindu susikūrė Paulio Klee (Wick, 1982, p. 246–276), Johanness Itteno (Itten, 1975; Itten, 1987) pedagoginės-filosofinės nuostatos: kosminis chaosas talpinamas į spalvos ir formos skalę bei nurodoma, kaip, subjektyviai reprezentuojant šį pasaulį, sukurama abstrakcija. Tačiau šalia tokių mokyklų ir meninių grupuočių, kaip „Bauhaus“ (1919), „De Stijl“ (1917), „Abstraction – Creation“ (1931), itin reikšmingi buvo vėlyvieji Willio Baumeisterio veikalai, toliau kristalizavę W. Worringerio mintis.

W. Worringeris sąmoningai savo mokslinių darbų nesiejo su tuometiniu modernizmo menu, išimtis – 1921 metais išspausdinta jo kalba apie ekspresionizmo žlugimą (Worringer, 1921), o visi tolesni tyrinėjimai buvo atliekami tuo-

metinio meno lauke, dažnai teoriją pagrindžiant savos kūrybos pavyzdžiais. W. Worringerio nuomone, tas, kuris nesibijo realybės, kuria savo kūrinius natūralistine maniera, o neigiantis pasaulio realybę, bėgantis nuo jos stengiasi tai įveikti chaotišką pasaulio suvokimą įvilkdamas į (geometrinės) abstrakcijos kiautą (šis teiginys neturėjo kritinio vertinimo akcentų, jis buvo grynai psichologinis). W. Baumeisteris apjungė psichoanalitiškai išskirtas W. Worringerio opozicijas teigdamas, jog formos menas yra gamtoje, natūralioje išorėje. Netgi pagrindinės išraiškos priemonės – linija ir erdvės struktūra – gali tikslingiausiai perduoti išorę (be natūralistinės iliuzijos) ir išplėtoti meninės medžiagos pajautimą, t. y. santykį tarp gamtos ir formos. Formos menas ir gamtos autonomija – pagrindinės W. Baumeisterio teorijos problemos. Formos menas su gamta labiau susijęs negu iliustratyvus, todėl tiksliau gali išreikšti jos prasmę: „Gamtos prasmė ir išorė nėra tapatūs dalykai, todėl nevertėtų gamtos rodyti vien tik išoriškai“ (Baumeister, 1988).

Abstrakcijos teoretikus siejo ne tik prieštaravimas tradiciniam natūralizmui ir jo figūratyvumui. Vis labiau kristalizavosi naujos abstrakcijos reikšmės, daugėjo terminijos. Herbertas Readas, rašydamas vieną po kitos knygas meno teorijos klausimais (*Meno prasmė*, 1931; *Menas ir visuomenė*, 1937) ir formuluodamas meno filosofijos idėjas formos kaip intuityvios-instinktyvios saviraiškos sampratos pagrindu (Andrijauskas, 1995, p. 638), ne tiek oponuoja kitoms teorijoms, kiek pritaiko W. Worringerio pabrėžtus

„klasicizmo“, „primityviojo“ bei Rytų meno skirtumus – tris suvokėjo-žiūrovo tipus: „der Primitive Mensch“, „der Klassische Mensch“, „der Orientalische Mensch“ (Worringer, 1911, p. 22, 24, 43). H. Readas, sekdamas W. Worringeriu ir siedamas meno esmę su abstrakčiomis formomis ir simboliais, teigė, kad tik tokiomis nepriklausomomis formomis (kuriose nesąmoningos emanacijos pagrindu sutelpa kūrėjo intuityvus meninis pradas) galima pasiekti visišką, analogų realybėje neturinčią autonomiją tikrovės atžvilgiu.

Prancūzų teoretikas Michaelis Seuphoras, garsus abstraktaus meno žodyno sudarytojas (Seuphor, 1957), apžvelgdamas Vakarų Europos abstrakčiąją dailę, linksta į tipologinius vertinimo kriterijus, jį domina formalūs naujosios dailės susikūrimo dalykai: metai, vieta, dokumentacija. O vis dar rusenančią aktualią opozicinę abstrakcijos problemą nustumia į antrą planą, apibrėždamas ją naujaisiais, ką tik sudarytais abstrakcionizmo terminais.

Taigi ilgainiui visiems rūpėjusi prieštara tarp „abstraktaus ir konkretaus“ pereina iš bendrosios meno istorijos į siauresnę – abstraktaus meno sritį. Pagausėjus ir vis dar kuriantis naujoms abstraktaus meno tarpkontinentinėms grupėms ir srovėms, pagrindiniu klausimu tampa abstrakcijos galimybių gausa, kurią bandoma spręsti per intuityviąją psichologinę filosofiją arba formalizmą. Bandant grupuoti šią gausą, abstraktaus meno tyrinėjimas pirmiausia tampa abstrakčiosios tapybos terminų tyrimo problema.

POKARIO ABSTRAKCIJOS KRYPTYS

Senujų laikų menininkai mokėsi iš daikto ne tik jo vaizdo prasmės, bet ir paties daikto buvimo būdo (jo vietos, atsparumo, uždaramo ir to, kaip jis save „pateikia“ menininkui, kaip jis save „vaizduoja“), o XX amžiaus Vakarų Europos menininkai daugiau mokėsi iš paties atlikimo būdo, visomis įmanomomis priemonėmis beviltingai kovodami – struktūrindami materijos chaosą ir neobjektyvuodami savęs, vaizdo (galbūt dėl to šiuolaikinis Vakarų Europos menas, paradoksalu, bet tapo per daug intymus ir spontaniškas).

Pradėjus nagrinėti Vakarų Europos abstrakciją, supratęs formos sampratos raidą meno istorijoje, galime teigti, kad pirmasis W. Kandinskio dvasinis prisilietimas jau buvo „nuopuolio nuojauta“. Išnykus realybės problematikai meno kūrinyje, „išsityrinė“ ir psichologinė problema (virtualioje erdvėje-plokštumoje viskas gali jungtis pagal kitokius dėsnius).

Vakarų Europos tradicija ir toliau ieškojo įkvėpimo šaltinio, t. y. vaizdo, bet ne jo atspindžio menininko sąmonėje. Todėl abstrakčiosios tapybos spontaniškumas nebepasitikint sąmone buvo naivus ir santūrus, menantis vaizdą kaip pasaulio atvaizdą. Modernizmo menininkus „persekiojo“ ištisas XIX amžiaus meno šleifas, ieškojęs naujų kriterijų prisiliesti prie naujų būdų ir išreikšti savą patirtį, t. y. individualią patirtį, savi-refleksiją.

Paryžiaus mokyklos noras spontaniškai, nesąmoningai užfiksuoti akimirką visada primins tiek Goethe's Fausto „žavingos akimirkos“ sustabdymo išmany-

mą, tiek impresionistų, simbolistų tapybinės raiškos priemonių tinkamą įsisavinimą ir persisotinimą. Netgi europietiškas egzistencializmas tapyboje buvo *super ego* išraiška, reguliuojanti *ego* santykį su realybe. Kartu tai buvo pasąmonės savivalės sutramdymas, o tuo tarpu JAV abstrakčiai tapybai („*abstraktusis ekspresionizmas*“) pavyko per „savęs nevaldymą“ tiesiau ir aiškiau išreikšti beprasmybės sferą.

Tačiau visa Vakarų Europos tapybinio paviršiaus samprata remiasi savotišku vaizdavimo būdu – paviršiaus filosofijos išraiška. Pagaliau menininkams atsiskleidė dvilypis paviršius. Tai pirmas pastebėjo W. Kandinskis, ieškodamas dėsningumo tarp spalvos ir ploto, jo formos. Tai buvo medžiagiškumo ir priemonės (spalvos) refleksija. Priemonė suvokiama kaip tapybiškumo išraiška. Bet kokioje tapyboje vienaip ar kitaip reiškiasi tapybiškumas, tačiau jis niekada nebuvo vienintelis ir pagrindinis tikslas. W. Kandinskis jį padarė tikslu sau ir esminiu. Dar kitaip to siekė K. Malevičius, P. Mondrianas, T. van Doesburgas, norėdami iš tapybiškumo perimti tik spalvos ir formos kokybės išraišką. Į visą meną, meno tradiciją jie žvelgė atrodami pagrindinius spalvos ir formos dėsnius/efektus, nepamiršdami pabrėžiamo automatiškumo principo, sistemiškumo ir dėsningumo.

1954 metais Edmundas Husserlis, rašydamas apie „europietiškos egzistencijos krizę“, pasireiškiančią tikrovės subyrėjimu, tarsį pratęsė W. Worringerio „ekspresionizmo žlugimo“ bei Osvaldo

Spenglerio „Europos saulėlydžio“ tezes. Dvi galimybės, anot E. Husserlio, kylančios iš šio žlugimo yra tokios: susvetimėjimo pagalba „smukimas į priešišumą dvasiai“ arba atgimimas „iš filosofijos dvasios per galutinai natūralizmą įveikiančio proto heroizmą“ (Husserlis, 1992). Visas šis Europos nuovargis ir nuolatinis „krizės siautėjimas“ sukūrė naują dirvą plėstis nevalingam JAV meno laukui. JAV atgimęs senasis abstrakcionizmas tapo pačia stipriausia vaizduojamojo meno kryptimi, sugebėjusia atverti tuometines menines, dvasines problemas: „Žmogaus neaiškumą sau pačiam, jo svetimumą savo aplinkai, egzistencialistų įsitikinimą, kad žmogus turi viską pats savo apsisprendimais susikurti, ir jaunųjų radikalų jausmą, kad tik spontaniška akcija gimdo vertybes, – tapyboje sintetavo *abstraktusis ekspresionizmas*. Nors ir nevaizdavo jis žmogaus veido drobėje, bet buvo dalis modernaus humanistinio sąjūdžio, kuris žmogiškojo neaiškumo išryškinimu protestavo prieš mokslo ir mašinų ir totalitarinių ideologijų preciziškumą“ (Kavolis, 1993).

Bet Paryžiuje atsiradę *tašizmo* (pranc. *tache – dèmè*), *lyrinės abstrakcijos*, „*kito meno*“ (pranc. „*un Art Autre*“) ir *art informel* (pranc. – *beformè dailė*) dailės terminai, sukurti skirtingų autorių², reiškė bendrą Vakarų Europos pokario abstrakcionizmą, kuris siejo tuos pačius menininkus³, o jų meninė raiška kartojo J. Ortega y Gasseto bandymą išstumti žmogiškų vertybių iliustravimą iš naujojo meno ir šitaip atgaivinti „dvasinį meną“. „Dvasingumą“ jie atgaivino per spontanišką ir iracionalios kaligrafijos formų meną arba bendrą spalvinių dėmių,

kaip ženklų ir gestinės menininko emocijos ir raiškos dispoziciją. Sensoriška „nematomo“ menininko pasaulio išraiška arba tikrovės vaizdavimo antipodas kartu buvo ir priešprieša prieš tuomet kritikuotą geometrinį ir realistinį, „išėjusį iš mados“ meną. Naujų tendencijų kūrybos šaltinis, kultūrinis kontekstas, kurį nurodė Anna Lydiny.

E. Lucie-Smithas, lygindamas *abstraktų ekspresionizmą* (JAV) su Vakarų Europos *informel dailės* menu (Lucie-Smith, 1996), tendencingai pažymi Vakarų Europos stiliaus ir tuometinį bendrą kultūrinį europietiško skonio atitikmenį: abstraktusis menas tampa nebe toks „atšiaurus“ todėl, kad būtent šalia ugdoma *belle peinture* tradicija – „gražaus ir prabangaus dalyko bei juslių palaimos šaltinis“. Kalbėdamas apie Wolso, J. Faultrier, H. Hartungo, J. Dubuffet, Nicolas de Staëlo kūrybą, E. Lucie-Smithas mano, kad pasirinkdami „takto ir skonio kelią“, dailininkai apsiriboja esamų senų formų manipuliavimu ir konstatuoja, jog senajame žemyne naujos formos nebeišrandamos.

W. Haftmannas knygoje apie XX amžiaus tapybą (Haftmann, 1965) pasakoja JAV ir Vakarų Europos pokario meno istoriją išsiversdamas be terminų, nagrinėja tik tapybos formas. Visas pokario sroves jis aiškina kaip amžiaus pradžios meno krypčių tęsimą. *Kitas menas* arba *informel dailė* Vakarų šalyse, jo manymu, įgavo tokias kraštutines formas dėl tapybos formų kombinavimo su dadaistiniais eksperimentais bei provokaciniais išsigalvojimais. W. Haftmannas neskaido pokario meno į tarpžemyninį (JAV ar Vakarų Europos) reiškinių.

Tokius skirtingus menininkus kaip H. Hartungą, Wolsą, J. Pollocką pristato kaip ypatingus ir bendrus šiuolaikinės abstrakčiosios tapybos pradininkus.

H. Readui (Read, 1994, p. 74), kaip ir W. Haftmannui, buvo būdinga neskaidyti abstrakčios tapybos į įvairių šalių skirtingų krypčių sumaištį, o *abstraktų ekspresionizmą* jis laikė XX amžiaus pradžios „W. Kandinskio krypties“ tęsiniu. Abiejų nuomone, amerikiečių naująją abstrakčiąją tapybą nulėmė *Abstraction-Creation* ir *Ecole de Paris* grupių daroma įtaka, o naujieji vardai, tokie kaip J. Pollockas, W. de Kooningas, R. Motherwellas, F. Kline labiausiai reprezentuoja „*abstraktaus ekspresionizmo*“ arba „*veiksmo tapybos*“⁴ teoriskai išdėstytas idėjas.

Tačiau jei kilmės ir įtakų klausimas buvo vien tik istorikų susitarimo reikalas, pati pokario Moszynska (Moszynska, 1995), buvo prancūzų lyrinės poezijos, egzistencinės filosofijos, siurrealizmo, tuometinės fenomenologijos srities

(Maurice Merleau-Ponty, Gastono Bachelardo) tyrinėjimo abstrakčiosios tapybos esmė ir vieta kėlė daug daugiau dilemų ir ginčų.

Galima išskirti tris pagrindinius bruožus, kuriais buvo grindžiama abstrakčiosios tapybos esmė: meninių priemonių papildymas, technikos atlikimo/proceso reikšmės akcentavimas bei kūrėjo autonomijoje pasireiškęs totalitarizmas. Abstrakcija tapo visų meninių priemonių pasisavinimo ir privatizavimo relevantišku procesu: toks priemonių pasisavinimo kriterijus verifikavo apibrėžtumo, kontūro, įprasto pavidalo praradimus, griežtų normų nepaisymą. Kategoriska buvo ir teorinė Clemento Greenbergo nuostata: ieškodamas abstrakcijos etimologinio priežastingumo ir šaltinio, jis iškėlė naujai išsirutuliojusią ir jo pavadintą abstrakčiosios tapybos kryptį – „*abstraktųjį ekspresionizmą*“ – kaip vienintelę „tikrai vertingą“ tuometinės tapybos srovę.

Literatūra

- Andrijauskas A. *Grožis ir Menas*. – Vilnius: Vilniaus dailės akademijos leidykla, 1995, p. 638.
- Baumeister W. *Das Unbekante in der Kunst*. – Köln: DuMond. 1988.
- Bois Y.-A. Greenberg's Amendments // *Kunst Museum Journal*. Volume 5, 1, 1993.
- Cockroft E. Abstract Expressionism, Weapon of the Cold War // *Art in Modern Culture: an Anthology of Critical Texts*. Ed. by F. Francina, J. Karin. – London: Phaidon, 1994.
- Greenberg C. After Abstract Expressionism // *Art in Theory 1900-1990. An Anthology of Changing Ideas*. 1993.
- Greenberg C. Modern Painting // *Art in Theory 1900 – 1990. An Anthology of Changing Ideas*. 1993.
- Haftmann W. *Painting in the Twentieth Century*. – New York. Washington: Frederick A. Praeger, 1965.
- Harrison Ch. Abstract expressionism // *Concept of Modern Art*. Ed. by Wit Starys. – London: Thames and Houston, 1997.
- Husserlis E. Europos žmonijos krizė ir filosofija // *Proskyna*. 1992, nr. 6 (24).
- Itten J. *Gestaltung und Formlehre. Mein Vorkurs am Bauhaus und später*. – Berlin: O. Maier Ravensburg, 1975.
- Itten J. *Kunst der Farbe: Subjektive Erleben und objektives Erkennen als Wege zur Kunst*. – Zurich: Studienausg. Ravensburger, 1987.
- Kandinsky W. *Über das geistige in der Kunst, insbesondere in der Malerei*. – München: R. Piper & Co, 1912.

- Kavolis V. Neaiškūs žmogus ir istorijos dviprasmybė // *Metmenų laisvieji svarstymai*. – Vilnius, Lietuvos rašytojų sąjungos leidykla, 1993.
- Klee P., *Beiträge zur Bildnerischen Formlehre* // Wick, Rainer K. *Bauhaus Pädagogik*. – Köln: DuMont, 1982.
- Leider Ph. Literalism and Abstraction // *Art in Modern Culture: an Anthology of Critical Texts*. Ed. by F. Francina, J. Karin. – London: Phaidon, 1994.
- Lucie-Smith E. *Meno kryptys nuo 1945-ųjų*. – Vilnius, Paknio leidykla, 1996.
- Mozynska A. *Abstract Art*. – London: Thames and Huston, 1995.
- Ortega y Gasset J. *Mūsų laikų tema ir kitos esė*. – Vilnius: Vaga, 1999. Rajchman J. „Another View of Abstraction // *Journal of Philosophy and the Visual Arts*, London, 1995.
- Read H. *A Concise History of Modern Painting*. – London: Thames and Hudson, 1995. Reise B. M. Greenberg and the group: A Retrospective View // *Art in Modern Culture: an Anthology of Critical texts*. Ed. by F. Francina, J. Karin. – London: Phaidon, 1994.
- Schvartz E. The birth of abstract expressionism // *Art news*. 1979. January.
- Seuphor M., *Knowrs Lexikon abstracten Malerei*. – München-Zurich: Ravensburger, 1957.
- Tillim S. Criticism and Culture, or Greenberg's Doubt // *Art in America*. 1987. Mai.
- Worringer W. Abstraction and Empathy // *Art in Theory 1900 – 1990: an Anthology of Changing Ideas*. Ed. by Ch. Harrison, P. Wood. – Oxford-Cambridge: Blackwell, 1992.
- Worringer, W. *Formprobleme der Gotik*. – München: R. Piper & Co, 1911.
- Worringer, W. *Kunstlerische Zeitfragen*. – München: R. Piper & Co, 1921.
- Егоров И. *Казимир Малевич*. – Москва: Знание, 1990.
- Кандински. *Албом*. – Москва: Искусство, 1993.
- Стойков А. *Критика абстрактного искусства и его теорий*. – Москва: Искусство, 1964.

Nuorodos

- ¹ W. Kandinskio pasakojimą apie jo pirmąją „abstrakciją“, kurią jis pamatė grįžęs į studiją ant savo tapybos darbo iš saulės spindulių ir metamų šešėlių atsitiktinai sudarytą formų meninį žaismą, žr. Кандински. *Албом*. – Москва: Искусство, 1993, p. 12.
- ² *Tašizmo pavadinimą įtvirtino M. Seuphoras, lyrinės abstrakcijos – George'as Mathieu, kitą me-
ną – Michaelis Tapie, art informel kryptis susi-
kūrė tarp Ecole de Paris dailininkų.*
- ³ Jeanas Dubuffet, Jeanas Fautrier, Wolsas, G. Mathieu, Hans Hartungas, Henri Michaux, Antonio Tapies, Emilis Vedova, Emilis Schumackeris.
- ⁴ Tiek H. Readas, tiek W. Haftmannas buvo toli nuo šių terminų ginčo, todėl neskiria jų daugiau.

B. d.

EGIDIJUS MAŽINTAS

Vilniaus pedagoginis universitetas



ONTOLOGINIŲ, EPISTEMOLOGINIŲ IR AKSIOLOGINIŲ TRANSFORMACIJŲ SINTEZĖ L. TRUIKIO SCENOGRAFIJOJE

(XX a. 3-asis dešimtmetis)

The Synthesis of Ontological, Epistemological
and Axiological Aspects in the Scenery Paintings of L. Truikys
(in the third decade of the 20th century)

SUMMARY

During his career as an opera scenery painter, the Lithuanian artist L. Truikys ardently looked for an organic synthesis of image and music. In this search he relied much on Eastern symbolism and aesthetics. He believed that the dramaturgy of opera gives an excellent opportunity for the synthesis of various arts.

Mūsų epocha išplėtojo naujas simbolių sistemas, kurios ilgainiui tapo žodinės kalbos ir vaizdinių ženklais ne tik XX amžiuje, palikusiam šimtus milijonų bolševizmo, fašizmo, nacionalizmo, laisvosios rinkos, revoliucijų, pasaulinių karų, ideologijų aukų. Trečiajame dešimtmetyje radosi vis naujų šių reiškinių pakilimo ir gesimo simptomų. Bado ir visuotinės gerovės, pilie-

tinės ir totalitarinės visuomenės susipynusiose struktūrose, per kurias kultūra skleidėsi universalumo, globalumo ir pragmatiskumo, modulumo kryptimis, kai tie simboliai, stereotipai, normos ir struktūros buvo konstruojamos vis mažiau atsižvelgiant į tradicinę, vietos paženklintą kultūrą, senosios vertybės užleido vietą kintančioms ir fragmentiškomis bei modulinėms kultūroms. Su

RAKTAŽODŽIAI. Opera, scenografija, muzikos ir vaizdo sąlytis.

KEY WORDS. Opera, scenography, synthesis of image and music.

moduline kultūra arenoje pasirodė menininkai, nebesiremiantys tradicinę elgseną norminančia kultūra, o laisvai konstruojantys savo mąstymą bei skonį. Greitai keičiasi laikai, daugelis kultūrų visai išnyksta, tačiau lieka meno kūriniai kaip paslaptis, tolydžio pasikartojantys, kaip tylūs žmogaus didžiųjų vertybių liudininkai, – taip teigia akademikas A. Gaižutis, pasak kurio, vienu vaizdinių transformacijų ritmai buvo ramesnio poveikio, o kiti – judrūs. Kai dėl anturijų, tai vienu pirmapradžių vaizdinių judėjimai būna šiurkštesni, o kitų, nuolat perduodamų iš kartos į kartą, būna nuolat puoselėjami, tauresni.

Suradęs muzikos ir vaizdo sąlyčio principines erdves, L. Truikys Lietuvoje provincijoje pradėjo lukštenti pirmavaizdžių Indijos, Azijos, Bizantijos meno filosofijų turinį, nagrinėjo su muzikinio veikalo estetika susijusius filosofinio pobūdžio klausimus: ontologinius (muzikos būties ir jos apraiškų), epistemologinius (muzikos patirties, pažintinės galios, reikšmės), aksiologinius (interpretacijos, vertinimo ir vertybės). Juos tyrė atsižvelgdamas į filosofinių grožio bei meno teorijų, jutiminių patyrimų ir istorinį kontekstą. Į L. Truikio interpretacinį lauką pradėjo skverbtis kasdieniška buitį niekinantis žvilgsnis. Nesivaikydamas originalumo bei manieringumo, jis išlaikė jausmingą lyrinį atvirumą daikto būčiai, kurį Kantas vadino *sensus communis*, ir laikė jį kiekvieno meninio santykio su pasauliu pagrindu. Šito jausmo vieta tarp subjektyvumo ir objektyvumo, muzikos ir dailės sąlyčio teatrinėje erdvėje atsidūrė objekto ir sub-

jekto įtampos lauke. Ankstyvuojų kūrybiniu laikotarpiu formavęsi Truikio scenografiniai kriterijai jau trečiajame dešimtmetyje modifikavosi – pasipildė gausiais senovės Egipto meno psichologijos kriterijais bei kosmine, t.y. amžina, viską susiejančia tvarka. Tačiau tikroji truikiškosios scenografijos transformacijų išraiška galima tikrai per muzikos ir veiksmo, žodžio ir plastikos sąveiką, kitaip negu *art pour l'art* atveju – čia turimas omeny V. Cousino suformuluotas esminis principas, kad menas turįs būti nepriklausomas nuo visų jam svetimų politinių ir socialinių idėjų daromos įtakos.

L. Truikys tarsi keliaujantis maldininkas tyrinėjo šventąsias įvairių pasaulio kultūrų erdves. Neramią piligrimišką¹ Truikio dvasią geriausiai išreiškia daugiašakė menininko kūryba, kuriai pirmiausia darė įtaką kraštiečių menininkų darbai. Pirmosios scenografijos Valstybės teatre P. Vaičiūno pjesei „Aukso žaismas“ buvo ypač vykusios. Jos dekoratyvios, artimos XX a. pradžios modernizmo tapybai su jai būdingomis abstrakčiomis formomis, siekiu sukurti atsvarą buitiskam, tikrovę imituojančiam teatrui. Režisieriaus B. Dauguviečio spektaklyje atsisakyta tradicinės formos, o juodai baltos plokštumos ir laipteliai iš scenos į foną sudaro konstruktyvią kompoziciją, perteikiančią vaičiūniškąją kontrastingą nuotaiką, kai „blogosios“ aistros „kaunasi“, su „gerosiomis“ schemiškoje pjesės struktūroje. Panašiu principu iš plokštumų ir kubų sukomponuota P. Vaičiūno „Tikruoju keliu“ (1932) erdvė, o Hanto „Gaisras Lie-

tuvoje“ (1934) labiau primena ekspresionistišką to laikotarpio tapybą.

Kelerių pirmųjų L. Truikio darbo metų scenovaizdžiai rodo, kad jo kūrybą veikė įvairios įtakos, tačiau bene labiausiai per Europą besiritanti konstruktivumo banga. L. Truikys spektaklius sumodernino, suteikė madingą, „art deco“ principams artimą pavidalą. Trečiojo ir ketvirtąjo dešimtmečio *art deco* dekoracijų stilius radosi po 1925 m. Paryžiuje surengtos parodos „*Exposition Internationale des Arts decoratifs et Industriels Modernes*“. Truikio polemika su plačiai paplitusiu operos dekoravimo ir interpretavimo realizmu skatino ieškoti rafinuotesnių meninės išraiškos formų, jis vis akivaizdžiau atsisakinėjo išankstinių akademinių nuostatų, o šios tendencijos atspindėjo tuo laikotarpiu vykusius idėjų poslinkius. B. Smetanos „Parduotoji nuotaka“ (1934), G. Verdi „Kaukių balius“ (1934) ir J. Ofenbacho „Hofmano pasakos“ – tai pastatymai, kuriuose dailininkas rėmėsi stilizuotais motyvais, kontrastingu koloritu. Šių operų scenografinės kartotės turi senas ir turtingas tradicijas. Žiūrovai ir užsakovai nepageidavo scenos apipavidalinimo, kuris prieštarautų per kelis operos menogvyvavimo šimtmečius suformuotam pirmavaizdžių spektaklių tradiciniam atlikimui ir supratimui. Operų kopijų atsiradimą, būdingą XVIII–XIX a., skatino susiformavę tradiciniai publikos skonio stereotipai, klišės, perduodamos iš kartos į kartą.

L. Truikio trečiajame dešimtmetyje apipavidalintos J. Ofenbacho, G. Verdi ir B. Smetanos operos jau buvo prieš de-

šimtmetį pastatytos Valstybės teatre. L. Truikiui teko drąsiais sprendimais konkuruoti su tam tikromis šių pastatymų kartočių scenografinėmis tradicijomis. L. Truikys, ruošdamasis kurti muzikinio spektaklio scenografiją, kitaip negu šių dienų scenografai, analizavo muzikinę dramaturgiją, o ne libretą – muzikos tematizmą, „muzikinių vaizdų“ sukeltą emocijų būsenų sklaidą, skambant sceniniam kūriniiui. Istorikai kintant sceninio veiksmo ir muzikos plėtotės santykiui, susiformavo skirtingi operos tipai.

Po B. Smetanos komiškos operos „Parduotoji nuotaka“ (dirigentas M. Bukša, režisierius T. Pavlovskis, chormeisteris J. Štarka, baletmeisteris N. Zverevs) premjeros, įvykusios 1934 m. kovo 7 d., dailininkas nebesutiko toliau dekoruoti panašaus žanro sceninių veikalų ir tolo nuo kūrybos principų, kuriuos diktavo buitinių buffo-operų partitūros. Tarpukariu lietuvių operos dainininkai turėjo galimybę pasimokyti Milano, Romos, Paryžiaus, Berlyno konservatorijose arba privačiai pas pripažintus užsienio vokalų pedagogus. Tai padėjo scenos artistams geriau perprasti įvairius operų atlikimo stilius. Prie L. Truikio sukurtų operų dekoracijų gerai jausdavosi scenos žvaigždės – K. Petrauskas, J. Mažeika, A. Dambrauskaitė, A. Kutkus, A. Sodeika, V. Grigaitienė, V. Jonuškaitė, M. Rakauskaitė, choro ir baletu artistai, kurie sugebėjo išsiugdyti meninį stilių ir skonį.

Visose komiškose operose, tarp jų B. Smetanos „Parduotojoje nuotakoje“, yra kažkas beprasmiškai kvailo, o tai intelektualiam L. Truikiui negalėjo patikti. Komiškoms operoms būdinga buitinė

melodika, kasdieniški veikėjai ir aplinka, dinamiški ansambliai. Taigi pirmavaizdžio suvokėjų sąmonėje tarsi rikiavosi scenovaizdžio vaizdinys, pretenduojantis tapti tos šmaikščios muzikinės istorijos objektu. B. Smetanos operos muzikai būdingas kartotės žaismas L. Truikiui, matyt, pasirodė neišmintingas. Šalutines partijas dainavę artistai, taip pat choras ir orkestras čekų kompozitoriaus opere „Parduotoji nuotaka“ sudarė darnų ansamblį – taip radosi linksmas, šmaikštus, į pramogas linkusių žiūrovų mėgstamas spektaklis. Tačiau pats menininkas nesiruošė pokštauti ir vėliau stengėsi vengti panašių pramogai ir pasilinksminimams skirtų operų pastatymų, nors už dekoracijas būdavo solidžiai mokama. Pramoginė funkcija, anot I. Kanto, suartina meną su pasilinksminimo formomis, skirtomis mėgautis ir tuščiai leisti laiką. Komiškos operos sąlygiškumas, tyčinumasis suteikia ir dekoracijoms tam tikro nerimtumo, nepraktiškumo, artina jas prie liaudiškų tradicijų, kurios L. Truikiui buvo svetimos.

Pirmąkart garsaus prancūzų kompozitoriaus J. Offenbacho opera „Hofmano pasakos“ lietuviškoje scenoje buvo pastatyta 1925 m. gruodžio 12 d. Trijų savarankiškų veiksmų, prologu ir epilogu susietą operą 1935 m. atnaujino režisierius T. Pavlovskis. Prologas paaiškina, kad pats veikėjas yra alegorinis pasakojimas apie studento mylimąją – garsią operos solistę Stelą. Statant „Hofmano pasakas“ kauniečių scenoje, spektaklio statytojams, taip pat scenografui, teko susieti fantastiką ir realybę.

1931 m. įvyko net dešimt premjerų, tarp jų – keturios anksčiau niekad ne-

statytų J. Massenet, C. Saint-Saens, D. Aubero, Ch. Gounod operų premjeros. Tada siautė pasaulinė ekonomikos krizė ir buvo sumažintos valstybės dotacijos teatrui. Vyriausias scenografas M. Dobužinskis nurodė kitą galimybę taupyti – mažinti pastatymų skaičių. Prieš tai protestavo dramos režisieriai, ypač B. Dauguvietis.

Tuo metu šalia minėtų konstruktyvių dekoratyvių Valstybės teatro scenovaizdžių dominavo retrospektyvinės, romantiškų spektaklių dviasių siekiančios perteikti dekoracijos, bet tikroviškus, realistinius erdvių kūrimo būdus operos spektakliuose rėmė Valstybės teatre dirbę rusų kilmės režisieriai-emigrantai – Arbeninas, Tichomirovas, Vekovas. Daugiausia L. Truikiui teko dirbti su režisieriumi Pavlovskiu, kuriam pavykdavo sukurti gyvas ir įvairias mizanscenas, padedančias individualizuoti ne tik kiekvieną solistą, choro artistą, bet ir sintetinio meno komponentus sulydyti į visumą. Muzikinį orkestro ir solistų meistriškumą, atlikimo kultūrą ugdė į Kauną atvykę pasaulinio lygio dirigentai E. Kupeiris, N. Malko, A. Coutes, F. von Hoesslinas, N. Annovazzi, A. Wolfas, R. Hegeiris, I. Dobroveinas ir žymiausi to meto operos solistai – K. M. Ohman, F. Šalipinas, V. Žitekas, D. Smirnovas, M. Brechmanė, B. Drangelienė (Darlys).

M. Dobužinskio ir L. Truikio darbai trečiajame dešimtmetyje Lietuvoje byloja apie kūrybinę laisvę. L. Truikys, būdamas artimas rusų režisierių Tairovo, Mejerholdo, Komisarževskio idėjoms, neribojamas jokio stiliaus, atkakliai ieškojo muzikos ir plastikos išraiškų. Jis nevengė ekspresionizmo ir siurrealizmo

įtakų. Komunistinių teatrinės scenografijos principų suabsoliutinimas sustabdė šių žymių XX a. teatro reformatorių teorines ir praktines paieškas, sugriovė jų Sovietų Sąjungoje sukurtus eksperimentinius teatrus, nutolusius nuo visiems privalomo socialistinio realizmo principų. Siekta teatro menininkus išprausti į siaurus ideologinius rėmus, ištrinti iš jų sąmonės tikrąją istorinę praeitį, nukirsti istorines šaknis, apvalyti teatrinę scenografiją nuo „kosmopolitiskų modernių laikmečio apnašų“.

Neieškodamas pasikartojančių variacijų, bet kryptingai siekdamas naujų sceninių formų, L. Truikys, kaip ir anglų dailininkas ir režisierius E. G. Craigas, atsigręžė į renesansinį teatrą. Tai paskatino E. G. Craigą formuoti teatrinę scenografiją geometrinėmis figūromis. Stebėdamas A. Duncan šokius, E. G. Craigas įsitikino, kad plastika sukuria emocinį veiksma, kuris turi įsitvirtinti erdvių brėžiniuose. L. Truikys, kaip ir E. G. Craigas, formuodamas teatrinės erdves, pamažu įvilko jas į filosofines kategorijas. E. G. Craigas sakydavo, kad „mene, kuriame nėra formos, negali būti ir grožio“, ir formavo scenografinės erdves, kurios tapo vidinio grožio ir gyvenimo prasmės leitmotyvu. Jo piešinius amžininkai pavadino „reformuota scena“².

Kompozitoriaus A. Račiūno operai „Trys talismanai“ L. Truikys sukūrė scenografiją, kuriai buvo lemta tapti lėtos ir įtemptos jo kaip menininko evoliucijos sėkminga pradžia. Anot E. Gaudrimo, jauno žemaičio L. Truikio kūryba ikūnijo „naują požiūrį ne tik į operos scenografiją, bet ir į šio įvairaus meno

sritis jungiančio meno visumą“ – už ją menininkas buvo apdovanotas Paryžiaus pasaulinės parodos 1937 m. diplomu, o tai buvo tam tikras lietuvių teatro kultūros brandos, jo visuotinio meninio reikšmingumo pripažinimas³. Atkakliai ir kruopščiai dirbdamas prie muzikinių veikalų partitūrų, L. Truikys sukurdamas išraiškingą scenografinį kontūrą, o sėkmę lemdavo vykusiai ieškota ir laimingai rasta žiūrėjimo pozicija.

L. Truikio scenografijoje ėmė ryškėti energingesnė, lyriškai alegorinė potekstė, naujoviškai sukomponuota preciziškais plokštumų tonais. Operoje „Kaukių balius“ (dirigentas M. Bukša, režisierius – T. Pavlovskis, chormeisteris – J. Šarka, baletmeisteris – N. Zverevs), kurios premjera įvyko 1934 m. rugsėjo 16 d., menininkas nesitenkina tuo, kad sukurtų arkų forma perteiktų švenčių ir pokylių atmosferos virpesius. Tarpukario kritikai, vertindami Truikio darbą „Kaukių baliuje“, prisiminė, kad pirmąją šios operos premjerą 1926 m. lapkričio 25 d. lydėjo sėkmė, tačiau nurodė ankstesniojo pastatymo „nepakankamą menišką bei kokybišką V. Dubeneckio dekoracijų ir kostiumų pagaminimą teatre dirbtuvėse, o tai gadino spektaklio visumos išpūdį“. Truikiui nepavyko vaizdą papildyti kaligrafiniais linijų žaismais, architektūrinė plastika tapo pernelyg griežta, atspindinti harmoningo miesto koncepciją. Dramos ir muzikiniuose spektakliuose L. Truikys kūrė savitą raiškos formą, klasicizmo ir simbolizmo derinį, pasitelkdamas tamsių spalvų ir efektingo apšvietimo alegorinę sintezę. Taip pat jaučiamas dėmesys garsų

matematinų ir emocinių santykių analizei. Tai rodo, kad menininkui nebuvo svetimi Pitagoro (VI a. pr. Kr.) atlikti intervalų santykių skaičiavimai. L. Truikys tyrinėjo operinę dramaturgiją keliomis kryptimis: (a) aiškinosi muzikos reiškinių prigimtį ir (b) ieškojo jiems vietos teatre scenografijoje. Menininkas, analizuodamas G. Verdi „Kaukių baliaus“ partitūrą, žinojo, kad kompozitorius ypač atkalbiai reikalaujavo iš spektaklio statytojų maksimaliai atskleisti idėjinį ir meninį jo operų sumanymą, išryškinti žanrines ir stilistines jų ypatybes. Ruošdamasis statyti itališką operą, jis susipažino su gausiu italų kompozitoriaus G. Verdi palikimu – su laiškais libretų kūrėjams, dirigentams, dainininkams, dailininkams, garsiams meno veikėjams bei muzikinio teatro mecenatams. Juose buvo išsamiai aiškinama, kaip įgyvendinti grandiozinius operų pastatymus. M. Dobužinskio puoselėjama pagarba kompozitoriui perėmė ir jo jaunesnysis kolega L. Truikys, o tai rodo, koks svarbus mūsų krašto Valstybės teatre buvo dirigentų, režisierių ir scenografų bendradarbiavimas. Žodžio, minties, muzikos ir vaizdo transformacijų sąveikos paieškos, keliant visai kūrybinei grupei itin didelius reikalavimus, davė puikių rezultatų. L. Truikys įsitikino, kad spektaklio Dvasia – tai jo idėja, kurią stengdamiesi įkūnyti statytojai – režisierius, dailininkas, kompozitorius, – bendradarbiauja ir šitaip drauge sukuria spektaklį. Anot Kaune dirbusio genialaus aktorius M. Čechovo, bendraminčiai perteikia dialogo, atskirų scenų ir viso kūrinio atmosferą – spektaklio sielą, o ši ir yra „toji atmosfera, kurią pagimdo spektaklis“⁴.

Tradiciška trečiojo dešimtmečio L. Truikio kurtą scenografiją dažnai prisotinta kaleidoskopiškos vaizdų kaitos, ji turėjo neoklasicistinių bruožų. Dailininkas vengė folkloro elementų kūrybos pradžioje ir patyrė vėlyvojo romantizmo (R. Wagneris), impresionizmo (C. Debussy), ekspresionizmo (B. Barthokas, A. Skriabinas), o vėliau – Rytų filosofijos ir estetikos įtaką. Menininkas teoriškai ir praktiškai ieškojo muzikos ir vaizdo sąlyčio, šie ieškojimai turėjo įtakos XX a. Europos teatro scenografijos raidai. Apie tai byloja net ideologiškai viską vertinusių sovietmečio rusų menotyrininkų užuominos.

Aristotelis jau IV a. pr. Kr. svarstė, koks muzikos vaidmuo ir vieta tarp imitacinių menų, ir teigė, kad „ritmas ir melodija tikroviškiausiai atspindi pyktį ir švelnumą, narsumą ir nuosaikumą bei jų priešybes, taip pat ir kitas etines ypatybes“⁵. L. Truikys, vaizduodamas orkestro skambėjimą kaip fizinius kūnus, tarsi susišaukdavo su Demokrito ir Aristotelio išplėtotomis etos teorijomis kaip visuomenės dorovinio auklėjimo pagrindu.

L. Truikys suvokė, kad interpretacijos stilių lemia visų atlikėjų subjektyviosios ypatybės, temperamentas, susilydęs atlikimo įvaizdis, ryšiai su pedagoginėmis mokyklomis, jų tradicijomis. Operos dramaturgija dailininką domino kaip išlikusi puiki menų sintezavimo galimybė. Anot I. Stravinskio, kompozitorius „užčiuopia, atrenka, kombinuoja, bet ne iki galo suvokia, kokios būtent įvairiarūšės prasmės ir reikšmės atsiranda jo kūryboje“⁶.

Tačiau norėdamas perteikti dramatinę muzikos judėjimą, menininkas ne-

būtinai naudojo plastines priemones, kurias savo kompozicijose taikė Craigas, Rainchardas. Muzikos ir vaizdo vientisumą L. Truikys išgaudavo apšvietimu. Tai buvo labai brangus ir tada labai šiuolaikiškas būdas. Jau XVI a. buvo skiriami pagrindinis ir šalutinis šviesos šaltiniai, pvz., taip savo darbuose memini efektą sukurdamo A. Duereris. XVII a. šviesa noriai sutelkiama į vieną tašką, o baroko laikais uždaroje erdvėje šviesa sklinda tik iš vieno šaltinio⁷. Teatro scenografijos praeitį ir dabartį suartina, susieja meninis tęstinumas, perimamumas daugiakultūrinėje erdvėje, iš kartos į kartą perduodama tradicinio ugdymo dvasia ir būdai. L. Truikys kaip scenografas suprato, kad ankstesnes ir šiuolaikines menininkų kartas daug kas jungia – menininkas pergyvena tuos pačius individualios raidos laikotarpius. Kultūros ir tradicijos atitikimas ir lemia kultūros istorinę vertę. A. Maceina teigė, kad žmogus, kurdamas kultūrą, per-

tvarko savo vidinį pasaulį, „jeigu kultūra daro ugdymui tiesioginę įtaką, tai ugdymas keičia kultūrą per išugdytą žmogų“⁸. J. Vienožinskis, apibūdindamas to meto teatrinę kultūrą, pažymi, kad spektaklių auditorija kasmet auga, teatrą pradeda lankyti ir mažumos – žydai, rusai, vokiečiai, lenkai. Pasak jo, „šis reiškinys įrodo, kad teatru susidomėjo net ir tie, kurie seniau į jį žiūrėjo skeptiškai, ir tai, kad mūsų gražioji kalba (spektakliai tarpukario Valstybės teatre buvo dainuojami ne originalo, bet gimtąja lietuvių kalba) įgauna vis daugiau šalininkų“⁹.

Mėgaudamasis vaizdinėmis improvizacijoms paklūstančiomis konstruktyviomis detalėmis, žaizdamas formomis, L. Truikys nuolat puoselėjo dėmesį žodžio, minties, plastikos kūrimo architektonikai, šviesos ir šešėlių santykiui ir ritmui, sustiprindamas abiejų spalvų aktyvumą ir išgaudamas specifinį muzikinio spektaklio skambesį.

Literatūra ir nuorodos

- ¹ Dabartinės kalbos lietuvių žodynas. – Vilnius, 1993, p. 555.
- ² Г. Крэг. Искусство театра. – Спб., 1912, с. 81.
- ³ Lietuvių teatro istorija 1929-1935. – Vilnius, 2000, p.356.
- ⁴ М. Чехов. Литературное наследие в двух томах. Т.2. – М.,1986, p. 140.
- ⁵ Aristotelis Apie muzikos poveikį ir funkcijas // *Menas ir laisvalaikio kultūra*. – Vilnius, 1981, p. 185.

- ⁶ Стравинский И. *Диалоги*. – М., 1977, p. 216.
- ⁷ H. Woelfflin. *Pamatinės meno istorijos sąvokos*. – Vilnius, 2000, p. 172.
- ⁸ A. Maceina. *Asmuo ir istorija. Žmogaus istoriškumo prasmė ir vertė*. – Vilnius, 1992, p. 216.
- ⁹ *Pirmasis nepriklausomos Lietuvos dešimtmetis*. – Kaunas, 1990, p. 381.



ŽILVINĖ GAIŽUTYTĖ

Vilniaus dailės akademija

MENO KŪRINYS – SOCIOLOGINĖS ANALIZĖS OBJEKTAS P. BOURDIEU MENO SOCIOLOGIJOJE

The Work of Art as an Object of Sociological Analysis
in Bourdieu's Sociology of Art

SUMMARY

The article deals with theoretical and methodological principles of the analysis of art in the theory of the most influential French sociologist, Pierre Bourdieu. The most important obstacle in the science of works of art is the opposition between internal and external analysis. Bourdieu avoids this opposition and analyses the processes of art production, mediation and reception. An analysis of works of art presupposes three operations, which are linked as three levels of social reality. Firstly, the analysis of the position of the artistic field within the field of power, and its evolution in time. Second, a historian has to analyse the internal structure of the artistic field, a universe obeying its own laws of functioning and transformation, a structure of objective relations between positions occupied by individuals and groups. And finally, an analysis involves the genesis of habitus of the occupants of these positions.

XX a. pabaigos esminiai ekonomikos, kultūros, meno poslinkiai turėjo stiprų poveikį menotyros teorinių ir metodologinių paradigmų kaitai. Vis sudėtingėjantis meno raidos procesas, tradicinės meno sampratos kaita, nykstančios ribos tarp meno ir nemeno, nusistovėjusios menų hierarchijos susvyravimas, meno

stilių, idėjų hibridizacija skatino rasti naujas, netradicines meno teorijas. Dabartiniai postmodernaus meno tyrimai glaudžiai siejasi su jo funkcionavimo socialinių sąlygų pažinimu. Įvairių meno ir visuomenės santykių aspektų tyrimas šiandien laikytinas vienu aktualiausių dabartinės menotyros uždavinių. Todėl

RAKTAŽODŽIAI. Meno sociologija, P. Bourdieu, meno kūrinys.

KEY WORDS. Sociology of art, P. Bourdieu, work of art.

pastaraisiais dešimtmečiais postmodernioje Vakarų menotyroje aiškiai regimas kompleksinių ir tarpdalykinių meno sociologijos tyrinėjimo strategijų atgimimas kokybiškai nauju lygiu.

Analizuojant XX a. įvairias meno sociologijos teorijas, ryškėja problemos, susijusios su skirtingu meno ir visuomenės santykių suvokimu. Tai pamatinių teorinių pažiūrų kompleksas, kuriam būdinga skirtingas menininko, meninės kūrybos socialinio sąlygotumo suvokimas, kuris lemia skirtingas metodologines prielaidas ir strategijas. Pagrindinių XX a. antrosios pusės prancūzų meno sociologijos koncepcijų studijos atskleidžia problemas, susijusias su meno sociologijos objekto apibrėžimu, meno kūrinio statusu sociologinėje analizėje, kūrinio ir sociokultūrinio konteksto sąveikos samprata.

Šios teorinės ir metodologinės tyrimo strategijos įvardijamos kaip vidinė ir išorinė analizė. Jos sąlygojo skirtingą meno kūrinio statusą sociologinėje analizėje. Galima pateikti apibendrintą schemą. Vieni meno sociologai manė, kad kūrinys trukdo pažinti sociumą ar atskleisti visuomenės kaitos ypatumus, todėl jie dėmesį sutelkė į meninės kūrybos materialinių veiksmų ir socialinių procesų analizę. Ši požiūrį iš dalies galima vadinti idealistiniu: menininkas laikomas genijumi, kurio kūryba grindžiama tik jo paties inspiracijomis. Tokia nuostata derinama su materialistinėmis pažiūromis, t.y. kūrinys sutapatinamas su preke, simboliniu produktu ne todėl, kad jame yra socialinių ir kultūrinių ženklų, bet dėl to, kad turi išsikvoti pozicijas rinkoje. Užuot gvildenus kūrinius, aptariami meninės kūrybos materialiniai

veiksniai ir socialiniai procesai: kūrinio sukūrimo socialinės aplinkybės ar produkcijos lauko sąlygos.

Kitiems meno sociologams kūrinys tapo pagrindiniu tyrimo objektu, tačiau sąsajos su visuomene ir aplinka suvoktos skirtingai. Meno kūrinys laikytas savitu sociumo atspindžiu, o menininkas tarsi „eina“ visuomenės ar jos grupės, kuriai jis priklauso, priešakyje ar kuria vadovaudamasis socialinėmis konvencijomis. Anot šio požiūrio šalininkų, meno kūrinys leidžia perprasti, pvz., vyraujančią konkretaus laikotarpio ir visuomenės kolektyvinių vaizdinių struktūrą. Kiti manė, kad meno kūrinys nėra tiesioginis tikrovės atspindys, o naujai sukurta išivaizduojama meninė tikrovė. Pirmasis požiūris reiškia kūrinio ar menininko kaip socialinio reiškinių pažinimą, o antrasis atskleidžia, kad meno kūrinys, tapęs tyrinėjimų objektu, yra sociumo pažinimo instrumentas. Kyla klausimas, ar šios pozicijos derinamos ir kaip tai daroma XX a. pabaigos prancūzų meno sociologijoje? Šio straipsnio tikslas – atskleisti įtakingiausio XX a. pabaigos prancūzų meno sociologo Pierre'o Bourdieu teorinius ir metodologinius *meno kūrinių mokslo* principus bei pagrindines analizės strategijas. Pirmiausia aptarsime pagrindines pokariu vyravusias prancūzų meno sociologijos koncepcijas (P. Francastelio ir L. Goldmanno) ir atskleisime P. Bourdieu pažiūrų ir analizės strategijų naujumą ir originalumą bei jų reikšmę dabartinei menotyrai.

P. Bourdieu mokyklos meno ir kultūros sociologai žengė toliau, jie išryškino pagrindinę epistemologinę *meno mokslo* kliūtį – dirbtinį ir nepagrįstą vi-

dinės ir išorinės analizės supriešinimą. Šių prieštaravimų dermės paieška – pagrindinė XX a. antrosios pusės meno sociologijos metodologinė strategija. Vadinasi, jei meno kūrinys nėra nei atspindys, nei manipuliacijos priemonė, jis yra interpretacijos, galimos kritikos, naujai

sukurtos socialinės tikrovės kompleksas, kuris leidžia išvelgti perkurto socialinio pasaulio vaizdinį. Jei meno kūrinys yra socialinių strategijų priemonė, tai meno kūrinio studijos atskleidžia menininko ir meno pasaulio, meninio ar literatūrinio lauko sąveiką.

VIDINĖS IR IŠORINĖS ANALIZĖS DERMĖS PAIEŠKA P. BOURDIEU SOCIOLOGIJOJE

Pagrindinis Bourdieu metodologinis principas siejamas su vidinės ir išorinės analizės dermės paieška. Vienas pagrindinių meno sociologijos klausimų, susijusių su jos lauko ribų apibrėžimu, dažniausiai iškyla kaip vidinės (ji atsižvelgia į kūrinių turinį) ir išorinės analizės (ji gvildena kūrinių produkcijos, recepcijos, įteisinimo sąlygas) priešprieša. Anot Bourdieu, būtina atsiriboti ne tik nuo tradicinės meno istorijos, bet ir nuo socialinės meno istorijos, kurioje tik išoriškai nutraukiami ryšiai su tradicinėmis objekto konstrukcijomis (objektu pasirenkamas menininkas ir kūrinys). Iš esmės jose apsiribojama menininko produkcijos socialinių sąlygų (susijusių su jo socialine kilme ir susiformavimu) analize, tačiau pasilieka prie tradicinės meninės kūrybos sampratos, kurioje aiškinama, kad menininkas yra išskirtinis meno kūrinio ir jo vertės produktorius, ir nors domimasi kūrinio adresatais, suvokėjais ir prekiautojais, tačiau niekuomet nekeliamas klausimas, koks jų įnašas į meno kūrinio vertės ir kūrėjo sukūrimą¹.

Vidinė analizė meno sociologijoje suprantama kaip paties meno kūrinio ana-

lizė. Literatūros kritikoje tokia analizės forma vadinama sociokritika, o menotyroje paprastai toks požiūris būdingas įvairių formalistinių, semiotinių ar struktūralistinių teorijų šalininkams. Šiose teorijose meno kūrinys analizuojamas kaip uždara sistema, t.y. nepaisoma socialinių ir istorinių aplinkybių, neatsižvelgiama į meno suvokimo ar suvokiamo objekto istoriškumą, socialines produkcijos atsiradimo sąlygas ar meninių dispozicijų, kurios pasireiškia suvokiant meną, reprodukcijas. O Bourdieu aiškino, kad savitos meninės kalbos – formos – suvokimas neatsiejamas nuo kūrėjo pasirodymo ir padėties lauke, nors menininkas savo kūrybą motyvuoja tik meniniais ketinimais.

Meno sociologijoje su *vidine* analize sietina XX a. vidurio Francastelio teorija, kurioje meno kūrinys atsidūrė sociologinės analizės centre. Anot Francastelio, „meno kūrinys yra savita mąstymo plano ir tikrovės jungtis“². Meo istoriko Francastelio išeities taškas – formalistinis metodas, t.y. tapybos ir skulptūros kūrinių stilistinė analizė, kuri vėliau peraugo į struktūralistinį metodą, grindžiamas vidiniu kūrinio tyrimu. Jis gvilde-

no meno kūrinio ir sociokultūrinio konteksto sąveikos problemas teoriniu ir praktiniu lygmeniu. Pamatinis Francastelio metodologinis teiginys – *meno sociologijos užduotis – prasiskverbti į patį giliausią meno kūrinių analizės lygmenį*. Menininkas sukuria savitą kalbą – ženklus, kurių reikšmę galima nustatyti tik atsižvelgus į jų visumą. Jis perpranta aplinkos ryšius ir visumą, atskiria tai, ko kiti neperpranta, ir apjungia kūrinyje. Kitaip tariant, sukuriamas vaizdinys, iš kurio kiti gali perprasti pasaulį. Vadinausi, meno sociologas turi tyrinėti kūrinio kompoziciją, konstrukciją – menininko sukurtą įsivaizduojamą tikrovę.

Tradiciskai laikytasi nuomonės, kad socialumas leidžia paaiškinti meno esmę. Tačiau Francastelis ėjo priešingu keliu. Jis ieškojo socialumo apraiškų meno kūrinuose. Vadinausi, analizėje judama nuo meno pažinimo prie visuomenės pažinimo. Tokie metodologiniai pokyčiai nulėmė vidinės analizės prioritetą sociologiniuose tyrinėjimuose. Būdamas socialinės prigimties, menas tapo ir analizės dokumentu, ir technika, padedančia geriau suprasti socialumą. Vadinausi, meno kūrinius studijavę sociologai siekė atskleisti socialinės visumos vaizdavimo principus ir šios visumos vaizdinį mąstymą. Meno kūrinys traktuojamas kaip unikalios veiklos produktas, kurią sudaro materialinė veikla ir socialinės grupės vaizduotės veikla. Ji yra ir socialaus, ir individualaus pobūdžio, todėl studijuojant vizualų objektą būtina lygiagrečiai atsižvelgti ir į materialius, ir į figūratyvinius jo aspektus bei tyrinėti žmonijos idėjas ir formas. Tai pagrindinis argumentas tų meno sociologų, ku-

rie į savo tyrinėjimų lauką įtraukia vidinę kūrinių analizę.

Goldmanno literatūros sociologijoje kūrinio vidinis aiškinimas taip pat yra analizės centras, tačiau teorija yra kitokia. Jo teorijos esmė – požiūris, kad esama romano struktūros – vidinės kūrinio tvarkos – ir visuomenės struktūrų homologijos. Todėl romano sandara aiškinama pasitelkus socialines struktūras, vadinasi, tampa svarbi išorinė analizė. Apskritai marksistinės krypties sociologams būdinga sureikšminti ekonominius veiksnius. Aiškinant kultūrinės ir meninės formas teikiama pirmenybė ekonominės veiklos formoms. Tradicinėje marksistinėje analizėje laikomasi nuostatos, kad išsiaiškinus ekonominius pagrindus galima „išskaityti“ konkrečios kultūros superstruktūros elementus literatūroje. Goldmannas modernios Vakarų kultūros, filosofijos, literatūros ir meno raidą tiesiogiai susiejo su socialine, ekonomine ir politine raida.

Tokia išorinė analizė netenkina dabartinių meno sociologų. Šiuo požiūriu Bourdieu *meninio lauko* sociologija tapo alternatyva kitoms sociologinėms priemonėms – statistinei analizei, literatūros sociologijai ir recepcijos estetikai, susiejančiai kūrinį su socialine grupe, kurios pasaulėžiūrą jis išreiškia arba siekia perduoti jos ideologiją, pozityvistinei Escarpit sociologijai, kurioje literatūra susiejama su visuomenės grupių poreikiais. Dabartinei meno sociologijai būtina įveikti antitezę tarp išorinių (pozityvistinės sociologijos, kūrybos sociologijos ir recepcijos estetikos) ir vidinių strategi- jų (sociokritikos, formalistinės kritikos ir estetinės kritikos). Šiuo požiūriu tik lau-

ko sociologija gali įveikti šį paradoksą, teigia Thumerelis³.

Bourdieu genetinė struktūrinė analizė sujungė *kūrinių mokslą* ir meno reiškinių socialinę istoriją, kas iš esmės buvo metodologinis, koncepcinis ir praktinis atsinaujinimas. Pasak P. Dirkso, literatūros lauko sociologijos tikslas yra ne interpretuoti, o suprasti tekstus⁴. Supratimas nereiškia sociokritikos ar ideologinės kritikos. Bourdieu požiūriu suprasti – tai paaiškinti, kodėl kūrinys yra toks, koks jis yra. Vadinasi, šis tikslas gali būti pasiektas tik sulyginus išivaizduojamos, išgalvotos erdvės struktūras su literatūros socialinės erdvės struktūromis, kuriose randasi autoriai.

Bourdieu atmetė kontekstines – išorines interpretacijas, kurios nepritaikomos

sąlygiškai autonomiško meninio lauko tyrinėjimuose. Kita vertus, sociologui svetimas ir formalus, struktūrinis „skaitymas“, kuris iš dalies yra esencialistinis, kai objektu imamos „grynosios“ formos, nors šios formos yra socialinės kilmės. Autonomiško meninio ar literatūrinio lauko samprata sudaro palankias sąlygas sutelkti dėmesį įvairių estetinių formų raidai. Tokia vidinės ir išorinės analizės dermės paieška atskleidžia Bourdieu poststruktūralistinių mąstymą, jo išraiška tradicinės binarinės opozicijos, kurių vienos laikomos pranašesnėmis už kitas (t.y. sociologinėje analizėje joms atiduodamas prioritetas) – *vidinis* vs *išorinis*, *kūrinys* vs *asmuo*, *produkcija* vs *receptija*, o iš esmės *menas* vs *sociumas* vengimas ar dekonstrukcija.

Literatūra

1. P. Bourdieu. *Choses dites*. – Paris, Minuit, 1987.
2. P. Bourdieu. Le champ littéraire // *Actes des recherches en sciences sociales*, 1991, N. 89, p. 3–46.
3. P. Bourdieu. *The Rules of Art*. – Cambridge: Polity Press, 1996.
4. P. Dirks. *Sociologie de la littérature*. – Paris, Armand Colin, 2000.
5. P. Francastel. *Peinture et société: naissance et destruction d'un espace plastique. De la renaissance au cubisme*. – Paris, Denoël, 1991.
6. L. Goldmann. *Pour une sociologie du roman*. – Paris, Gallimard, 1964.
7. N. Heinrich. Pourquoi la sociologie parle des oeuvres d'art, et comment elle pourrait en parler // *Sociologie de l'art*. 1997, N. 10, p. 11–23.
8. H. R. Jauss. *Pour une esthétique de réception*. – Paris, Gallimard, 1978.
9. B. Lahire. Champ, hors-champ, contrechamp // *Le travail sociologique de Pierre Bourdieu*.

Dettes et critiques. Sous la direction de B. Lahire. – Paris, La découverte, 1999, p. 53–58.

10. F. Thumerel. Le champ littéraire français au XX siècle. Éléments pour une sociologie de la littérature. Paris, A. Colin, 2002, p. 46.

Nuorodos

- ¹ P. Bourdieu. Le champ littéraire // *Actes des recherches en sciences sociales*, 1991, N. 89, p. 3–46, p. 23.
- ² P. Francastel. *Peinture et société: naissance et destruction d'un espace plastique. De la renaissance au cubisme*. – Paris, Denoël, 1991, p. 286.
- ³ Thumerel, 2002, p. 46.
- ⁴ P. Dirks. *Sociologie de la littérature*. – Paris, Armand Colin, 2000, p. 127.

B. d.



ALDONA VASILIAUSKIENĖ

Vilniaus universitetas

VYSKUPŲ INGRESAI LIETUVOJE XXI AMŽIAUS PRADŽIOJE

The Ordination of Bishops in Lithuania at the Beginning
of the Twenty First Century

SUMMARY

The article speaks about events of 1926 significant to the spiritual life of Lithuania: the establishment of the Church Province of Lithuania and three new dioceses; and the birth of Antanas Vaičius, Juozas Žemaitis, and Juozas Preikšas, future bishops of Lithuania. It reviews the history of the dioceses of Telšiai, Vilkauskis and Panevėžys. In 2002, Lithuania celebrated the 75th anniversary of the dioceses of Kaišiadorys, Panevėžys, Telšiai and Vilkauskis, along with the 57th birthday of bishops Juozas Preikšas, Antanas Vaičius and Juozas Žemaitis MIC. Since according to Cannon Law bishops who reach that age have to retire, on January 5, Pope John Paul II issued an edict by which he assigned three new bishops ordinaries: Jonas Boruta SJ for Telšiai; Rimantas Norvila for Vilkauskis; and Jonas Kauneckas for Panevėžys. The article narrates the biographies of these bishops and describes their ordination.

VYSKUPAS JONAS BORUTA SJ³⁰

Gimė 1944 m. spalio 11 d. Kaune, Prisikėlimo parapijoje. 1962 m. bandė stoti į Tarpdiecezinę kunigų seminariją Kaune, tačiau sovietinė valdžia „nusi-kaltėlių“ šeimos sūnaus negalėjo praleis-ti. Jo tėvas Jonas Boruta 1948 m. pra-džioje buvo suimtas ir Ypatingojo pasi-

tarimo nuteistas 25 metams laisvės at-ėmimo (bausmę atliko Intos lageriuose). Mat jis Linonio slapyvardžiu (saugumui pavyko jį iššifruoti) 1947 m. pasirašė Lietuvos inteligentų kreipimąsi į Jung-tinių Tautų Organizaciją dėl neteisėto Lietuvos prijungimo prie SSSR, be to,

RAKTAŽODŽIAI: Bažnytinė provincija, vyskupija, vyskupas, vyskupijos valdytojas, ingresas.

KEY WORDS: Church province, diocese, bishop, ordinary bishop, ordination.

1947 m. buvo išrinktas Bendro demokratinio pasipriešinimo sąjūdžio prezidento pirmininku, turėjo koordinuoti Suvalkijos partizanų veiksmus.

Jonas Boruta pasirinko studijuoti fiziką, mat tikslieji mokslai buvo toliau nuo politikos. 1962 m. įstojo į Vilniaus universiteto Fizikos ir matematikos fakultetą. Studijavo su pertraukomis – iš antro kurso buvo paimtas į kariuomenę. 1970 m. baigęs studijas, dirbo Fizikos institute, rengė mokslinį darbą – rašė disertaciją. Studijavo ir teologiją: nuo 1975 m. pradėjo teologijos studijas pagrindinėje kunigų seminarijoje, kurias per 7 metus baigė. 1981 m. įstojo į pagrindžio noviciatą Lietuvos jėzuitų provincijoje. 1982 m. rugpjūčio 5 d. Skaisgiryje, netoli Žagarės, vyskupo Julijono Steponavičiaus buvo slapta išventintas kunigu.

1982 m. apgynė disertaciją, tačiau, sužinojus apie kunigystę, daktaro diplomą nebuvo išduotas. Tik 1991 m. lapkričio 12 d. jam buvo išduotas mokslų kandidato laikinasis pažymėjimas, o 1992 m. spalio 13 d. Lietuvos Mokslo tarybai nostrifikavus mokslo laipsnį – Borutai gamtos mokslų daktaro diplomą (1993 m. birželio 22 d.).

Kun. J. Boruta, negalėdamas dirbti Lietuvoje, 1982 m. išvyko į Chmelnickio miestą Ukrainoje. Deja, jau po mėnesio saugumas pareikalavo išvykti ir įsodino į traukinį. Grįžęs į Lietuvą, iki 1989 m. neturėjo nuolatinio darbo. Važinėjo po Lietuvą, kam reikėjo padėjo, vesdavo kolektyvus vienuolėms. Saugumo gaudomas kaip dykduonis, gynėsi pažymėjimais, kad dirba zakristijonu. 1982–1988 m. ne kartą saugumiečių sekamas, ne kartą buvo suimtas.

Sovietmečiu 1983–1989 metais kun. J. Boruta SJ buvo „Lietuvos Katalikų Bažnyčios kronikos“ vyriausiuoju redaktoriumi (ši darbą dirbo vietoj suimto pirmojo redaktoriaus kun. S. Tamkevičiaus SJ). Tuo pačiu metu (1983–1989) kunigas – vienas iš seserų vienuolių teologijos ir katechetikos slaptųjų kursų vadovų. 1989 m. paskirtas Vilniaus arkivyskupijos katechetinės komisijos nariu, neakivaizdinės katechetų mokyklos prie Vytauto Didžiojo universiteto Teologijos fakulteto Vilniaus skyriaus dėstytoju ir globėju, nuo 1996 m. – šio skyriaus direktorius.

Vyskupas J. Boruta buvo vienas iš Lietuvių katalikų mokslo akademijos (LKMA) atkūrimo Lietuvoje iniciatorių, 1989 m. pasirašęs Akademijos atkuriamąjį pareiškimą, išrinktas į Atkuriamąjį komitetą, skaitė pranešimą „LKMA priešistorė“. 1990 m. Katalikų Akademijos Steigiamojoje konferencijoje išrinktas į Lietuvos Krašto Tarybą, o 1992 m. LKMA Centro valdybą perkėlus į Lietuvą – vicepirmininku mokslo sričiai. Nuo 1997 m. vysk. J. Boruta SJ – LKMA pirmininkas. Už mokslinę veiklą Lietuvių katalikų mokslo akademija 1997 m. jį išrinko LKMA akademiku.

Nuo 1991 m. dėsto Bažnyčios istoriją Vilniaus universiteto Istorijos fakultete, nuo 1998 m. – docentas. Vyskupo iniciatyva Vilniaus universitete suorganizuota „Bažnyčios istorijos studijų“ grupė.

Vyskupas Jonas Boruta SJ – Lietuvos ir Latvijos jėzuitų provincijos provincionas 1989–1997 m. 1997 m. gegužės 28 d. Popiežius Jonas Paulius II kun. Joną Borutą SJ paskyrė titulinio Vulturaros vyskupo ir Vilniaus arkivyskupo augzilia-

ru. 1997 m. birželio 21 d. – konsekracija. Į iškilmes Vilniaus arkikatedroje susirinko Lietuvos katalikų Bažnyčios hierarchai, daugybė kunigų, Lietuvos ir iš-eivijos tėvai jėzuitai, vienuolės, klierikai, 17 LKMA suvažiavimo dalyviai, prem-jeras Gediminas Vagnorius su žmona, Seimo nariai. Arkivyskupas J. A. Bačkis priminė sunkų naujojo vyskupo kelią į kunigystę, jo pagrindinę, mokslinę, pe-dagoginę bei visuomeninę veiklą. Gavęs iš arkivyskupo rankų vyskupo regalijas, vyskupas J. Boruta paskelbė, kad jo de-vizas bus Jėzuitų ordino įkūrėjo Ignaco Lojolos žodžiai „Trokštu su meile tar-nauti visiems“. Po iškilmingų šv. Mišių prie Valavičių koplyčios nusidriekė ilga sveikintojų eilė³¹.

1997 metais vysk. J. Boruta SJ buvo išrinktas Lietuvos Vyskupų Konferen-cijos generaliniu sekretoriumi.

2002 m. sausio 20 dieną Telšių kated-roje įvyko vyskupo Jono Borutos SJ in-gresas³² – iškilmingas įžengimas į vys-kupijos katedrą, prasidėjęs vyskupų ei-sena nuo vyskupijos kurijos. Vyskupai pasimeldė prie Telšių vyskupų kapų Katedros kriptoje ir šventoriuje, Šven-čiausiojo Sakramento koplyčioje. Prasi-dėjus šv. Mišioms, Katedros kanaunin-kų kapitulos pirmininkas vyskupijos kancleris dr. kan. Juozas Šiurys perskai-tė Popiežiaus dekretą, kuriuo skiriamas naujasis Telšių vyskupas. Tikinčiuosius pasveikino ir vyskupą ordinarą Joną Borutą pristatė kardinolas Audrys Juo-zas Bačkis. Kauno arkivyskupas Sigitas Tamkevičius SJ, priminęs vyskupo M. Valančiaus perkėlimą į Kauną, pasa-kė, kad dabar tarsi gražinama skola: ati-

duodamas žemaitis, nors ir gimęs Kau-ne. Arkivyskupas dėkojo vyskupui An-tanui Vaičiui už atliktus darbus Žemai-tijai ir Lietuvai. Įteikdamas vyskupišką lazdą, linkėjo, kad Dievas laimintų ne tik pirmąsias, bet ir visas jo gyvenimo dienas Telšių vyskupijoje.

Vyskupui J. Borutai įžengus į sostą, kanauninkų, konsultorių, kunigų, vie-nuolių ir katalikiškų organizacijų vardų pagarbą ir klusnumą išreiškė kan. Juo-zas Šiurys, mons. Jonas Gedvila, dr. kan. Algis Genutis, kun. dr. Romualdas Vė-lavičius, s. Aldona, Vyskupo Vincento Borisevičiaus vidurinės mokyklos direk-torė, istorikė Janina Bucevičiūtė.

Po Evangelijos JE vyskupas ordina-ras J. Boruta SJ tikintiesiems pasakė ho-miliją.

Vysk. Antanas Vaičius, 27-erius me-tus buvęs Telšių vyskupijos ganytoju, padėkojo Šventajam Tėvui už dvasingo ir išsimokslinusio vyskupo paskyrimą į Telšius. Kreipdamasis į kunigus, dėko-jo už jų gerumą, už gerumą dėkojo ir ti-kintiesiems. „Noriu paprašyti, kad tikin-tieji su meile ir pagarba priimtų naują vyskupą ir kad jam būtų tokie geri, o jei gali ir dar geresni.“³³

Naująjį vyskupą sveikino dvasinin-kai, vyriausybės atstovai, mokslo įstai-gų bei įvairių institucijų vadovai, kata-likškos organizacijos*. Sveikintojai ne-gailėjo gražių padėkos žodžių vyskupui A. Vaičiui už daugiau kaip ketvirčio amžiaus ganytojišką veiklą.

Iškilmėse dalyvavo Kardinolas Aud-rys Juozas Bačkis, Apaštalinio nuncijaus Baltijos šalyse laikinasis reikalų patikė-tinis dr. mons. George'as Antonysamys,

arkivyskupas S. Tamkevičius SJ, vyskupai: Eugenijus Bartulis, Jonas Kauneckas, Juozapas Matulaitis, Rimantas Norvila, Juozas Preikšas, Juozas Tunaitis, Juozas Žemaitis MIC, Varmijos arkivyskupo pagalbininkas vyskupas Julijanas Voitkov-

skis, Maskvos arkivyskupo Tadeušo Kondrusievičiaus vardu sveikino mons. Ježis Steckievičius, Kaliningrado dekanas kan. Anupras Gauronskas ir Černiachovsko – Sovietsko dekanas Andrius Eidintas. Išskilmėse dalyvavo per 70 kunigų.

Literatūra ir nuorodos

- ³⁰ T. Gečienė. Trokštu su meile tarnauti visiems // *Apžvalga*. 1997. Birželio 27–liepos 3. Nr. 24. P. 8; Česlovas Gedvilas. Vyskupo pirmoji kalba – žemaičių // *Žemaitis*. 2002. Vasario 23. Nr. 22. P.1,2,4; Aldona Grigulaitė. Tikinčiųjų bendruomenė turi būti vieninga ir veikli. Interviu su Lietuvos vyskupų konferencijos generaliniu sekretoriumi, Lietuvių katalikų mokslo akademijos akademiku, Telšių vyskupijos vyskupu Jonu Boruta SJ // *Kalvotoji Žemaitija*. 2002. Vasario 21. Nr. 21. P.1,3; ELT-os ir „Kalvotosios Žemaitijos“ informacija. Žemaičiai turi naują vyskupą // *Kalvotoji Žemaitija*. Telšių apskrities laikraštis. 2002. Sausio 8. Nr. 3. P. 1,2; Lietuvos Vyskupų Konferencijos sekretoriatas. Nauji Telšių, Vilkaviškio ir Panevėžio vyskupai // *XXI amžius*. 2002. Sausio 11. Nr. 3. P. 1; [Be aut.]Paskirti nauji vyskupai // *Tėviškės žinios*. 2002. Sausio 8. Nr. 4. P.4; Alma Simonavičiūtė. Trys Lietuvos vyskupijos turi naujus ganytojus // *Klaipėda*. 2002. Sausio 11. Nr. 8; Donatas Stulpinas. Plungėje lankysis naujasis vyskupas // *Žemaitis*. 2002. Vasario 21. Nr. 21. P. 3; A. Vasiliauskiene. Bažnyčiai, ordinui, mokslui. Kunigui daktarui Jonui Borutai SJ – 50 metų // *Apžvalga*. 1994. Spalio 7–13. Nr. 40. P. 1, 3; A. Vasiliauskiene. Kunigo daktaro Jono Borutos SJ nuopelnai Lietuvių katalikų mokslo akademijai // *Voruta*. 1994. Lapkričio 16–22. Nr. 43. P. 3.
- ³¹ [Be aut.] Konsekruotas Vilniaus vyskupas Jonas Boruta SJ // *Voruta*. 1997. Liepos 1–31. Nr. 25–28. P. 10; T. Gečienė. Trokštu su meile tarnauti visiems // *Apžvalga*. 1997. Birželio 27–liepos 3. Nr. 24. P. 8.
- ³² [Be aut.] Naujojo Telšių vyskupo ingresas // *XXI amžius*. 2002. Vasario 1. Nr. 9. P. 3.
- ³³ Genovaitė Bražionytė. Sunkiausia vyskupui išsiskirti su žmonėmis // *Kalvotoji Žemaitija*. Telšių apskrities laikraštis. 2002. Sausio 19. Nr. 8. P. 6.

* Sveikino katedros klebonas dekanas R. Vėlavičius, Telšių vyskupijos kunigų vardu – Tauragės dekanas kan. Vincentas Gauronskis, Telšių kunigų seminarija, vienuolijos. Lietuvos Respublikos vyriausybės sveikinimą perskaitė Švietimo, mokslo ir kultūros skyriaus patarėjas religijų klausimais Julius Ratkus. Sveikino Telšių apskrities viršininkas, Apskrities ir miesto merai, seniūnas, konservatorių partijos valdybos pirmininkas Andrius Kubilius, Krikščionių demokratų vardu Bobelis ir P. Gražulis, Seimo nario Gedimino Vagnoriaus sveikinimą perdavė jo patikėtinė Danutė Mileikienė.

Sveikino ir mokslo institucijų atstovai: Klaipėdos universiteto rektorius prof. Stasys Vaitiekūnas, Vilniaus universiteto Istorijos fakulteto atstovai su dekanu dr. Alfredu Bumblausku, Lietuvių katalikų mokslo akademijos atstovai su akademikais Zigmu Zinkevičiumi ir Giedriu Uždavinu, Dailės akademijos skyriaus Telšiuose, Žemaičių akademijos atstovai. Katalikiškų mokyklų asociacijos vardu sveikino kun. Gintaras Vitkus SJ. Naujasis vyskupas Jonas Boruta SJ buvo pasveikintas Šaulių sąjungos, Telšių architektas, Telšių medikų, laivo vado Kęstučio Macijausko, Žemės ūkio banko Telšių skyriaus, Telšių vyskupijos ateitininkų, skautų, Carito, Šeimos centro, jaunimo centro, Katalikų moterų draugijos, eucharistinių bičiulių, Marijos legiono, Tauragės dekanato ir Carito, Šilutės parapijos, Telšių Mažosios parapijos, Klaipėdos Šv. Kazimiero parapijos, „Aidų“ leidyklos, Telšių miesto ir rajono kultūros darbuotojų, Krašto apsaugos viceministras Jonas Gečas perdavė Krašto apsaugos ministro Lino Linkevičiaus sveikinimą. Sveikino Mažeikių bažnyčios statytojai, Telšių parapija: Katedros ir Gargždų bažnyčios jungtinis choras, giminaičiai bei pavieniai asmenys.

B. d.

ROMUALDAS
LANKAUSKAS



ROMUALDO LANKAUSKO TAPYBINIŲ ABSTRAKCIJŲ MAGIJA

Gimė 1932 m. Klaipėdoje. 1950–1953 m. studijavo VU istorijos ir filologijos fakultete. Po studijų dirbo įvairiose laikraščių ir žurnalų redakcijose. Išleido per 30 prozos knygų, apysakų ir novelių rinkinių, romanų, knygų vertimų. Dalis Lankausko prozos išversta į įvairias užsienio kalbas. 1989 m. Lankauskas įkūrė Lietuvoje P.E.N. centrą – pirmą laisvą, nuo sovietinės valdžios nepriklausomą organizaciją, kurią tais pačiais metais pripažino ir Vakarai – priėmė į tarptautinį P.E.N. klubą. Šiandien rašytojas – P.E.N. klubo garbės prezidentas. 1992 m. jis išstojo iš Lietuvos rašytojų sąjungos.

Tačiau, be prozos, R. Lankauskas jau nuo 1961 m. kuria tapybos kūrinius. Tai vienas pirmųjų nuoseklių abstrakčiosios dailės šalininkų lietuvių tapyboje, daugelį dešimtmečių ignoruotas oficialios dailės kritikos. Kadangi abstraktusis menas tais laikais buvo ypatingoje valdžios nemalonėje, šis pasirinkimas pastūmėjo dailininką į konfliktą su sovietine ideologija ir visišką izoliaciją nuo oficialaus parodinio gyvenimo. Tik prasidėjus demokratėjimo procesui, maždaug 1986 m. dailininkas galėjo plačiau pristatyti savo kūrybą šalies visuomenei. R. Lankauskas – Vilniaus tapytojų grupės „Individualistai“ narys. Šiandien jau surengta per 10 tapytojo personalinių ir per 20 grupinių parodų. Jo paveikslai puošia privačias kolekcijas Lietuvoje ir užsienyje.

Romualdas Lankauskas – pripažintas lietuvių literatūros klasikas, žymus dailininkas, savo gyvenimiškąja pozicija įkūnijęs labai retą mūsų šalyje menininko nonkonformisto idealą. Dėl literatūros ir tapybos kūrinių nuolatos buvo kaltinamas formalizmu, individualizmu, atitrūkimu nuo tikrovės ir kitomis sovietiniais laikais baisiomis nuodėmėmis. Puičiai prisimenu 1967 m. „Vagos“ leidykloje skandalingai nutrauktą jo abstrakčių

tapinių parodą, kuri smarkiai išsiskyrė to meto oficialiosios dailės kontekste. Tačiau atkaklus menininkas ėjo savo keliu ir menkai paisė oficialaus meno reikalavimų. Intelektuali Lankausko tapyba nepaprastai asmeniška, kupina konstruktyvaus mąstymo, galingos trykštančios biologinės energijos, muzikalumo ir tylios sprogstamosios galios. Jis kuria aliejumi, guašu, akrilu, išnaudoja akvarelės ir tušo teikiamas galimybes.

Jokioj dailės mokykloj, – prisipažįsta menininkas, – mokytis neteko. Tačiau vis dėlto studijavau: visur ir visada, nepraleisdamas nė vienos tinkamos progos, lankiau galerijas ir muziejus, įvairias parodas Vilniuje, Paryžiuje, Londone, Kopenhagoje, Tokijuje, Helsinkyje, Stokholme, Niujorke, Vašingtone... O užsienyje išleisti puikūs meno reprodukcijų albumai, knygos, skirtos žymiųjų dailininkų kūrybai? Jos, be abejo, taip pat plėtė žinias, formavo skonį ir estetines pažiūras. Tai ir buvo Didžioji Mano Mokykla.

Galbūt ilgalaikis prozininko darbas R. Lankauskui kur kas labiau nei dailininkui jo amžininkų padėjo suvokti kiekvienos kūrybinės srities meninės išraiškos priemonių savitumą, siužetinės tapybos ir literatūriškumo pavojus, suprasti, kad tapybos esmė skleidžiasi *anapus literatūriškumo – grynai estetiškai muzikalių formų ir spalvų architektonikoje*. Šis atradimas padėjo kitaip pažvelgti į pamatinius struktūrinius tapybos principus. Dailininkas nuėjo ilgą dvasinio ir plastinio tobulėjimo kelią. Jo brandi tapyba kyla iš P. Cezanne'ui būdingo konstruktyvaus mąstymo, muzikalią spalvą išlaisvinančios fovizmo ir klasiikinio abstrakcionizmo estetikos. Būdamas intelektualus menininkas, Lankauskas puikiai supranta, kad *abstrakti forma savaime yra vidinės prasmės išraiška*; todėl, tapydamas abstrakčias formas, pirmiausia išryškina jų kompozicinę sąveiką ir vidinį ryšį su muzikalia spalva. Dailininko tapiniai, kupini ekstatiškų kūrybos proveržių, ekspresyvumo, dvasios nuskaidrėjimo, liūdesio, slogaus nerimo ir kitų intymiausių nuotaikų atspalvių, nušvito visu spalvų ryškumu, kai jis sa-

vo abstrakčiose kompozicijose suvaldė sudėtingus formų, ritmų, linijų, faktūrų ir spalvų santykius. Jo tapyba neatsiejamai nuo asmeninės patirties, susidūrimo su žmogų supančiais daiktais, reiškianiais, turtingu knyginės kultūros ir meno kūrinių pasauliu, sukeliančiu jautriausius išgyvenimus, sunkiai nusakomą nuotaikų kaitą.

Man kūryba, – sako dailininkas, – tai mėginimas įprasmingi savo egzistenciją. Mes esam laikini. Užtat menininkas siekia sukurti kažką patvaresnio už jį patį. Žinoma, toks uždavinys be galo sunkus, gresiantis ir pralaimėjimu. R. Lankausko brandžiausios tapybinės abstrakcijos paremtos ne tik į akis krintančia emocine spalvos jėga, dinamiškų linijų įsiveržimu į paveikslo erdvę, tačiau pirmiausia savo kompoziciniame struktūroje, kuri atsiranda tik suradus tam tikrą conceptualiai pagrįstą sudėtinių spalvų, dekoratyvių plėmų ir dinamiškų linijų santykį. Talento jėga čia pirmiausia atsiskleidžia kaip *visumos* suvokimas, sugebėjimas apjungti į vieningą visumą emocionalios spalvos, struktūrinio mąstymo sandus ir dekoratyviai išdėstyti visus tuos elementus, kuriais disponuoja tapytojas išreišdamas savo jausmus. Abstrakti forma ir emocionali spalva dailininkui tampa pagrindiniais plastinės kalbos elementais, padedančiais tapomoje erdvėje išgauti griežtos kompozicinės struktūros ir muzikalumo efektus. Todėl R. Lankausko kompozicijų spontaniškumas yra apgaulingas, jis reikšmingas tik pradedant paveikslą ar uždedant paskutinius kompoziciją organizuojančius potėpius. Tenka konstatuoti, kad šio iškilaus ir didžiai autentiško

dailininko kūryba Lietuvoje iki šiol nesulaukė deramo dailėtyrininkų dėmesio ir išsamesnės jo dailei skirtos monografijos.

Tai suprantama, kadangi apie abstraktų meną rašyti daug sunkiau nei apie figūratyvinę, literatūriškumo kupiną tapybą.

Prof. Antanas Andrijauskas

The Magic of Romualdas Lankauskas' Abstract Paintings

Romualdas Lankauskas was born on 3 April, 1932 in Klaipėda. From 1950 till 1953 he studied in the Philology Department of Vilnius State University. After graduation, he worked on various newspapers and magazines. He has published more than 30 books – novels, short stories and translations. Some of his books have been translated into foreign languages. In 1989, Lankauskas established the Lithuanian centre of the PEN Club.

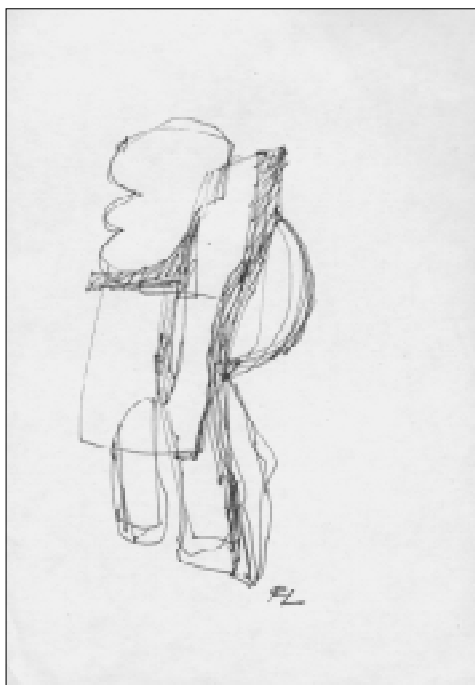
Since 1961, Lankauskas has been not only a writer but also a painter, though for a long time ignored by official art critics as his paintings are specimens of abstract art, which was *persona non grata* for the Soviet regime. Therefore, his paintings were not accepted for official exhibitions. Only in 1986, with the beginning of democratisation, did he get the opportunity to present his pictures to the public. Since then, he has had more than ten personal exhibitions and taken part in more than twenty group exhibitions. Now he is a member of the "Individualists" painters' group.

As a writer and painter, Romualdas Lankauskas belongs to the rare-for-Lithuania species of non-conformist artist. His writings and paintings were frequently criticised for their formalism, individualism and un-realism. The intellectual paintings of Lankauskas are very personal, full of constructive thinking, vital energy and music, and silent, explosive power. He exploits the opportunities present in various materials. As an intellectual artist, Lankauskas understands that *an abstract form is an expression of internal meaning*. The emotional power of colours, the dynamism of lines and the special structure of composition show the skill of the painter in produc-

ing a harmonious unity of colours, lines, decorative elements and structural thinking. That unity expresses his own feelings. The apparent spontaneity of his compositions is deceptive, for it is important only at the beginning of the painting or at the very end. Lankauskas always strives for an ideal of musical structural harmony and contemplation.

With a note of sadness, it is necessary to admit that the paintings of Lankauskas – significant as they are – are not properly appreciated by Lithuanian art critics. No monograph study has been written on his art, for it is much more difficult to write about abstract than about figurative painting.

Professor Antanas Andrijauskas



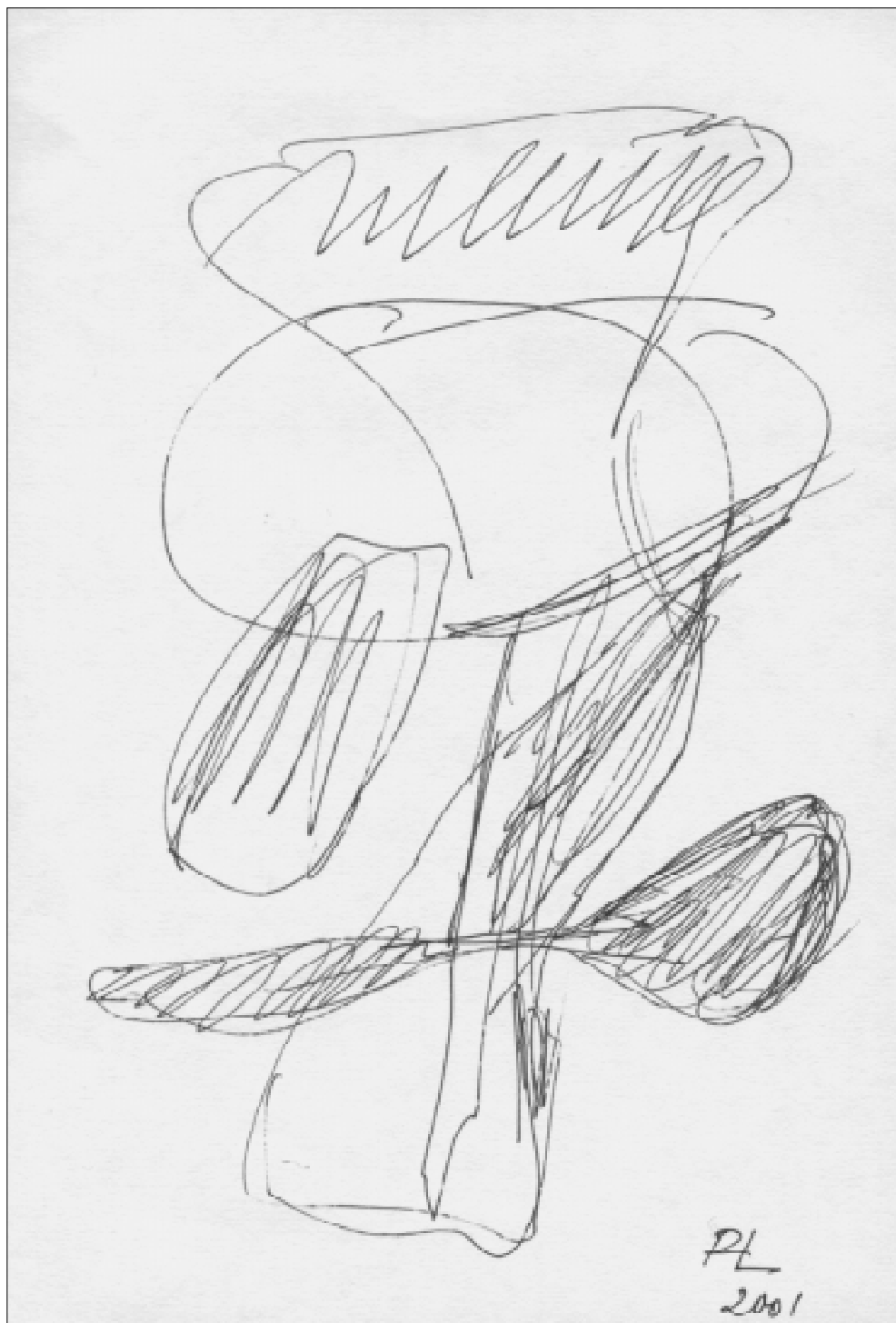
Romualdas Lankauskas. *Eskizai kompozicijoms*



Romualdas Lankauskas. *Beprotiškas nusileidimas*. 2003. Drobė, akrilas. 75 × 95



Romualdas Lankauskas. *Paukščių namai*. 2003. Popierius, akvarelė. 29,5 x 41,5



Romualdas Lankauskas. *Eskizas kompozicijai*



Romualdas Lankauskas. *Pilkas lietus*. 2003. Popierius, akvarelė. 29,5 × 41,5



TOMAS AKVINIETIS

TEOLOGIJOS SUMA

PIRMOJI ANTROSIOS DALIES DALIS
96–97 KLAUSIMAI APIE TEISĘ

IVADAS

Žmogiškojo įstatymo apibrėžimas

Žmogiškąjį įstatymą galima apibrėžti remiantis bendruoju, arba įstatymo esmės, apibrėžimu: „įstatymas yra proto potvarkis dėl bendrojo gėrio, kurį tas, kuris turi rūpintis bendrija, paskelbė“¹. Kreacionistiniame krikščioniškame pasaulėvaizdyje pats pirmasis įstatymas ir visų kitų įstatymų šaltinis yra Kūrėjo potvarkis dėl bendrojo visatos gėrio (amžinasis įstatymas). Kūrėjui nereikia jokio išorinio įgaliojimo rūpintis tuo gėriu: kūrimas savaime suteikia tokį įgaliojimą. Proto neturintiems ir suprasti negalintiems kūriniams savo potvarkį jis „skelbia“ suteikdamas jiems prigimtį, tarsi ženklindamas juos savo įstatymo antspaudu. Apie tokį prigimtį suteikimą kalbėti kaip apie įstatymo paskelbimą galima tik analogine prasme (gamtoje veikiantį įstatymą lietuvių kalba vadina ne įstatymu, o *dėsniu*). Žmonėms savo potvarkį Kūrėjas skelbia suteikdamas gebėjimą pažinti daiktų prigimtį (prigimtinis įstatymas) ir apreikšdamas su žmogumi susieto atgamtinio projekto dalį (dieviškasis įstatymas). Taigi Kūrėjo įstatymą žmogus pažįsta ne tiesiogiai, bet išskaito kaip bendrus savo veiklos principus gyvenimo knygoje (prigimtinis įstatymas) ir Šv. rašte (dieviškasis įstatymas). Kadangi veikla vyksta tam tikru laiku tam tikroje vietoje, tai, siekiant nuspręsti, kaip teisinga elgtis, bendruosius principus tenka taikyti konkrečioms situacijoms. Jei-gu tokį sprendimą, vadovaudamasis savo kompetencija, daro asmuo, įgaliotas rūpintis bendruoju gėriu, ir jį oficialiai paskelbia, tai tas sprendimas atitinka žmogiškojo įstatymo apibrėžimą.

Žmogiškojo įstatymo vieta įstatymų sistemoje

Akviniečio piešiamame harmoningame pasaulėvaizdyje įstatymas persmelkia visą visatą: atgamtinę, gamtinę, kultūrinę jos dalį². Visa įstatymo esmė ir tikrovė sutelkta amžinajame įstatyme. Kiti įstatymai yra tik vienoks arba kitoks amžinojo įstatymo „dalyvavimas“ kūrinuose. Tas „dalyvavimas“ primena Platono idėjų „dalyvavimą“ šešėlių pasaulyje. Kadangi amžinasis įstatymas yra kūrinijos įstatymų

| Dail. Beato Angelico

RAKTAŽODŽIAI. Žmogiškasis įstatymas, yda, dorybė, sąžinė, pavaldumas, įprotis, išimtis.
KEY WORDS. Human law, vice, virtue, conscience, subjection, custom, dispensation.

šaltinis, esmė ir teisingumo matas, jis visus kūrinių įstatymus susieja į vieningą organišką sistemą, kurioje žmogiškasis įstatymas užima ypatingą vietą. Žiūrint į Akviniečio pateiktą įstatymų sąrašą – amžinasis, prigimtinis, žmogiškasis, dieviškasis ir geidulingumo įstatymas, – kyla klausimai: kodėl dieviškasis įstatymas įvardytas tiesioginėje geidulingumo kaimynystėje; kodėl tarp amžinojo ir dieviškojo įstatymo įsiterpia prigimtinis ir žmogiškasis? Iš dalies į šiuos klausimus galima atsakyti remiantis Biblija, pasak kurios, Dievas pirmiausia sukūrė gamtą, paskiausiai – žmogų. Taigi prigimtinis įstatymas yra pirmesnis už žmogiškąjį ir dieviškąjį, nes gamtos knyga, iš kurios žmogus išskaito prigimtinių įstatymą, buvo parašyta pirmiau, negu atsirado jos skaitytojas. Antroji knyga, iš kurios žmogus pažįsta amžinąjį įstatymą, t. y. Šv. Raštas arba dieviškasis įstatymas, pradėtas rašyti daug vėliau ir buvo labai ilgai rašomas: pirmiausia Senuoju Testamentu jis netobulai buvo apreikštas žydams, o po tūkstančių metų Naujuoju Testamentu – tobulai apreikštas krikščionims. Todėl atrodo, kad Akviniečio pateiktas įstatymų sąrašas atspindi jų atsiradimo chronologiją – nors, skaitant Pradžios knygą, susidaro įspūdis, kad geidulingumo įstatymas kaip pirmosios nuodėmės priežastis yra pirmesnis už rašytinį dieviškąjį įstatymą. Juk rašoma, kad „*kai moteris pamatė, kad tas medis buvo geras maistui, kad jis buvo žavus akims ir kad tas medis žadėjo duoti išminties, ji skynėsi jo vaisius ir valgė, davė jo ir savo vyrui, buvusiam su ja, ir jis valgė*“ (Pr 3,6). Tačiau Akvinietis teigia, kad geidulingumo įstatymas yra nuopuolio padarinys, „*dieviškuoju įstatymu skirta bausmė*“, panaikinanti „*pirmąją žmogaus proto tiesumą ir veiksmingumą*“ bei „*atimanti iš žmogaus orumą*“³. Visiškai nesuprantama, kaip, turėdamas tiesų ir veiksmingą protą, žmogus galėjo nusidėti, jeigu dar neveikė geidulingumo įstatymas, o jeigu jau veikė, tai žmogus buvo nubaustas anksčiau, negu nusikalto. Kad ir kaip būtų, geidulingumo įstatymas chronologiškai yra pirmesnis už dieviškąjį, nes nuodėmė yra apreiškimo ir išganymo priežastis (*felix culpa*). Jo įvardijimas sąrašo pabaigoje pažeidžia chronologinį skirstymo kriterijų, bet gali būti pateisintas tuo, kad geidulingumas kaip tiesioginis žmogaus polinkis „*neturi įstatymo prigimties, veikiau jis yra nutolimas nuo proto įstatymo*“⁴.

Žmogiškojo įstatymo paskirtis

Geidulingumu besivadovaujantis žmogus gali tapti pačiu blogiausiu iš visų gyvūnų. Todėl pirmučiausia žmogiškojo įstatymo funkcija – bausmės baime ir prievarta žmones sulaikyti nuo pikto. Kaip sulaikymo priemonė įstatymas būtinas, nes didžiąją visuomenės dalį sudaro doroviškai netobuli žmonės. Ribodamas nedorų poelgių laisvę, įstatymas visuomenėje saugo taiką. Akvinietis rašo:

būtina jėga ir baime juos sulaikyti nuo pikto, kad bent šitaip susilaikydami nuo pikto darymo ir kitiems leistų ramiai gyventi, ir patys, prie to pripratę, galų gale [...] laisva valia darytų tai, ką anksčiau darė iš baimės, ir šitaip taptų dori.

Iš šios citatos matyti, kad išugdant įprotį arba, šnekant fiziologijos terminais, suformuojant sąlyginį refleksą, žmogus per prievartą padaromas laisvas. Laisvas ir doras žmogus – tai gerai dresuotas, kitaip tariant, išauklėtas žmogus. Auklėjamoji įstatymo funkcija remiasi žmogui prigimtais dorumo pradmenimis ir polinkiu į dorumą. Iš prigimtios turėdamas šias dorumo užuomazgas, žmogus nėra doras, bet remdamasis jomis, gali tapti doras. Šia galimybe grindžiama auklėjamoji tėvų įtaka vaikams. Tačiau, pasak Akviniečio, svarbiausia auklėjimo priemonė, kuria tėvai gali remtis, yra įtikinėjimas. Galimybės pasinaudoti prievarta – ribotos⁵. Be to, vieni tėvai patys nėra dori, kiti nemoka įtikinti, trečiųjų atžalos yra tokios įžūlios ir linkusios į ydas, kad jas paveikti žodžiu nelengva, todėl padeda įstatymas. „*Tas bausmės baime verčiantis [dorai elgtis] auklėjimas, yra auklėjimas įstatymais*“⁷. Būtent šiai auklėjimo, arba dorovinio tobulinimo, funkcijai Akvinietis skiria daugiausia dėmesio. Devyniasdešimt šeštajame klausime jis apibrėžia auklėjamąsias žmogiškojo įstatymo ribas. Jis teigia, kad tas įstatymas turi drausti ne visas ydas, o tik pačias blogiausias, pirmiausia tas, kurios daro žalą aplinkiniams ir kurių neuždraudus visuomenė negalėtų būti išsaugota; kad jis liepia tik tuos dorybingus veiksmus, kuriuos galima tiesiogiai arba netiesiogiai nukreipti į bendrąjį gėrį; kad tas žmogiškasis įstatymas, kuris neatitinka prigimtinių arba dieviškojo įstatymo, žmogaus sąžinės nesaisto.

Matant žmogiškojo įstatymo veikimo ribas ir žinant, kad kiekvieno žmogaus prigimtine paskirtis – pasiekti dorovinį tobulumą, o per jį – ir pomirtinį amžinosios palaimos tikslą, darosi akivaizdu, kad

auklėjamoji įstatymo galia nepakankama, kad ji greta tėvų, mokytojų ir dvasininkų yra tik būtina auklėjimo sistemos dalis, disciplinavimo ir baudimo dalis.

Žmogiškojo įstatymo santykis su prigimtinio įstatymu

Vykdydamas auklėjamąją funkciją, įstatymas privalo remtis žmogaus prigimtimi, kitaip tariant, jis privalo būti gaunamas iš prigimtinio įstatymo. Su prigimtimi nesiskaitantis žmogiškasis įstatymas neišvengiamai žlunga, kaip žlugo marksistinė ideologija pagrįsta santvarka⁸. Toji ideologija, redukuodama žmogaus esmę į socialinių santykių visumą, neigia žmogaus prigimtį kaip sąlygiškai savarankišką veiksnį, su kuriuo būtina skaitytis. Nesiskaitymas su žmogaus prigimtimi atveria kelią nepamatuotiems, žlugti pasmerktiems socialiniams eksperimentams.

Pasak Tomo, kiekvienas žmonių įstatymas turi būti vienaip ar kitaip išvedamas iš prigimtinio įstatymo, antraip jis – joks įstatymas. Žmogiškasis įstatymas turi atsižvelgti į pagrindinius prigimtinio įstatymo reikalavimus, kylančius iš keturių įgimtų žmogaus polinkių: saugoti asmeninę gyvybę, daugintis, pažinti Dievą ir gyventi bendruomenėje. Tik būdamas jiems palankus, žmogiškasis įstatymas gali būti naudingas bendrajai žmonių gerovei, turėti tikrąjį įstatymo prigimtį, t.y. būti tikru įstatymu, o ne jo iškreipimu.

Kadangi Akviniečio teorijoje iš prigimtinio įstatymo kyla ir juo remiasi ne tik žmogiškasis įstatymas, bet ir dorovė, tai įstatymų leidyba ir politika čia harmoningai siejasi su etika. Akivaizdu, kad ši vienybė – tai idealas arba grynojo proto iliuzija, niekada neatitikusi politinės ir teisinės praktikos. Tačiau šios iliuzijos fone kaip niekur kitur išryškėja politinės praktikos realijos. Todėl *cum grano salis* galima sakyti, jog reikėjo Akviniečio, kad atsirastų Makiavelis; kad Akviniečio politinis traktatas Kipro karaliui *Apie valdovų valdžią* (~ 1267) buvo tarsi Makiavelio *Valdovo* (1513), dedikuoto Lorencai Medičiui, pirmtakas. Akvinietis kalbėjo apie tai, kaip reikėtų valdyti; Makiavelis – apie tai, kaip iš tiesų valdoma. Jo nupieštame paveiksle religija ir etika matyti kaip politinių manipuliacijų priemonės, o ne politikos pagrindas ir vertinimo matas.

Žmogiškojo įstatymo santykis su dieviškuoju įstatymu

Visuotinė gerovė kaip tikslas gali būti pakankamas visuomenei, bet ne individui, kuriam sunku susitaikyti su ligomis, senatve ir neišvengiama gyvenimo pabaiga. Net idealioje visuomenėje šie dalykai neleistų žmogui būti laimingam.

Išnagrinėjęs daugybę vidinių ir išorinių dalykų, nuo kurių priklauso žmogaus laimė, Aristotelis, galbūt net pats to nenorėdamas, parodė, kad nors visi žmonės siekia laimės, iš tiesų ji yra nepasiekiama: pernelg ilgas laimei būtinų dalykų sąrašas, pernelg tie dalykai priklausomi nuo nenuspėjamos aplinkybių kaitos. Net jeigu kam nors pavyktų tą sąrašą užpildyti, vienintelė mintis apie neišvengiamą mirtį galėtų užnuodyti laimingo gyvenimo džiaugsmą. Juk iš tiesų žmogaus situacija šiame gyvenime panaši į myriop nu-teistojo, kuris nežino, kada ateis budelis, bet žino, kad būtinai ateis. Ironiška, bet Aristotelio *eudaimonistinės* etikos apibendrinimui gerai tiktų sakinyis iš jo *Retorikos*: *gyvenimas apskritai yra blogas dalykas*⁹.

Krikščionybė atrado būdą, kaip tą dalyką pagerinti. Jeigu žmogus trokšta laimės, bet supranta, kad šiame gyvenime jos negali pasiekti, tai reikia jam pažadėti laimę kaip atpildą už šio gyvenimo vargus ir kančias kitame, amžinajame gyvenime. Galbūt antgamtinė laimė irgi yra tik apgaulė, tačiau „laimę“ ji pranašesnė tuo, kad jos negalima nei verifikuoti, nei falsifikuoti. Remiama Šv. Rašto ir Bažnyčios autoritetu, ji suteikia prasmę šiam gyvenimui ir tuo bent iš dalies pagerina žmogaus savijautą. Tai yra viena iš svarbiausių priežasčių, kodėl Izidorius ir Tomas reikalauja, kad žmogiškasis įstatymas būtų suderintas su dieviškuoju įstatymu, kitaip tariant, kad jis tiktų religijai¹⁰.

Politinės filosofijos istorija pasakoja, kad organinės dieviškojo ir prigimtinio įstatymų vienybės su žmogiškuoju įstatymu ardymas prasidėjo hipotetiniu dieviškojo įstatymo atsiejimu nuo prigimtinio įstatymo. XVII a. pradžioje Hugas Grocijus, remdamasis scholastikos aksiomomis, kad Dievas paiso neprieštaravimo dėsnio¹¹ ir kad jo valia yra nekontanti¹², išsakė mintį, jog „prigimtinis įstatymas reikalau-

*tų lygiai to paties, jeigu, tarkime, nebūtų Dievo*¹³. Ši hipotezė išlaisvino prigimtinių įstatymą nuo pavaldumo teologijai ir atvėrė perspektyvas projektui tokios teisės, kuri vienodai saistytų ne tik įvairias krikščionybės atmainas išpažįstančias, bet ir nekrikščioniškas tautas.

To paties amžiaus viduryje Thomas Hobbesas žengė dar vieną harmoningą, bet teisės raidą stabdantį ir įstatymų sistemą griauinantį žingsnį. Jis mechanistiškai perinterpretavo žmogaus prigimtį¹⁴. Galiausiai XVIII a. viduryje Davidas Hume'as – protavimą suskirstęs į aksiominį dedukavimą, priežastinių sąsajų atskleidimą ir vertinimą – „nusikratė visos prigimtinių teisės [...] Neatimamas teisės, arba prigimtinių teisingumą ir laisvę, pakeičia grynas naudingumas, suvokiamas arba kaip savanaudiškumas, arba kaip socialinis stabilumas ir pasireiškiantis tam tikromis konvencinėmis elgesio normomis, kurios apskritai tarnauja žmonių tikslams“¹⁵. Dievo, dorovės ir politikos keliai teorijoje išsiskyrė. (Žemiškojoje praktikoje jie niekada nesutapo.) Žmogiškasis įstatymas tapo priklausomas tik nuo valdančiojo žmogaus (arba žmonių) valios, o žmogaus prigimtis išsigimė į visuomeninius santykius.

Įstatymas ir sąžinė

Akviniečio teorijoje tik amžinajam įstatymui atstovaujančius – prigimtinių ir dieviškąjį – įstatymus atitinkantys žmogiškieji įstatymai yra teisingi. Tik jie saisto žmogaus sąžinę¹⁶, nes dėl sąsajos su amžinu įstatymu jie turi tokią galią. Jei žmogiškasis įstatymas neatitinka prigimtinio arba dieviškojo įstatymo, jis praranda sąsają su amžinuoju įstatymu ir netenka žmogaus sąžinę saistančių galių. Sąžinė griežtai reikalauja nepaklusti tiems žmonių įstatymams, kurie prieštarauja dieviškam įstatymui. Sąžinė leidžia nepaklusti prigimtiniam įstatymui prieštaraujantiems įstatymams, tačiau nedraudžia jiems paklusti siekiant išvengti skandalo ar kitų didesnių blogybių. Vadinas, sąžinė turi dvejopą autonomiją žmogiškojo įstatymo atžvilgiu.

Jeigu žmogiškasis įstatymas prieštarauja amžinajam, arba dieviškam įstatymui, tai sąžinė įpareigoja žmogų priešintis tokiam įstatymui. Jeigu žmogiškasis įstatymas prieštarauja prigimtiniam įstatymui, tai sąžinė žmogui leidžia, bet neįpareigoja, tokiame įstatymui nepaklusti. Tokia sąžinės santykių su žmogiškuoju įstatymu samprata iškelia asmenį virš valstybės tiek, kiek ta valstybė leidžia neteisingus įstatymus. Asmeniui ji teikia tam tikrą laisvę ir orumą valstybės akivaizdoje.

Tačiau kai žmogiškojo įstatymo leidėjais tampa dvasininkai, turintys dieviškojo įstatymo aiškinimo monopolį, žmogiškasis įstatymas uzurpuoja dieviškumo statusą ir sąžinė atsiduria spąstuose. Tokią situaciją taikliai apibūdino Makiavelis rašydamas apie bažnytines valstybes:

*Pats sunkiausias dalykas – jas užimti, nes tam reikia drąsos arba laimės, o išsaugoti jas galima ir be vienos, ir be kitos. Jos stovi ant senų, religijos palaimintų pamatų, kurie tokie tvirti, jog tų valstybių valdovai gali išlaikyti valdžią, nepaisant to, kaip jie gyvena ir elgiasi. Tik šie valdovai turi valstybę, bet jos negina, turi valdinių, bet jų nevaldo. Vis dėlto jie nepraranda valstybių, nors jos neginamos, o valdiniai, nors ir nevaldomi, nesisieloja dėl savo padėties ir nė nemano – be to, ir negali – atsimesti*¹⁷.

Nemano ir negali, nes juos saisto sąžinė.

Kai dvasininkijos atstovai kovoja dėl valdžios su pasaulietiniais valdovais, pastarųjų išleistus įstatymus dvasininkai gali aiškinti kaip neatitinkančius dieviškųjų įstatymų ir kreiptis į piliečių sąžinę ragindami sukilti. Taip sąžinės autonomija tampa politinės manipuliacijos įrankiu.

Akviniečio išdėstyta sąžinės laisvės sampratą galima pavadinti sąžinės laisvės valstybės atžvilgiu reikalavimu. To reikalavimo šaknys driekiasi giliau, negu siekia viduramžiai. Jas galima matyti jau antikoje. Minėjau, kad Sofoklio Antigonė reikalavo amžinojo ir žmogiškojo įstatymo atitikties ir savo žūtimi parodė žmogaus sąžinės galią¹⁸. Ji sakė, kad amžinojo įstatymo pradžios nežino niekas¹⁹.

Krikščionybė atrado ir įvardijo tą pradžią. Tai pasaulį iš nieko pagal savo amžinąjį įstatymą sukūrus ir vieną jo dalį žmogui paskelbęs per prigimtinių įstatymą, o kitą apreiškęs per Šv. Raštą Dievas. Šitaip krikščionybė dar labiau sustiprino asmens religinės sąžinės autoritetą. Jau Kreontas patyrė, kokia pavojinga pasaulietinės valdžios konkurentė gali būti asmens sąžinė. Vėliau tai patyrė pirmųjų krikščionių persekiotojai.

Pusiau teokratinei viduramžių miestų ir karalysčių valdžiai sąžinės autonomijos teorija nebuvo itin pavojinga tol, kol visuomenėje viešpatavo kolektyvizmas, o Šv. Rašto, arba dieviškojo įstatymo, aiškinimo monopolija priklausė dvasininkų luomui. Bet kai Gutenbergo Biblija (~1456) tą monopoliją panaikino ir ekonomikos augimo bei mokslų raidos skatinamas pradėjo plisti individualizmas, tada toji teorija tapo anarchijos ir pilietinių karų kurstytoja, vienu iš socialinio chaoso faktorių. Pakanka įsivaizduoti XVI–XVII a. Angliją ir joje tvyrojusią įtampą tarp Romos popiežiaus šalininkų ir puritonų, kad suvoktume, jog kliovimasis tiek asmenine sąžine, tiek popiežiaus neklystamumu buvo vienas iš didžiausių pavojų taikai. Akivaizdu, kad norint tą įtampą sumažinti, reikėjo ideologiškai susilpninti abi stovyklas ir sukurti naują valdžios ir įstatymų teoriją.

Šio darbo ėmėsi Thomas Hobbesas. Savo garsiajame kūrinyje *Leviatanas*, jis rašė:

jeigu žmonėms būtų suteikta laisvė laikyti Dievo įsakymais savo pačių sapnus ir fantazijas ar kitų privačių asmenų sapnus ir fantazijas, tai retai kada du žmonės sutartų, kas yra Dievo įsakymas, tačiau iš pagarbos jiems kiekvienas niekintų valstybės įsakymus. Todėl iš to darau išvadą, kad visais atvejais, kurie nėra priešingi dorovės (t.y. prigimtiniam) įstatymui, visi pavaldiniai privalo paklusti įstatymams, kaip dieviškiems, o tokiais yra skelbiami valstybės įstatymai²⁰.

Akivaizdu, kad žodžiai apie privačius sapnus ir fantazijas tiesiogiai nukreipti prieš puritonus, kurie tikėjo, jog kiekvienas iš jų yra pats sau kunigas ir jo sąžinės balsas – Dievo balsas; o valstybės (arba žmogiškojo) įstatymo prilyginimas dievišajam – prieš Romos bažnyčios šalininkus.

Pilietinių ir religinių karų nuožmumą stebinčiam Hobbesui sąžinės laisvės troškimas atrodė kaip visuomenei pavojingas intelektualinės sumaišties liudijimas. Savo politinė filosofija jis prisidėjo prie to, kad vėliau valstybė sąžinę išlaisvino nuo religijos globos. Tiek prigimtine, tiek antgamtinę atramą praradusi sąžinė sunyko ir buvo pakeista nauda.

Žmogiškojo įstatymo kaita

Žmogiškojo įstatymo kaitos priežasčių, sąlygų ir ribų nagrinėjimui Akvinietis skiria Devyniasdešimt septintąjį klausimą. Pirmiausia jis nurodo įstatymo kaitos bendrąsias priežastis: įstatymų leidėją, arba, Tomo žodžiais tariant, įstatymą leidžiantį protą, ir valdinius, kurių veikla tuo įstatymu tvarkoma. Ribotam žmogaus protui būdinga pradėti netobulu ir eiti prie tobulo. Todėl kiekvienas žmogaus išleistas įstatymas yra ne galutinė tiesa, o laiptelis tobulėti šalinant išryškėjančius trūkumus. Galima numatyti, kad tobulėjant įstatymui, tobulėja juo auklėjami valdiniai ir jie keičia savo gyvenimo sąlygas. Pakitus sąlygoms, pakinta jų veikla, o tai savo ruožtu reikalauja keisti įstatymus. Tačiau Akvinietis kalba ne apie tokį gerą atvejį. Jis cituoja Augustiną, kuris pasakoja, jog ilgainiui valdiniai taip sugenda, kad savo balsus ir valdymą patiki niekšams. Tada įstatymų leidėjas privalo pakeisti įstatymą taip, kad žmonių daugumos teisė skirti pareigas atitektų gerųjų mažumai, pvz., iš piliečių atimti teisę rinkti prezidentą ir atiduoti ją Seimui.

Parodęs, kad kintančiame pasaulyje žmogiškasis įstatymas negali išlikti nekintamas, Akvinietis įspėja, jog įstatymą reikia keisti labai atsargiai ir apgalvotai, nes „*pats savaime įstatymo pakeitimas tam tikru atžvilgiu visuomenės gerovei yra žalingas*“. Jis žalingas, nes naujas įstatymas keičia įpročius, o „*įstatymų laikymuisi įpročiai turi tiek daug įtakos, jog tai, kas yra prieš bendrą įprotį, net jei tai savaime lengviausias dalykas, atrodo kaip sunkus. Todėl keičiant įstatymą, jo įpareigojanti galia sumažinama tiek, kiek pašalinamas įprotis*“.

Akivaizdu, jog nepamatuotai ir dažnai keisdamas įstatymus, šiuolaikiniais terminais kalbant, įstatymų leidėjas ugdo *teisinių nihilizmą*²¹, o Tomo terminais kalbant, iškraipo įstatymo prigimtį ir jo leidžiamieji įstatymai tėja savivalės išraiška, pvz., Seimas „įstatymiškai“ dovanoja Mažeikius „Williamsui“. Pasak Akviniečio, įstatymą reikia keisti tik dviem atvejais: kai naujojo įstatymo nauda visuomenės gerovei yra akivaizdi arba kai senasis įstatymas tampa akivaizdžiai žalingas tai gerovei. Visais atvejais reikia žiūrėti, kad įstatymo pakeitimo duodama nauda būtų didesnė už tą žalą, kurią pakeitimas, kiek jis priešingas įsigalėjusiam įpročiui, daro įstatymo autoritetui.

Sprendžiant įstatymo kaitos problemą, išryškėja įpročio svarba. Kadangi įstatymas kyla iš žmogaus proto ir valios, o vidinius valios veiksmus ir proto sampratas išreiškia tiek žodžiai, tiek veiksmai, tai ne tik žodžiai, bet ir dažnai kartojami ir įprotį sudarantys veiksmai gali daryti įtaką įstatymui: jį interpretuoti arba keisti. Kai daugumos įpročiai pasikeičia taip, kad neatitinka kurio nors įstatymo, tai yra ženklas, kad galbūt tas įstatymas nustojo buvęs naudingas. Jeigu ištyrus išaiškėja, kad iš tiesų taip yra, tai tą įstatymą reikia keisti: tokiu atveju įprotis nugalėjęs įstatymą. Bet jeigu išaiškėja, kad tas įstatymas vis dar naudingas, tai įstatymas turėtų nugalėti įprotį.

Pabaigoje Akvinietis nagrinėja klausimą, kaip ir kada įstatymo galima nevykdyti. Anksčiau jis jau buvo minėjęs, kad kritinėje situacijoje, kai akivaizdu, jog įstatymo vykdymas padarys didelę žalą, asmuo įstatymui neturi paklusti. Dabar jis įspėja, kad jeigu situacija nėra kritinė, tai tik įstatymų leidėjas turi ribotą teisę kai kuriems asmenims leisti nesilaikyti jo paties išleistų įstatymų. Ši teisė yra ribota, nes įstatymų leidėjas teisėtai gali padaryti išimtį tik tada, kai ta išimtis naudinga bendrajam gerui. Jeigu jis daro išimtį neturėdamas tokio pagrindo, tai elgiasi arba nedorai, arba neprotingai. Pati silpniausia šio sklandaus aiškinimo vieta yra bendrojo gėrio sąvoka. Praktiškai ji neveiksminga, nes pernelyg plati, paini, neaiški ir įvairiausiai interpretuotina. Bendrasis gėris – tai toks grynųjų proto idealas, kurį norisi apibūdinti pakeistu Aristotelio ir scholastų gėrio apibrėžimu: *bendrasis gėris yra tai, ko niekam nereikia*, nes tas gėris, kurio reikia, kam nors priklauso, todėl negali būti bendras. Pavyzdžiui, „bendrasis gėris“ priklauso politikams ir jie juo naudojasi taip, kaip jiems atrodo naudinga.

Apsvarstęs žmogiškąjį įstatymą, kitus vienuolika klausimų Tomas skiria dieviškajam įstatymui: Senajam Testamentui – aštuonis (kl. 98–105) ir Naujamajam Testamentui – tris (kl. 106–108). Juose irgi apstu įdomių idėjų ir problemų, bet jų vertimą ir publikavimą turime atidėti ateičiai. O dabar galime pasidžiaugti tuo, kad aptarėme, nors ir labai paviršutiniškai, Tomo Akviniečio teisės teorijos ir etikos branduolį.

Literatūra ir nuorodos

¹ Tomas Akvinietis. *Teologijos suma*, I-II, q.90 a.4. Žr. *Logos* 34, p. 209.

² Akvinietis neskiria įstatymo ir dėsno terminų, nors tokios perskyros galimybę parodo sakymas, kad apie amžinojo įstatymo dalyvavimą proto neturinčiame kūrinyje galima kalbėti tik perkeltine prasme. Žr. *Logos* 34, p. 212.

³ Žr. *Logos* 35, p. 209.

⁴ Ten pat.

⁵ *Logos* 36, p. 206.

⁶ Motinai ir broliams nepavyko Tomo Akviniečio nei įtikinti, nei priversti nestoti į Dominikonų ordiną.

⁷ Žr. *Logos* 36, p. 206.

⁸ Žr. F.Engelsas. *Liudvigas Feurebachas ir klasikinės vokiečių filosofijos pabaiga*. Su priedu: K.Marksas. *Tezės apie Feurebachą*. – Vilnius: Mintis, 1967, p. 58. „Bet žmogaus esmė nėra abstraktas, savybingas atskiram individui. Savo tikrovėje ji yra visuomeninių santykių visuma.“

⁹ Aristotelis. *Retorika*, 1389b16. Susiejus *Nikomacho etikos* turinį su *Retorikoje* pateiktu seno žmogaus apibūdinimu, išryškėja pačiame

pavadinime *eudaimonistinė etika* slypinti skaudi ironija. Paaiškėja, jog laimė kaip tikslas panaši į tą morką, kuri rodoma asilui, kad jis greičiau bėgtų. Bet atlikęs jam numatytą darbą, asilas kartais morką gauna, o žmogus – niekada.

¹⁰ *Logos* 36, p. 209.

¹¹ „Dievas negali norėti, kad teigimas ir neigimas drauge būtų teisingi [...] Dievo valia negali norėti iš esmės neįmanomų dalykų“. Tomas Akvinietis. *Suma prieš pagonis*. Pirmoji knyga. – Vilnius: Logos, 1999, p. 317.

¹² Žr. S.Th. 1. q.19, a. 7.

¹³ George H. Sabine, Thomas L.Thorson. *Politinių teorijų istorija*. – Vilnius: Pradai, 1995, p. 440.

¹⁴ Žr. ten pat, p. 473, 474.

¹⁵ Ten pat, p. 612.

¹⁶ Sąžinė, pasak Akviniečio, yra tam tikras žinių taikymo veiksmas, kurį lydi pritarimas arba prieštaravimas, skatinimas arba priekaištavimas, graužimas arba smerkimas. Žr. S.Th. 1, q.79, a.13. Žinios ir jų taikymas priklauso nuo proto, o žmogaus protas yra ribotas. Todėl Akvinietis rašo, kad „žmogaus valios gerumas daug

daugiau priklauso nuo amžinojo įstatymo negu nuo žmogaus proto: kur nepakanka žmogaus proto, dera kreiptis į amžinąjį protą“. Tomas Akvinietis. *Teologijos suma*, I-II, 18-21 klausimai. „Žmogaus veikla dorovės požiūriu“. – Vilnius: Logos, 1998, p. 83.

¹⁷ Nikolas Makiavelis. *Rinktiniai raštai*. – Vilnius: Mintis, 1992, p. 49.

¹⁸ Žr. *Logos* 35, p. 202.

¹⁹ Žr. *Antikinės tragedijos. Eschilas, Sofoklis, Euripidas*. – Vilnius: Vaga, 1988, p. 263.

²⁰ Thomas Hobbes. *Leviatanas*. – Vilnius: Pradai, 1999, p. 287.

²¹ Apie teisinio nihilizmo priežastis nūdienos Lietuvoje žr. A.Vaišvila. *Teisinės valstybės koncepcija Lietuvoje*. – Vilnius: Litimo, 2000, p. 23–29.

Gintautas VYŠNIAUSKAS

Kultūros, filosofijos ir meno institutas

96 KLAUSIMAS

Apie žmogiškojo įstatymo galią I ŠEŠIS ARTIKULUS PADALYTAS

Toliau reikia svarstyti žmogiškojo įstatymo galią (plg. 95 kl. įvadą). Apie ją klausama šešių dalykų.

Pirma: ar žmogiškasis įstatymas turėtų būti leidžiamas bendriems atvejams.

Antra: ar žmogiškasis įstatymas turėtų drausti visas ydas.

Trečia: ar turėtų tvarkyti visų dorybių veiksmus.

Ketvirta: ar įpareigoja žmogų sąžinės teisme.

Penkta: ar visi žmonės pavaldūs žmogiškajam įstatymui.

Šešta: ar tiems, kurie pavaldūs įstatymui, leista veikti ne pagal įstatymo raidę.

1 ARTIKULAS

AR ŽMOGIŠKASIS ĮSTATYMAS TURĖTŲ BŪTI LEIDŽIAMAS DAUGIAU BENDRIEMS NEGU PASKIRIEMS ATVEJAMS

I PIRMAJĄ ATSAKOME ŠITAIP. Atrodo, kad žmogiškasis įstatymas turėtų būti leidžiamas ne tiek bendriems, kiek paskiriems atvejams.

1. Juk Filosofas *Etikos* penktojoje knygoje sako, kad *įstatymai leidžiami ir paskiriems atvejams, [...] ir dėl tokių dalykų, kaip liaudies susirinkimo nutarimai*¹. Vadinasi, įstatymas leidžiamas ne tik bendriems, bet ir paskiriems atvejams.
2. BE TO, jau sakyta (kl.90 a.1,2), kad įstatymas tvarko žmonių veiksmus. O žmonės veikia su pavieniais dalykais. Todėl žmogiški įstatymai turi būti leidžiami ne visuotiniams, bet veikiau paskiriems atvejams.
3. BE TO, jau minėta (ten pat), kad įstatymas yra žmonių veiksmų taisyklė ir matas. O *Metafizikos* dešimtojoje knygoje pasakyta, kad matas turi būti pats tiksliausias. Kadangi žmonių veiksmuose negali būti nieko visiškai tikslaus, nes jie

turi įvairių trūkumų, tai atrodo, kad įstatymus reikia leisti ne bendriems, o paskiriems atvejams.

BET PRIEŠINGAI sako Teisininkas: *įstatymus reikia skirti tiems dalykams, kurie atsitinka dažniausiai, o tiems dalykams, kurie gali atsitikti tik vieną kartą, įstatymai neskiriami.*

ATSAKAU, jog kiekvienas, kuris yra dėl tikslo, būtinai turi būti proporcingas tikslui. O įstatymo tikslas yra bendrasis gėris, nes Izidorius knygoje *Etimologija* sako, kad *ne dėl asmeninio patogumo, bet dėl bendros piliečių naudos įstatymas turi būti surašytas.* Vadinasi, būtina, kad žmogiškieji įstatymai būtų proporcingi bendrajam gėriui. O bendrasis gėris susideda iš daugelio dalykų. Todėl įstatymas turi atsižvelgti į daugelį su asmeniu, veikla ir laiku susijusių dalykų. Juk pilietinė bendruomenė susideda iš daugybės asmenų, o jų gerovė sukuriamą daugybę įvairių veiksmų, ir sukuriamą ne tam, kad tęstųsi kurį laiką, bet, pasak Augustino *Dievo miesto* dvidešimt antrosios knygos, kad keičiantis piliečių kartoms, visada išliktų.

Todėl Į PIRMAJĄ atsakyтина, kad Filosofas *Etikos* penktojoje knygoje kalba apie tris įstatyminio teisingumo dalis, kurios sudaro pozityviąją teisę. Mat [rašytuose įstatymuose] yra tai, kas be išlygų skiriama bendriesiems atvejams. Ir tai yra bendrieji įstatymai. Apie tokius įstatymus jis sako, kad *įstatyminiam teisingumui iš pradžių nėra jokio skirtumo, ar nustatoma vienaip, ar kitaip, bet tada, kai įstatymas išleistas, jau yra skirtumas*², pvz., kad belaisviai būtų gražinami už nustatytą išpirką. O kiti įstatymai vienu atžvilgiu yra bendri, bet kitu atžvilgiu liečia tik pavienius asmenis. Tokie įstatymai vadinami *privilegijomis*, tarsi jie būtų *asmeniniai įstatymai*, nes atsižvelgia į pavienius asmenis, tačiau jų galia apima daugybės [žmonių] santykius. Turėdamas omeny tokius įstatymus, Filosofas priduria: *įstatymai leidžiami ir paskiriems atvejams.* Įstatyminiais dar vadinami tie dalykai, kurie, nors nėra įstatymai, yra bendrojo įstatymo pritaikymas paskiriems atvejams; tokie yra įstatymo galia turintys nutarimai. Todėl jis priduria: *ir nutarimai.*

Į ANTRĄJĄ atsakyтина, jog nurodantysis turi nurodyti daugumai, todėl *Metafizikos* dešimtojoje knygoje Filosofas sako, kad visa, kas priklauso vienai giminei, matuojama kuo nors vienu, būtent tuo, kuris toje giminėje yra pirmas. Mat jeigu būtų tiek taisyklių ir matų, kiek yra matuojamų ir tvarkomų, tai matai ir taisyklės netektų vertės, kuri grindžiama tuo, kad remiantis vienu, galima pažinti daugelį. Taigi iš įstatymo nebūtų jokios naudos, jeigu jis galiotų tik vienam paskiram veiksmui. Mat paskiriems veiksmams paskirus nurodymus duoda praktinę išmintį turintis žmogus, bet jau pasakyta (kl.92 a.2 arg.1), kad įstatymas yra *bendras nurodymas.*

Į TREČIAJĄ atsakyтина, kad, pasak *Etikos* pirmosios knygos, *ne visuose moksliniuose tyrinėjimuose reikia siekti visiško tikslumo*³. Todėl tokių atsitiktinių dalykų – kokie yra gamtiniai ir žmogiški – atveju pakanka, kad kas nors būtų tikslus daugeliu atvejų, nors kartais, retais atvejais gali būti netikslus.

2 ARTIKULAS

AR ŽMOGIŠKAJAM ĮSTATYMUI PRIKLAUSO TRAMDYTI VISAS YDAS

Į ANTRAJĮ ATSAKOME ŠITAIP. Atrodo, kad žmogiškajam įstatymui priklauso tramdyti visas ydas.

1. Juk Izidorius knygoje *Etimologija* sako, jog *įstatymai buvo išleisti, kad jų baimė išūlumas būtų pažabotas*. Tačiau nepakankamai pažabotas, jeigu ne kiekvienas blogis būtų įstatymu tramdomas. Vadinasi, žmogiškasis įstatymas turi tramdyti kiekvieną blogį.
2. BE TO, įstatymų leidėjas siekia piliečius daryti dorus. Tačiau niekas negali būti doras, jeigu ne visos jo ydos pažabotos. Vadinasi, žmogiškasis įstatymas turi pažaboti visas ydas.
3. BE TO, jau (kl.95 a.2) pasakyta, kad žmogiškasis įstatymas gaunamas iš prigimtinio įstatymo. O visos ydos prieštarauja prigimtiniam įstatymui. Vadinasi, žmogiškasis įstatymas turi tramdyti visas ydas.

BET PRIEŠINGA yra tai, kas rašoma traktato *Apie laisvą apsisprendimą* pirmojoje knygoje: *man atrodo, jog tas įstatymas, kuris rašomas valdomai liaudžiai, teisingai tuos dalykus leidžia, o bausti [už juos] palieka dieviškajai apvaizdai*. Tačiau dieviškoji apvaizda baudžia tik už ydas. Vadinasi, žmonių įstatymas teisingai leidžia tam tikras ydas, jų netramdydamas.

ATSAKAU, jog reikia teigti, kad, kaip jau (kl.90 a.1,2) minėta, įstatymas leidžiamas kaip tam tikra žmonių veiksmų taisyklė ir matas. Bet *Metafizikos* dešimtojoje knygoje pasakyta, kad matas turi būti tos pačios rūšies kaip ir tas, kurį matuoja, nes skirtingi dalykai matuojami skirtingais matais. Todėl įstatymai žmonėms turi būti leidžiami atsižvelgiant į jų gyvenimo sąlygas, nes, pasak Izidoriaus, *įstatymas turi galėti veikti ir pagal prigimtį, ir pagal tėvynės papročius*. O galia arba gebėjimas veikti kyla iš vidinės savybės arba nuostatos: juk ne tas pat įmanoma tam, kuris neturi doro elgesio nuostatos, ir tam, kuris yra doras; lygiai kaip ne tas pat įmanoma vaikui ir subrendusiam vyrui. Todėl vaikai nesaistomi tuo pačiu įstatymu, kuriuo saistomi suaugusieji: juk vaikams leidžiama daug tokių dalykų, už kuriuos suaugusius baudžia arba smerkia įstatymas. Panašiai žmonėms, kurie nėra tobulai dori, leidžiama daug tokių dalykų, kurie dorybingiems netoleruoti.

Tačiau žmogiškasis įstatymas leidžiamas žmonių daugumai, kurios didžioji dalis susideda iš doroviškai netobulų žmonių. Todėl žmogiškasis įstatymas draudžia ne visas ydas, nuo kurių dorieji susilaiko, bet tik pačias blogiausias, nuo kurių gali susilaikyti didžioji daugumos dalis; ypač tas, kurios susijusios su žala artimui, o jų neuždraudus, žmonių visuomenė negalėtų būti išsaugota, pvz., žmogiškasis įstatymas draudžia žudyti, vogti ir panašius dalykus.

Todėl Į PIRMAJĮ atsakytina, kad atrodo, jog išūlumas susijęs su prievartos naudojimu prieš kitus žmones. Todėl jis pirmiausia priklauso tiems nusikaltimams, ku-

raiais artimiesiems daroma žala, o tai žmogiškasis įstatymas draudžia, kaip jau pasakyta (pagrindinėje artikulo dalyje).

Į ANTRAJĄ atsakyтина, kad žmonių įstatymas siekia žmones atvesti į dorumą ne staiga, o žingsnis po žingsnio. Todėl iš netobulųjų daugumos ne staiga pareikalaujama to, ko laikosi dorieji – būtent susilaikymo nuo visų blogybių. Kitaip netobulieji, nesugebėdami tų nurodymų vykdyti, atsiduotų dar didesnėms blogybėms, kaip pasakyta Patarlių knygoje: *Duodant į nosį išsilieja kraujas* (Pat 30, 33); ir Evangelijoje pagal Matą pasakyta, kad *jeigu jauną vyną*, t.y. tobulo gyvenimo nuostatas, *supiltum į seną vynmaišį*, t.y. duotum jas netobuliems žmonėms, *tai vynmaišis suplyštų, o vynas išsiliėtų*, t.y. nuostatos būtų paniekintos, o žmonės iš paniekos darytų dar blogesnius dalykus.

Į TREČIĄJĄ atsakyтина, kad prigimtinis įstatymas yra tam tikras amžinojo įstatymo dalyvavimas mumyse, tačiau žmogiškasis įstatymas yra mažesnis už dieviškąjį įstatymą. Juk Augustinas traktato *Apie laisvą apsisprendimą* pirmojoje knygoje sako, jog *tas įstatymas, kuris leidžiamas valdant valstybę, nekreipia dėmesio ir nebaudžia už daugelį dalykų, už kuriuos baudžia dieviškoji apvaizda. Ir dėl to, kad daro ne viską, o vien tai, ką gali, neturi būti smerkiamas*. Todėl žmogiškasis įstatymas negali drausti visko, ką draudžia prigimtinis įstatymas.

3 ARTIKULAS

AR ŽMOGIŠKASIS ĮSTATYMAS LIEPIA VISUS DORYBINGUS VEIKSMUS

Į TREČIĄJĄ ATSAKOME ŠITAIP. Atrodo, kad žmonių įstatymas neliepia visų dorybingų veiksmų.

1. Juk dorybingiems veiksams priešinami ydingi veiksmai. Bet jau sakyta (a.2), kad žmonių įstatymas draudžia ne visas ydas. Vadinasi, jis liepia ne visus dorybingus veiksmus.
2. BE TO, dorybingas veiksmas kyla iš dorybės. O dorybė yra įstatymo tikslas, vadinasi, to, kas atsiranda iš dorybės, įstatymas negali įsakyti. Todėl žmonių įstatymas neliepia atlikti visų dorybingų veiksmų.
3. BE TO, jau (kl.90 a.2) sakyta, kad įstatymas kreipia į bendrąjį gėrį. O kai kurie dorybių veiksmai yra nukreipti ne į bendrąjį gėrį, o į asmeninį gėrį. Vadinasi, įstatymas neliepia atlikti visų dorybingų veiksmų.

BET PRIEŠINGA yra tai, ką *Etikos* penktojoje knygoje sako Filosofas: *įstatymas liepia atlikti darbus, kurie dera narsiam vyriui, [...] taip pat elgtis kaip dera santūriam žmogui, [...] taip pat elgtis kaip dera romiam žmogui, [...] taip pat jis liepia ir kitų dorybių ir nedorybių atžvilgiu: tą įsako, tą uždraudžia*⁴.

ATSAKAU, kad iš to, kas jau pasakyta, matyti, jog į rūšis skirstoma pagal objektus. O visi dorybių objektai gali būti susieti arba su privačiu kurio nors asmens gėriu, arba su bendruoju daugumos žmonių gėriu: pvz., veiksmus, kurie kyla iš

drąsos [dorybės], kas nors gali atlikti arba dėl valstybės išsaugojimo, arba dėl savo draugo teisės išsaugojimo; panašiai yra ir kitais atvejais. Bet jau pasakyta (kl.90 a.2), kad įstatymas nukreiptas į bendrąjį gėrį. Todėl nėra tokios dorybės, kurios veiksmo įstatymas negalėtų liepti. Tačiau žmogiškasis įstatymas liepia ne visų dorybių visus veiksmus, o vien tuos, kuriuos galima tiesiogiai nukreipti į bendrąjį gėrį, kai kas nors atliekama tiesiog dėl bendrojo gėrio, arba netiesiogiai, kai įstatymų leidėjas ką nors liepia siekdamas sustiprinti drausmę, kuria piliečiai pratinami saugoti bendrąjį teisingumo ir taikos gėrį.

Todėl I PIRMAJĄ atsakyтина, kad žmogiškasis įstatymas draudžia ne visus ydingus veiksmus įpareigodamas jų nedaryti, kaip neliepia atlikti visų dorybingų veiksmų. Tačiau draudžia tik tam tikrus paskirų ydų veiksmus, kaip liepia tam tikrus paskirų dorybių veiksmus.

I ANTRAJĄ atsakyтина, jog koks nors veiksmas dorybei priskiriamas dvejopai. Vienaip – sakant, kad žmogus atlieka ką nors doro: pvz., teisingumo [dorybės] veiksmas – teisingai elgtis, o drąsos [dorybės] veiksmas – drąsiai elgtis. Šitaip įstatymas liepia kai kurių dorybių veiksmus. Kitaip [veiksmas priskiriamas dorybei] sakant, jog kas nors dorai elgiasi taip, kaip elgtųsi dorybingas žmogus. Toks veiksmas visada kyla iš dorybės ir nėra įstatymo liepiamas, bet yra tas tikslas, į kurį įstatymų leidėjas siekia atvesti.

I TREČIAJĄ atsakyтина, kad nėra tokios dorybės, kurios veiksmo nebūtų galima tiesiogiai arba netiesiogiai nukreipti į bendrąjį gėrį, kaip jau minėta (pagrindinėje artikulo dalyje).

4 ARTIKULAS

AR ŽMOGIŠKASIS ĮSTATYMAS BŪTINAI SAISTO ŽMOGŲ SĄŽINĖS TEISME

I KETVIRTAJĄ ATSAKOME ŠITAIP. Atrodo, kad žmogiškasis įstatymas sąžinės teisme žmogų būtinai saisto.

Juk žemesnioji valdžia negali leisti įstatymo aukštesnės valdžios teismui. O žmonių valdžia, kuri leidžia žmonių įstatymus, yra žemiau dieviškosios valdžios. Vadinasi, žmogiškasis įstatymas negali leisti įstatymo Dievo teismui, kuris yra sąžinės teismas.

BE TO, sąžinės sprendimas labiausiai priklauso nuo Dievo įsakymų. O žmonių įstatymai Dievo įsakymus kartais padaro niekinius; todėl Evangelijoje pagal Matą sakoma: *Taip jūs niekais verčiate Dievo liepimą dėl savojo papročio* (Mt 15, 6). Vadinasi, žmogiškasis įstatymas sąžinės atžvilgiu nesaisto žmogaus būtinybe.

BE TO, žmonių įstatymai žmonėms dažnai užtraukia neteisingus kaltinimus ir bausmes, todėl Izaijo knygoje rašoma: *Vargas neteisingų įstatymų leidėjams, tiems, kurie rašo neteisėtus potvarkius, užkirsdami skurdžiams kelią į teismą, varžydami vargdienių tei-*

ses mano tautoje (Iz 10,1). O vengti bet kokios priespaudos ir prievartos yra leistina. Todėl žmonių įstatymai sąžinės atžvilgiu nesaisto žmogaus būtinybe.

BET PRIEŠINGA yra tai, kas sakoma Petro laiške: *Yra malonė, jei kas, pažindamas Dievą, pakelia vargus, kuriuos nekaltai kenčia* (1 Pt 2,19).

ATSAKAU, kad žmogaus išleisti įstatymai yra arba teisingi, arba neteisingi. Jei gu jie yra teisingi, tai sąžinės teisme turi įpareigojančią galią iš amžinojo įstatymo, iš kurio yra gauti; todėl Patarlių knygoje rašoma: *Per mane karaliai viešpatauja ir valdovai leidžia teisius įstatymus* (Pat 8,15). Dėl tikslo įstatymai vadinami teisingais tada, kai nukreipti į bendrąjį gerį; dėl autoriaus – tada, kai išleistas įstatymas nepranoksta leidėjo valdžios; ir dėl formos – tada, kai būdamas nukreiptas į bendrąjį gerį, valdiniam tolygiai paskirsto priedermes. Kadangi vienas žmogus yra bendruomenės dalis, tai kiekvienas žmogus su viskuo, kas jis yra ir ką jis turi, yra bendruomenės dalis taip, kaip bet kuri dalis su viskuo, ką ji turi, priklauso visumai. Kadangi pati gamta kartais žaloja dalį, kad išsaugotų visumą, tai tokie, tolygiai paskirstantys priedermes įstatymai yra teisingi ir sąžinės teisme įpareigojantys ir yra jie teisėti įstatymai.

O neteisingi įstatymai būna dvejopai. Vienaip – dėl prieštaravimo žmonių geriui kaip įsakantys priešingai, negu minėta: arba dėl tikslo, kai įstatymų leidėjas valdiniam užkrauna priedermes, naudingas ne bendruomenei, o daugiau jo paties godumui arba garbės troškimui; arba dėl autoriaus, kai kas nors išleidžia įstatymą, pranokstantį jam patikėtą valdžią; arba dėl formos, pvz., kai bendruomenėje netolygiai paskirsto priedermes, net jeigu yra nukreiptas į bendrąjį gerį. Ir tokie įstatymai veikiau yra priespauda negu įstatymai, nes Augustinas knygoje *Apie laisvą apsisprendimą* rašo: *atrodo, kad neteisingas įstatymas nėra įstatymas*. Todėl tokie įstatymai sąžinės teisme neįpareigoja, nebent noras išvengti skandalo arba neramumų skatintų žmogų atsisakyti savo teisės; apie tai Evangelijoje pagal Matą: *Jei kas nori su tavim bylinėtis ir paimti tavo marškinius, atiduok jam ir apsiaustą. Jei kas verstų tave nueiti mylią, nueik su juo dvi* (Mt 5,40-41).

Kitaip įstatymai gali būti neteisingi dėl priešingumo dieviškajam geriui: pvz., tirono įstatymai, diegiantys stabmeldystę arba ką nors kita, kas yra priešinga dieviškajam įstatymui. Tokių įstatymų jokių būdu neleidžiama laikytis, nes Apaštalų darbuose pasakyta: *Dievo reikia klausyti labiau negu žmonių* (Apd 5,29).

Todėl Į PIRMAJĮ reikia atsakyti Apaštalo žodžiais iš Laiško romiečiams: *Nėra valdžios, kuri nebūtų iš Dievo [...], todėl kas priešinasi valdžiai* (Rom 13,1-2) dėl tų dalykų, kurie jai priklauso, *priešinasi Dievo sutvarkymui* (Rom 13,2), vadinasi, nusikalsta sąžinei.

Į ANTRAJĮ atsakyтина, kad argumente kalbama apie tuos žmonių įstatymus, kurie nukreipti prieš Dievo įsakymus, o prieš šiuos jie yra bejėgiai. Todėl tokiems žmonių įstatymams reikia nepaklusti.

Į TREČIAJĮ atsakyтина, jog tame argumente kalbama apie tokį įstatymą, kuris valdiniam daro tokį didelį neteisingumą, kokį dieviškasis įstatymas draudžia. To-

dėl tokiomis atvejais žmogus nėra įpareigotas paklusti įstatymui, jeigu be skandalo ir didesnės žalos gali pasipriešinti.

5 ARTIKULAS

AR VISUS VALDO ĮSTATYMAS

Į PENKTAJĄ ATSAKOME ŠITAIP. Atrodo, kad ne visus žmones valdo įstatymas.

1. Juk įstatymas valdo tuos, kuriems jis skirtas. O Apaštalas Laiške Timotiejui rašo, kad *įstatymas skirtas ne teisiamajam* (1 Tim 1,9). Vadinasi, teisiųjų žmonių įstatymas nevaldo.
2. BE TO, popiežius Urbonas sako ir *Dekrečiuose*, 19, kl. 2, parašyta: *Nėra jokios priežasties, kad tas, kurį veda asmeninis įstatymas, būtų saistomas viešuoju įstatymu*. O asmeniniu įstatymu Šventoji Dvasia veda visus dvasingus žmones, kurie yra Dievo vaikai; pasak Laiško Romiečiams: *Visi, vedami Dievo Dvasios, yra Dievo vaikai* (Rom 8,14). Vadinasi, ne visus žmones valdo žmogiškasis įstatymas.
3. BE TO, Teisininkas sako, kad *valdovo įstatymas nesaisto*. O to, kurio įstatymas nesaisto, įstatymas nevaldo. Vadinasi, ne visus valdo įstatymas.

BET PRIEŠINGA yra tai, ką Apaštalas sako Laiške Romiečiams: *Kiekvienas žmogus tebūna klusnus viešajai valdžiai* (Rom 13,1). Tačiau neatrodo, kad valdžiai paklūsta tas, kuris nepavaldus valdžios išleistam įstatymui. Vadinasi, visi žmonės turi būti pavaldūs žmogiškajam įstatymui.

ATSAKAU, jog iš to, kas jau pasakyta (kl.90 a.1,2; a.3 į 2), akivaizdu, kad įstatymas suprantamas dvejopai: pirma – kaip žmonių veiksmų taisyklė; antra – kaip tai, kas turi prievartos galią. Todėl žmogus gali būti dvejopai pavaldus įstatymui. Vienaip – kaip tvarkomasis taisyklei. Šitaip visus, kuriuos valdo valdžia, valdo įstatymas, kurį toji valdžia leidžia. O valdžiai kas nors nepavaldus gali būti dvejopai. Vienaip – kaip visiškai atleistas nuo paklusnumo jai. Taip tie, kurie priklauso vienai valstybei arba karalystei, nėra pavaldūs kitos valstybės arba karalystės valdovo įstatymams ir jis jų nevaldo. Kitaip – kaip paklūstantys aukštesniajam įstatymui. Pavyzdžiui, jeigu kas nors yra prokonsulo valdinys, tai privalo paklusti jo įsakymams, išskyrus tais atvejais, kai imperatorius įsako kitaip, nes žemesniojo įsakymas negali pakeisti to, ką liepia aukštesniojo įsakymas. Todėl atsitinka, kad visiškai įstatymui pavaldus žmogaus tas įstatymas nesaisto kai kuriais atvejais, būtent tais, kais jis vadovaujasi aukštesniu įstatymu.

Kitaip [įstatymas] suprantamas sakant, kad įstatymas valdo žmogų taip, kaip priverčiantysis – priverčiamąjį. Šitaip įstatymas valdo ne dorus ir teisingus žmones, bet tik piktuosius. Juk prievarta nukreipiama prieš žmogaus valią. Bet gerųjų valia atitinka įstatymą, kuriam priešinasi piktuųjų valia. Todėl šia prasme gerieji nėra pavaldūs įstatymui, pavaldūs tik piktieji.

Todėl Į PIRMAJĄ atsakyтина, kad tas argumentas kalba apie valdymą panaudojant prievartą. Šia prasme *įstatymas skirtas ne teisiamajam*, nes jie yra patys sau įstatymas, kadangi įrodo, kad įstatymo reikalavimai įrašyti jų širdyse, – sako Apaštalas Laiške romiečiams (Rom 2,14-15). Todėl jų atžvilgiu įstatymas neturi prievartinės galios, kurią turi neteislingųjų atžvilgiu.

Į ANTRĄJĄ atsakyтина, kad Šventosios Dvasios įstatymas yra aukštesnis už visus kitus žmonijai skirtus įstatymus. Todėl dvasingi žmonės tose srityse, kuriose juos veda Šventosios Dvasios įstatymas, nėra pavaldūs [kitiems] įstatymams tiek, kiek jie prieštarauja Šventosios Dvasios nurodymams. Tačiau Šventoji Dvasia įsako dvasingiesiems žmonėms būtent tai, kad jie paklustų žmonių įstatymams; todėl Petro laiške rašoma: *Būkite klusnūs kiekvienai žmonių valdžiai dėl Viešpaties* (1 Pt 2,13).

Į TREČIAJĄ atsakyтина, jog sakoma, kad valdovo įstatymas nesaisto, turint omeny prievartinę įstatymo galią: juk iš tiesų niekas pats savęs nepriverčia; o įstatymas prievartos galią turi tik iš valdovo valdžios. Todėl sakoma, kad valdovo įstatymas nesaisto, nes niekas, jeigu jis veikia prieš įstatymą, pats sau negali skirti smerkiantį nuosprendį. Todėl tuos Psalmės žodžius – *Tau nusidėjau – tik tai tau* (Ps 51,6) – Gloša aiškina, jog *karaliui nėra žmogaus, kuris galėtų pateisinti savo darbus*. Bet turint omeny liepiamąją įstatymo galią, sakoma, kad valdovas savo valia jai paklūsta; todėl (*Extra de Constitutionibus, cap. Cum omnes*) teigiama, kad *žmogus privalo vadovautis tuo pačiu įstatymu, kurį kitam skiria*. Ir Išminčiaus autoritetas liepia *paklusti įstatymui, kurį pats išleidai*. Be to, Viešpats smerkia tuos, kurie tik kalba, bet nedaro; ir tuos, kurie *riša sunkias, nepakeliamas naštas ir krauna žmonėms ant pečių, o patys nenori jų nė pirštu pajudinti*; kaip apie tai rašoma Evangelijoje pagal Matą (Mt 23,3-4). Todėl Dievo teismo akivaizdoje valdovas nėra atleistas nuo įstatymo vykdymo; bet vykdyti jis privalo ne verčiamas, o savo valia. Tačiau valdovas yra aukščiau įstatymo tiek, kiek jis gali, kai jam tai patogu, keisti įstatymą ir, atsižvelgdamas į vietą ir laiką, daryti išimtis.

6 ARTIKULAS

AR TAM, KURIS PAVALDUS ĮSTATYMU, LEISTINA VEIKTI NE PAGAL ĮSTATYMO RAIDĘ

Į ŠEŠTĄJĄ ATSAKYTINA ŠITAIP. Atrodo, kad tam, kuris privalo paklusti įstatymui, neleistina veikti ne pagal įstatymo žodį.

Juk Augustinas knygoje *Apie tikrąją religiją* sako, kad *nors žmonės, leisdami laikinus įstatymus, apie juos svarsto, tačiau kai tie įstatymai jau išleisti ir patvirtinti, leistina spręsti ne apie juos, bet pagal juos*. Ir jeigu kas nors įstatymo raidės nepaiso sakydamas, kad šitaip tarnauja įstatymo leidėjo siekiui, tai atrodo, kad jis sprendžia apie įstatymą. Todėl tam, kuris pavaldus įstatymui, neleistina įstatymo raidės nepaisyti tarnaujant įstatymo leidėjo siekiui.

BE TO, įstatymus aiškinti gali vien tas, kuris gali juos leisti. O pavaldūs įstatymui žmonės negali leisti įstatymų. Vadinasi, jie neturi aiškinti įstatymo leidėjo siekio, bet visada privalo veikti pagal įstatymo raidę.

BE TO, kiekvienas išmintingas žmogus moka žodžiais paaiškinti savo siekimą. O tie, kurie leidžia įstatymus, turi būti laikomi išmintingais – juk Patarlių knygoje Išmintis sako: *Per mane karaliai viešpatauja ir valdovai leidžia teisius įstatymus* (Pat 8,15).

BET PRIEŠINGAI sako Hilarijus traktato *Apie Trejybę* ketvirtojoje knygoje: *Išsąkomus dalykus reikia suprasti iš sakymo priešasčių, nes ne daiktai nuo kalbos, o kalba nuo daiktų priklauso*. Todėl reikia daugiau atsižvelgti į įstatymų leidėjo motyvus, negu į patį įstatymo žodį.

ATSAKAU, kad, kaip jau (a.4) minėta, kiekvienas įstatymas, kiek jis yra nukreiptas į bendrąją žmonių gerovę, tiek turi įstatymo galios ir prasmės, o kiek jam to nukreiptumo trūksta, tiek trūksta ir įpareigojančios galios. Todėl Teisininkas sako, kad *joks įstatymo supratimas arba teisingumo troškimas mums neleidžia, kad iš malonaus darytume žiaurų tą, kuris skirtas būti naudingas žmonių gerovei*. Bet dažnai atsitinka taip, jog tai, ką vykdyti daugumoje atvejų yra naudinga bendrajai gerovei, kai kuriais atvejais [vykdyti] yra žalingiausia. Kadangi įstatymų leidėjas negali numatyti visų atskirų atvejų, todėl, siekdamas bendrosios naudos, įstatymą sudaro remdamasis tuo, kas atsitinka dažniausiai. Ir jeigu atsitinka taip, kad tokio įstatymo vykdymas yra pragaištingas bendrajai gerovei, tai tokiu atveju jo nereikia laikyti. Pvz., jeigu priešų apgultame mieste išleistas įstatymas, kad miesto vartai būtų laikomi uždaryti, tai daugeliu atvejų jį vykdyti naudinga bendrajai gerovei, tačiau, jeigu atsitiktų taip, kad priešai persekiotų kuriuos nors miestą ginančius piliečius, tai miestui būtų žalinga, jeigu tiems piliečiams vartai nebūtų atkelti, todėl tokiu atveju vartus reikėtų atidaryti, kad būtų prisidėta prie bendrojo gėrio, kurio siekia įstatymų leidėjas, nors tai priešinga minėto įstatymo žodžiui.

Tačiau reikia turėti omeny, kad jeigu įstatymo žodžio laikymasis nekelia staigaus pavojaus, kuris turėtų atsitikti iš karto, tai nedera kiekvienam spręsti apie tai, kas naudinga miestui, o kas nenaudinga, nes spręsti dera tik valdovui, kuris tokiu atveju turi galią atleisti nuo įstatymų vykdymo. Bet jeigu yra staigus pavojus, tai nereikia gaišti laiko pranešinėjant vyresnybei, nes pati būtinybė atleidžia [nuo įstatymo vykdymo]: juk būtinybė nepavaldi įstatymui.

Todėl Į PIRMAJĮ atsakyтина, jog tas, kuris būtinybės verčiamas veikia ne pagal įstatymo žodį, sprendžia ne apie tą įstatymą, o apie tą atskirą atvejį, kad tada įstatymo žodžio laikytis nereikia.

Į ANTRAJĮ atsakyтина, jog tas, kuris vadovaujasi įstatymų leidėjo siekimu, įstatymą aiškina ne apskritai, o tik tuo atveju, kai akivaizdi įstatymo leidėjo siekiui priešinga žala. O jeigu abejojama, tai reikia veikti arba pagal įstatymo žodį, arba pasitarti su viršesniaisiais.

Į TREČIAJĮ atsakyтина, kad joks žmogus nėra tiek išmintingas, kad galėtų apmąstyti visus paskirus atvejus, todėl jis negali savo žodžiais pakankamai išsakyti

tai, kas atitinka siekiamą tikslą. Net jeigu įstatymų leidėjas galėtų apsvarstyti visus atvejus, tai neturėtų visų jų nurodyti, kad išvengtų painiavos: įstatymą reikia sudaryti remiantis tuo, kas nutinka dažniausiai.

97 KLAUSIMAS

Apie įstatymų kaitą
I KETURIS ARTIKULUS PADALYTAS

Toliau reikia apsvarstyti įstatymų kaitą (plg. kl.95 įvadas).

Apie ją klausama keturių dalykų.

Pirma: ar žmogiškasis įstatymas gali kisti.

Antra: ar jis turi kisti visada, kai atsiranda kas nors geresnio.

Trečia: ar jį galima panaikinti įpročiu ir ar įprotis gauna įstatymo galią.

Ketvirta: ar žmogiškojo įstatymo taikymas turėtų būti keičiamas valdančiųjų dromomis išimtimis.

1 ARTIKULAS

AR ŽMOGIŠKASIS ĮSTATYMAS TURI BŪTI KAIP NORS KEIČIAMAS

Į PIRMAJĮ ATSAKOME ŠITAIP. Atrodo, kad žmogiškasis įstatymas niekaip neturi būti keičiamas.

1. Juk pasakyta (kl.95 a.2), kad žmogiškasis įstatymas kyla iš prigimtinio įstatymo. O prigimtinis įstatymas yra nepajudinamas. Todėl ir žmogiškasis įstatymas turi būti nepajudinamas.
2. BE TO, pasak Filosofo *Etikos* penktosios knygos, matas turi būti pats nekintamiausias⁵. Ir jau sakyta (kl.90 a.1,2), kad žmogiškasis įstatymas yra žmonių veiksmų matas. Vadinas, jis turi būti nepajudinamas.
3. BE TO, jau minėta (kl.95 a.2), jog įstatymo prigimtis reikalauja, kad jis būtų teisingas ir tiesus. O tas, kuris vieną kartą yra teisingas, visada yra teisingas. Vadinas, tai, kas jau kartą yra įstatymas, visada turi būti įstatymas.

BET PRIEŠINGAI sako Augustinas traktato *Apie laisvąjį sprendimą* pirmojoje knygoje: *nors laikinas įstatymas yra teisingas, tačiau ilgai jis teisėtai gali būti keičiamas.*

ATSAKAU, kad, kaip jau (kl.91 a.3) sakyta, žmogiškasis įstatymas yra tam tikra proto nuostata, kuria tvarkomi žmonių veiksmai. Todėl teisėtai keisti žmogiškąjį įstatymą gali būti dvejopa priežastis: viena – tai protas, o kita – žmonės, kurių veiksmai tvarkomi įstatymu. Protas būtent todėl, kad žmogaus protui būdinga žingsnis po žingsnio nuo netobulo eiti prie tobulo. Todėl teoriniuose moksluose matome, jog tie, kurie pirmieji pradėjo filosofuoti, mokė tam tikrų netobulų dalykų, kuriuos vėliau kiti patobulino. Panašiai yra ir dėl praktinių dalykų. Juk tie, kurie pirmieji siekė įsteigti ką nors, kas būtų naudinga žmonių bendruomenei, nesuge-

bėdami viską visapusiškai apsvarstyti, įsteigė tai, kas netobula ir turi daug trūkumų; tai, ką vėlesnieji pakeitė, bendrojo gėrio atžvilgiu turi mažiau trūkumų.

O žmonės, kurių veiksmai tvarkomi įstatymu, gali būti priežastimi teisingai keisti įstatymą dėl jų gyvenimo sąlygų kaitos, nes dėl skirtingų sąlygų jiems naudingi skirtingi dalykai. Traktato *Apie laisvąjį sprendimą* pirmojoje knygoje Augustinas pateikia tokį pavyzdį, kad *jeigu liaudis yra santūri ir rimta, budriai sauganti bendrąją naudą, įstatymas teisingai daro, leisdamas jai pačiai kurti sau valdžios įstaigas, kurios tvarko bendruosius reikalus. Bet jeigu ilgainiui tą pati liaudis taip sugenda, kad pradeda pardavinėti savo balsus ir valdymą patiki niekšams bei piktadariams, [įstatymas] teisingai atima iš tokios liaudies galią skirti pareigas ir perduoda ją gerųjų mažumos pasirinkimui.*

Todėl I PIRMAJĄ atsakyтина, kad prigimtinis įstatymas iš tiesų yra amžinojo įstatymo dalyvavimas, kaip jau kalbėta (kl.91 a.2; kl.96 a. 2 į 3), todėl jis yra nepajudinamas, nes savo prigimtį turi iš nejudančio ir tobulo dieviškojo proto. Bet žmogaus protas yra kintantis ir netobulas. Todėl ir jo įstatymas yra kintantis. O be to, prigimtinis įstatymas turi tam tikras bendras nuostatas, kurios visada išlieka, bet žmogaus išleistas įstatymas turi tam tikras konkrečias nuostatas, priklausomas nuo kintančių sąlygų.

I ANTRAJĄ atsakyтина, jog matas turi išlikti vienodas tiek, kiek tai įmanoma. Tačiau iš kintančių daiktų nė vienas negali išlikti visiškai nepakitęs. Todėl žmogiškasis įstatymas negali būti visiškai nekintantis.

I TREČIAJĄ atsakyтина, kad kūniškas daiktas tiesiu vadinamas absoliučiai, todėl jis, kiek tai nuo jo paties priklauso, visada išlieka tiesus. Tačiau įstatymas vadinamas tiesiu atsižvelgiant į jo santykį su bandrąja nauda, kurią ne visada atitinka tas pats dalykas, kaip apie tai kalbėta (pagrindinėje artikulo dalyje). Todėl toks tiesumas kinta.

2 ARTIKULAS

AR ŽMOGIŠKAJĮ ĮSTATYMĄ REIKIA KEISTI VISADA, KAI ATsiranda kas nors geresnio

I ANTRAJĄ ATSAKOME ŠITAIP. Atrodo, kad žmogiškąjį įstatymą reikia keisti visada, kai atsiranda kas nors geresnio.

1. Juk žmonių įstatymai yra žmogaus proto sugalvoti, kaip ir kiti menai. O kituose menuose tai, kas anksčiau turėta, keičiama, jeigu atrandama kas nors geresnio. Vadinas, tą pat reikia daryti ir su žmonių įstatymais.
2. BE TO, remdamiesi tuo, kas įvyko praeityje, galime numatyti, kas vyks ateityje. Bet jeigu žmonių įstatymai nebūtų keičiami juos papildant geresniais sumanymais, tai kiltų daug nepatogumų, nes senuose įstatymuose yra daug šiurkštumų. Todėl atrodo, kad įstatymus reikia keisti kiekvieną kartą, kai pavyksta sugalvoti ką nors geresnio.

3. BE TO, žmonių įstatymai nustatomi atskiriems konkretiems žmonių veiksmams. O paskirų dalykų tobulai pažinti negalime, nebent tik iš patirties, kuriai, pasak *Etikos* antrosios knygos, reikia laiko⁶. Todėl atrodo, kad ilgainiui įstatymų leidyboje galima atrasti ką nors geresnio.

BET PRIEŠINGAI sakoma *Dekreтуose*, skirsnis 12 c.5: *Juokinga ir pakankamai šlykštu, kad pakenčiame laužymą tradicijų, kurias nuo senų laikų iš tėvų perimame.*

ATSAKAU, kad, kaip jau minėta (a.1), žmonių įstatymas keičiamas teisingai tiek, kiek tuo pakeitimu padidinama bendroji nauda. Tačiau pats savaime įstatymo pakeitimas bendrajai gerovei tam tikra prasme yra žalingas. Mat įstatymų laikymuisi daugumos įpročiai turi tiek daug įtakos, jog tai, kas yra prieš bendrą įprotį, net jeigu tai savaime lengviausias dalykas, atrodo kaip sunkus. Todėl keičiant įstatymą, jo įpareigojanti galia sumažinama tiek, kiek pašalinamas įprotis. Tad niekada nereikia keisti žmonių įstatymo, nebent kuriuo nors atžvilgiu bendrąją gerovę padidinant tiek, kiek anuo atžvilgiu iš jos atimama. O šitaip atsitinka arba todėl, kad iš naujos [įstatymo] nuostatos kyla didžiausia ir akivaizdžiausia nauda, arba todėl, kad yra didžiausia būtinybė, nes įprastas įstatymas arba yra akivaizdžiai neteisingas, arba jo laikymasis yra žalingas daugumai. Todėl Teisininkas sako, kad *priimant naujus [įstatymus], nauda turi būti akivaizdi, kad būtų atsisakyta to įstatymo, kuris ilgą laiką buvo laikomas teisingu.*

Todėl Į PIRMAJĮ atsakytina, kad menui priklausantys dalykai savo galios semiasi vien iš proto: tad visur, kur tik protas sugalvoja geriau, reikia keisti tai, kas anksčiau turėta. Bet, pasak Filosofo *Politikos* antrosios knygos, *didžiausią galią įstatymai turi iš įpročio*⁷. Todėl jie neturi būti lengvai keičiami.

Į ANTRAJĮ atsakytina, jog to argumento išvada sako, kad įstatymus reikia keisti, tačiau ne dėl bet kokio pagerinimo, o dėl didelės naudos arba būtinybės, kaip jau pasakyta (pagrindinėje artikulo dalyje).

Panašiai reikia atsakyti Į TREČIAJĮ argumentą.

3 ARTIKULAS

AR ĮPROTIS GALI GAUTI ĮSTATYMO GALIĄ

Į TREČIAJĮ ATSAKOME ŠITAIP. Atrodo, kad įprotis negali nei gauti įstatymo galios, nei panaikinti įstatymą.

1. Juk iš to, kas pasakyta (kl.93 a. 3; kl.95 a.2), akivaizdu, kad žmogiškasis įstatymas yra gautas iš prigimtinio įstatymo ir iš dieviškojo įstatymo, bet žmonių įpročiai negali keisti nei prigimtinio įstatymo, nei dieviškojo įstatymo. Vadinasi, žmogiškojo įstatymo jie irgi negali keisti.
2. BE TO, iš blogybių daugybės negali atsirasti vienas gėris. Ir tas, kuris pirmas pradeda veikti prieš įstatymą, blogai elgiasi. Todėl gausinant panašius veiksmus, negalima pasiekti ko nors gero. O įstatymas yra tam tikras gėris, nes jis

yra žmonių veiklos taisyklė. Vadinasi, įpročiu negalima pašalinti įstatymo, kad pats įprotis gautų įstatymo galią.

3. BE TO, leisti įstatymus turi tie oficialūs asmenys, kuriems priklauso valdyti bendruomenę, todėl privatūs asmenys negali leisti įstatymų. Tačiau įprotis išigali per privačių asmenų veiksmus. Vadinasi, įprotis negali gauti įstatymo galios, kuria pašalintų įstatymą.

BET PRIEŠINGA yra tai, ką Augustinas sako laiške *ad Casulan.*: *Dievo tautos papročiai ir mūsų protėvių institucijos turi būti laikomos įstatymais. O tie, kurie niekina Bažnyčios papročius, turi būti baudžiami kaip tie, kurie pažeidžia dieviškąjį įstatymą.*

ATSAKAU, jog kiekvienas įstatymas kyla iš įstatymų leidėjo proto ir valios: dieviškasis ir prigimtinis įstatymas – iš protingosios Dievo valios, o žmonių įstatymai – iš protu valdomos žmogaus valios. Bet kaip žmogaus protas ir valia dėl praktinių dalykų gali būti išreikšti žodžiais, taip jie gali būti parodyti ir darbais, nes atrodo, kad kiekvienas pasirenka kaip gerį tai, ką atlieka veiksmu. Tačiau akivaizdu, kad žmogaus žodis gali įstatymą ir keisti, ir išreikšti tiek, kiek parodo vidinį žmogaus proto judėjimą ir supratimą. Todėl dažniausiai kartojami ir įprotį sudarantys veiksmai irgi gali keisti ir išreikšti įstatymą, be to, gali lemti, kad įprotis gautų įstatymo galią, nes kartojami išoriniai veiksmai geriausiai parodo vidinius valios veiksmus ir proto sampratas: juk kai veiksmas vėl ir vėl kartojamas, tai atrodo, kad jis kyla iš apgalvoto protingo sprendimo. Vadinasi, įprotis ir turi įstatymo galią, ir naikina įstatymą, ir yra įstatymo interpretatorius.

Todėl Į PIRMAJĮ atsakyтина, kad, kaip jau minėta (pagrindinėje artikulo dalyje), prigimtinis ir dieviškasis įstatymas kyla iš dieviškosios valios. Todėl negali būti keičiamas iš žmonių valios kylančiu įpročiu, o tik dieviškoji valdžia gali jį keisti. Todėl joks įprotis neturi galios prieš dieviškąjį arba prigimtinių įstatymą: juk Izidorius *Sinonimuose* sako: *tenusileidžia įprotis įstatymui, ydingą įprotį tenugali įstatymas ir protas.*

Į ANTRAJĮ atsakyтина, kad, kaip jau minėta (kl.96 a.6), žmonių įstatymai kai kuriais atvejais būna nepakankami, todėl kartais galima veikti ne pagal įstatymą, būtent tuo atveju, kai įstatymas yra nepakankamas, ir tada veiksmas nebus blokas. Kai dėl kokių nors žmonių pakitimų tokių veiksmų daugėja, tada įprotis parodo, kad tas įstatymas nebėra naudingas: panašiai kaip būtų parodyta, jeigu [tam įstatymui] priešingas įstatymas būtų žodžiu paskelbtas. Bet jeigu vis dar lieka kokia nors priežastis, dėl kurios ankstesnysis įstatymas yra naudingas, tai nugali ne įprotis įstatymą, o įstatymas įprotį: nebent kartais įstatymas atrodytų nenaudingas vien dėl to, kad *nepriimtinas pagal tėvynės paprotį*, kuris yra viena iš įstatymo sąlygų (kl.95 a.3). Mat daugumos įprotį sunku pašalinti.

Į TREČIAJĮ atsakyтина, kad žmonių, kurie įdiegia paprotį, padėtis gali būti dvejopa. Jeigu jie yra laisvi ir gali sau leisti įstatymus, tai daugumos sutarimas laikytis to, ką įprotis nurodo, yra veiksmingesnis negu valia valdovo, kuris įstatymų leidimo galios turi tik tiek, kiek jo asmeniui suteikia dauguma. Todėl, nors atskiras asmuo negali leisti įstatymo, visa liaudis gali leisti įstatymą.

Bet jeigu žmonių dauguma neturi laisvos galios leisti sau įstatymų arba atmes-
ti aukštesniosios valdžios jiems išleistą įstatymą, tai tokioje žmonių daugumoje iš-
galėdamas įprotis gauna įstatymo galią tiek, kiek jį toleruoja tie, kuriems pavesta
leisti įstatymus daugumai, nes šitaip susidaro išpūdis, kad jie pritaria tam, ką įdie-
gia įprotis.

4 ARTIKULAS

AR DAUGUMOS VADOVAI GALI LEISTI
NESILAIKYTI ŽMONIŲ ĮSTATYMŲ

Į KETVIRTAJĄ ATSAKOME ŠITAIP. Atrodo, kad daugumos vadovai negali leisti
nesilaikyti žmonių įstatymų.

1. Juk Izidorius sako, kad įstatymas išleistas *bendrajai naudai*. O bendrajam gėriui
nederą kliudyti dėl kurio nors asmens privataus patogumo, nes Filosofas *Eti-
kos* pirmojoje knygoje sako, kad *tautos gėris yra dieviškesnis negu vieno žmogaus
gėris*⁸. Todėl atrodo, jog niekam nederą daryti išimčių, kad jis neveiktų prieš
bendrąjį gėrį.
2. BE TO, tiems, kurie yra aukščiau kitų, Pakartoto įstatymo knyga pataria:
*Išklausykite menkuolį lygiai taip, kaip ir didžiūną, nesibaiminkite dėl žmonių, nes
teismas yra Dievo* (Įst 1,17). Bet atrodo, jog kam nors leisti tai, kas visiems drau-
džiama, yra šališkumas. Todėl daugumos vadovai tokių išimčių negali daryti,
nes tai prieštarautų dieviškojo įstatymo nurodymams.
3. BE TO, žmogiškasis įstatymas, jeigu jis yra teisingas, privalo atitikti prigimtinių
įstatymų ir dieviškąjį įstatymą, kitaip jis *netiktų religijai ir nestiprintų drausmės*,
o būtent šiuos reikalavimus įstatymui kelia Izidorius. Tačiau dieviškojo ir pri-
gimtinio įstatymo atžvilgiu joks žmogus negali daryti išimčių. Vadinasi, negali
daryti ir žmogiškojo įstatymo atžvilgiu.

BET PRIEŠINGA yra tai, ką Apaštalas sako Pirmajame laiške korintiečiams: *At-
leidimas man patikėtas* (1 Kor 9,17)⁹.

ATSAKAU, kad teisingas paskirstymas – tai santykio tarp to, kas bendra ir at-
skira, nustatymas, todėl šeimos galva irgi vadinamas paskirstytoju tiek, kiek šei-
mos nariams jis apgalvotai ir pamatuotai paskirsto darbus ir pragyvenimo reik-
menis. Todėl ir kiekvienoje žmonių masėje skirstytoju vadinamas tas, kuris nuro-
do, kaip turi būti taikoma bendra nuostata paskiriems asmenims. Tačiau kartais
atsitinka taip, jog kuri nors nuostata, dažniausiai padedanti daugumos patogumui,
netinka tam asmeniui, arba tuo konkrečiu atveju, nes [jos laikymasis] sukliudytų
kam nors geresniam arba net sukeltų ką nors bloga, kaip jau sakytą (kl.96 a.6). Ta-
čiau būtų pavojinga apie tuos dalykus leisti kiekvienam spręsti, nebent tik dėl ko-
kio nors akivaizdaus ir netikėto pavojaus, kaip apie tai kalbėta (kl.96 a.6). Todėl
tas, kuriam skirta vadovauti daugumai, gali daryti išimtis to žmonių įstatymo at-

žvilgiu, kurį pats savo galia išleido, kitaip tariant, leisti nesilaikyti įstatymo nurodymų tiems asmenims ir tais atvejais, kai įstatymas pasirodo nepakankamas. Bet jeigu jis leistų neturėdamas tokio pagrindo, vien savo valia, tai išimtį darytų nedorai arba neišmintingai: nedorai, jeigu tuo leidimu nesiektų bendrojo gėrio; neišmintingai, jeigu leistų be priežasties. Apie tai Viešpats sako Evangelijoje pagal Luką: *Kas yra tas ištikimas ir sumanus užvaizdas, kurį šeimininkas paskirs vadovauti šeimynai ir deramu laiku ją maitinti?* (Lk 12,42).

Todėl Į PIRMAJĄ atsakyтина, jog kam nors netarnauti bendrajam gėriui galima leisti ne tam, kad jis kenktų bendrajam gėriui, o tam, kad bendrajam gėriui atneštų naudą.

Į ANTRAJĄ atsakyтина, jog tai nėra šališkumas, jeigu skirtingiems asmenims taikomi skirtingi reikalavimai. Todėl, jei dėl kurio nors asmens padėties reikia, kad jam būtų pagrįstai skirti ypatingi reikalavimai, tai nėra šališkumas, kai jam suteikiama kokia nors ypatinga malonė.

Į TREČIAJĄ atsakyтина, kad prigimtinis įstatymas tiek, kiek jis turi bendrąsias nuostatas, kurios niekada nenustoja veikusios, negali priimti jokių išimčių. Tačiau dėl kitų nuostatų, kurios yra tarsi išvados iš bendrųjų nuostatų, žmogus kartais gali daryti išimtis: pvz., kad tėvynės išdavikui neturi būti gražinama skola ir kitos panašios išimtys. O su dieviškuoju įstatymu kiekvienas žmogus yra susijęs taip, kaip privatus asmuo yra susijęs su valstybės įstatymu, kuriam yra pavaldus. Todėl kaip valstybiniame žmonių įstatyme niekas, išskyrus tą, iš kurio įstatymas turi galią, arba jo įgaliotą asmenį, negali daryti išimčių, taip dieviškosios teisės nuostatose, kurios yra iš Dievo, niekas, išskyrus Dievą, negali daryti išimčių, nebent tas, kuriam Jis suteikė ypatingą galią.

Nuorodos

¹ Aristotelis. *Rinktiniai raštai*. – Vilnius: Mintis, 1990, p.158.

² Ten pat, p.158.

³ Ten pat, p. 64.

⁴ Ten pat, p. 146.

⁵ Aristotelis. *Rinktiniai raštai*. – Vilnius: Mintis, 1990, p.154.

⁶ Ten pat, p.84. „Proto dorybė dažniausiai kyla ir plėtojasi iš mokslo, todėl jai reikia patyrimo ir laiko“.

⁷ Aristotelis. *Politika*. – Vilnius: Pradai, 1997, p. 115. „Įstatymas neturi jokios kitos paklusti priverčiančios galios, išskyrus tą, kuri kyla iš

įpročio, o šis atsiranda tik per ilgą laiką, taigi lengvai keisti esamus įstatymus į kitus, naujus, reiškia silpninti įstatymo galią.“

⁸ Aristotelis. *Rinktiniai raštai*, p. 64. „Nors šis tikslas yra toks pat ir paskiram žmogui, ir valstybei, vis dėlto jis stipriau ir tobuliau pasireiškia valstybėse – ir siekiant [aukščiausiojo gėrio], ir jį išsaugant. Sveikintinas dalykas, kai jį pasiekia paskiras žmogus, bet daug gražiau ir kilniau, kai jį pasiekia ištisos tautos ir valstybės.“

⁹ Č. Kavaliausko vertime: „Atlieku tik man patikėtą tarnybą“.

Iš lotynų k. vertė ir komentarus parašė Gintautas VYŠNIAUSKAS
Versta iš: Sancti Thomae Aquinatis *Summa Theologiae* I-II,
La Editorial Catolica, S.A. – Madrid, 1951.

Antanas ANDRIJAUSKAS, habilituotas humanitarinių mokslų daktaras. Gimė 1948 m. Kaune. VDA Filosofijos katedros vedėjas, profesorius. Kultūros, filosofijos ir meno instituto skyriaus vadovas, Lietuvos estetikų asociacijos prezidentas. 1973 m. Maskvos M. Lomonosovo universitete baigė filosofijos studijas. 1978 m. apgynė filosofijos daktaro, 1990 m. – habilituoto daktaro disertacijas. 1981–1982 m. stažavosi Sorbonos universitete ir Collège de France. Vizituojančio profesoriaus teisėmis skaito paskaitas įvairiose šalyse. Yra paskelbęs 11 monografijų ir per 360 mokslo darbų. Mokslinių tyrimų sritys – filosofijos istorija, estetika, meno filosofija, menotyra, orientalistika, kultūrologija. 2003 m. už darbų ciklą „Lyginamieji kultūros, filosofijos, estetikos ir meno tyrimai“ apdovanotas Valstybine mokslo premija.

El. paštas: aandrjauskas@hotmail.com

Loreta ANILIONYTĖ, humanitarinių mokslų daktarė. Gimė 1961 m. Kaune. 1984 m. baigė Vilniaus universiteto Filologijos fakulteto lietuvių kalbos ir literatūros specialybės studijas, 1991 m. apgynė daktaro disenaciją „Vertybių problema formaliojoje ir materialinėje etikoje“ (I. Kantas ir M. Scheleris). Kultūros, filosofijos ir meno instituto vyr. mokslinė bendradarbė bei Vilniaus pedagoginio universiteto Etikos katedros dėstytoja. Iš vokiečių kalbos yra išvertusi filosofinių bei psichologinių knygų, adaptavusi etikos vadovėlių mokykloms. Mokslinių interesų sritis – filosofijos istorija ir etika.

Tel. +(370 5) 275 1521

Vaclovas BAGDONAVIČIUS, humanitarinių mokslų daktaras. Gimė 1941 m. Kultūros, filosofijos ir meno instituto direktorius, Vilniaus pedagoginio universiteto Etikos katedroje e. doc. p. 1987 m. apgynė daktaro disertaciją tema „Filosofinė Vydūno humanizmo koncepcija“. Yra paskelbęs monografijas „Filosofiniai Vydūno humanizmo pagrindai“, „Sugrįžti prie Vydūno“, taip pat apie 200 mokslinių straipsnių ir studijų Lietuvos ir užsienio spaudoje. Domisi lietuvių filosofinės minties istorija, etikos teorija, kultūros istorija.

El. paštas: VacysBag@kfmi.lt

Jolita BALČIŪNAITĖ, magistrantė. Gimė 1978 m. Palangoje. 1999 m. baigė Klaipėdos aukštesniąją žemės ūkio mokyklą ir įgijo finansininkės-ekonomistės specialybę. 2003 m. baigė VDU Katalikų teologijos fakultetą religijos mokslų bakalauru laipsniu. 2003 m. įstojo į Klaipėdos universiteto Sveikatos katedros socialinio darbo magistrantūrą.

El. paštas: broliaitm@takas.lt

Jūratė BARANOVA, humanitarinių mokslų daktarė. Gimė 1955 m. Biržuose. 1978 m. baigė Vilniaus universiteto Istorijos fakultetą. 1986 m. apgynė daktaro disertaciją „Pragmatistinė Viljamo Džeimso tiesos koncepcija“. Vilniaus pedagoginio universiteto Filosofijos katedros einanti profesorės pareigas. Autorė vadovėlių: „Politinė filosofija“ (1995), „Filosofinės etikos chrestomatija XI–XII kl.“ (1998), „Istorijos filosofija“ (2000), „Etika: filosofija kaip praktika“ (2002), kartu su Tomu Sodeika – „Filosofija XI–XII kl.“ Mokslinių interesų sritis – šiuolaikinė filosofija.

El. paštas: jbar@takas.lt

Kristina BUDRYTĖ, magistrė. Gimė 1975 m. Kaune. 1998 m. baigė VDU ir įgijo menotyros bakalauru laipsnį, 2000 m. – menotyros magistro laipsnį. Nuo 1999 m. dirba Lietuvos dailininkų sąjungos Kauno skyriaus galerijoje „Meno parkas“ menotyrininke. Mokslinių interesų sritis – abstraktusis menas.

El. paštas: lds@kaunas.omnitel.net

Algirdas GAIŽUTIS, habilituotas humanitarinių mokslų daktaras, Lietuvos Mokslų Akademijos tikrasis narys (akademikas), profesorius, Vilniaus pedagoginio universiteto rektorius. Gimė 1941 m. Panevėželyje (Panevėžio raj.). 1966 m. baigė Maskvos valstybinio M. Lomonosovo universiteto Filosofijos fakultetą. 1972 m. apgynė filosofijos daktaro disertaciją, 1985 m. – habilituoto daktaro. „Menotyros“ žurnalo vyr. redaktorius, daugelio knygų autorius: „Kūrybinė menininko galia“, „Kultūros vertybės ir erzacai“, „Menų giminytė“ ir kt. 2001 m. tapo Lietuvos mokslo premijos laureatu, 2003 m. – Baltijos asamblėjos Mokslo premijos laureatu. Mokslinių interesų sritys – menų filosofija, estetika.

El. paštas: rekt.vpu@vpu.lt

Žilvinė GAIŽUTYTĖ-FILIPAVIČIENĖ, magistrė. Gimė 1972 m. Panevėžyje. 1992–1998 m. mokėsi VDU Menų fakultete ir įgijo meno istorijos magistro laipsnį. Nuo 1999 m. studijuoja Vilniaus Dailės akademijoje, rašo disertaciją tema „Meninės kūrybos socialumo problema Pierre'o Bourdieu ir jo mokyklos meno sociologijoje“. Du kartus (2002–2004) stažavosi Parryžiuje Ecole des Hautes Etudes en Sciences Sociales Meno istorijos ir teorijos centre. Tyrinėjimų sritis – menotyros metodologija, meno sociologija. Yra paskelbusi mokslinių publikacijų disertacijos tema.

El. paštas: zilvine@mail.lt

Franz GNAEDINGER, šveicarų mokslininkas. Gimė 1949 m. kovo 21 d. Ciuriche, Šveicarijoje. Ciuricho universitete metus studijavo meno istoriją ir etnologiją. Vėliau mokėsi taikomosios dekoratyvinės dailės mokykloje. 1974 m. pradėjo savo mokslinius darbus. Autoriaus straipsnius galite rasti internete adresu: www.seshat.ch.

El. paštas: fgn@bluemail.ch, fg@seshat.ch

Dalius JONKUS, humanitarinių mokslų daktaras. Gimė 1965 m. Vilniuje. 1988 m. Baigė Sankt-Peterburgo valstybinio universiteto Filosofijos fakultetą. 1989–1990 m. studijavo ispanų kalbą, literatūrą ir filosofiją Kosta-Rikos valstybiniame universitete. 1991–1996 studijavo Lietuvos filosofijos ir sociologijos instituto doktorantūroje. 1998 m. apgynė daktaro disertaciją tema „Būties problema Smigleckio logikoje“. Nuo 1997 m. dirba Vytauto Didžiojo universiteto Filosofijos katedroje. 2002–2003 m. stažavosi Freiburgo universitete (Vokietija). Mokslinių tyrimų sritys: filosofijos istorija, fenomenologija ir jos taikymas gyvenimo filosofijoje, kultūros filosofijoje, filosofinėje antropologijoje.

El. paštas: jonkus@takas.lt

Bronislovas KUZMICKAS, profesorius, habilituotas humanitarinių mokslų daktaras, Lietuvos teisės universiteto Filosofijos katedros vedėjas. Gimė 1935 m. Prienų rajone. 1960 m. baigė Vilniaus universitetą, 1966 m. apgynė filosofijos daktaro, 1984 m. – habilituoto daktaro disertacijas. Dėstė filosofiją aukštesiose mokyklose, dirbo mokslinį darbą. Mokslinio darbo sritys – filosofijos istorija, katalikybės filosofija, etika. Parašė septynias knygas, paskelbė apie 200 mokslinių, mokslo populiarinimo ir publicistinių straipsnių. Parengė estetikos, etikos, religijos antologijas, bendradarbiavo leidžiant „Filosofijos istorijos chrestomatijos“ tomus.

El. paštas: Brkuzm@lrs.lt

Egidijus MAŽINTAS, humanitarinių mokslų daktaras. Gimė 1955 m. Raseiniuose. 1978 m. baigė LŽŪU. 1988 m. baigė LMA, prof. Z. Paulausko ir prof. V. Daunoro solinio dainavimo klasę, operos dainininkas. 2003 m. baigė Maskvos akademią ir doktorantūrą, prof. B. Pokrovskio ir N. Kuznecovo muzikinio teatro režisieriaus klasę. Stažavosi Auburno universitete (JAV) ir Maskvos kameriniame muzikiniame teatre (Rusijoje), pas vokiečių režisierių P. Konvyčnį. Dirbo Lietuvos, JAV, Rusijos muzikiniuose teatruose. Paskelbė kultūrologinių straipsnių JAV, Rusijoje, Kanadoje. Nuo 2003 m. dirba Vilniaus pedagoginiame universitete. Mokslinių interesų sritis – muzikinės-teatrinės kultūros istorija ir ypatumai.

El. paštas: emazintas@yahoo.com

Aušra MALKEVIČIŪTĖ, magistrė. Gimė 1971 m. Rokiškio raj. 1995 m. Vilniaus universitete įgijo filosofijos bakalauro, o 1997 m. VDU – filosofijos magistro laipsnį. Šiuo metu dirba Lietuvos teisės universiteto Filosofijos katedroje lektore. Mokslinių tyrimų sritis – moralės filosofija, fenomenologija, hermeneutika.

Tel. + (370 5) 2714628

Kristina PEČIŪRAITĖ, magistrė. Gimė 1977 m. Marijampolėje. 2001 m. VDU įgijo menotyros bakalauro, 2003 m. – teatrologijos magistro laipsnį.

El. paštas: kristina-peciuraite@hotmail.com

Aušra POLOVIKAITĖ, filosofijos magistrė. Gimė 1975 m. Kaune. 1998 m. baigė VDU Katalikų teologijos fakultetą ir įgijo teologijos bakalauro kvalifikacinį laipsnį. 2000 m. baigė magistrantūros studijas VDU Humanitarinių mokslų fakultete ir įgijo filosofijos magistro kvalifikacinį laipsnį. Šiuo metu dirba Kauno technologijos universiteto Humanitarinio fakulteto Filosofijos ir kultūrologijos katedroje asistente. Mokslinių interesų sritis – estetiką, socialinė filosofija.

El. paštas: Ausra.Polovikaite@ktu.lt

Vita RAČKAUSKAITĖ, menotyros magistrė. Gimė 1973 m. Kaune. VDU studijavo menotyrą ir teatrologiją. Magistro tezes „Šiuolaikinės Lietuvos dramos teatro dailės tendencijos“ apgynė 1998 m. Šiuo metu dirba žurnalistinį bei vertėjos darbą Krokuvoje.

El. paštas: vita_rack@yahoo.com

Dalia Marija STANČIENĖ, humanitarinių mokslų daktarė, docentė. Gimė 1948 m. Palangoje. 1971 m. baigė Vilniaus universiteto Fizikos fakultetą, 1983 m. apgynė filosofijos daktaro disertaciją. 1976–1988 m. dirbo Vilniaus universiteto Filosofijos katedroje vyr. dėstytoja. Kultūros, filosofijos ir meno instituto vyr. mokslinė bendradarbė, VPU Etikos katedros docentė, „Logos“ žurnalo vyr. redaktorė, Tarptautinės Tomo Akviniečio asociacijos (SITA) Lietuvos skyriaus direktorė. 1993 m. stažavosi Šv. Tomo Akviniečio kolegijoje Los Andžele (JAV), 1999 m. – Šv. Tomo universitete Hiustone (JAV). 2001 m. gavo Prancūzijos vyriausybės stipendiją ir stažavosi Poitiers universitete (Prancūzija).

El. paštas: logos@post.omnitel.net

Jurgita STANIŠKYTĖ, menotyros mokslų daktarė. Gimė 1974 m. Kaune. 2002 m. VDU įgijo menotyros daktarės laipsnį. Nuo 2003 m. – VDU Teatrologijos katedros vedėja. Mokslinių interesų sritys: XX a. Filosofijos ir šiuolaikinės teatro teorijos sąveika; modernizmo ir postmodernizmo sklaidos ypatumai šiuolaikiniame Lietuvos teatre; teatrališkumo raiškos šiuolaikinėje kultūroje analizė.

El. paštas: jurga_staniskyte@fc.vdu.lt

Aivaras STEPUKONIS, magistras. Gimė 1972 m. Kaune. 1991 m. baigė Juozo Gruodžio konservatoriją. 1995 m. Stubienvilio pranciškonų universitete (JAV) baigė filosofijos ir teologijos bakalauro studijas. Nuo 1995 m. filosofines studijas tęsė Tarptautinėje filosofijos akademijoje Lichtenšteino kunigaikštystėje, kur 1997 m. apgynė magistro laipsnį. Šiuo metu – Kultūros, filosofijos ir meno instituto doktorantas.

El. paštas: astepukonis@centras.lt

Eleonora STUMP, humanitarinių mokslų daktarė, Saint Louis universiteto (JAV) filosofijos profesorė. 1969 m. įgijo Grinnell koledže (JAV) klasikinių kalbų bakalauro laipsnį, apgynė 1971 m. Biblijos studijų magistro laipsnį Harvardo universitete (JAV) ir 1973 m. Viduramžių studijų magistro laipsnį Cornello universitete (JAV). 1975 m. apgynė filosofijos daktaro disertaciją „Boecijaus traktatas ‘Apie topikų skirtumus’“ Cornello universitete. Daugybės straipsnių ir monografijų autorė, JAV krikščionių filosofų asociacijos prezidentė, JAV žurnalų „Religijos studijos“, „Ketvirtinis Amerikos filosofų leidinys“, „Viduramžių filosofija ir teologija“ redakcinių kolegijų narė. Mokslinių interesų sritis – religijos filosofija, metafizika, viduramžių filosofija.

El. paštas: STUMPEP@slu.edu

Vytis VALATKA, humanitarinių mokslų daktaras. Gimė 1972 m. Vilniuje. 1994 m. baigė Vilniaus universiteto Filosofijos fakulteto bakalauro studijas, o 1996 m. – magistro studijas. 1996–2000 m. buvo Lietuvos filosofijos ir sociologijos instituto doktorantas. 2001 m. apgynė daktaro disertaciją tema „Scholastinė logika Lietuvoje XVI a. antroje pusėje“ (vadovas – prof. habil. dr. R. Plečkaitis). Nuo 2002 m. – Lietuvos teisės universiteto Valstybinio valdymo fakulteto Filosofijos katedros docentas.

El. paštas: vitis@centras.lt

Aldona VASILIAUSKIENĖ, humanitarinių mokslų (istorija) daktarė. Gimė 1945 m. Anykščių r. Nuo 1975 m. dirba Vilniaus universitete vyr. mokslo darbuotoja. 1990 m. apgynė daktaro disertaciją. Nuo 1992 m. LKMA Istorijos mokslų sekcijos pirmininkė. Tyrinėja Katalikiškąjį intelektualinį sąjūdį Lietuvoje ir Lietuvių katalikų mokslo akademijos bei jos narių veiklą. Šia tematika parašė per 300 mokslo populiarinimo ir per 20 mokslinių straipsnių, 10 įvairios apimtys knygų, yra dviejų bibliografijų autorė. Vadovauja 2000 m. susikūrusiai Lietuvių, ukrainiečių istorikų asociacijai.

Tel. +(370 5) 265 1268

Donatas VEČERSKIS, magistras. Gimė 1976 metais Palangoje. 1997 m. baigė studijas privačiame St. Jean teologijos ir filosofijos institute Saint Jodarde (Prancūzijoje). 2001 m. VDU įgijo filosofijos bakalauro kvalifikacinį laipsnį, 2003 m. – filosofijos magistro kvalifikacinį laipsnį.

El. paštas: donatasvecerskis@takas.lt