

LOGOS

2004/38

RELIGIJOS,
FILOSOFIJOS,
KOMPARATYVISTIKOS
IR MENO ŽURNALAS

*Kas meta akmenį į paukščius, juos nuveja,
Kas įžeidžia draugą, sunaikina draugystę.
Net jeigu pakeltum kalaviją prieš draugą,
Nenustok vilties, nes yra kelias atgal.*

Sir 22, 20-21

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
Hiustono Šv. Tomo universitetas, JAV

dr. doc. Gražina MINIOTAITĖ
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 SOUAL
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 VAICEKONIS
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 INTERNETE

<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

Lietuvių Katalikų Religinei Šalpai
Kun. Pranciškui Giedgaudui OFM (JAV)
Kun. Jonui Jūraičiui (Šveicarija)
Kun. Rapolui Krasauskui (JAV)
P. Vytautui Musoniui (JAV)

LOGOS bendradarbiai ir skaitytojai

© LOGOS 38

EINA KETURIS KARTUS
PER METUS
DUOTA RINKTI
2004-08-18
PASIRAŠYTA SPAUDAI
2004-09-15
STEIGIMO LIUDIJIMAS NR. 239
FORMATAS 70x100/16
OFSETINĖ SPAUDA, 14 SP. L.
TIRAŽAS 1000 EGZ.
UŽSAKYMAS 254
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:

Algis SKAČKAUSKAS.

Grobis. 2000.

Drobė, aliejus. 100 x 80

Užsklandoms panaudoti
Algio Skačkausko darbai

Mokslinė mintis

Bronislovas KUZMICKAS

Tautų istoriškumas ir savikūra 6

Jonas BALČIUS

Tautos ir tautiškumo išsaugojimo problema Stasio Šalkauskio filosofinėje kūryboje 14

Žibartas JACKŪNAS

Estetikos kaita teorinio mąstymo nuostatų raidos kontekste 22

Vytis VALATKA

Intelektu antrojo veiksmo aiškinimas scholastinėje logikoje Lietuvoje XVI a. antrojoje pusėje 33

Gintautas VYŠNIAUSKAS

Kaip įmanomas sapnų mokslas 41

Jolita BALČIŪNAITĖ

Septynios Šventosios Dvasios dovanos ir jų sąveika su dorybėmis pagal šv. Tomą Akvinietį (pabaiga) 51

Romas JUZEFOVIČIUS

Helenizmo kultūros samprata Antano Rubšio biblistikoje 58

Dalia Marija STANČIENĖ

Malebranche'o tiesos pažinimo metodas 65

Aivaras STEPUKONIS

Marxo ir Engelso visuomeninės pažinimo teorijos link ir aplink (tesinys) 79

Vytautas RADŽVILAS

Krikščionybės atnaujinimo problema prancūzų personalizmo filosofijoje 92

Aušra POLOVIKAITĖ

Tragedijos mirties ir atgimimo motyvai F. Nietzsche's filosofijoje (pabaiga) 100

Romualdas DULSKIS

Žmogaus atsakomybė Dievui konfucianizme 106

Loreta ANILIONYTĖ

Hegelio etika: dorovė prieš moralę 115

Aktualioji tema

Eleonore STUMP

Akvinietis apie teisingumą (pabaiga) 126

Kultūra

Kristina BUDRYTĖ

Abstrakčiosios tapybos teorijos ir modernaus meno samprata (pabaiga) 136

Laima ŠINKŪNAITĖ, Aušra VASILIAUSKIENĖ

Švč. Mergelės Marijos Rožinio Karalienės paveikslas iš Troškūnų Švč. Trejybės bažnyčios 147

Žilvinė GAIŽUTYTĖ

Meno kūrinys – sociologinės analizės objektas P. Bourdieu meno sociologijoje (pabaiga) 157

Antanas ANDRIJAUSKAS

Abstrakcija ir įsijautimas W. Worringerio menotyros koncepcijoje 163

Linara DOVYDAITYTĖ

Kritinės ekspresionizmo refleksijos: „romantinės jausenos“ kultūra ir lingvistiniai ready-made'ai 173

Aldona VASILIAUSKIENĖ

Vyskupų ingresai Lietuvoje XXI amžiaus pradžioje (pabaiga) 187

Menas

Algis SKAČKAUSKAS.

Tapyba 197

Klasika

Tomas AKVINIETIS

Teologijos Suma II-II, 95 klausimo 6 artikulius apie pranašavimą sapnais 205

Suma prieš pagonis III, 154 skyrius apie sapnus ir demonus. 208

Boetijus DAKIETIS

Apie sapnus arba pranašavimą sapnais 215

Autoriai 223

<i>Research</i>	Bronislovas KUZMICKAS <i>Historicity and Self-Creativity of Nations</i> 6
	Jonas BALČIUS <i>The Problem of Preserving Nationality and the National Identity in Philosophical Works by Stasys Šalkauskis</i> 14
	Žibartas JACKŪNAS <i>The Change of Aesthetics in the Context of the Development of Theoretical Thought</i> 22
	Vytis VALATKA <i>The Interpretation of the Second Operation of the Human Intellect in Scholastic Logic in Lithuania in the Second Half of the Sixteenth Century</i> 33
	Gintautas VYŠNIAUSKAS <i>How the Scientific Understanding of Dreams is Possible</i> 41
	Jolita BALČIŪNAITĖ <i>Seven Gifts of the Holy Spirit and their Interaction with the Virtues According to St. Thomas Aquinas (end)</i> 51
	Romas JUZEFOVIČIUS <i>Hellenist Culture in the Context of Antanas Rubšys' Bible Studies</i> .. 58
	Dalia Marija STANČIENĖ <i>Malebranche's Way to Know the Truth</i> 65
	Aivaras STEPUKONIS <i>The Social Theory of Knowledge According to Marx and Engels (sequel)</i> 79
	Vytautas RADŽVILAS <i>The Problem of the Renewal of Christianity in the Philosophy of French Personalism</i> 92
	Aušra POLOVIKAITĖ <i>Reasons for the Death and Rebirth of Tragedy in Nietzsche's Philosophy (end)</i> 100
	Romualdas DULSKIS <i>Human Responsibility to God in Confucianism</i> 106
	Loreta ANILIONYTĖ <i>Ethics of Hegel: Morality against Moralism</i> 115
<i>Selected theme</i>	Eleonore STUMP <i>Aquinas on Justice (end)</i> 126
<i>Culture</i>	Kristina BUDRYTĖ <i>Theories of Abstract Painting and the Concept of Modern Art (end)</i> 136
	Laima ŠINKŪNAITĖ, Aušra VASILIAUSKIENĖ <i>The Picture of the Holy Virgin Mary, Queen of the Rosary, in the Holy Trinity Church of Troškūnai</i> 147
	Žilvinė GAIŽUTYTĖ <i>The Work of Art as an Object of Sociological Analysis in Bourdieu's Sociology of Art (end)</i> 157
	Antanas ANDRIJAUSKAS <i>The Concepts of Abstraction and Empathy in W. Worringer's Theory of Art Criticism</i> 163
	Linara DOVYDAITYTĖ <i>Critical Reflections on Expressionism: The Culture of "Romantic Feeling" and Linguistic Ready-Mades</i> 173
	Aldona VASILIAUSKIENĖ <i>The Ordination of Bishops in Lithuania at the Beginning of the Twenty First Century (end)</i> 187
<i>Art Classics</i>	Algis SKAČKAUSKAS. <i>Paintings</i> 197
	St. Thomas AQUINAS <i>Summa Theologica II-II, Question 95, 6 Article on Of Divination of Dreams</i> 205
	<i>Summa Contra Gentiles III, Chapter 154 on Dreams and Demons</i> 208
	Boethius of Dacia <i>On Dreams or of Divination by Dreams</i> 215
	Contributors 223



BRONISLOVAS KUZMICKAS

Lietuvos teisės universitetas

TAUTŲ ISTORIŠKUMAS IR SAVIKŪRA

Historicity and Self-Creativity of Nations

SUMMARY

Considering the process of the formation of nations, the question arises as to what extent nations are determined historically and to what extent created or even „invented“. The nation in the article is treated as ethnicity acquiring the level of creative self-awareness. There are two ways for the historical formation of nations – the Western way, when the nation is formed by the state, and the Eastern one, when, on the contrary, the state is built up by the nation. A new problem now arises: how the decline of the nation state influences the self-awareness of nations.

Dabarties globaliosios sąveikos, tarp jų ir europinė integracija, ne tik Lietuvoje, bet ir kitur skatina svarstyti apie tautų ir tautinių tapatumų ateitį, apie nelengvai apibrėžiamą dvasinį reiškinį – tautinio tapatumo savimonę. Tai

savo ruožtu skatina dar kartą pamąstyti apie savimonės turėtoją – tautą. Šiame straipsnyje ketinama keliais teiginiais apibūdinti tuos tautiškumo savitumus, kuriems įvardyti vartojama sąvoka tapatumas, ir apžvelgti istorinę jų kaitą.

AR TAUTOS SUKURIAMOS?

Šiuo metu aiškinant tautiškumą, ypač daug dėmesio skiriama tautų istoriškumui. Kertiniu tampa klausimas, ar tautos pagrindiniais savo būties parametrais yra pastovios, nors istoriškai ir

kintančios, ar tik tam tikrų istorinių aplinkybių nulemiamos, taigi iš esmės laikinos žmonių bendrijos. Ypač populiarus yra istorinis kritinis požiūris, teigiantis, kad tauta (nacija) kaip etninė

RAKTAŽODŽIAI. Tauta, istoriškumas, kūryba, savimonė, tautinė valstybė.

KEY WORDS. Nation, historicity, creative work, self-awareness, nation state.

žmonių jungtis yra naujaisiais, taigi kylančio kapitalizmo laikais atsiradusi bendruomenė, sąlygojama to meto ekonominių, politinių, kultūrinių aplinkybių ir neturinti ankstesnėje praeityje šaknų¹. Kadangi tauta yra palyginti nesenas „ateivis“ istorijoje, todėl, ko gero, neturi ir ilgesnės ateities perspektyvos.

Populiarus anglų autorius Benedictas Andersonas rašo: „... remdamasis antropologinėmis nuostatomis, siūlau tokį nacijos apibrėžimą: tai įsivaizduojama politinė bendruomenė – ir įsivaizduojama kaip iš prigimties ribota bei suvereni“². Analizuodamas kai kurių Azijos, Lotynų Amerikos nacijų susidarymą, jis teigia: „Nacija, laikoma tiek *istorine* lemtimi, tiek dėl kalbos įsivaizduojama bendruomene, yra atvira ir uždara vienu metu.“ „... nacija užgimė per kalbą, o ne per kraują, ir galima būti „pakviestam“ į įsivaizduojamą bendruomenę.“³ Tautiškumo problemų svarstymams skirtuose tekstuose galima rasti ir siūlymų išsiversti ir be „etnos“ ir „nacijos“⁴ sąvokų, nes jos, kaip „emocinės bendrijos,“ negali būti mokslinės sociologijos objektas.

Nebūtų teisinga galvoti, jog šitaip į tautinę būtį žiūri tik šiuolaikiniai Vakarų teoretikai, kuriems nėra tiesiogiai pažištami ar kurie neatsižvelgia į tuos tautinio sąmoningumo motyvus, kurie kykla iš tautinės priespaudos ir pastangų priešintis nutautinimui patirties. Istoristinis reliatyvistinis požiūris į tautiškumą nėra svetimas Vidurio ir Rytų Europos intelektualams, nors dauguma jų apie kovą dėl tautinio išsivadavimo žino ne iš istorinių studijų. Pavyzdys gali būti kroatų rašytoja ir žurnalistė Slavenka

Drakulic. Ji teigia, jog galima stebėti, kaip naujose valstybėse, tokiose kaip Kroatija, tautinis tapatumas yra sukurtas, jo simboliai tėra kultūrinis konstruktas, kuriamas iš mitų ir atitinkamo istorinių įvykių reinterpretavimo. Bet jeigu tautiniai ir asmeniniai tapatumai sukuriami, jie gali būti perkuriami. Laikas galvoti apie naują tapatumo sampratą paradigmą, apimančią etninius, tautinius, regioninius, tarpnacionalinius elementus... Žmonės jaustųsi priklausą tam tikrai kultūrai, bet ne valstybei. Tokia samprata padėtų atsverti visoje Europoje jaučiamą nerimą dėl grėsmės prarasti tautinį tapatumą⁵.

Pabrėžiant kūrybiškąją kultūrinę tautų „atėjimo“ į istoriją aspektą, pasakoma ir taip: tautos ne tik sukuriamos, jos „išrandamos“, o tautų kūrimas, kaip ir tautinė savimonė, turi apgaulės ir saviapgaulės. Garsus anglų filosofas ir sociologas Ernestas Gellneris rašo: „Svarbiausia nacionalizmo praktikuojama apgaulė ir saviapgaulė yra ši: nacionalizmas iš esmės yra visuotinis aukštosios kultūros primetimas visuomenei, kurioje anksčiau žemosios kultūros užpildydavo daugumos, o kai kuriais atvejais ir visų žmonių gyvenimus“⁶.

Šitokiais teiginiais nėra pasakoma kas nors iš esmės naujo, greičiau tik pabrėžtinai atkreipiamas dėmesys į būdingesnius kai kurių tautų istorijos aspektus bei tautinio sąmoningumo formavimosi kelius. Kūrybiškumas – politinis, teisinis, ekonominis, o ką jau kalbėti apie kultūrinį, – yra esminis kiekvienos tautos istorinės raidos matmuo. Jeigu prisiminsime moderniąją lietuvių istori-

ją, pradedant XIX-jo amžiaus tautiniu atgimimu, ją galima laikyti perdėm kūrybiška, nes daug kas buvo pradedama „nuo nulio“, daug kas „išrandama“ ir „atrandama“. Tai iš esmės tautos savi-kūra, savęs „atradimas“ kaip tautinės savivokos nubudimas ir skleidimasis kultūros, teisės, politikos lytimis. Subjektyviai tauta pati save kuria kvietimų ir atsiliepimų į juos, pasirinkimo ir apsisprendimo aktais, kuriuose neišvengiama ir apgaulės bei saviapgaulės, nors šių reiškinių atpažinimas ir įvertinimas priklauso nuo požiūrio perspektyvos. Tautos gali apsigauti bet kuriuo savo istorinės raidos metu, pavyzdžiui, išsivirkdamos netikrus vadus.

Ką lietuvių tautinio atgimimo istorijoje būtų galima laikyti „kvietėjais“ ir „kviečiamaisiais“, „apgavikais“ ir „apgaujamaisiais“? Kas buvo „kvietėjai“, nekyla abejonių – tai ir Jono Basanavičiaus *Aušra*, ir Vinco Kudirkos *Varpas*, ir knygnešiai, platinę raštus gimtąja kalba, žadinę sąmoningumą, skleidę aukštesniosios kultūros idealus. „Kvietė“ Adomas Jakštas kreipdamasis atskiru leidiniu į sulenkėjusius dvarponius ir aiškin-damas jiems, kas yra tautinis lietuvių sąjūdis, kurį jie paniekinamai vadino litvomanų sąjūdžiu. Deja, pastarasis kvietimas buvo jaunosios dvarponių kartos at-mestas. Taigi „kvietėjai“ – saujelė atsida-vusių šviesuolių, žadinusių susivokti, šviestis ir kilti – ir buvo moderniosios lietuvių tautos kūrėjai. „Tačiau mūsų tautos atgijimas – tai vien aukų ir pasišven-timo darbas“, – 1908 m. rašė G. Petkevi-čaitė-Bitė⁷. Tokius šviesuolius ir dvasios šauklius turėjo daugelis to laikotarpio sa-

vo individualybę suvokiančių ir istorijos subjektais tampančių tautų. Gerai žino-mas literatūros istorijos faktas – Povilo Višinskio pastangos paskatinti Žemaitijos bajoraites išitraukti į tautinį judėjimą ir kurti lietuvišką literatūrą. Taip buvo kuriama lietuviškoji tautinė savimonė, lietuviškasis dabarties, praeities ir ateities interpretavimo laukas. „Kūrybinis“ momentas iš tiesų akivaizdus, nes švie-čiant ir žadinant teko aršiai konfrontuo-ti su kitu praeities ir dabarties interpre-tavimo lauku, kartu iš jo vaduojantis, o jo kūrėjams labiau taikytinas apgaulės terminas. Apgaulė šiuo atveju buvo su-mišusi su kultūrine ir kalbine prievarta. Lenkų inteligentai Švietimo šalininkai pasisakė už prievartinę polonizaciją, kuo greitesnį lietuvių-lenkų bilingvizmo pa-šalinimą⁸. Taikytinas ir „saviapgaulės“ terminas, kada pietryčių Lietuvos sodie-tis kalbėjo lietuviškai, bet nežinojo, kad yra lietuvis, nes buvo „lenkų tikėjimo“ („polskiej wiary“).

Sutinkant, kad tautos tam tikra pras-me „sukuriamos“, kyla klausimas – „iš ko“, juk ne „iš nieko“ ir ne iš neapibrėžtos, neutralios „etnografinės medžiagos“. Pabrėžiant „sąmoninguosius“, „kūrybi-nius“, taip pat tik laikmečio aplinkybių sąlygojamus veiksnys, paprastai lieka be dėmesio etniniai tautiškumo pamatai. Lieka nepamatuoti neįvertinta ta aplin-kybė, kad tautiškumas yra neatskiriamas nuo etniškumo, tuo labiau, kad vienokia ar kitokia etninė priklausomybė yra ne-atsiejamas žmogaus kaip socialinės kul-tūrinės būtybės atributas. Tautos istoriškai formuojasi ne kitaip, o tik atitinkamų etninių bendrijų pagrindu. Sąmoningo-

sios tautinės savikūros paskatos išauga ne iš kur kitur, o iš etninių pradų. Tauta yra kultūrinio ir politinio sąmoningumo pavidalus įgavęs etnosas. Kitas dalykas, kad dėl įvairių aplinkybių vienos etninės

grupės bei jų junginiai tapo tautomis, kiti jomis netapo, vienos tautos formavosi daugiausia tos pačios kilmės etnosų pagrindu, kitos apėmė ir asimiliavo skirtingos kilmės etninės grupės.

TAUTŲ FORMAVIMOSI KELIAI

Istoriniai etnosų virtimo tautomis keliai skirtingi. Vienais atvejais lemiamas tautą formuojantis veiksnys buvo ir yra valstybė bei jos įstatymai, apibrėžiantys piliečio ir valstybės santykį. Tai prancūziškasis jakobiniškasis kelias, kada prancūzų revoliucijos metu XVIII amžiaus pabaigoje įsitvirtino nuostata, kad žmonės, turintys bendrų interesų, lojalūs juos ginantiems įstatymams, sudaro tautą (naciją). Tauta, rašė prancūzų revoliucijos ideologas Abbe Sieyes 1789 m., yra „sąjunga individų, kuriuos valdo vienas įstatymas ir kuriems atstovauja ta pati įstatymų leidybos asamblėja“⁹. Politine prasme tauta – tai integruota, susiorganizavusi į valstybę bendruomenė; tautiškumą lemia valstybinė priklausomybė, įstatymai, nepaisant individų etninės kilmės ir gimtosios kalbos. „Prancūzų tautybė buvo prancūzų pilietybė: etniškumas, kalba ar dialektas, kuriuo kalbama namuose, „tautos“ apibrėžimui neturėjo reikšmės.“¹⁰ Tauta – tai vienos šalies, vienos valstybės gyventojai, turintys tuos pačius įstatymus ir kalbantys ta pačia kalba. Toks buvo vakarietiškas – prancūziškasis, angliškasis, amerikietiškas bei kai kurių kitų tautų tapatybės formavimosi kelias. „Nei prancūzai, nei anglai, nei amerikiečiai nežinojo tautos bei valstybės sąvokos....“¹¹

Vidurio Europoje panašaus pobūdžio valstybė buvo prieškarinė Lenkija, vykdžiusi prievartinę gausių tautinių mažumų nutautinimo politiką. Vadovautasi J. Pilsudskio mintimi: „Valstybė sukuria tautą, bet ne tauta valstybę“¹². Įsitvirtinus jakobiniškajai nacijos sampratai, Prancūzijos įstatymai ir dabar nepripažįsta tautinių mažumų. Dabartinėje Lenkijoje taip pat nėra įstatymo, garantuojančio tautinių mažumų teises, tautinės mažumos, siekiančios išlaikyti savo kultūrinį tapatumą, čia susiduria su dideliais sunkumais.

Beje, reikia skirti etniškai homogeniškas tautas, kokios yra Europos tautos, ir etniškai nehomogeniškas tautas, o tokios yra abiejų Amerikos kontinentų tautos, dauguma buvusių kolonijinių Afrikos ir Azijos tautų. Jos yra etniškai mišrios, joms formuojantis, lemiamą vaidmenį vaidino valstybės, atsiradusios paprastai buvusių kolonijinių administracinių vienetų teritorijose.

Nuo vakarietiškojo reikia skirti vadinamąjį rytietiškąjį tautos formavimosi modelį, kada pagrindinis tautą kuriantis veiksnys buvo ne valstybė, bet kultūra plačiąja prasme – vienodos etninės kilmės suvokimas, kalba, papročiai, istorinė atmintis, pasaulėžiūros savitumai. Šią tradiciją labiausiai išreiškė vokiečių

romantikai J. Herderis, Novalis, F. Schleiermacheris. Šitaip formavosi vokiečių, italų nacijos, tik XIX amžiuje sukūrusios tautines valstybes. Šitaip bren-do ir daugumos Vidurio ir Rytų Euro-pos tautų tapatumo savimonė. Manoma, kad Vakaruose valstybė sukūrusi tautą, o Rytuose tauta sukūrusi valstybę¹³.

Ir vienu, ir kitu atveju pagrindinis tautą sudarantis veiksnys yra etniškasis substratas, kurio pamatiniai elementai yra kalba ir ja kuriama raštija, liaudies menas, papročiai ir kt. Įstatymai tėra tik istoriškai kintantys žmonių santykių nor-minimo būdai. Kultūros, o ypač kalbos ir raštijos vaidmuo itin reikšmingas tau-tų, neturėjusių savo valstybės, formavi-muisi. Estai sako, kad jiems suformuoti naciją padėjo dainų šventės¹⁴. Mes pana-šiai galėtume vertinti apie lietuviškos pe-riodinės spaudos, slapta platintos spau-dos draudimo laikais, vaidmenį. Etninio savitumo matmenys ateina iš priešisto-rinės praeities ir pasižymi ypatingu išlie-kamumu istoriniame laike. Galima teig-ti, kad iš įvairių sociumo komponentų – ūkio sanklodos, visuomenės politinės or-ganizacijos, teisinės sistemos, kultūros – etniškumas istoriškai kinta lėčiausiai. Gimtoji kalba yra bene svarbiausia tau-tinio tapatumo tęstinumo gija. Pirmosios lietuviškos knygos kalba yra visiškai su-prantama šių dienų lietuviui, nors nepa-prastai pasikeitė tautos socialinė struktū-ra, individo padėtis visuomenėje, kultū-ra, pasaulio samprata. Užmirštant savo tautos kalbą, paprastai keičiasi ir tauti-nės priklausomybės sąmonė. Įrodymų ap-sčiai pateikia mūsų tautos istorija. Pra-dėję kalbėti vokiškai, Mažosios Lietuvos

lietuviai tapdavo vokiečiais, prie lenkų kalbos pereidami pietryčių Lietuvos lie-tuviai pradėdavo save laikyti lenkais. Nors esama ir kitokių atvejų – pavyz-džiui, airiai prarado savo kalbą, bet tau-tinės savimonės neprarado, o tai skatina pastangas gaivinti protėvių kalbą.

Istorijoje netrūksta įrodymų, kad čia apibūdintieji tautų istorinio formavimosi keliai nėra vienas nuo kito atskiri, daž-nai jie susipina, vienas kitą papildo ir užbaigia. Ne vienos tautos istorinė rai-da įvairiais laikotarpiais yra judėjusi tai vienu, tai kitu keliu. „Tautiškumo“ kri-terijus paprastai apimdavo bendrą kil-mę, kalbą, politines simpatijas ir terito-riją, skirtingais laikais akcentuojant skir-tingus dalykus“¹⁵. Jonas Puzinas skiria tris istorinius lietuvių tautinės sąmo-nės – patriotizmo – kaitos tarpsnius: pa-goniškąjį, valstybinį, tautiškąjį.¹⁶ Reikė-tų patikslinti, kad tautiškoji arba moder-nioji lietuvių tapatybė bei jos savimonė plėtojosi pagal romantiškąjį (rytietišką-jį) modelį – rėmėsi kalbiniu kultūriniu tapatumu, istorinės atminties skaidrėji-mu. Atkūrus nepriklausomą valstybę, ir 1918 m., ir 1990 m., tauta konsolidavo-si ir konsoliduojasi taip pat ir pilietine bei valstybine, taigi vakarietiškąja pras-me. Lietuviais tampa Lietuvos piliečiai nepriklausomai nuo etninės kilmės. Nors kažin ar lietuvių tauta būtų galė-jusi būti „sukurta“, jeigu Vasario 16-osios Nepriklausomybės aktas būtų li-kęs tik popierinis.

Vytautas Kavolis pažymi, kad tauta šiais laikais funkcionuoja ir kaip archa-jiška bendruomenė, ir kaip modernus diferencijuotų grupių rinkinys, ir kaip

postmoderni komunikacinių sąskambių erdvė. Kai kur vyrauja viena, kai kur kita tautos samprata. „Labiausiai modernizuotuose kraštuose „tautiškumas“ reiškia dalyvavimą visais trimis bū-

dais“. Skirtingi dalyvavimo būdai kartais net padaliną tautą į skirtingas savi-vokos stovyklas.“¹⁷ Savivokos skirtingumu, be abejonės, galėtume atrasti ir šiuolaikinėje lietuvių savimonėje.

TAUTA IR VALSTYBĖ

Žmonijos istorija rodo, kad žmonių bendruomenės, pasiekusios tam tikrą civilizacijos lygį, savo gyvenimą organizuoja vienokiomis ar kitokiomis valstybingumo formomis. Kaip rašė A. Greimas: „Valstybingumo idėja – tai tautos ir valstybės sąvokų sutapdinimas“¹⁸. Istorškai tas „sutapdinimas“ susiklosto skirtingai. Vienais atvejais, kaip jau minėta, tautą suformuoja valstybė, kitais – pačią valstybę sukuria ir gina įsisąmoninusi savo tapatumą tauta. Valstybėje tautiškumas įgauna pilietiškumo pobūdį, taigi sutampa, nors kai kada tik formaliai. Tai reiškia, kad, pavyzdžiui, Vokietijos pilietis yra vadinamas vokiečiu, nors gali būti imigrantų iš Azijos palikuonis, Lietuvos pilietis – lietuviu, nors yra lenkų ar rusų tautinės mažumos atstovas. Tautinė savimonė praktiškai transformuojasi į pilietinę, pastaroji – į valstybinę savimonę, nors šie savimonės aspektai nebūtinai tarpusavy dera. Tautiškai ir pilietiškai susipratęs asmuo ne kartą būna nihilistas valstybės kaip tokios atžvilgiu, lojalus valstybei ir jos įstatymams individas nenori tapatinti savęs su pagrindine tautybe arba iš viso yra indiferentas tautiškumui ir pan.

Tokios valstybės, kurių gyventojų didžiąją dalį sudaro tos pačios etninės kilmės ir ta pačia kalba kalbanti tauta, pa-

prastai vadinamos tautinėmis valstybėmis. Jos pradėjo rasti moderniaisiais laikais ir vėliau, yrant daugiautėms imperijoms. Suirus paskutinei daugiautei imperijai – Sovietų Sąjungai ir daugiautei Jugoslavijai, tautinių valstybių dar pagausėjo. Į Europos Sąjungą susijungusios valstybės iš esmės yra tautinės valstybės. Įvairiuose pasaulio regionuose vykusias ar lig šiol tebevyks-tančias laisvės kovas įkvepia ne kas kita, o idėja sukurti tautinę valstybę. Tautinė valstybė iki šiol yra nerealizuotas kai kurių tautų (pvz.: kurdų, tamilų) siekis, dėl kurio dešimtmečiais kovoama ir aukojamasi.

Tai duoda pagrindo galvoti apie ypatingą tautiškumo ir valstybiškumo tarpusavio priklausomybę. Sava valstybė sudaro tautai geriausias sąlygas puoselėti ir ugdyti tautinį tapatumą, o ką jau kalbėti apie tai, jog kai kurioms, ypač negausioms tautoms tai yra svarbiausia istorinio išlikimo sąlyga. „Valstybė sudaro geriausias sąlygas reikštis visoms tautos jėgoms ir svajonėms.“¹⁹ G. W. F. Hegelis rašė apie istorinę tautų paskirtį – „susiformuoti į valstybes“, nes tik pasiekusios valstybingumo lygmenį tautos gali įnešti savo įnašą į viso pasaulio istoriją. Tauta yra visavertė tik tada, kai turi savo valstybę, nes tik taip ji

tampa istorijos subjektu – aktyviu žmogijos istorijos dalyviu. Vis dėlto ne visoms tautoms yra pavykę susiformuoti į valstybes, kaip ir ne visiems etnosams tapti tautomis.

Pastaruoju metu tautinės valstybės ateitis tampa problemiška, kalbama apie jos saulėlydį, istorinį praeinamumą. Tai lemia jau kelis dešimtmečius vykstanti europinė integracija, apėmusi ir Lietuvą, taip pat globaliosios sąveikos, tarptautinio bendradarbiavimo plėtra. Kinta tautos ir valstybės ryšio pobūdis, o tai savo ruožtu koreguoja ir tautiškumą palaikančius veiksniai. Anthony Smithas knygoje *Nacionalizmas XX amžiuje* kaip pagrindinius išskiria tokius tautinio tapatumo elementus: „mes-bendruomenės“ savimonė, susijusi su bendros istorinės teritorijos ir praeities atmintimi, bendra masinė kultūra, bendros pilietinės teisės ir priedermės, bendra ekonomika ir gyvenamoji teritorija. Tačiau jau dabar matome, kad narystė Europos Sąjungoje ir globalizacija daug ką keičia: ekonomika vis labiau pranoksta nacionalinį uždaramą, o nacionalinę valiutą keičia europinis piniginis vienetas, valstybės praranda dalį suverenumo, nes nacionaliniai įstatymai harmonizuojami su Europos Sąjungos įstatymais, nacionalinė pilietybė tampa ir europine, plečiasi galimybės judėti legalaus darbo jėgai. Be to, keičiasi lig šiol buvusi viena svarbiausių valstybės funkcijų – gynybinė funkcija. Karas tradicine prasme – kaip valstybės sienų ir teritorijų gynimas, kaip apkasų karas – darosi vis mažiau įmanomas. Saugumą ir taiką laiduoja ne tiek stipri valstybė, kiek jos na-

rystė tarptautinėse saugumo organizacijose (NATO). Kartu menksta ir viena iš tradiciškai ypač svarbių tautinį sąmoningumą palaikančių pilietinių priedermių – ginti Tėvynę.

Šitokie tautinės valstybės funkcijų pokyčiai nebūtinai rodo, kad turėtų mažėti valstybės reikšmė tautiškumo puoselėjimo atžvilgiu. Vis dėlto tokia tendencija yra labai tikėtina, laisvo individų judėjimo erdvės plėtra daro paslankius tautiškumo ir pilietybės ryšius. Kai kurie teoretikai kalba apie postnacionalinę pilietybę, kuri neturėtų būti susieta su tautine valstybe. „Svarbiausia nutraukti ryšius tarp pilietybės ir tautybės“,²⁰ – rašo knygos *Europos išradimas* autorius Gerardas Delanty. Vis dėlto nesiliaujantys imigracijos į Vakarų šalis srautai daro ten populiarų priešingą – ksenofobinį – požiūrį, kaip tik sutvirtinantį tautinio tapatumo ir pilietybės ryšį. Tad perspektyva yra gana neapibrėžta.

Silpnėjant gynybinėms tautinės valstybės funkcijoms, neabejojamai auga kultūros svarba tautiškumo palaikymui. Valstybės rūpinimasis tautinio tapatumo puoselėjimu turi vis labiau koncentruotis kultūros srityje. Tačiau kultūrinio tapatumo išlaikymas taip pat tampa problemiškas, nes laisvo individų judėjimo teise naudojasi ir kultūros kūrėjai, kultūrinis tautos potencialas peržengia savo tradicinės lokalizacijos teritoriją.

Kyla ir toks klausimas: ar tautinės valstybės funkcijų siaurėjimas ir tautų kultūrinio kūrybinio potencialo sklaidymas nereiškia, kad apskritai silpsta tautinė savimonė kaip fenomenas? Panašų klausimą kelia ir šiuolaikinės Vaka-

rų šalių, į kurias orientuojasi ir Lietuva, visuomenėse išgalėjęs vartotojiškumas, reiškiantis tradicinių, tarp jų ir tautinių, vertybių nuosmukį. Gal tai reiškia nacionalizmą eros pabaigą?

Atsakymus duoda pats gyvenimas. „Pavyzdžiui, škotų nacionalizmas neginčijamai egzistuoja“²¹, – rašo E. Gellneris. Tą patį sako Šiaurės Airijos, armėnų ir azerbaidžaniečių nacionalizmai. Žlugus komunistinei ideologijai, slopinusiai pasaulėžiūrų įvairovę, atsirado

ideologinis vakuumas, kurį iš karto užpildė nacionalizmas. Ryškus to liudiniukas – kai kurių slaviškų tautų nacionalizmas, įgavęs Balkanuose net „etninio valymo“ pobūdį. Netrūksta simptomų, rodančių, kad yra gyvas imperinio pobūdžio rusų nacionalizmas. Taigi, kaip rašo B. Andersonas: „...taip ilgai pranašauta „nacionalizmo eros pabaiga“ dar negreit išauš“²². Nūdienos politiniame gyvenime tautiškumas išlieka kaip universaliosiausiai įteisinta vertybė.

Literatūra ir nuorodos

- ¹ E. J. Hobsbawn. *Nations and Nationalism since 1780*. – Cambridge, 1993, p. 5.
- ² B. Anderson. *Įsivaizduojamos bendruomenės*. – Vilnius: Baltos lankos, 1999, p. 21.
- ³ Ten pat, p. 165, 164.
- ⁴ Z. Norkus. Tarp istorinės atminties ir kovos už *ellenbogenraum*: Maxas Weberis apie nacijos fenomeną // *Politologija*, 1999/4, p. 6.
- ⁵ *Who is afraid of Europe? Newsletter 71*. Institut für Wissenschaften vom Menschen. – Wien, 2000/01, p. 25.
- ⁶ E. Gellner. *Tautos ir nacionalizmas*. – Vilnius: Pradai, 1996, p. 97.
- ⁷ G. Petkevičaitė-Bitė. *Pasikalbėjimai*. – Vilnius, 1967, p. 336.
- ⁸ J. Tazbir. Procesy polonizacyjnej w szlacheckiej Rzeczypospolitej // *Kultura i społeczeństwo*. – Warszawa, 1987, Nr. 1, p. 30.
- ⁹ *The Encyclopedia of Philosophy*. Volumes 5/6. – New York-London, 1972, p. 443.

- ¹⁰ E. J. Hobsbawn, *op. cit.*, p. 88.
- ¹¹ Cz. Miłosz. *Tėvynės ieškojimas*. – Vilnius: Baltos lankos, 1995, p. 206–207.
- ¹² Cit. pagal E. J. Hobsbawn, p. 44–45.
- ¹³ P. Wandycz. *Laisvės kaina*. – Vilnius: Baltos lankos, 1997, p. 142.
- ¹⁴ *Šiaurės Atėnai*, 2003.12.06.
- ¹⁵ P. Wandycz, *op. cit.*, p. 23.
- ¹⁶ J. Puzinas. Lietuvių tautinės sąmonės raida ir tautinės srovės susidarymo pradmenys / *Lietuvių tauta*, II. – Vilnius, 1998, p. 14–15.
- ¹⁷ V. Kavolis. Globalizacijos akivaizdoje // *Metmenys*, 1990, 58, p. 73.
- ¹⁸ A. Greimas. *Iš arti ir iš toli*. – Vilnius: Vaga, 1991, p. 260.
- ¹⁹ Ten pat, p. 412.
- ²⁰ G. Delanty. *Europos išradimas*. – Vilnius, ALK, 2002, p. 218.
- ²¹ E. Gellner, *op. cit.*, p. 77.
- ²² B. Anderson, *op. cit.*, p. 18.



JONAS BALČIUS

Kultūros, filosofijos ir meno institutas

TAUTOS IR TAUTIŠKUMO IŠSAUGOJIMO PROBLEMA STASIO ŠALKAUSKIO FILOSOFINĖJE KŪRYBOJE

The Problem of Preserving Nationality and the National Identity
in Philosophical Works by Stasys Šalkauskis

SUMMARY

The article deals with problems of preserving the national identity and national survival in the modern world, which are topical issues for present-day Lithuania as well. Attempts at safeguarding and consolidating the country's independence in terms of culture and world-view, undertaken by the erudite intellectual Stasys Šalkauskis (1886–1941) were typical of many Lithuanian philosophers of the interwar period. The philosopher envisaged the political and cultural independence of his native country, as well as the future of Lithuania, as exclusively linked with Christianity, and more precisely with Catholicism. In his works, Šalkauskis expressed his ultimate hope that Lithuania would not experience another setback into "a new kind of paganism" (by this he meant the authoritarian and nationalist orientations of President Smetona, and the triumphal march of both fascism and communism across Europe – J. B.), instead remaining faithful to the Catholic tradition, both culturally and politically.

A very significant aspect of the work by Šalkauskis, analyzed in the present article, is his extremely positive response to and evaluation of the role that international political organizations, such as the UN, could play globally both in his times and in the future, especially in terms of securing the safety of small nations, their political survival and cultural autonomy, etc.

Kiekvienas etnosas, įstengęs išlikti socialinės, politinės ir intelektualinės kaimynų nenukariautas ir neasimiliuotas, anksčiau ar vėliau pasiekia tokį brandos lygį, kuris tampa neišvengiamai būtinas norint įsitvirtinti pasaulio politi-

RAKTAŽODŽIAI. Kultūra, sintezė, nacija, tautinis tapatumas, pagonybė, krikščionybė, katalikybė.
KEY WORDS. Culture, synthesis, nation, national identity, paganism, Christianity, Catholicism.

niame žemėlapyje valstybės pavidalu, t. y. kaip nacijai. Tačiau šis kelias visada yra pakankamai istoriškai ilgas ir, vaizdžiai tariant, pakankamai akmenuotas, t. y. apimantis didžiąją konkretaus etnoso tapimo politinė nacija dramatiškosios istorijos dalį. Taip yra atsitikę daugeliui pasaulio, ypač Vakarų Europos, tautų, sukūrusių savo nacionalines valstybes ir nuėjusių ilgą ir sudėtingą politinėmis nacijomis tapimo istoriją.

Lietuvių tauta šioje istorinių išbandymų estafetėje yra dalyvavusi du kartus: pirmą kartą – kaip Lietuvos Didžioji Kunigaikštystė, ir antrą – kaip tautinė valstybė, t. y. kaip Lietuvos Respublika.

Pirmasis Lietuvos valstybingumo laikotarpis, apimantis jos egzistavimą nuo pat LDK valstybės susikūrimo iki jos susiliejimo personalinės unijos pagrindu su Lenkijos karalyste bei tą laikotarpį, kurį Lietuva nuėjo kartu su Lenkija kaip Žečpospolita, t. y. kaip *bajorų respublika*, iki pat trečiojo jos padalijimo, buvo nelabai sėkmingas ne tik Lietuvos Didžiajai Kunigaikštystei kaip valstybei, bet ir lietuvių etnosui, kuris, išskyrus bajorus, taip ir netapo politine bendruomene, t. y. tauta.

Tauta čia suprantama ir traktuojama kaip tam tikra dorovinių, etinių, politinių vertybių visuma, kurios faktiškąjį turinį sudaro valstybiškai pripažįstamos kaip neišvengiamai būtinos savybės: *teritoriškumas*, t. y. politinis ir administracinis etnoso integralumas; *religiškumas*, t. y. konkretaus etnoso išpažįstama ir praktikuojama tam tikrų transcendentinių vertybių bei vaizdinių visuma, glaudžiai susijusi su jo gyvenimo būdu, ver-

slais bei papročiais; ir *kalbiškumas*, t. y. tos valstybės teritorijoje vartojama viešpataujančio etnoso, arba *titulinės tautos*, kalba, kuri tuo pačiu tampa ir jos valstybinių institucijų – valstybinės kanceliarijos bei visų kitų raštų kalba.

Lietuvių kalba nė vienoje iš LDK politinės evoliucijos, t. y. valstybinės raidos, tarpsnių taip ir netapo valstybine kalba, o po Lietuvos unijos su Lenkija savąjį savarankiškumo statusą prarado ir baltiškasis ikikrikščioniškojo laikotarpio lietuvių giminių ir genčių *religiškumas*, kuris, kaip žinoma, prievartinio sukrėščioninimo būdu iš *gamtmeldiškojo*, pasaulėžiūriškai ir doroviškai jį paneigus ir suniekinus, buvo pakeistas *krikščioniškuoju*. Tą patį, bent iš dalies, būtų galima pasakyti ir apie LDK *teritoriškumą*, kadangi Lietuvos Didžioji Kunigaikštystė po susijungimo su Lenkijos karalyste paprasčiausiai išnyko iš Europos tautų politinio žemėlapio; o pačioje Žečpospolitoje LDK turėtasis – tikrasis ar tik tariamas, įsivaizduojamas – administracinis ir politinis krašto savarankiškumas taip pat liko tik kaip įvairiausių politinių ginčų, rietenų ir nesutarimų tarp sulenkėjusios lietuvių bajorijos ir lenkų šlėktos objektas.

XIX a. pabaigos ir XX a. pradžios sąvartoje prasidėjęs lietuvių tautinio atgimimo sąjūdis vargu ar turėjo bent kiek realesnį šansą išaugti į atvirą ir tikslingą kovą už tautinį Lietuvos valstybingumą, jeigu jam nebūtų padėjusi pati Europos valstybių istorija: 1914 – 1918 m. Pirmasis pasaulinis karas ir tiesioginis jo rezultatas – visų trijų buvusių didžiųjų Europos galybių – Rusijos, Vokietijos ir Austrijos-Vengrijos imperijų žlugimas –

atvėrė realią politinę erdvę ir perspektyvą tapti politiškai savarankiškomis daugeliui Rytų ir Vidurio Europos tautų. Lietuvių tauta buvo tik viena iš jų.

Vadinasi, tautinio atgimimo sąjūdis, prasidėjęs kaip kova už *kultūrinę* lietuvių tautos nepriklausomybę, t. y. raštą ir kalbą, Lietuvai atgavus nepriklausomybę, jau nebegalėjo išsukti iš anksčiau kultūriškai užsibrėžto kelio, privalėjo būti papildytas lietuvių *politinio tautiškumo*, *valstybiškumo* ideologija, kurią buvo įmanoma realizuoti tik per lietuvių etnoso politinį įtvirtinimą, t. y. per valstybinę kalbą, kultūrą ir administracinį teritorinį integralumą.

Kalbėdamas apie tai vienas iš lietuvių tautinio atgimimo sąjūdžio veikėjų – lietuvių nepriklausomybės dainius J. Mačiulis-Maironis (1862–1932) – rašė: „Į savo susivienijimo (Krikščionių demokratų partijos pavadinimą. – J. B.) vardą įdėjome žodį Lietuviai, nes Lietuva mūsų tėvynė ir ją mylime kaip vaikas savo motiną. Lietuvių kalba mums užvis brangi. Kitų tautų ir kitoniškai kalbančių žmonių, Lietuvoje ir kitur gyvenančių, neskriausime, nes esame krikščionys ir artimus mylime visai kalbančius. Kiekviena tauta turi savo ypatingą kalbą. Mes esame lietuviai, taigi lietuviškoji tai mūsų kalba“ (4, p. 636–637). Analogišku būdu Maironis apsisprendžia ir dėl lietuvių tautos tikėjimo – tai katalikybė.

Vadinasi, dar tik besiformuojančių būsimųjų Lietuvos politinių partijų programose jau atsiranda teiginių, kurių nė su žiburiu negalėtum rasti daugelį šimtmečių egzistavusios Lietuvos Didžiosios Kunigaikštystės politinėje praktikoje.

Minėtieji skirtumai ir yra toji takoskyra, tiek atskirianti, tiek ir išskirianti tautinę valstybę, jos tautiškumo, tampančio nacionalumu, lygmenį pasiekusį etnosą iš visų ankstesnių feodalių luominių ar okupacinių tautiškumo formantų, netgi iš LDK socialinių ir politinių struktūrų, kurioms *tautiškumas* ir *kalbiškumas*, deja, taip niekada ir netapo jokiais dorovinėmis ar politinėmis vertybėmis. Tai, be abejo, buvo ir viena iš pamatinių priežasčių, nulėmusių ne tik lietuvių bajorijos sulenkėjimą, bet galiausiai ir pačios LDK kaip valstybės žlugimą. Tokiu keliu, kaip lietuviai, beje, niekada nėra eję, pavyzdžiui, nei Prancūzijos, nei Anglijos, nei netgi Rusijos valdantieji sluoksniai ar monarchai.

Tačiau kartu reikia pasakyti, jog politinis Lietuvos Respublikos pasirodymas Europos ir pasaulio valstybių žemėlapyje jokių būdu dar nereiškė ir neišreiškė lietuvių tautos kaip nacijos *vertybinio* savarankiškumo, o tiktai jį įtvirtino, t. y. sudarė visas reikiamas ar bent jau pakankamas politines ir administracines sąlygas jam atsirasti, susiformuoti.

Taip yra todėl, kad *tauta ir tautiškumas kaip vertybė visada yra nacionalinės, tautinės inteligentijos dorovinių, intelektualinių, kultūrinių filosofinių pastangų vaisius bei rezultatas*. Toks tautos kaip vertybės supratimas aprioriškai paaiškintų ir žinomą V. Kudirkos (1858–1899) nusistebėjimą ir netgi nuoskaudą: „O vienok, – sako šis mūsų nepriklausomybės šauklys, – užaugau ir iš tos motinos, kuri, mano nuomone, buvo ideali, niekad negirdėjau, kas tai Lietuva, lietuvis, gavinimas Lietuvos ir t. t.“ (3, p. 15)

Taip atsitiko todėl, kad pati tautos, tautiškumo kaip vertybės samprata ir sąvoka galėjo atsirasti tik susiformavus tautinei inteligentijai. Tuo tarpu pati lietuvių tautinė inteligentija, kalbanti jau ne lenkiškai, lotyniškai ar rusiškai, galėjo susiformuoti tik tada, kai susidarė sąlygos bei aplinkybės atsirasti lietuviškam spausdintam žodžiui, t. y. *tik atsiradus lietuviškai spaudai, suformavusiai sąlygas skelbti ir propaguoti tautiškumą kaip aukščiausiąją tautos egzistencijos vertybę visam lietuvių etnosui*.

Vadinasi, tautos ir tautiškumo išsaugojimo problema kaip vertybė ir kaip visuomeninė, politinė aktualija atsiranda tik tada, kai nacionalinė, tautinė inteligentija pamato, išvelgia ir įsitikina tautos kultūrinio savarankiškumo, jos savitumo reikalingumu pasaulėžiūriniu filosofiniu ir kultūrologiniu lygmeniu. Ir tai jau tampa ne vien tik politinės, bet ir dorovinės bei intelektualinės intelektualų atogrąžos, refleksijos problema, kuri kaip tik ir pradeda kelti bei spręsti būtent *politologiniu* ir *filosofiniu* lygiu.

Šia prasme lietuvių tautinė filosofija visada buvo glaudžiausiai susijusi su mūsų pačių dvasine, dorovine, politine savijuda, savijauta bei savikūra.

Kaip tik todėl S. Šalkauskis (1886–1941), A. Maceina (1908–1987) bei J. Girnius (1915–1994) – apie pastaruosius du plačiau bus kalbama kituose straipsniuose – laikytini kertinėmis lietuvių filosofijos istorijos figūromis, asmenybėmis, kurių intelektualinė, dorinamoji bei ugdomoji veikla, kaip ir jos rezultatai, turėjo ir tebeturi ypač reikšmingą išliekamąjį pobūdį. Dėl to ir šių mąstytojų

mintys bei pažiūros tautos ir tautiškumo puoselėjimo ir išsaugojimo klausimais yra tapusios ir šių straipsnių viena iš pamatinių temų.

Vadinasi, tiek S. Šalkauskis, tiek ir jo ištikimiausieji mokiniai bei sekėjai dar iš Kauno Vytauto Didžiojo universiteto laikų, tautiškumą ir tautą suvokia ir traktuoja *idealistiškai*. Tai lemia šių mąstytojų filosofinės pasaulėžiūros ypatybės, kurių pagrindą, kaip žinoma, sudaro tomistinė *pasaulio* kaip *ženklų* ir *žmogaus* kaip *mažosios kūrinės* samprata.

Šią sampratą A. Dambrauskas–Jakštas (1860–1938) perėmė iš lenkų mistiko J. Henės–Vronskio kaip filosofinę koncepciją. „A. Jakštui patikusi tiek V. Solovjovo, tiek ir J. Henės–Vronskio koncepcija, leidžianti, jo manymu, suvesti *harmoningon sintezėn* seną tomizmą su slavų filosofija, kadangi tokios sintezės rezultatas būtų buvusi jau nebe teologija ir nebe filosofija, bet tikra teosofija tiesiogine šio žodžio prasme“ (7, p. 1–53).

Tai reiškia, kad ir prie garsiosios S. Šalkauskio kultūrinės filosofinės koncepcijos ištakų, skelbiančių, jog Lietuva dėl savo geopolitinės padėties privalanti tapti tiltu tarp Rytų ir Vakarų krikščionybės atmainų, taip pat yra stovėjęs A. Dambrauskas–Jakštas. Krikščioniškoji kultūra, kuri visa savo raiškos formų įvairovė būtų panaši į Dievo pilį ir kuri, remdamasi į gimtąją žemę, visomis savo atšakomis viršūnėje sueitų į dangų, buvo ne tik A. Jakšto, bet ir S. Šalkauskio pamatinis rūpestis. „Uždavinys didelis ir atsakingas – kurti krikščioniškoji civilizacija, pritaikyta mūsų laikų aplinkybėms, statyti toliau Dievo pilis, kuri, atsirėmusi pama-

tu į žemę, sueitų viršūne į dangų“, – šis kilnus ir didingas uždavinys tapo metafizinio konceptualiniu leitmotyvu suvokiant tiek paties žmogaus – Dievo pagalbininko, t. y. mažojo kultūros kūrėjo, tiek ir pačios kultūros prigimties bei jos paskirties problemas (7, p. 98–99).

Vadinasi, tiek A. Jakštas, tiek S. Šalkauskis, tiek ir pastarojo mokinys A. Maceina puikiai suvokė, kad tautiškumui išlaikyti, o ypač jį kurti ir puoselėti reikalinga *ir teritorija, ir religija, ir kalba*, ir galiausiai kaip viso to rezultatas – *tautinė kultūra*.

Kas sudaro šios tautinės kultūros branduolį, jos intelektualinį pagrindą? S. Šalkauskis nedvejodamas į tai atsako, jog kiekvienos tautinės kultūros pamatas yra būtent dvasingumas, kuris, be abejo, gali būti suvokiamas, traktuojamas ir realizuojamas labai įvairiai. „Vieną tautinę civilizaciją nuo kitos skiria santykis tarp idėjos, arba turinio, bendro visai žmonijai, ir formos, arba ženklo, būdingo vien tautai“ (8, p. 26).

A. Sverdiolas pastarąjį S. Šalkauskio teiginį gretina su žinomu marksistiniu nacionalinės ir internacionalinės kultūros apibrėžimu. „Prisimenu anksčiau populiarią pasakymą, kad S. Šalkauskiui būtų buvę nesunku suderinti savo principą su žinoma formule apie „nacionalinę formą ir socialistinį turinį“ (6, p. 13).

Garsiajai S. Šalkauskio koncepcijai, kurios pagrindą, kaip minėta, sudarė Rytų ir Vakarų kultūrų – krikščionybės – idėja, nebuvo pagailėta kritikos ir tautininkų valdomoje Lietuvoje. „Iš visų Stasio Šalkauskio idėjų didžiausio atgarsio, be abejonės, yra susilaukęs lietuvių kultūros projektas – Rytų ir Vakarų sintezė.

...Prieškario Lietuvoje vieni gana griežtai ginčijo ir kritikavo sintezės idėją, kiti – daugiau ar mažiau palaikė, mėgino grįsti ar tikslinti. Vienu metu ši idėja buvo gana smarkiai puolama išeivijoje. Lietuvoje iki pastarųjų metų nebuvo erdvės kritiškai ją svarstyti – Šalkauskio mylėtojai ją pagarbiai sutikdavo kaip jo palikimo dalį, kiti – nekreipdavo dėmesio. „Antrajam atgimimui“ sukėlus susidomėjimo visokiausiu palikimu bangą, ji vėl buvo prisiminta ir įvairiomis progomis minima“ (6, p. 5).

Iš tikrųjų ši S. Šalkauskio koncepcija neleidžia likti visiškai abejingiems jos turiniui ir dabar, t. y. mūsų laikais. Ir pirmiausia todėl, kad ji labai spekuliatyvi ir nepaprastai negyvenimiška, nepraktiška ir, žinoma, neracionali. Faktiškai tai reiškia, jog S. Šalkauskio propaguoti Rytų ir Vakarų kultūrų sintezės idėja kaip buvo, taip ir pasiliko tik koncepcija, projektas, kuriai realizuoti nei pats šios koncepcijos autorius, nei jo entuziastingi sekėjai nebūtų radę nei tinkamų priemonių, nei būdų ar metodų, kaip ją įgyvendinti.

Per visą žmonijos istoriją tautos ir valstybės, deja, taip ir neatrado būdų ir priemonių, išskyrus prievartines, kaip paveikti kitų tautų dorovinį ir kultūrinį tapatumą. Tai, beje, pasakytina ir apie krikščionybės plitimą bei jos platinimą: minėtosios problemos imdavosi arba patys tų šalių valdovai, pavyzdžiui, Kijevo Rusios didysis kunigaikštis Vladimiras, arba, kaip kad Lietuvos atveju, – kryžiuočiai ir kalavijuočiai.

Kita istoriškai egzistuojančių etnosų bei tautų dorovinį ir kultūrinį rigidiškumą išreiškianti, įprasminanti ir pagrindi-

džianti priežastis, be abejo, yra šių etninių kultūrų religiskumas – nesvarbu, ar tai būtų stabmeldystė, islamas ar kurios nors atmainos krikščionybė, pavyzdžiui, katalikybė, stačiatikybė ar protestantizmas. Visa tai taip pat yra kuo glaudžiausiai susiję su kiekvienos konkrečios tautos istorine praeitimi, įaugusia į jos dorovinę, intelektinę, kultūrinę atmintį, kurią čia ir galėtume įvardyti bei apibrėžti kaip jų tapatumą.

Sugrįžtant prie konkrečių tarpukario laikų Lietuvos politinių, kultūrinių realiųjų, būtina konstatuoti, jog nė viena iš jų nebuvo palanki minėtajai S. Šalkauskio koncepcijai skleisti ir konkrečiai realizuoti. Ir pirmiausia todėl, kad per visą šį Lietuvos nepriklausomybės laikotarpį jos politinei nepriklausomybei nuolatos grasė tiek pilsudskinė Lenkija, atsiplėšusi Vilnių ir Vilniaus kraštą, tiek fašistinė Vokietija, aneksavusi Klaipėdą ir Klaipėdos kraštą, tiek galiausiai ir bolševikinė Rusija, 1940 m. aneksavusi ir pačią Lietuvą.

Vadinasi, ir visų S. Šalkauskio oponentų, o ypač tautininko V. Alanto pozicija S. Šalkauskio propaguojamo tautinio-kultūrinio universalizmo (dviejų krikščionybės atmainų pagrindu) klausimu, be abejo, buvo ir kur kas racionali, ir praktiškesnė. „Su pasitenkinimu turiu visų pirma konstatuoti, kad gerb. mano oponento straipsnis priklausomai prie tų labai retų atsitikimų tautininkų spaudoje, kur mano koncepcijos yra traktuojamos kad ir kritiškai, bet korektiškai ir netendencingai“, – pažymi S. Šalkauskis, atsakydamas į tautininko V. Alanto kritiką (10, p. 479). Pažymė-

damas, kad su daugeliu V. Alanto teiginių sutinkąs, o kai kuriuos iš jų netgi laiką savo raštuose daug anksčiau nei jo oponentas, skelbęs bei atkreipęs visuomenės dėmesį, S. Šalkauskis, galbūt nė pats to nepastebėdamas, faktiškai *dekonceptualizuoja* ir pačią šią Rytų ir Vakarų kultūrinės sintezės idėją. „P. Alantas turi daug racijos teigdamas, kad šiais laikais „radijas, lėktuvas ir kitos susisiekimo priemonės be galo suartino ne tik atskiras tautas, bet ir kontinentus“ (10, p. 479–480). Galiausiai S. Šalkauskis vis dėlto priverstas pripažinti, kad kultūrinis, pavyzdžiui, rusų, pranašumas prieš kitas tautas, su kuriomis kultūrinio bendradarbiavimo reikalingumo bei svarbos Lietuvai koncepcijos autorius taip pat neneigia, esąs nebent tik tas, jog „vienas žymus anglų kritikas ir rašytojas buvo užklaustas, kurie, jo nuomone, pasaulinės literatūros romanai yra didžiausieji meno kūriniai“, neva atsakęs, jog „iš dešimties jo tada nurodytų pasaulinės literatūros romanų visi priklausė rusų literatūrai“ (10, p. 480).

Kaip matome, nurodytieji S. Šalkauskio argumentai už Rytų ir Vakarų kultūrų sintezę Lietuvoje jos nacionalinės kultūros, dorovinio identiteto prasme neatrodo nei itin patrauklūs, nei itin įtikinantys. Priešingai – S. Šalkauskio oponento tautininko V. Alanto argumentai dar ir šiandien atrodo kur kas racionalesni, gyvenimiškesni, patrauklesni. Ypač kai turima galvoje tuometinė bolševikinės Rusijos dorovinė, politinė, ekonominė situacija ir t. t. Kita vertus, ta aplinkybė, jog ir XXI a. Lietuva kur kas mieliau pasirinko politinę sąjungą su NATO ir ES, o ne

su NVS, taip pat kalba ne S. Šalkauskio koncepcijos naudai. V. Alantas neabejotinai yra teisus ir pasisakydamas už maksimalų kiekvienos tautos kultūrinį bendradarbiavimą su visomis kitomis tautomis, t. y. už kultūrinį polilogą.

S. Šalkauskio pateiktos konceptualinės įžvalgos pagrindą, jos stiprybę sudaro plati Lietuvos sąsajų ir sąveikų su jos istoriniais kaimynais – rusais, lenkais, vokiečiais – apžvalga, parodanti, kaip kiekviena iš šių tautų veikė ir formavo lietuvių nacionalinį charakterį. Reziumuodamas šias savo tyrinėjimų išvadas, studijoje *Lietuvių tauta ir jos ateitis* S. Šalkauskis taip suformuluoja ir apibrėžia lietuvių tautos charakterį: „Lietuvių tautos charakteryje skiriu etninį dugną ir įvykusį jame istorinį išsivystymą. Pirmuoju atžvilgiu lietuvis yra ne voliuntarinis, bet kontempliatyvinis tipas su žymiu palinkimu į rytietiškąjį kvietizmą. Jis yra kantrus, patvarus, gerokai pasyvus ir dažnai net nerangus. Jis yra subtilus pasaulio ir žmonių stebėtojas, susigyvenęs su gamtos ritmu ir taikingai nusistatęs santykiuose su kitais. Jis yra kuklus ir drovus savo pasireiškimuose; konservatyvus savo papročiuose, palinkęs į liūdesį ir melancholišką nuotaiką. Lietuvis nėra linkęs aktyviai ir ryžtingai spręsti savo ateities klausimų, ir „pamatysime toliau“ dažnai yra jo kasdieninės išminties šūkis. Trumpai tariant, iš savo etninio pagrindo lietuvis yra rytietiškas tipas. Štai viena iš nepopuliarių mano tezių, kuri jau ne kartą yra buvusi karštos kritikos objektu.

Šitas mūsų rytiškasis pobūdis nėra taip blogas, kaip galėtų manyti „vakariš-

kumo“ šalininkai. Jis tik yra nepatogus ir pavojingas, mūsų tautai gyvenant didžiųjų galybių susispyrimo tarpe“ (11, p. 540–541). Pabrėždamas ypatingą reikšmę to fakto, kad Lietuva keturis šimtus metų po krikščionybės priėmimo buvo suėjusi į tiesioginį kontaktą „su Vakarų civilizacija“, filosofas vis dėlto atkreipia dėmesį į tai, jog šis kontaktas didžiai mūsų tautos daliai (išskyrus bajoriją, kuri sulenkėjo) iš pradžių reiškėsi kaip „socialinė, o paskui ir politinė mūsų tautos vergovė. Šis nelemtas stovis neigiamai veikė mūsų tautos būdą ir šalia etninių ypatybių, kurios nėra moraliai nei geros, nei blogos, sudarė mūsų tautoje nemaža ydų, kurios iki šiolei tramdo normalų jos išsivystymą“ (11, p. 541).

Vergovė, anot S. Šalkauskio, mūsų tautai buvusi ypač pavojinga dar ir tuo, kad sudarė sąlygas bajorijai atitrūkti nuo pamatinio tautos kamieno, užmiršti gimtąją kalbą, kultūrą ir „renegatiškai“ nusisukus pradėti tarnauti svetimiesiems. „Tai nepaprastai pagilino tautinę dramą ir padarė vergovės pasekmes ypatingai fatalias. Pavergtosios liaudies gyvenimo aplinkybėmis formavosi nelaisvo lietuvių tipas, kuris iki šiolei nėra dar visai išsilaisvinęs doriniu ir kultūriniu atžvilgiu. Šviesuomenės apleistas ir iš jos nebegaudamas dvasinio peno, jis turėjo užsiskleisti siaurame savo kaimo akiratyje, prarasti savo drąsę, iniciatyvą ir platesnį dvasinį mastą. Drebdamas dėl savo menkų gyvenimo išteklių, jis, savisaugos instinkto vedamas, įprato verstis gudrybe, pavydziai stebėti savo pono išdaigų prabangą ir sykiu servilizme ieškoti išganymo. Paty-

ręs begalę apsisivylimų ir likimo smūgių, jis įprato su nepasitikėjimu žiūrėti į žmones ir į jų pažadus ir prarado savo nuoširdumą bei atvirumą“ (11, p. 541).

Kalbėdamas apie lietuvio, kaip etno-tipo, dabartį, S. Šalkauskis pabrėžia du faktus: 80-ties metų sukaktį nuo baudžiavos panaikinimo ir 21-erius metus nuo Lietuvos nepriklausomybės paskelbimo. Ir viena, ir kita mąstytojo nenu-teikia optimistiškai, nes, filosofo nuomo-ne, tai esąs nepakankamas laikas, per kurį būtų galima *nusikratyti šio nelemto istorinio vergovės palikimo*. „Buitis, kuri krovėsi per keturis šimtmečius, neleng-vai išnyksta iš tautos gyvenimo“, – kon-statuoja mąstytojas.

Tautinį lietuvių atgimimą, valstybės atkūrimą filosofas apibrėžia kaip laiką, paženklinatą „emancipavimusi nuo liūd-niausio istorinio palikimo ir nuo nelem-tų tautos įpročių“ (11, p. 542).

Atsakydamas į kitus „Naujosios Ro-muvos“ (*Naujoji Romuva*, 1939, Nr. 14–15) anketinius klausimus, pavyzdžiui – kaip vaizduojatės Lietuvos ateitį? – S. Šal-kauskis ypač pabrėžė štai ką: „Jei ir to-liau bus maitinamos mūsų istorinės ydos ir jos įvaromos, taip sakant, į patį mūsų tautinės dvasios dugną ir jei sykiu mū-sų kultūriniu apsiginklavimu nebus su-sirūpinta visu rimtumu bei platumu, tau-tinė katastrofa blogiausios rūšies bus mums neišvengiama. Dvasios vergai ne-išgelbės mūsų tautos nuo realios vergo-vės, o paskui ir nuo visiško žlugimo. *Juk jau ir dabar turime piliečių, kurie dėl tikrų ar įsivaizduojamų skriaudų pasiilgsta sveti-mos valdžios* (kurs. mano. J.B.). Tokių pi-liečių pas mus paskutiniaisiais laikais buvo dauginama, tuo tarpu juos reikėjo mora-liai nuginkluoti ir, svarbiausia, perauk-lėti. Bet tam reikia bent kiek nusimanyti apie visuomeninio auklėjimo metodus.

Literatūra ir nuorodos

1. Gintaras Beresnevičius. Senojo religingumo bū-das // *Šiaurės Atėnai*, 2004, Nr. 17 (709), p. 4.
2. Norman Davies. *Europa. Istorija*. – Vilnius: Va-ga, 2002, p. 455.
3. Vytautas Kavolis. *Žmogus istorijoje*. – Vilnius: Vaga, 1994, p. 15.
4. Maironis. Lietuvių krikščionių demokratų su-sivienijimo programos projektas // *Raštai*. T. 3. – Vilnius: Vaga, 1992.
5. Stasys Maziliauskas. *Lietuvos kelias krikščiony-bėn*. Istorinė apžvalga. – Vilnius: Valstybinis leidybos centras, 1992.
6. Arūnas Sverdiolas. Rytų ir Vakarų sintezės idėja // S. Šalkauskis. *Raštai*. T. 4. – Vilnius: Mintis, 1995.
7. Stasys Šalkauskis. Kunigas A. Dambraskas, mano mokytojas ir kritikas (Abipusis susira-šinėjimas) // *Logos*, Nr. 18.
8. Stasys Šalkauskis. *Ateitininkų ideologija*. – Kau-nas, 1933.
9. Stasys Šalkauskis. *Lietuvių tauta ir jos ugdy-mas*. – Kaunas, 1933.
10. Stasys Šalkauskis. Lietuvių tauta ir jos ugdy-mas // *Raštai*. T. 4. – Vilnius: Mintis, 1995.
11. Stasys Šalkauskis. Rytų ir Vakarų sintezės klausimu. Atsakymas p. Vytautui Alantui // *Raštai*. T. 4. – Vilnius: Mintis, 1995.
12. Stasys Šalkauskis. Lietuvių tauta ir jos ateitis // *Raštai*. T. 4. – Vilnius: Mintis, 1995.
13. Stasys Šalkauskis. Kultūrinio lietuvių tautos apsiginklavimo problema ir katolicizmas // *Raštai*. T. 4. – Vilnius: Mintis, 1995.
14. Vydūnas. Tautos gyvata. Filosofiški-sociologiš-ki aiškinimai // *Raštai*. T. 1. – Vilnius: Mintis, 1990.



ŽIBARTAS JACKŪNAS

Kultūros, filosofijos ir meno institutas

ESTETIKOS KAITA TEORINIO MĄSTYMO NUOSTATŲ RAIDOS KONTEKSTE

The Change of Aesthetics in the Context of the Development
of Theoretical Thought

SUMMARY

The author analyses the impact the changes in theoretical culture have exerted on the development of aesthetics during the 19th and 20th centuries. The three paradigms of theoretical thought – metaphysical, scientific and postmodernist – are subjected to detailed examination. Special attention is given to a clarification of the consequences the above-mentioned paradigms have provoked in the theoretical foundations of aesthetics. The detection of ties between aesthetics and various modes of the theoretical apprehension of reality contributes to the representation of changes in aesthetics in the wider context of developing European theoretical culture.

Gilinantis į pastarųjų dviejų – XIX ir XX – amžių Europos estetikos idėjų kaitą, nesunku pastebėti, kad ją daugiausia lemia ne tiek paties estetikos mokslo teorinių nuostatų, kiek bendrų teorinės kultūros, ypač filosofijos, principų kitimas. Tiksliau sakant, paradigminiai teorinio mąstymo pokyčiai anksčiau ar vėliau virsta akstinu, skatinančiu esminius estetinės minties poslinkius. Šio priežastinio ryšio atskleidimas

sudaro galimybę estetikos idėjų kaitą suvokti plačiame Europos teorinės kultūros raidos kontekste.

Analitiniu žvilgsniu apmetus aptariamo laikotarpio Europos teorinę kultūrą, galima joje išvelgti bent tris skirtingas teorinio mąstymo paradigmas ar stilius. Pirmoji iš jų galėtų būti įvardyta kaip metafizinė, antroji – kaip scientificinė, trečioji – kaip postmodernistinė teorinio mąstymo paradigma.

RAKTAŽODŽIAI. Estetika, kultūra, metafizika, postmodernizmas, teorinis mąstymas.
KEY WORDS. Aesthetic, culture, metaphysics, postmodernism, theoretical thought.

METAFIZINIS MĄSTYMAS IR JO RAIŠKA ESTETIKOJE

Vokiečių filosofo J. Habermaso nuomone, „...metafizika iškilo kaip mokslas apie tai, kas visuotina, nekintama, būtiną“ (10, 13). Metafizinį mąstymą visada masino viltis atskleisti bendriausią būties prigimtį, išsiaiškinti universalius pasaulio sąrangos principus. Metafizinio mąstymo tradicija padėjo įsitvirtinti tokiai žmogaus dvasinio santykio su išorinio pasaulio reiškinais sampratai, kurios pamatinės nuostatos yra: a) įsitikinimas, kad tas santykis yra iš esmės pažintinis, teorinis; b) išorinio pasaulio loginį pagrindą sudaro metafizinės ontologijos dvasia suvokiamos reiškinių esmės; c) pasaulio suvokimas yra tolygus minėtų esmių pažinimui, o žmogaus proto sąranga atkartoja išorinio pasaulio ontologinę sanklodą ir yra pritaikyta objektyvioms jo esmėms apčiuopti. Metafizinis žvilgsnis išorinio pasaulio sanklodą ir proto sąrangą suvokia kaip dvi lygiagrečias, viena kitą atitinkančias esaties plotmes. Atitikimą lemianti priežastis aiškinama dvejopai: pripažįstama, kad loginė pasaulio sąranga lemia atitinkamas logines jo suvokimo formas arba, priešingai, loginė proto sąranga lemia loginę suvokiamo pasaulio sanklodą. Turėdamas galvoje šią aplinkybę, J. Habermasas pažymi, kad metafizika remiasi nuostata, jog „...teorinis protas atras save racionaliai struktūruotame pasaulyje arba kad pats protas suteikė gamtai ir istorijai racionalią struktūrą“ (10,34). Įsitikinimas tikrovės ir ją pažįstančio proto struktūrų lygiagretumu atsispindi ir metafizikos požiūryje į tiesos prigimtį. Ši suvokiama kaip tam tikras

atitikimo santykis, ičorinio pasaulio reiškinių, jų esmės *reprezentavimo*, atspindėjimo, atvaizdavimo santykis. Todėl pažinimo rezultatų tikrumo vertinimui metafizika pasitelkia tiesos, suprantamos kaip minties atitikimas tikrovei, kriterijų, išlaikiusį fundamentalaus teorinio mąstymo principo reikšmę per visą Vakarų kultūros istoriją.

Pažinimo objektą metafizinės mąstysenos šalininkai paprastai tapatina su išorinio pasaulio reiškinių esme. Metafiziniam protui jis atsiskleidžia kaip objektyvus, universalus, amžinas, empirinių raiškos aplinkybių nesąlygojamas, dekontekstualizuotas. Panašiomis savybėmis metafizika apdovanoja ir pažinimo subjektą: jis suvokiamas kaip atsivėręs pažįstamų reiškinių esmės išvalgai, atsiribojęs nuo subjektyvių, atsitiktinių veiksmų, nešališkas, objektyvus, racionalus, autonomiškas.

Metafiziniam mąstymui būdingas optimistinis žvilgsnis į pažinimo išdavų pagrįstumą, patikimumą. Šis siejamas su keleriopo pobūdžio veiksniais: racionaliam pažinimo subjektui abejonių nekeliančiais universaliais pasaulio reiškinių sąrangos principais, pirminėmis priežastimis; akivaizdžiomis, abejonių nekeliančiomis proto išvalgomis; apriorinėmis, istoriškai nekintamomis proto schemomis ar tikrovės racionalaus suvokimo formomis; pastoviais, universaliais racionalumo standartais ir kt.

Metafizinis mąstymas neatsispiria pagundai absoliutinti, suvisuotinti teorinį, pažintinį asmens santykį su tikrove bei pažintinį jo patyrimą. Šis tampa vi-

so žmogiškojo patyrimo suvokimo matu, todėl neišvengiama teorinei kultūrai būdingos ydos – nepagrįsto įvairialytės patyrimo srities tapatinimo su viena jo atmaina – pažintiniu patyrimu.

Metafizinis mąstymo stilius vyravo Europos teorinėje kultūroje daugelį šimtmečių nesulaukdamas jokio rimtesnio pasipriešinimo. Jo nuostatos reiškėsi įvairiose teorinio pažinimo srityse lemdamos savitą tiriamų reiškinių aiškinimo pobūdį. Stiprią metafizinio mąstymo nuostatų įtaką patyrė ir *estetinė mintis*. Metafizinio mąstymo tradicijos terpėje brandusios meno sampratos, pavyzdžiui, G.W.F. Hegelio ir kitų autorių, yra persmelktos šią tradiciją atspindinčiomis esmės ir reiškinio, bendrybės ir atskirybės, būtinų ir atsitiktinių savybių kategorijomis. Menininko santykį su tikrove suvokiant daugiausia kaip pažintinį, į meną imta žiūrėti kaip į tikrovės atspindėjimo, atvaizdavimo, pažinimo formą, gebančią meniniais vaizdais perteikti pažintą ekstrameninės tikrovės reiškinių esmę. Toks kognityvinis žvilgsnis į meninę kūrybą ypač palankią dirvą rado sovietinėje estetikoje.

Metafizikos traukai neatsispiriantys tyrinėtojai kartais nevengia meną, kaip savitą tikrovės pažinimo rūšį, priešpriešinti moksliniam pažinimui ar kitoms įprastinėms tikrovės suvokimo formoms. Šiuo požiūriu visų pirma minėtini Romantizmo teoretikai neretai linkę menui priskirti ezoterinę galią patirti ir atskleisti giliausias, transcendentines tikrovės esmes ir šiuo atžvilgiu priešstatyti jį mokslui, kuriam tai esąs neįkandamas dalykas.

Metafizinių mąstymo nuostatų veikiamas subjektas neabejojo ne tik gamtos pasaulio reiškinių esmės objektyvia būtimi, bet buvo tikras ir dėl to, kad žmogaus sukurti daiktai, tarp jų ir meno kūriniai, taip pat yra apdovanoti objektyvia esme. Šiuo požiūriu metafizikos tradicijai ištikima estetika yra esencialistinė. Galimybė atskleisti meno esmę, pateikti ją atspindintį meno apibrėžimą metafizikos veikiamiems teoretikams didesnių abejonių nekėlė. Meno esmė sieta su jo gebėjimu atvaizduoti, atspindėti, pamėgdžioti ekstrameninio pasaulio reiškinių esmę ar išorines jų formas, kurti grožį, sužadinti meno kūrinių suvokiančio asmens estetinę reakciją, tapti žmogų turinčio estetinio patyrimo šaltiniu. Toks požiūris meno esmę tapatino su meno kūrinių sociokultūrine funkcija, todėl šiandien neretai teigiama, jog metafizinę mąstymo tradiciją atspindinčios meno teorijos buvo funkcinės. Pasak G. Dickie'o, „iki 1964 faktiškai visos meno teorijos buvo funkcinės“ (5, 17).

Metafizinio mąstymo prigimtis kuria prielaidas reikštis dvejopam požiūriui į tikrovės estetinio vertingumo šaltinius. Ilgą laiką, iki XVIII amžiaus, Europos estetinėje mintyje vyravo nuostata, jog grožio ir kitų estetinių vertybių šaltinis yra objektyvus – tikrovėje egzistuojančios estatinės reiškinių savybės ar kokybės. Vėliau daugiau dėmesio imta teikti subjektyviai estetinių objektų raiškai, subjektyvioms estetinių vertybių suvokimo aplinkybėms. XVIII amžiaus anglų estetikų darbuose, vėliau I. Kanto filosofinėje kūryboje ši estetinių reiškinių aiškinimo linkmė atsideria tyrinėtojo inte-

resų akiračio centre, tampa įtakinga teorine tradicija. Abi minėtos teorinio aiškinimo linkmės tebesireiškia estetikoje ligi šiol ir yra paženklintos tam tikros

įtampų ar priešpriešos dvasios, kurios gyvybingumą palaiko, be kita ko, ir iki galo neįveikta metafizinio mąstymo nuostatų galia.

SCIENTIZMAS IR JO ĮTAKA ESTETIKAI

Metafizika atstovauja įtakingiausiai, ilgiausiai istorijos arenoje išsilaikiusiai Europos teorinės kultūros tradicijai. Jos saulėlydžio požymių ėmė rasti tik įpusėjant XIX amžiui, kai intelektualinės kultūros dirvoje pradėjo kaltis gausūs pozityvistinio mąstymo erą pranašaujantys daigai. Teorinė Europos sąmonė pavargę nuo metafiziniam mąstymui būdingo perdėto abstraktumo, universalumo, teorinį protą slegiančios konkretumo stokos. Šimtmečius tvėrusi intelektualinė tradicija imta „...koneveikti kaip „paprasčiausiai spekuliatyvi“, „grynai ontinė“ ar „atsidavusi abstrakcijoms“ (18, 171). Lyderės pozicijas ji pamažu ėmė užleisti naujam, mokslo laimėjimų skatinamam scientistiniam mąstymo stiliui, kurio puoselėtojai buvo įsitikinę, kad mokslas ir tik jis nusipelno būti laikomas pažinimu tikrąja šio žodžio prasme. Kitos žmogiškojo patyrimo sritys, scientistų nuomone, nėra pajėgios teikti žmogui reikšmingą pažintinę patirtį, tikrovės objektyvaus pažinimo našta joms yra nepakeliama.

Pozityvistinio sąjūdžio gelmėse subrendęs scientizmas plėtojasi kaip pasaulio teorinio mąstymo būdas, suvokiantis save ne vienu atžvilgiu kaip priešpriešą metafizinėms mąstymo nuostatoms. Scientistinis žvilgsnis pažinimo objektą sieja su empiriškai stebimais, eksperi-

mentiškai tyrinėjamais fiziniais objektyvios tikrovės reiškiniiais, procesais, suvokiamais jų natūralios raiškos ar eksperimentiniame kontekste. Scientizmas atmeta metafizinę esmių instanciją. Šio mąstymo stiliui ištikimi autoriai mano, kad „...pačiuose daiktuose esmės nėra, visi daikto aspektai vidujai yra vienodos vertės. Žmogus per savo konvencijas ima skirti tai, kas esminga ir neesminga“ (2, 26–27). Esmė, pozityvistiškai nusiteikusių mąstytojų požiūriu, yra ne kas kita kaip žodžio, skirto objektui pavadinti, reikšmė, t.y. visuma savybių, fiksuojamų objekto sąvokoje ar apibrėžime.

Scientistų nuomone, pažinimo išdavos išreiškiamos vadinamaisiais analitiniais ar sintetiniais (empiriniais) teiginiais, kurie gali būti vertinami teisingumo ar klaidingumo požiūriu, stipriau ar silpniau patvirtinami, ar galiausiai paneigiami. Išvardyti požymiai leidžia prasmingus loginius teiginius atskirti (demarkuoti) nuo metafizinių teiginių ar įžvalgų, kurių iš principo neįmanoma nei patvirtinti, nei paneigti.

Scientistinio mąstymo nuostatų veikiamoje teorinėje kultūroje reiškiasi dvejopas požiūris į pažintinio patyrimo santykį su kitomis žmogiškojo patyrimo atmainomis. Viena vertus, scientistai dažnai neatsispiria pagundai žvelgti į įvairias patyrimo sritis per mokslinio paži-

nimo akinius, šitaip nuslysdami teorinio redukcionizmo glėbin. Kita vertus, nemaža scientistiškai nusiteikusių tyrinėtojų mokslinį pažinimą griežtai priešina kitoms patyrimo rūšims kaip tariamai episteminiu požiūriu mažareikšmėms. Pažinimo rezultatų patikimumą scientistai glaudžiai sieja su empiriniu pažinimo matmeniu, empirinio stebėjimo duomenimis, griežtiems reikalavimams paklūstančia mokslo kalba, veiksmingumo bei racionalumo reikalavimus atliepiančiais tyrimo metodais. Dėl polinkio pažintinį žmogaus patyrimą tapatinti su moksliniu patyrimu ar net dar siauresne jo sritimi – gamtamoksliniu patyrimu – scientistinis mąstymas sąlygojo daugiau ar mažiau pastebimą asmens patyrimo atsiveriančio pasaulio esinių sudaiktinimą, objektyvavimą bei iš dalies autonomizavimą, dekontekstualizavimą bei desementizavimą.

Scientistinės mąstymo nuostatos skatino tyrinėtojus itin daug dėmesio skirti kalbai, kuri vartojama mokslinio pažinimo ar teorinio mąstymo apskritai išvadoms perteikti. Loginio pozityvizmo atstovai puoselėjo viltį sukurti griežtus loginius reikalavimus atitinkančią mokslo kalbą. Dėmesys kalbos problemoms buvo vienas iš akstinių, lėmusių analitinės filosofijos sklaidą XX amžiaus Vakarų filosofinės minties erdvėje. Daugelyje teorinės kultūros, ypač humanitarinės, sričių vis svarbesnė vieta buvo skiriama, be objektinio pobūdžio tyrimų, metaobjekciniams tyrinėjimams, susijusiems daugiausia su kalbos, kuria aprašomi tiriama reiškiniai, problemomis.

Pozityvistinio galvojimo nuostatos bei jų scientistinė atmaina paliko gilų

pėdsaką XIX amžiaus pabaigos bei XX amžiaus *estetikos* raidoje. Dėl minėtų nuostatų įtakos estetikos moksle sustiprėjo empirinių meno tyrimų kryptis, polinkis pabrėžti meno autonomiškumą, atsiribojimą nuo jam tariamai svetimų sociokultūrinių ir pažintinių, moralinių, religinių išipareigojimų. Šių teorinių pastangų kontekste susiklostė formalistinis požiūris į meną, teorija „menas menui“, skatinusi meno kūrinį suvokti atsietai nuo sociokultūrinio jo raiškos konteksto, pasinerti į imanentinį jo nagrinėjimą. Tokio požiūrio terpėje susiformavo nuomonė, jog „...estetinės meno kūrinio savybės, t.y. savybės, teikiančios pagrindą jį išgyventi ir vertinti būtent kaip meno kūrinį, yra formalios savybės, linijų ir spalvų, ritmų ir tonų, masių ir kreivių derinys“ (19, 119). Autonomistinis, dekontekstualizuotas požiūris į meno kūrinius ženklino Naujosios kritikos atstovų teorinę kūrybą, taip pat struktūralizmo nuostatomis grindžiamus meno tyrinėjimus.

Scientistinis žvilgsnis į meno kūrinį kaip į empiriniais metodais tvirtintą objektą, daiktą, analogišką gamtos mokslų tiriamiems objektams, sąlygojo įvairiapusio redukcionizmo ženklinamą estetinių reiškinių, tarp jų ir meno, sampratą. Turėdamas galvoje šią aplinkybę, amerikiečių estetikas J. Margolis atkreipia dėmesį į redukcionistines tendencijas, besireiškiančias anglų kalba skelbiamuose estetikos mokslo darbuose (15, 391), pabrėžia tokias analitinės estetikos savybes kaip empirizmas, fizikalizmas, ekstensionalizmas ir kt. (14, 35).

Scientistinių nuostatų nulemtoje teorinėje aplinkoje aiškinant meno santykį su tikrove, pažintines jo galimybes,

iškerojo polinkis, ypač analitinėje estetikoje, meninį pažinimą aiškinti pagal analogiją su moksliniu pažinimu. Daug dėmesio imta skirti meno kūrinų ryšiui su loginiais teiginiais nustatyti, nes manyta, kad meno pažintinė reikšmė gali būti neabejotinai laiduota tik pripažinus meno kūriniais teiginių, analogiškų mokslo teiginiais, statusą. Dviprasmiška scientizmui simpatizuojančių autorių pažiūra į pažintinio patyrimo santykį su kitomis patyrimo rūšimis lėmė skirtingus, neretai priešingus meno kūrinų santykio su loginiais teiginiais problemos sprendimus. Esama autorių, kurių požiūriu, meno kūriniai gali būti interpretuojami kaip teisingi arba klaidingi loginiai teiginiai. Tačiau vyraujanti pažiūra šiai nuostatai nepritaria. Dažniausiai teigiama, kad meno kūriniai geriausiai atveju gali būti suprantami kaip klaidingi teiginiai (B. Russellas, A. Ayeris), pseudoteiginiai (I. Richardsas), vadinamieji „sugestionuojami teiginiai“ (M. Weitzas, J. Hospersas, M. Beardsley) arba jiems apskritai negali būti pripažįstamas teiginių statusas, nes meno kūriniai tiesiogiai nefunkcionuoja kaip loginiai teiginiai. I. Richardso, H. Reichenbacho nuomone, menas, kaip emocinės

kalbos tipas, turi būti aiškiai skiriamas nuo pažinimo srityje vyraujančios mokslinės kalbos (17, 273; 16, 313).

Analitinės filosofijos dėmesys kalbiamam žmogaus sociokultūrinės raiškos matmeniui sudarė prielaidas analitinės estetikos, kuri save suvokė daugiausia kaip metakritinės veiklos sritį, plėtotei. Šios estetikos šalininkai paveldėjo scientizmo puoselėtą priešišką požiūrį į metafiziškai interpretuojamą reiškinių, tarp jų ir meno, esmę. Pasak R. Shustermano, „antiesencializmas, būdingas požiūriui į meną ir aiškumo siekis (pasitelkus atidžią kalbos analizę) tikriausiai yra bendriausias skiriamasis analitinės estetikos bruožas...“ (21, 12). Bene ryškiausiai ši nuostata buvo išsakyta M. Weitzo 1956 metais paskelbtame straipsnyje „Teorijos vaidmuo estetikoje“, padariusiame didelį poveikį vėlesniam Vakarų estetikos diskursui. A. Silverso nuomone, antiesencializmas pasirodė esąs vienas patvariausių analitinės estetikos teiginių, nes „...estetinis esencializmas nebuvo atgaivintas“ (23, 32). G. Dickie'o teigimu „...antiesencialistai buvo tokie įtaigūs, kad filosofai beveik penkiolika metų nesidomėjo galimybėmis apibrėžti meną“ (6, 41).

POSTMODERNIZMO TEORINĖS NUOSTATOS IR JŲ POVEIKIS ESTETIKAI

Postmodernizmo teorinės kultūros nuostatos susiklostė pratęsiant ir gilinant pozityvizmo praktikuotą metafizikos principų kritiką bei atsižvelgiant į kai kuriais atžvilgiais ne itin sėkmingą scientizmo teorinę patirtį. Du bene ryškiausi postmodernizmo bruožai yra (1)

sisteminė priešprieša metafizinio mąstymo nuostatoms; (2) požiūris į įvairias žmogiškojo patyrimo sritis, joje besireiškiančius diskursus kaip į episteminiu požiūriu iš esmės lygiaverčius.

Postmodernistinio mąstymo būdas remiasi nuostata, kad asmens santykis

su tikrove yra empiriškai kontekstualus, įvairiapusiškai – individualiai, istoriškai, kultūriškai – sąlygotas. Postmodernistų dėmesį ypač traukia atskiros, individualios, atsitiktinės, kintančios suvokiamų objektų savybės. Pasak T. Eagletono, „postmodernizmas yra stilius mąstymo, kuris įtariai žiūri į tokias klasikines sąvokas kaip tiesa, protas, tapatumas ir objektyvumas, visuotinės pažangos ir išsilaisvinimo idėja, bendros schemos, didieji naratyvai ar galutiniai aiškinimo pagrindai. Priešingai Šviečiamojo amžiaus normoms, jis mato pasaulį kaip kupiną atsitiktinumų, nepagrįstą, įvairų, nepastovų, neapibrėžtą, kaip rinkinį susiskaldžiusių kultūrų ar interpretacijų, kurios skatina skeptišką požiūrį į tiesos, istorijos ir normų objektyvumą, esmės duotumą ir tapatumo darną“ (8, VII). Toks žvilgsnis į pažįstamus reiškinius yra artimas empirinio suvokimo objektui, atsiveriančiam kasdienio patyrimo subjektui, kuris nėra iš tolo neprimena metafizinio mąstymo valdose viešpataujančio „bekūnio“, nešališko, racionalaus subjekto. Jo kritika yra vienas svarbiausių veiksmų, padedančių postmodernizmui įsitvirtinti šiuolaikinėje teorinėje kultūroje kaip naujai, tradicijai opojuojančiai pažinimo sampratai (3, 171). Turėdami galvoje tai, kad metafizinė subjekto samprata neatlaikė kritikos smūgių, kai kurie postmodernizmo tyrinėtojai atkreipia dėmesį, jog nemaža autorių, tarp jų ir „...Heideggeris, Jacques Lacanas, Michelis Foucault, Gillesas Deleuze’as, Jacques Derrida, paskelbė, kiekvienas savaip, „žmogaus mirtį“, t.y. metafizinio humanizmo žlugimą, ženklinančią postmodernią būseną“ (13, 594).

Skirtingai nuo tradicinio požiūrio, pažinimo subjekto santykį su pažinimo objektu tapatinančio su pažįstamų tikrovės reiškinių *reprezentacija*, atspindėjimu ar atvaizdavimu pažinimo išdavose, nemaža postmodernistų ji suvokia kaip asmens dvasinę veiklą, padedančią siekti išvalgų, būtinų žmogui sprendžiant praktinio gyvenimo uždavinius, tenkinant savo poreikius. Kartais teigiama, jog bendras įvairių postmodernistinės minties apraiškų vardiklis yra „...reprezentavimo krizė: giliai jaučiamas praradimas tikėjimo mūsų gebėjimu reprezentuoti realybę plačiausia to žodžio prasme“ (1,11). Abejonės simbolinių sistemų galia atvaizduoti, nurodyti išorinio pasaulio reiškinius kai kurių postmodernizmo atstovų akimis yra pakankama dingstis suabejoti tradicine tiesos samprata. Anot R. Rorty, „...kelių šimtmečių pastangos suteikti „atitikimo“ (minčių daiktams ar žodžių daiktams) sąvokai įdomią prasmę nuėjo perniek“ (18, XVII). Nemaža postmodernizmo tyrinėtojų pagrįstai pabrėžia, kad neigiamas ar skeptiškas požiūris į tiesą, „...kaip į atitikimą ar santykį tarp nuomonių, teiginių, aprašymų ar teorijų ir Tikrovės, Faktų, Pasaulio, tokio, koks jis yra, Daiktų savyje, yra svarbiausia, rimtus padarinius sukelianti postmodernizmo nuostata“ (3, 4).

Postmodernizmas ypač pabrėžia pažinimo išdavų, tiesos kontekstinį sąlygiškumą, kuris tariamai paneigia universalius jų pradus, galimybę rasti visuotinai priimtina tiesos apibrėžtį. Pasak E. Ermarth, „postmodernizmas nepripažįsta absoliutaus statuso jokiai tiesai ar tikrovės prigimčiai“ (9, 589). Vadovaujantis

šitokia pažiūra, linkstama galvoti „...kad kiekviena mintis (teiginys, nuomonė, įžvalga, tvirtinimas, tam tikros kalbos sakinyss) pasižymi nepakartojamomis teisingumo sąlygomis...“, ir tai bendrą tiesos sampratą daro negalimą (20, 8).

Postmodernizmas ryžtingai atmeta pagrindus, su kuriais metafizinis mąstymas siejo pažinimo rezultatų tikrumą, patikimumą. Postmodernistų teoriniuose darbuose pabrėžiama reliatyvi, neuniversali, istorinė, sociokultūrinė racionalumo standartų prigimtis, santūriai žiūrima į visus bandymus rasti „amžiną ir absoliutų racionalumo standartą“ (4, 68). Neopragmatikas R.Rorty, kurio filosofinės pažiūros daro svarią įtaką postmodernizmo teorinei kultūrai, yra įsitikinęs, jog „...nėra jokie kriterijaus, kurio nebūtime susikūrę socialinės praktikos procese, jokio racionalumo standarto, kuris neapeliuotų į tokį kriterijų, jokių griežtų argumentų, kurie nepaklustų mūsų pačių konvencijoms“ (18, XLII).

Būdingas postmodernistinio mąstymo stiliaus bruožas yra polinkis pažintinį patyrimą episteminiu požiūriu prilyginti kitoms žmogiškojo patyrimo sritims. Postmodernistai atmeta scientistinės pažinimo sampratos atstovų ginamą požiūrį į mokslą kaip išskirtinę ir iš esmės vienintelę tikro pažinimo rūšį. Tokiam „elitiniam“ požiūriui į pažinimą priešinama demokratiškesnė pažinimo samprata, neakcentuojanti skirtumų tarp mokslinio patyrimo ir kitų patyrimo sričių, pavyzdžiui, meninio, dorovinio ar politinio patyrimo. Anot R.Rorty, kurio peršamai nuomonei pritaria nemaža postmodernistų, pragmatizmas „... į

mokslą žiūri kaip į vieną literatūros žanrą, arba – tą patį dalyką apvertus – į literatūrą ir menus žvelgia kaip į tyrimą, grindžiamą tais pačiais principais kaip ir moksliniai tyrimai“ (18, XLIII). Redukcionistinis polinkis mokslinį pažinimą tapatinti su žmogiškuoju patyrimu apskritai teikia pagrindą postmodernistinį požiūrį į pažinimą apibūdinti kaip patyrimu grindžiamą pažinimo sampratą.

Nemaža postmodernizmo teorinės kultūros nuostatų skleidžiasi šiuolaikiniame *estetikos* diskurse ir lemia savitą jos nagrinėjamų problemų aiškinimo linkmę. Daugelis scientizmo vykdytų atakų prieš metafizinio mąstymo principus postmodernistų dabuose įgyja itin ryžtingą, galima sakyti, programinį pobūdį. Antai pati idėja ieškoti meno esmės ir ją perteikiančių apibrėžimų nedvejojant įvardijama kaip „esencialistinė klaida“ (12, 125). Pasakytina, kad postmodernizmui pritariančių autorių estetikos darbuose jaučiama ir nemenka kai kurių scientistinės prigimties idėjų įtaka.

Vertinant postmodernizmo bei scientizmo principų poveikį šiuolaikinės estetikos raidai, peršasi išvada, kad šis poveikis nėra vienareikšmis – esama tiek teigiamų, tiek neigiamų šio poveikio aspektų. Be to, reikėtų pažymėti tą aplinkybę, jog postmodernistų ginamos teorinės nuostatos plėtojosi sąveikaudamos ir su kai kuriomis analitinės filosofijos bei hermeneutikos nuostatomis, ir šiuolaikinės estetikos minties raiškoje ši sąveika tebegyvuoja. Todėl ne visada esti lengva atsekti vienokių ar kitokių šiandieninės estetikos teorinių poslinkių tiesioginį

nes sąsajas su postmodernistinio mąstymo principais.

Šiaip ar taip, esama rimto pagrindo manyti, kad postmodernizmas padėjo įsitvirtinti šiuolaikinėje estetikoje kontekstiniam, istoriniam požiūriui į meną ir šitokiu būdu įveikti, tiesa, tik iš dalies, Vakarų estetikoje ilgokai tvėrusį autonomistinių, objektyvistinių, daiktišką žvilgsnį į meninės kūrybos išdavas. Postmodernistinis mąstymas drauge su kitomis XX amžiaus kontinentinės filosofijos srovėmis teorinę estetikos diskursą praturtino aktualiais meno kūrybinių interpretacijos bei prasmės problemų svarstymais. Šiuo atžvilgiu estetikos raiša atspindi, F.Dosse žodžiais tariant, naują „interpretacinę ir pragmatinę paradigmą“, besiklostančią dabarties socialiniuose moksluose. Jos esmę atskleidžia visų pirma tai, kad pagrindinė vieta socialiniuose tyrinėjimuose suteikiama „prasmingai veiklai“, kad socialinis faktas nebėra suvokiamas kaip daiktas ar „sudaiktinimo objektas“, nes jis visada yra semantinis, „išreiškiantis prasmę faktas“, o veiklos subjektai visada „...yra interpretacijos, susijusios su intersubektyvumu, dalyviai“ (7, XVI).

Postmodernizmo nuopelnų nederėtų nutylėti ir kalbant apie metafizinio mąstymo principų įtakos estetikos teorinei minčiai pakirtimą bei santūrų postmodernistų požiūrį į scientistų pastangas neigti meno pažintinę reikšmę, vadovaujantis pernelyg siaura pažinimo samprata, iškeliančia scientistinį pažinimo ypatingumą. Pritarimo, nors ir su tam tikromis išlygomis, nusipelno ir postmodernizmo atstovų dėmesys empirinėms

meno raiškos aplinkybėms, individualiems nepakartojamiems meno kūrybiniams bruožams.

Tačiau ištikimybė tiesai verčia tyrinėtoją matyti ir kitą, keliantį abejonių postmodernizmo įtakos šiuolaikinei estetikai aspektą. Juolab kad pats postmodernizmas, kai kurių tyrinėtojų požiūriu, yra veikiau problema nei jo svarstomų problemų sprendimas (8, 135).

Kritiškai vertintinas perdėtas postmodernistų dėmesys individualiems, atskiriems, nesikartojantiems meno kūrybiniams bruožams, konkrečioms jų empirinio funkcionavimo aplinkybėms, tariamai užkertančioms kelią jų esminių, bendrųjų, pasikartojančių savybių atskleidimui. Ši iš scientizmo teorinio arsenalo pasiskolinata ir suabsoliutinta idėja neatsižvelgia į tai, kad empirinės raiškos pasaulyje sutinkami esiniai visada atskleidžia prieš žmogų tiek savo individualiomis, nesikartojančiomis, tiek bendromis, nuolat empirinio suvokimo aktuose atsikartojančiomis savybėmis. Kitokių esinių tikrovės pasaulis nežino. Kaip tik dėl savo individualių bei bendrųjų savybių reiškinių gali tapti pažinimo objektu. Priešingu atveju jų pažinimas būtų neįmanomas arba beprasmis. Todėl vargu ar galima sutikti su postmodernizmo dvasią išreiškiančia teorine nuostata, jog neįmanoma atskleisti estetinių vertybių, estetinio patyrimo, meno kūrybinių esmės, pateikti jų įtikinamo apibrėžimo, nes empirinė meno pasaulio įvairovė neleidžia aptikti tiriamų estetinių reiškinių, meno kūrybinių bendrųjų savybių. Sunkumai, su kuriais susiduriama ieškant šių savybių, skatina

kai kuriuos tyrinėtojus rinktis „kapitu-
liacinę“ išvadą, jog menas neturi pasto-
vios esmės, jog jo prigimtis keičiasi kin-
tant sociokultūriniam, istoriniam kon-
tekstui, jog estetiškas patyrimas yra vei-
kiaus mitinis, iš tyrinėtojo rankų nuolat
išsprūstantis, o ne realus dalykas (23).
Turėdamas galvoje šią nūdienę esteti-
koje tvyrančią skepticizmo dvasią,
M.Kelly tvirtina, jog daugelis analitinės
bei kontinentinės estetikos atstovų
„...sutiks, kad nėra universalių meno
savybių ir kad menas gali būti apibrė-
žiamas, jeigu apskritai tai įmanoma, tik
pasitelkus istorines (kurias vargu bau-
būtų galima dar laikyti filosofinėmis)
kategorijas. Iš tikrųjų per pastaruosius
penkiasdešimt metų ir analitinėje, ir
kontinentinėje estetikoje vyravo anti-
esencializmas, t.y. požiūris, kad menas
neturi esmės arba kad neįmanoma nu-
statyti, kas yra jo esmė“ (11, XI).

Šiuolaikinė epistemologija pripažįsta
teorinį pažinimo objekto bei subjekto są-
lygiškumą. Ankstesnė asmens pažintinė
patirtis, tyrimo tikslai ir uždaviniai vi-
sada apriboja tyrinėtojo dėmesį, sutelkia
jį tik į tam tikras empiriškai besireiš-
kiančių tiriamų esinių savybes, ryšius.
Už jo dėmesio lauko ribų lieka daugy-
bė kitų, su tyrimo tikslais nesusijusių jų
bruožų. Turint galvoje šią aplinkybę,
esama pagrindo manyti, jog postmo-
dernistų įsivaizduojamas, aibe nesikar-
tojančių, atskirų, individualių atsitikti-
nių ypatybių apdovanotas tyrimo objek-
tas yra veikiau fantazijos kūrinys, o ne
mokslinės veiklos praktikoje realiai be-
sireiškiantis pažinimo objektas. Ši pasta-
ba taikytina ir estetikos tyrimams, kur,

kaip matėme, taip pat nevengiama vien-
pusiškai pabrėžti tiriamų reiškinių – me-
no kūrinių, estetinių savybių – empiri-
nės raiškos unikalumo, individualių, ne-
sikartojančių jų ypatybių.

Pasitikėjimo nekelia ir kai kurių
postmodernistų palaikoma mintis, kad
įvairios žmogiškojo patyrimo sritys, tarp
jų ir patyrimas, kurio žmogus pasisemia
iš meno, gali būti episteminiu požiūriu
prilyginamos mokslinio pažinimo srity-
je įgyjamam patyrimui. Ši idėja iškreipia
tiesioginį mokslo, kaip specializuotos pažini-
mo formos, tiesioginių sociokultūrinio pa-
tyrimo sričių pažintinę reikšmę.

Tam tikrų rūpesčių kelia ir postmo-
dernistų teoriniuose darbuose pabrėžia-
mas individualus, kultūrinis bei istorinis
meno kūrinį interpretuojančio asmens
bei jo atliekamo veiksmo – interpretaci-
jos – rezultatų sąlygiškumas. Dalykas
tas, kad šią aplinkybę kai kurie postmo-
dernizmo atstovai nepagrįstai laiko ar-
gumentu, pateisinančiu reliatyvistinių
nuostatų sklaidą estetikoje. Postmo-
dernistinio mąstymo dirvoje iškerojęs re-
liatyvizmas, episteminis skepticizmas
gali tapti teorinę estetikos pažangą stab-
dančiu veiksmu.

Straipsnio apimtis neleidžia detaliau
aptarti visų tiek stipriųjų, tiek silpnųjų
estetikos tyrimų, kuriems vienokią ar ki-
tokią poveikį daro postmodernizmo te-
orinė kultūra, vietų. Siekta atkreipti
skaitytojų dėmesį tik į kai kurias iš jų,
autorius požiūriu, svarbiausias, dau-
giausia dėmesio skiriant bendresniam
tikslui – parodyti, kaip europinių teori-
nio mąstymo nuostatų kaita atsispindi
estetinės minties raidoje.

Literatūra ir nuorodos

1. A. Bertens. *The idea of postmodern: A history*. – London, New York: Routledge, 1996.
2. J. M. Bochenski. *The methods of contemporary thought*. – Dordrecht, 1965.
3. *Contemporary philosophy of art: Readings in analytic aesthetics*. Ed. by J. W. Bender, H. Gene Blocker. – Upper Saddle River: Prentice Hall, 1993.
4. *Debating the state of philosophy: Habermas, Rorty and Kolakowski*. Ed. By J. Nižnik, J. T. Sanders. – Wesport: Praeger Publishers, 1996.
5. G. Dickie. Art: function or procedure – nature or culture? // *The journal of aesthetics and art criticism*, 1997, vol. 55, Nr. 1, p. 17–28.
6. G. Dickie. Definition of art // *The encyclopedia of philosophy: Supplement*. Ed. by D. M. Borchert. – London and oth.: Simon and Schuster and Prentice Hall International, 1996, p. 40–42.
7. F. Dosse. *Empire of meaning: The humanization of the social sciences*. – Minneapolis, London: U-ty of Minnesota press, 1999.
8. T. Eagleton. *The illusions of postmodernism*. – Oxford: Blackwell Publishers Ltd, 1997.
9. E. D. Ermarth. Postmodernism // *Routledge encyclopedia of philosophy*, vol. 7. – London, New York: Routledge, 1998, p. 587–590.
10. J. Habermas. *Postmetaphysical thinking: Philosophical essays*. – Bodmin, Cornwall: Hartnolls Limited, 1995.
11. Kelly M. Preface // *Encyclopedia of aesthetics*, vol. 1. Ed. by M. Kelly. – New York: Oxford U-ty press, 1998, p. IX–XVII.
12. Th. Leddy. Anti-essentialism // *Encyclopedia of aesthetics*, vol. 1. Ed. by M. Kelly. – New York: Oxford U-ty press, 1998, p. 125–128.
13. R. Lilly. Postmodernism, French critics of // *Routledge encyclopedia of philosophy*, vol. 7. – London, New York: Routledge, 1998, p. 593–596.
14. J. Margolis. *The eclipse and recovery of analytic aesthetics. Contemporary philosophy of art: Readings in analytic aesthetics*. Ed. by J. M. Bender, H. G. Blocker. – Upper Saddle River: Prentice Hall, 1993, p. 34–54.
15. J. Margolis. Ontology of art: Historical ontology // *Encyclopedia of aesthetics*, vol. 1. Ed. by M. Kelly. – New York: Oxford U-ty press, 1998, p. 389–394.
16. H. Reichenbach. *The rise of scientific philosophy*. – Berkeley, Los Angeles: U-ty of California press, 1954.
17. A. Richards. *Principles of literary criticism*. – New York: Harcourt, Brace and World, 1963.
18. R. Rorty. *Consequences of pragmatism (Essays: 1972-1980)*. – New York and oth.: Harvester Wheatsheat, 1991.
19. C. Sartwell. Art for art's sake // *Encyclopedia of aesthetics*, vol. 1. Ed. by M. Kelly. – New York: Oxford U-ty press, 1998, p. 118–121.
20. G. Sher. In search of a substantive theory of truth // *The journal of philosophy*, vol. CI, 2004, Nr. 1, p. 5–36.
21. R. Shusterman. Analytic aesthetics: Retrospect and prospect // *Contemporary philosophy of art: Readings in analytic aesthetics*. – Upper Saddle River: Prentice Hall, 1993, p. 10–19.
22. R. Shusterman. The end of aesthetic experience // *The journal aesthetics and art criticism*, vol. 55, 1997, Nr. 1, p. 29–41.
23. A. Silvers. Letting the sunshine in: Has the analysis made aesthetic clear? // *Contemporary philosophy of art: Readings in analytic aesthetics*. – Upper Saddle River: Prentice Hall, 1993, p. 19–34.

VYTIS VALATKA

Lietuvos teisės universitetas



INTELEKTO ANTROJO VEIKSMO AIŠKINIMAS SCHOLASTINĖJE LOGIKOJE LIETUVOJE XVI A. ANTROJOJE PUSĖJE

The Interpretation of the Second Operation of the Human Intellect
in Scholastic Logic in Lithuania in the Second Half
of the Sixteenth Century

SUMMARY

The analysis of the second operation of the human intellect presented in lectures on logics by the main representatives of scholastic logic in Lithuania of the second half of the sixteenth century, Marcin Śmiglecki and Diego Ortiz, virtually belongs to the so-called major logic (*logica major*). That is, the cardinal object of the above-mentioned analysis was the content of proposition. On the other hand, such an analysis involved some elements of dialectics, or minor logic (*logica minor sive dialectica*), namely, certain rules of logical square and conversion.

Following the Aristotelian-scholastic tradition, Śmiglecki and Ortiz defined the proposition as a correct or false sentence (*oratio vera sive falsa*). Meanwhile, opposition, equivalence (*aequipollentia*) and convertibility were regarded as the main properties of proposition (*propria propositionis*). These properties were also interpreted in the spirit of the scholastic tradition.

Śmiglecki and Ortiz traditionally considered necessary propositions the main elements of scientific knowledge. As for the terms of necessary proposition, it was affirmed that neither subject nor predicate ought to bear actual existence. That is, two conditions alone are necessary for these terms: a) there must be at least a logical potentiality (*potentia logica*) for the existence of a subject (that is, the subject needs not be a contradictory being, such as a circular square); b) such an existence having been assumed, the predicate must be inseparable from the existing subject.

RAKTAŽODŽIAI. Antrasis intelekto veiksmas, arba teiginys, būtinasis teiginys, subjektas, predikatas, didžioji logika.
KEY WORDS. Second operation of the intellect, or proposition, necessary proposition, subject, predicate, major logic.

IVADAS

Scholastinės logikos objektas iš esmės buvo trys žmogiškojo mąstymo veiksmi: sąvokinis supratimas (*apprehensio*); teiginys, arba sprendinys (*enuntiatio, propositio sive iudicium*); bei samprotavimas, arba silogizmas (*discursus sive syllogismus*). Pirmasis buvo suprantamas kaip kokio nors esinio sąvokos sudarymas. Antrasis aiškintas kaip dviejų sąvokų jungimas (*compositio*), tam tikrą predikatą susiejant su atitinkamu subjektu. O trečioji intelekto operacija interpretuota kaip tam tikras išvedimo veiksmas (*illatio*), kuriuo iš vieno ar kelių teiginių, vadinamų prielaidomis, gaunamas naujas teiginys – išvada. Svarbu pažymėti, kad antrasis mąstymo veiksmas scholastinėje logikoje buvo išsamiai analizuojamas. Ypač akcentuoti būtinieji, arba visada teisingi teiginiai, – manyta, kad tik šie teiginiai sudaro aiškaus, tikslaus ir būtino, t. y. mokslinio, pažinimo turinį. Jokia išimtis čia nėra ir scholastinė logika Lietuvoje XVI a. antrojoje pusėje. Pagrindiniuose išlikusiųose šios logikos šaltiniuose – Martino Smigleckio (*Marcin Śmiglecki, Martinus Smiglecius*)¹ 1586–1587 m. Vilniaus universitete skaitytame logikos kurse ir Jokūbo Ortizo (*Diego Ortiz, Jacob Ortizius*) 1596–1597 m. taip pat šiame universitete dėstytose logikos paskaitose² – atrandame išsamią antrosios intelekto operacijos koncepciją. Kita vertus, ši Vilniaus scholastų atlikta teiginio analizė iki šiol beveik nesulaukė tyrinėtojų dėmesio. Vienintelis Lenkijos filosofijos istorikas Romanas Darowskis, savo straipsniuose³ (vėliau jie buvo įtraukti į

veikalą *Filosofija Lenkijos jėzuitų mokykloje XVI a.*)⁴ aptardamas Smigleckio ir Ortizo logikos paskaitas, taip pat pristatė ir čia pateiktas antrojo mąstymo veiksmo interpretacijas. Tačiau šis pristatymas tėra vien trumpas minėtų interpretacijų atpasakojimas be gilesnės ir išsamesnės analizės. Iš Lietuvos filosofijos istorikų vienintelis Romanas Plečkaitis veikale *Feodalizmo laikotarpio filosofija Lietuvoje*⁵ pristatė Lietuvos scholastinės logikos pateiktą teiginio analizę. Tačiau šios knygos autoriui rūpėjo visas šios logikos palikimas. Tad akivaizdu, kad antrosios intelekto operacijos interpretacija, randama XVI a. priklausančiuose Smigleckio ir Ortizo logikos kursuose, reikalinga tolesnės išsamesnės analizės. Šis straipsnis kaip tik ir yra tokios analizės bandymas.

Sekant scholastine tradicija, teiginio tyrimas logikoje Lietuvoje XVI a. antrojoje pusėje buvo ne kas kita kaip Aristotelio traktato *Apie aiškinimą* (lot. – *De interpretatione*) komentarai. Remiantis šio veikalo turiniu, antrosios intelekto operacijos aiškinimas plėtotas dviem kryptimis. Pirmiausia interpretuoti esminiai teiginio elementai – daiktavardis (*nomen*) ir veiksmažodis (*verbum*), kartu aptariama ir jų bendra giminė – žodis (*vox*). Tada analizuotas pats daiktavardžio ir veiksmažodžio junginys (*compositum*) – antrasis intelekto veiksmas. Teiginio elementų interpretaciją logikoje Lietuvoje XVI a. antrojoje pusėje šių eilučių autorius jau yra aptaręs atskirame straipsnyje⁶. Tad šiame tyrime apsiribosime paties teiginio analize.

ANTROSIOS INTELEKTO OPERACIJOS AIŠKINIMAS

Scholastinės logikos kursą paprastai sudarydavo dvi disciplinos: mažoji logika, arba dialektika (*logica minor sive dialectica*), ir didžioji logika (*logica major*). Pirmoji iš jų buvo taisyklingo mąstymo teorija – tam tikras šiuolaikinės logikos atitikmuo. Ši disciplina tyrė trijų intelekto veiksmų formą – čia aiškinti bendrieji sąvokų, terminų, teiginių, samprotavimų, apibrėžimų, skirstymų *etc.* principai, mokyta, kaip iš vieno teiginių taisyklingai išvesti kitus. O didžiąją logiką turėtume laikyti scholastine pažinimo teorija, tyrusia bendrąsias ir būtinąs pažinimo sąlygas. Ši disciplina susitelkė ties mąstymo veiksmų turiniu – čia analizuoti pirmojo veiksmo objektai – universalijos, aiškinasi, kokie teiginiai ir samprotavimai reprezentuoja realią dalykų padėtį pasaulyje sukurdami mokslinį žinojimą *etc.* Minėtieji Smigleckio ir Ortizo logikos kursai iš esmės priklauso didžiosios logikos problematikai. Tad akivaizdu, kad analizuodami teiginį, šių paskaitų autoriai daugiausia dėmesio skyrė jo turiniui – nagrinėta teiginio žymėjimo funkcija, aiškinasi, kokie turi būti visada teisingų teiginių objektai ir ar jie privalo visada egzistuoti. Kita vertus, Smigleckio ir Ortizo paskaitos neišvengė ir mažosios logikos problematikos – čia atrandame loginio kvadrato taisyklių bei teiginio konversijos pateikimą.

Remdamiesi didžiosios logikos tradicija, Smigleckis ir Ortizas pateikė keletą vienas kitą papildančių antrosios intelekto operacijos definicijų. Štai aiškinta, kad teiginys – tai „sakiny (oratio),

tvirtinantis, kad kas nors yra arba nėra kame nors kitame“⁷. Kitaip sakant, teiginys – tai kokio nors predikato priskyrimas ar nepriskyrimas kokiam nors subjektui. Greta šios definicijos pateiktas paties Aristotelio pasiūlytas apibrėžimas: „Aristotelis apibrėžia teiginį kaip sakinį, žymintį teisingus arba klaidingus dalykus“⁸. Taigi teiginys suprastas kaip sakiny, žymintis teisingą ar klaidingą dviejų esinių sąryšį. Būtent tokią subjekto ir predikato sąsają, kuri atitinka tikrovę arba jai prieštarauja. Štai teiginys „Petras sėdi“ žymi konkrečią Petro padėtį, kuri Petru sėdint, yra teisinga, o jam bėgant, stovint, griūnant *etc.*, prieštarauja tikrovei.

Tad Smigleckio ir Ortizo paskaitose atrandami teiginio apibrėžimai iš esmės atitinka šiuolaikinės simbolinės logikos pateikiamą definiciją – tvirtinta, kad teiginys yra teisingas arba klaidingas sakiny. Šį teisingumą ir klaidingumą mūsų teoretikai aiškino nenukrypdami nuo scholastinės tradicijos. Ji išskyrė dvi teisingumo rūšis: transcendentalinį (*veritas transcendentalis*) ir loginį, arba intelektualinį (*veritas logica sive in intellectu*) teisingumą. Pirmasis buvo interpretuojamas kaip viena iš šešių transcendentalijų, tai yra, bendriausių predikatų, būdingų bet kuriai būčiai⁹. Tvirtinta, kad šis teisingumas – tai esinio atitikimas dieviškąjį pasaulio kūrimo planą. O loginis teisingumas apibrėžtas kaip intelekto atitikimas šio intelekto pažįstamą objektą. Štai Smigleckio teigimu, „intelektinį teisingumą sudaro ne kas kita kaip intelekto

atitikimas daiktą, kada intelektas būtent taip pažįsta daiktą, kaip tas daiktas yra, arba [pažįsta daiktą] pagal tai, kas jame realiai egzistuoja kaip esminiai ar atsitiktiniai predikatai“¹⁰.

Šį loginį teisingumą Smigleckis ir Ortizas kaip tik ir priskyrė teiginiui. Aiškinta, kad teiginio teisingumas – tai šio mąstymo veiksmo atitikimas tikrovę. Maža to, loginis teisingumas laikytas esmine teiginio savybe, atskiriančia jį nuo kitų bendrosios giminės – sakinio – rūšių. Mat tik teiginys težymi realią ar išgalvotą daiktų tarpusavio tvarką ir dėl to yra teisingas arba klaidingas sakiny. Štai teiginys „Kiekvienas žmogus yra mąstanti gyvoji būtybė“ atitinka tikrovę, o teiginys „Žmogus gali būti toks tobulas, kaip ir jo kūrėjas“ yra klaidingas sakiny. Tuo tarpu kitos sakinio rūšys nežymi jokios esinių sąsajos, kuri atitiktų tikrovę arba jai prieštarautų. Šie sakiniai tik klausia apie daiktų tarpusavio tvarką (pvz., „Ar Dievas yra gailestingas?“) arba ką nors skatina (pvz., „Atidaryk duris“).

O kodėl vien tik teiginiui tėra būdinga teisingumo arba klaidingumo kokybė? Kitaip sakant, kodėl tik teiginys žymi realią ar išgalvotą esinių sąsają? Akiivaizdu, kad vien tik tas pažinimas, kuriuo kas nors tvirtinama arba neigiama apie kokį nors esinį, žymi daiktų santykį, atitinkantį realybę arba jai prieštaraujantį. Tuo tarpu nieko apie daiktą netvirtindami ir neneigdami, nenurodome jokio – nei realaus, nei išgalvoto – šio daikto santykio su koku nors predikatu ir dėl to negalime to daikto atžvilgiu nei klysti, nei būti teisūs. Tad akiivaizdu, kad

tik teiginys, kuris ką nors tvirtina apie kokį nors esinį arba neigia, tegali žymėti teisingus ar klaidingus dalykus. Tuo tarpu kitos sakinio rūšys nesusieja esinio su joku predikatu, todėl joms nėra būdinga teisingumo arba klaidingumo kokybė. Štai skatinamasis sakiny „Atidaryk duris“ nieko netvirtina ir neneigia nei apie duris, nei apie jų atidarymą. Panašiai ir pirmasis mąstymo veiksmas – esinio sąvokos sudarymas – yra ne kas kita, kaip paprastas esinio supratimas, nieko apie tą esinį nei tvirtinant, nei neigiant. Tad ši intelekto operacija taip pat negali būti laikoma teisinga ar klaidinga.

Aptarę esminius teiginio požymius, Smigleckis ir Ortizas nagrinėjo pagrindines šio mąstymo veiksmo rūšis bei būdingus požymius (*propria propositionis*). Teiginys tradiciškai skirstytas į paprastą ir sudėtinį, teigiamą ir neigiamą, dalinį ir bendrąjį. Pagrindiniais būdingais teiginio požymiais tradiciškai laikyti priešingumas (*oppositio*) bei lygiavertiškumas (*aequipollentia*) kokiam nors kitam teiginiui ir konversija. Teigta, kad teiginio priešingumas esti trejopas. Tarp priešingos kiekybės ir kokybės teiginių esanti stipriausia opozicija – prieštaravimas (*contradictio*). Teiginiams, teturintiems priešingą kokybę, būdingas priešingumo (*contrarietas*) arba popriešingumo (*subcontrarietas*) santykis. Galiausiai tarp priešingos kiekybės teiginių yra subordinacija (*subalternatio*). Tiesa, „subordinuoti teiginiai nėra priešybės tikraja šio žodžio prasme, kadangi vienas iš šių teiginių apima antrąjį, o būtent bendrasis subordinuotas teiginys – dalinį subordinuotąjį“¹¹. Štai dalinis subordi-

nuotas teiginys „Kai kurie žmonės yra mąstančios būtybės“ įtraukiamas į bendrąjį subordinuotą teiginį „Visi žmonės yra mąstančios būtybės“.

Analizuodami teiginių priešingumą, Smigleckis ir Ortizas pateikė tradicines loginio kvadrato taisykles: priešingi teiginiai negali būti kartu teisingi, popriešingi teiginiai negali būti kartu klaidingi, prieštaraujančių teiginių teisingumo reikšmės visada priešingos, subordinuoti teiginiai gali būti kartu teisingi ar klaidingi *etc*¹². Loginio kvadrato taisyklėmis remtasi ir aiškinant teiginių lygiavertiškumą. Štai tvirtinta, kad vieno prieštaraujančių teiginių neigimas yra lygiavertiškas antrajam prieštaraujančiam teiginiui. Panašiai priešingo ar popriešingo teiginio jungties (žymimos žodeliu „yra“ arba „nėra“) neigimas ekvivalentiškas kitam priešingam ar popriešingam teiginiui. Galiausiai subordinuoto teiginio ir jo jungties neigimas tapatus antrajam subordinuotam teiginiui¹³.

Analizuojant teiginio konversiją, taip pat nenukrypta nuo klasikinio scholastinio požiūrio – ji suprasta kaip teiginio subjekto ir predikato sukeitimas vietomis pagal tam tikras taisykles. Štai da-

linio teigiamo teiginio subjektas ir predikatas sukeičiami vietomis išliekant tai pačiai teiginio kiekybei ir kokybei. Kitaip sakant, atlikę dalinio teigiamo teiginio konversiją, vėl gausime dalinį teigiamą teiginį. Pvz., konvertavę teiginį „Kai kurie žmonės yra geri“, gauname teiginį „Kai kurios geros būtybės yra žmonės“. Tuo tarpu „...bendrasis teigiamas teiginys konvertuojamas į dalinį teigiamą teiginį...“¹⁴. Štai iš teiginio „Kiekvienas žmogus yra gyvoji būtybė“ konversijos būdu gauname teiginį „Kai kurios gyvosios būtybės yra žmonės“. Savo ruožtu bendrasis neigiamas teiginys konvertuojamas į identiškos kokybės ir kiekybės teiginį – tvirtinimo „Nė vienas žmogus nėra mineralas“ konversija yra bendrasis neigiamas teiginys „Nė vienas mineralas nėra žmogus“. Galiausiai „...daliniam neigiamam teiginiui, kaip antai [silogizmo moduso] *Ferio*¹⁵ išvadai, konversija negali būti atliekama...“¹⁶ Taigi scholastinėje logikoje Lietuvoje XVI a. antrojoje pusėje atrandame visas konversijos – vienos iš betarpiško samprotavimo rūšių – taisykles. O kitos samprotavimo rūšys – obversija ir kontrapozicija – čia nebuvo aptariamoms.

BŪTINIEJI, ARBA VISADA TEISINGI, TEIGINIAI

Analizuodami antrąjį intelekto operaciją, Smigleckis ir Ortizas svarbią vietą skyrė būtiniesiems, arba visuomet teisingiems, teiginiams (*propositiones necessariae sive sempiternae veritatis*). Tokių vilniškių scholastų dėmesį nulėmė ypatingas minėtų teiginių statusas – scholastinė logika visada teisingus teiginius lai-

kė vieninteliais teiginiais, sudarančiais aiškaus, tikslaus, tikro ir būtino, t. y. mokslinio, žinojimo turinį. Analizuojant šiuos teiginius, esminis dėmesys buvo skiriamas jų būtinosioms sąlygoms nustatyti. Kitaip sakant, siekta išsiaiškinti, ar tam, kad koks nors teiginys būtų visuotinė ir amžina tiesa, būtina, kad jo

subjektas ir predikatas visuomet arba bent jau koku nors konkrečiu metu aktualiai egzistuoja, ar pakanka tik to, kad tada, kai egzistuoja teiginio subjektas, neišvengiamai egzistuoja ir nuo subjekto negalėtų būti atskiriamas to teiginio predikatas.

Šiuo klausimu Smigleckis laikėsi nuostatos, kad amžinam teiginio teisingumui nėra būtinas amžinas ar bent jau koku nors laiku vykstantis šio teiginio subjekto ir predikato egzistavimas. Tam, kad teiginys turėtų visuotinės ir amžinos tiesos statusą, pakanka to, kad šio teiginio subjektas galėtų aktualiai egzistuoti (būtent, kad jo egzistavimas neprieštarautų dieviškajam pasaulio kūrimo planui) ir kad egzistuojant subjektui, jam būtų būdinga būtina ir neatsiejama sąsaja su teiginio predikatu. Juk tik aktualiai egzistuojant subjektui, jam gali būti realiai priskiriamas koks nors predikatas. Tad jeigu teiginio subjektas dėl vienos ar kitos priežasties niekada negali egzistuoti (pvz., jeigu šis subjektas yra akivaizdžiai absurdiškas esinys, kaip antai apvalus kvadratas ir pan.), tai bet koks tvirtinimas ar neigimas apie šį subjektą bus ne visuomet teisinga, o atvirkščiai, visada klaidinga propozicija. Paties Smigleckio teigimu, „Visada teisingiems teiginiams, kuriuose predikatas teisingai priskiriamas subjektui, aktuali terminų egzistencija yra reikalinga ne ta prasme, kad šie terminai privalo aktualiai egzistuoti pasaulyje tuo metu, kai apie juos sudaromi visada teisingi teiginiai. Juk šie teiginiai tvirtina ne tai, kad dabar pasaulyje jų predikatas aktualiai egzistuoja subjekte, o tik tai, kad predikatas egzistuoja ta-

me subjekte pagal pastarojo prigimtį. [Visada teisingi teiginiai reikalauja aktualios terminų egzistencijos ta prasme], kad tie terminai privalo būti intelekto suvokiami pagal jų aktualią egzistenciją, kuri jiems būdinga tada, kada tik jie egzistuoja, taip kad tiek, kiek, šiems terminams aktualiai egzistuojant, jiems yra būdinga būtina tarpusavio jungtis, lygiai tiek pat jiems, intelekto supracijoms pagal aktualią jų egzistenciją, būdinga ši vieno su kitu jungtis“¹⁷. Kitaip sakant, tam, kad teiginys disponuotų amžinu teisingumu, tėra būtina, kad intelektas tartų, jog šio teiginio subjektas aktualiai egzistuoja, ir šitaip taręs, prieitų prie išvados, kad egzistuojant subjektui, visada egzistuoja ir nuo jo nėra atsiejamas to teiginio predikatas.

Panašią, visada teisingų teiginių interpretaciją pateikė ir Ortizas. Jis taip pat aiškino, kad amžinam teiginio teisingumui nereikia nuolatinės arba bent jau koku nors konkrečiu metu vykstančios to teiginio terminų egzistencijos. Tiesa, šio scholasto požiūrio negalime visiškai sutapatinti su Smigleckio nuostata. Mat kitaip negu Smigleckis, Ortizas tvirtino, kad visada teisingam teiginiui nėra būtina permanentinė ir nesugriaunama jo terminų jungtis. Ortizo įsitikinimu, visada teisinga propozicija vis dėlto netvirtina, kad egzistuojant jos subjektui, neišvengiamai egzistuoja ir jos predikatas – bet kuris visada teisingas teiginys tvirtina, kad jo subjektui pagal natūralią daiktų daiktui tvarką ir paprastai tada, kada šis subjektas aktualiai egzistuoja pasaulyje, yra būdingas to teiginio predikatas¹⁸. Taigi tam, kad

teiginys būtų visada teisinga propozicija, pakanka to, kad jo subjektas pagal savąją esmę ir paprastai tada, kada realiai egzistuoja, būtų neatsiejamas nuo predikato. Tad net jei ir pats Dievas dėl savo visagalybės nukryptų nuo savo paties sukurtos natūraliosios daiktų tvarkos ir panaikintų predikatą, pagal šią tvarką priklausanti atitinkamam subjektui, net ir tokiu kraštutiniu atveju teiginys, priskiriantis minėtą predikatą minėtam subjektui, neprarastų amžinojo teisingumo. Juk kaip jau minėta, visada teisingas teiginys žymi ne permanentinę jo subjekto ir predikato jungtį, o vien tik tai, kad savosios esmės požiūriu ir paprastai tada, kada realiai egzistuoja, šio teiginio subjektas yra neatskiriamas nuo predikato. Tad teiginys „Rožė yra kvepianti būtybė“ teisingas netgi Dievui atėmus iš rožės kvapumo predikatą, nes rožė pagal natūraliąją daiktų tvarką ir įprastai tada, kai egzistuoja, yra ne kas kita kaip kvepianti būtybė¹⁹.

Taigi būtinas visuomet teisingų teiginių sąlygas Ortizas interpretavo kiek

kitaip nei Smigleckis. Ir visgi tarp vilniškių scholastų pozicijų būtų labai sunku išvelgti kokią nors esmingesnę skirtumą. Mat tiek Smigleckis, tiek Ortizas iš esmės tvirtino tą patį – tam, kad teiginys turėtų visuotinės tiesos statusą, būtina, kad jo subjekto egzistavimas neprieštarautų dieviškajam pasaulio kūrimo planui, ir kad šiam subjektui jau pagal pačią prigimtį būtų būdinga jungtis su to teiginio predikatu. Svarbu pastebėti, kad ši mūsų teoretikų pozicija yra artima šiuolaikinės logikos požiūriui. Tiesa, jis netiria būtinųjų teiginių santykio su dieviškuoju pasaulio kūrimo planu, tačiau lygiai taip pat kaip Smigleckio ir Ortizo pozicija tvirtina, kad visuomet teisingiems teiginiams nėra būtina nuolatinė ar koku nors konkrečiu laiku apsiribojanti aktuali jų terminų egzistencija. Kitaip sakant, visuotiniam teiginio teisingumui tepakanka, kad egzistuojant šio teiginio subjektui, neišvengiamai egzistuoję ir nuo subjekto negalėtų būti atskiriamas to teiginio predikatas.

IŠVADOS

M. Smigleckio ir J. Ortizo paskaitose pateikiama intelekto antrojo veiksmo analizė iš esmės priklauso scholastinės didžiosios logikos problematikai – čia daugiausia dėmesio skirta teiginio turiniui aptarti. Kita vertus, minėta analizė neišvengė ir mažosios logikos, arba dialektikos, elementų – vilniškių scholastų paskaitose atrandame visą eilę loginio kvadrato ir teiginio konversijos dėsnių.

Smigleckis ir Ortizas laikėsi tradicinės aristotelinės-scholastinės teiginio definicijos. Tvirtinta, jog teiginys – tai teisingas arba klaidingas sakinyss. Pagrindiniais būdingais teiginio požymiais laikyti priešingumas ir lygiavertiškumas kokiam nors kitam teiginiui bei konvertabilumas. Šie požymiai taip pat interpretuoti scholastinės tradicijos dvasia.

Nuo klasikinio scholastinio požiūrio vilniškiai scholastai nenukrypo ir aiškin-

dami būtinuosius, arba visada teisingus, teiginius. Tvirtinta, kad būtent šie teiginiai sudaro aiškaus, tikslaus, tikro ir būtinio, t. y. mokslinio, žinojimo turinį. Analizuodami būtiniojo teiginio terminus, Smigleckis ir Ortizas pateikė šiuo-

laikinei logikai artimą požiūrį. Aiškinta, kad šio teiginio subjektas ir predikatas neprivalo aktualiai egzistuoti pasaulyje. Tėra būtina, kad subjektas galėtų aktualiai egzistuoti ir kad jam egzistuojant, egzistuo- ir teiginio predikatas.

Literatūra ir nuorodos

- ¹ M. Smiglecius. *Commentaria in Organum Aristotelis* (Vilnae, 1586–1587). – Warszawa: Akademia teologii jezuickiej, 1987, zeszyt 2.
- ² J. Ortizius. *In universam Aristotelis Logicam Summula*. – Vilnae, 1596. Vilniaus universiteto biblioteka, rankraščio mikrofilmas.
- ³ R. Darowski, Jakub Ortiz SJ (1564–1625), profesor filozofii w Poznaniu i Akademii Wileńskiej // *Studia philosophiae christianae*, rok 19 (1983), nr. 2, s. 5–24, Darowski R. Marcina Śmigleckiego SJ rękopiśmienne wykłady z logiki (Akademia Wileńska, r. 1586/87) // *Studia philosophiae christianae*, rok 20 (1984), nr. 1, s. 31–53.
- ⁴ R. Darowski. *Filozofia w kolegiach jezuickich w Polsce w XVI wieku*. – Kraków: Wydział filozoficzny towarzystwa jezuosowego, 1994.
- ⁵ R. Plečkaitis. *Feodalizmo laikotarpio filosofija Lietuvoje. Filosofija Lietuvos mokyklose XVI–XVIII amžiais*. – Vilnius: Mintis, 1975.
- ⁶ V. Valatka. Teiginio elementų aiškinimas scholastinėje logikoje Lietuvoje XVI a. antrojoje pusėje // *Filosofija. Sociologija*, nr. 2, 2004.
- ⁷ Ortizius, *folium* [toliau – f.] 156.
- ⁸ Smiglecius, p. 60; Ortizius, f. 165.
- ⁹ Šie bendriausi predikatai – tai daiktas (*res*), būtis (*esse*), tiesa (*verum*), vienis (*unum*), gėris (*bonum*) ir kas nors (*aliquid*).
- ¹⁰ Smiglecius, p. 61.
- ¹¹ Ten pat, p. 67.
- ¹² Smiglecius, p. 67–68; Ortizius, f. 166.
- ¹³ Smiglecius, p. 68; Ortizius, f. 166.
- ¹⁴ Smiglecius, p. 90.
- ¹⁵ *Ferio* – tai ketvirtasis pirmosios silogizmo figūros modusas.
- ¹⁶ Ten pat.
- ¹⁷ Smiglecki, p. 126.
- ¹⁸ Ortizius, f. 187.
- ¹⁹ Ten pat.



GINTAUTAS VYŠNIAUSKAS

Kultūros, filosofijos ir meno institutas



KAIP ĮMANOMAS SAPNŲ MOKSLAS

How the Scientific Understanding of Dreams is Possible

SUMMARY

The scientific approach to dreams was pioneered by Aristotle. In the Middle Ages it was employed by Alfarabi, Boethius of Dacia and Thomas Aquinas.

The article starts with a consideration of Boethius' understanding of dreams, and later compares it with the one of Thomas Aquinas against the background of S. Freud's and C. G. Jung's attitudes. The main difference between Boethius' and Aquinas' approach is that accepting the Aristotelian theory of dreams the former negates any possible scientific value of the traditional religious interpretation of dreams, whereas the latter combines both. In the Middle Ages the attitude of Boethius was beneficial for the development of science but finally it led to naturalism and reductionism in psychology which in the 20th century was severely criticized by E. Husserl and C. G. Jung. Now the scientific understanding of dreams is possible as seriously taking into scientific account the content of religious interpretations of dreams. From this perspective, the approach of Thomas Aquinas seems more promising than that of Boethius.

Nors tūkstančius metų stengtasi, nedaug pasiekta mokslinio sapnų supratimo srityje.

S. Freud

Prieš septynis šimtmečius, pačiame scholastikos „aukso amžiuje“ ir vienoje iš svarbiausių jos citadelių – Paryžiaus universitete – mokslškai suprasti ir aiškinti sapnus bandė Tomo Akviniečio

amžininkas, Sigero Brabantiečio bendramintis ir bendražygis Boetijus iš Dakijos (*lot.* Boetius de Dacia). Šis bandymas nebuvo naujas. Boetijus kartojo tai, ką IV a. pr. Kr. pradėjo Aristotelis, o vėliau tęsė arabai¹.

Boetijaus iš Dakijos biografinių duomenų išliko nedaug, nes jis pats ir jo veikalai buvo ilgam užmiršti, o iš naujo

RAKTAŽODŽIAI. Sapnai, mokslas, psichologija, natūralizmas, vaizdiniai, priežastys, ženklai, Aristotelis.

KEY WORDS. Dreams, science, psychology, naturalism, phantasms, causes, signs, Aristotle.

atrasti tik XIX a. pabaigoje. Nežinomos nei jo gimimo, nei mirties datos. Dėl gimimo vietos, kaip ir dėl daugelio kitų dalykų, istorikai ligi šiol ginčijasi. E. Gilsonas teigia, kad Boetijus gimė Švedijoje, todėl jį dar vadina Švedijos Boetijumi², o S. Scovgaardas Jensenas įrodinėja, kad tikroji Boetijaus tėvynė – Danija³. Nežinoma, kur ir kada Boetijus gavo pradinį išsilavinimą, kada ir kodėl įstojo į Dominikonų ordiną. Žinoma, kad XIII a. viduryje mokėsi Paryžiaus universiteto menų fakultete, o vėliau, gavęs menų magistro laipsnį, ten pat dėstytojavo ir pagarsėjo kaip vienas iš eretinių averoizmo idėjų skleidėjų bei maišto prieš teologijos fakultetą organizatorių. Neaišku, kada jis paliko Paryžių – ar 1277 metais drauge su nuo Prancūzijos inkvizitoriaus Simono diu Valio sprunkančiu Sigeru, ar anksčiau. Neaišku, ar šis dominikonas buvo nuoširdus krikščionis, kaip mano E. Gilsonas, F. Van Steenberghenas ir D. Wippelas, ar dviveidis krikščionybės priešas, kaip mano P. Mandonnetas ir M. Grabmannas.

E. Gilsonas teigia, jog „nėra jokios priežasties manyti, kad, pavyzdžiui, Sigeras Brabantietis ir Boetijus iš Dakijos, būdami Averojaus filosofijos sekėjai, nebuvo visiškai nuoširdūs tikintieji“⁴; o P. Mandonnetui atrodo, jog neįmanoma abejoti, kad averojininkų idėjos buvo nesuderinamos su krikščionybės dogmomis⁵. Tarp 1277 metais Paryžiaus vyskupo Stepheno Tempier pasmerktų 219 tezių buvo su Boetijaus traktatais *Apie didžiausią laimę* ir *Apie pasaulio amžinumą* tiesiogiai susiję teiginiai, kad „nėra puiškesnio gyvenimo už filosofijai [ne malda, ne tikėjimui, o būtent filosofijai. –

G. V.] paaukotą gyvenimą“ (40/1,36), kad „tik filosofai yra šio pasaulio išmincingieji“ (154/2), kad „fizikas būtinai privalo neigti, jog pasaulis pradėjo egzistuoti, nes jis remiasi natūraliomis priežastimis ir natūraliais argumentais, o tikintysis turi neigti pasaulio amžinumą, nes jis remiasi antgamtinėmis priežastimis“ (90/191)⁶. Tačiau dabar mus labiau domina 33/177 numeriu pažymėta tezė, kad „[Religinės] ekstazės ir regėjimai kyla tik dėl natūralių priežasčių“. Akivaizdu, kad šis teiginys prieštarauja Biblijai: mat Jobo knygoje rašoma: „Sapne, nakties regėjime, žmonėms kietai įmigus ir snaudžiant lovoje. Tuomet tad jis [t. y. Dievas] atveria žmonių ausis, ir juos įspėdamas sukelia klaiką“ (Job 33, 15-16). Vadinas, psichikos reiškinius aiškinti tik natūraliomis priežastimis – tai neigti apreiškimo tiesas. O būtent taip juos aiškina Boetijus traktate *Apie sapnus*. Išsamiai nagrinėdamas įvairias fizines ir psichosomatines sapnų ir klaidėjimų priežastis, jis tik prabėgomis vienu sakiniu užsimena apie antgamtinę sapnų kilmės galimybę: „nors tokios iliuzijos gali kilti dėl natūralių priežasčių, vis dėlto aš neneigiu, kad Dievo valia angelas arba velnias iš tiesų gali pasirodyti miegančiajam arba ligoniui“ (222,1)⁷. Traktato visumos fone šis sakinyas atrodo dviprasmiškas ir skatina klausti: ar autorius stengėsi apisaugoti nuo galimų kaltinimų erezija? Ar norėjo pasityčioti iš prietarų? O gal siekė ir vieno, ir kito? Kad ir kaip būtų, visa tai dvelkia ironija, dėl kurios dažnumo Gilsonas XIV a. Paryžiaus universiteto menų fakulteto profesorius Jonas Janduną priskiria visiškai netikinčių

averojininkų grupei. Gilsonas rašo: „Tačiau dažniausiai Jonas Jandunas pasitenkindavo juokais, kurie paversdavo niekais visus formalius jo tikėjimo išpažinimus: ‘Aš tikiu, jog tai yra tiesa, bet negaliu įrodyti. Sėkmės tiems, kurie gali!’ Arba dar: ‘Aš sakau, kad Dievas gali tai padaryti, tačiau kaip, aš nežinau; Dievas žino’⁸. Atrodo, kad panašią ironiją galima išvelgti ir Boetijaus veikaluose, nors čia jos maža, ji ne tokia kandi, todėl sunkiau pastebima.

Norint pamatyti minėto antgamtinės sapnų kilmės pripažinimo ironiją, galima atkreipti dėmesį į tai, kad traktate *Apie sapnus* Boetijus nė karto nepamini Aristotelio, nors akivaizdu, kad ten jis atpasakoja didelę Filosofo traktatų *Apie sapnus* ir *Apie pranašavimą sapnais* turinio dalį. Kodėl nepamini? (Beje, Tomas Akvinitis, nagrinėdamas pranašavimo sapnais klausimą tiek *Sumoje prieš pagonis* – SCG III, sk. 154, tiek *Teologijos sumoje* – S.Th. II-II, kl. 96, a.5, Filosofo irgi nemini, nors daug remiasi jo idėjomis.)

Kai XIII a. pradžioje Paryžiaus universitete pirmą kartą buvo perskaitytas Aristotelio traktatas *Apie pranašavimą sapnais*, kilo skandalas. Skandalo priežastis – tame traktate reiškiamas radikalus, argumentuotas antgamtinės sapnų kilmės neigimas. Aristotelis rašo: „Kadangi akivaizdu, jog kai kurie žemesnieji gyvūnai irgi sapnuoja, tai galima daryti bendrą išvadą, kad Dievas nesiunčia sapnų ir kad jie tam neskirti [t.y. atskleisti ateitį]... Atskiras [tos pačios išvados] įrodymas yra tas, kad ateities numatymo galia ir sugebėjimas regėti išpūdingus sapnus būdingas žemesnio tipo žmonėms“⁹. Toliau Aristotelis išsa-

miau atsako į klausimą, kodėl pranašiškus sapnus dažniausiai sapnuoja ne patys protingiausi, o paprasti žmonės: „...tokių žmonių protas mažai užimtas mąstymu arba apskritai tuščias, todėl bet kas gali jį paveikti ir nukreipti tam tikra linkme. Tai, kad kai kurie į psichinius sutrikimus linkę žmonės numato ateitį, paaiškinama tuo, jog normalūs jų proto judesiai netrukdo [svetimiems judėjimams], bet yra pastarųjų užgožiami“¹⁰. Vadinas, pasak Aristotelio, tikroji pranašiškų sapnų priežastis yra ne Dievas. Aristotelio dievas apskritai negali siuntinėti žmonėms sapnų: negali dalyvauti pasaulio reikaluose, kad nesusiteptų ir išliktų kaip absoliutus gėris. Tikrosios pranašingų sapnų priežastys, pasak Aristotelio, yra protinis atsilikimas, pernelyg didelis jautrumas ir polinkis į psichines ligas, o kai kurių pranašysčių išsipildymas tėra atsitiktinis sutapimas¹¹. Toks empiriniais stebėjimais ir metafizinėmis spekuliacijomis grindžiamas požiūris – tikras iššūkis iš amžių gūdumos atėjusiai ir senovės graikų (ir ne tik graikų) kultūroje išsiskirijusiai tradicijai, kurios ryškiausia išraiška – tikėjimas pranašais. Krikščionybei tai dar didesnis iššūkis: juk, pasak seniausio bažnytinio padavimo, Evangelijos pagal Matą, Juozapui patarinėjo ir įsakinėjo sapne pasirodantis Viešpaties angelas (Mt 1,20; 2,12-13; 2,19-22). Kartu tai mokslo apie sapnus pradžia. Akivaizdu, kad tokio mokslo nuostatomis ir idėjomis persmelktame Boetijaus Dakiečio traktato *Apie sapnus* turinyje vieningas sakinyss, jog autorius pripažįsta, kad sapnuojančiam arba sergančiam žmogui Dievo valia gali pasirodyti tikras ange-

las arba velnias, atrodo kaip kandi ironija. Nenuostabu, kad Boetijus tame kontekste nemini Aristotelio vardo: juk tai galėtų perpildyti universiteto kolegų, teologų, kantrybės taure, kuri ir taip jau turėjo būti sklidina, nes ir neminint Aristotelio, akivaizdu, jog formalus Boetijaus išpažinimas, kad jis neneigia dieviškosios sapnų kilmės galimybės, traktate yra svetimkūnis.

Trumpai aptarus Boetijaus Dakiečio traktato *Apie sapnus* intriga, idėmiau pažvelkime į jo turinį, kurį galima suskirstyti į tris skirtingos apimties dalis: įvadą; problemos suformulavimą, išdėstant *pro et contra* argumentus; ir problemos sprendimą. Pasigendame tradicinės baigiamosios dalies, t.y. konkretaus atsakymo į pradžioje išdėstytus tris argumentus, kad sapnų mokslas neįmanomas. Tikriausiai Boetijus mano, kad atsakymai akivaizdūs dėl to, ką jis jau išdėstė, kalbėdamas apie priešingą nuomonę. Tačiau tam tekstui trūksta apibendrinimo, todėl susidaro išpūdis tarsi kūriniiui trūktų deramos pabaigos. Traktatą autorius užbaigia svarstymu, kokią įtaką sapnams daro žmogaus amžius ir virškinimas, ir šį svarstymą iliustruoja daiktų atspindžio vandenyje analogija. Šitaip jis susieja į vieną dvi minėtų Aristotelio traktatų apie sapnus pabaigas¹².

Boetijus įvadą pradeda taip pat, kaip Aristotelis traktatą *Apie sapnus*, t.y. svarstymu apie žmogaus galias. Tačiau Aristotelis tą svarstymą pradeda psichosomatinio sapnų mechanizmo nagrinėjimu, o Boetijus nukrypsta į pasakojimą apie aukščiausią žmogaus gėrį ir didžiausią malonumą. Šis nukrypimo nuo pagrindinės temos turinys primena Boetijaus

traktatą *Apie aukščiausią gėrį, arba filosofo gyvenimą*. Atrodo, kad taip autorius stengiasi subtiliai pagirti tuos, kurie domisi pranašavimo sapnais klausimu, o skaitytojams paaiškinti, kad būtent tokių į mokslus linkusių žmonių primygtinai prašomas jis parašė „ką iš sapno galima sužinoti ir kaip“. Šitaip baigiama įvadu vadinama traktato dalis.

Toliau Dakietis pateikia dvi svarbiausio traktato klausimo formuluotes – ar įmanomas sapnų mokslas; ar žmogus iš savo sapnų gali sužinoti apie būsimus įvykius – ir pateikia tris svarius argumentus, kad negali: juk sapnas nėra nei griežtos, nei tikėtinės išvados prielaida; jis yra vaizduotės žaismas, o vaizduotė susijusi tik su dabartimi; vaizduotėje žinių negalima nei atrasti, nei išmokti. Vadinasi, sapnų mokslas neįmanomas. Tačiau beveik visiems žmonėms tenka sapnuoti tai, kas vėliau tikrai įvyksta. Tai gi patirtis rodo, kad sapnų mokslas turi būti įmanomas. Taip baigiama antroji, pati trumpiausia, bet labai svarbi traktato dalis.

Trečiąją dalį Boetijus pradeda kategorišku teiginiu, kad sapnų mokslas arba ateities pranašavimas sapnais įmanomas. Toliau jam belieka parodyti kaip ir kodėl jis yra įmanomas. Kadangi ši traktato dalis didžiausia ir svarbiausia, tai pirmiausia apžvelkime jos bendrą struktūrą¹³.

Pradžioje Boetijus aptaria sapnus, kuriais negali remtis joks pranašavimas, nes jie tik atsitiktinai gali sutapti su būsimais įvykiais. Tokie sapnai sapnuojami tada, kai miegant, susilpnėjęs visiems vidiniams ir išoriniams dirgikliams, vaizduotėje iškyla nemiegant susidarę ir sieloje išlikę įvairių daiktų

vaizdiniai¹⁴. Priežastiniais ryšiais jie susiję tik su praeities, o ne su ateities įvykiais. Todėl iš jų pranašauti ateitį – tai apgaudinėti save ir kitus.

Toliau Boetijus trumpai aptaria tuos sapnus, kurie yra tiesioginės būsimų įvykių *priežastys*. Jie yra tarsi sapnų pateikti atsakymai į klausimus, kuriuos asmuo anksčiau nemiegodamas intensyviai svarstė: pavyzdžiui, ką ir kaip reikėtų daryti arba pasiegti. (Žinomi atvejai, kai tokie sapnai padeda padaryti mokslinius atradimus: pvz., D. Mendelejevo atvejis.) Gaila, kad Boetijus nieko nepasako apie tokių sapnų veikimo mechanizmą. Jis tik teigia, kad „tokiais sapnais galima pažinti ateitį, nes priežastys kalba apie padarinius“ (220,6).

Tačiau daugiausia dėmesio jis skiria tiems sapnams, kurie yra būsimų įvykių *ženklai*. Jų kilmės mechanizmas yra pats sudėtingiausias. Be jau minėto dirgiklių susilpnėjimo, čia svarbios ir kitos priežastys. Jas autorius skirsto į išorines ir vidines.

Iš išorinių priežasčių jis pamini dangaus kūnų judėjimo sukeliamus atmosferinius pokyčius. „Kai kurie iš tų sapnų kyla dėl išorinės priežasties, pvz., dėl tam tikro dangaus kūnų išsidėstymo, kuris pakeičia aplinką ir net paveikia miegančiojo kūną“ (220,8-9), truputį pakeisdamas jo temperatūrą. Bet kadangi maži pakitimai miegančiajam atrodo dideli, tai jo vaizduotė sukuria vaizdą, kad jis vaikšto ledu arba per ugnį, nelygu temperatūros pokyčiai. Iš tokių sapnų medicinos ir astronomijos žinovas gali spręsti apie žmogaus kūno būsenas ir dangaus kūnų judėjimą dabar ir ateityje.

Vidines priežastis Boetijus skirsto į kūniškas ir dvasines. Iš kūniškų jis pamini maistą, ligą ir asmens amžių. Dėl virškinimo arba karštinės sukkelto karščio vidiniai kūno garai pasiekia vaizduotės organą (jo autorius savo traktate neįvardija, tikriausiai negali nuspręsti, ar tai yra širdis, ar galvos smegenys). Jeigu tie garai yra juodi, tai sapnuojantysis mato juodus vienuolius arba velnius, o jeigu šviesūs ir skaidrūs, tai regi angelus. (Aki-vaizdu, kad religinio turinio sapnus Boetijus kildina ne iš dvasinių, o iš kūniškų priežasčių¹⁵ – tai dar vienas minėtos ironijos bruožas.) Jeigu tie skirtingų spalvų garai vaizduotės organe maišosi arba vieni kitus išstumia, tai sapnuojantysis mato, kaip jo regimas daiktas, keisdamas pavidalą, virsta kitu daiktu.

Iš dvasinių priežasčių Boetijus pamini išgastį ir meilę. Jis teigia, kad šie stiprūs išgyvenimai sapno vaizdiniais suteikia savo pačių judesį, todėl net regėdamas draugo vaizdinį, sapnuojantysis jo bijo kaip priešo.

Nepažįstantys natūralių sapnų priežasčių žmonės linkę ieškoti sapnų antgamtinių priežasčių ir sapnų vaizdiniais suteikti objektyvios realybės statusą. Autoriaus žodžiais tariant, „kai kurie kvailiai nubudę prisiekinėja, kad sapne regėjo velnius“ (221,30). Tačiau filosofai ir patyrę gydytojai iš sapnų-ženklių gali nemažai sužinoti apie galimus būsimus pakitimus gamtoje ir žmogaus kūne, nes sapno forma atitinka kūno būseną, kuri gali būti kokių nors būsimų somatinių pakitimų priežastis. Be to, iš žmogaus kūno būsenos galima spręsti apie ją sukelusias atmosferines ir net

astronomines priežastis, o remiantis pastarosiomis, galima numatyti būsimus įvykius gamtoje. Kadangi ženklas ir su juo susijęs veiksnys nėra neišvengiama būsimos įvykio priežastis, tai pagal tokį sapną ateitį galima numatyti tik su išlygomis, tik kaip tikėtiną. Todėl sapnų mokslas negali pretenduoti į matematinių mokslų tikslumą ir turi pasitenkinti gamtos mokslams būdingu tikėtinumu¹⁶. Akivaizdu, jog tai yra atsakymas į pirmąjį antrosios traktato dalies argumentą, kad sapnų duomenys negali būti nei griežto, nei tikėtino silogistinio įrodymo prielaidomis.

Į antrąjį sapnų mokslo galimybę neigiantį argumentą, kad vaizdiniai susiję tik su praeitimi ir dabartimi, galima atsakyti, kad sapnuose regimi vaizdiniai su ateities įvykiais gali būti susiję kaip pastarųjų priežastys arba kaip ženklai.

O į trečiąjį galima atsakyti, kad vaizdiniai, sapne tam tikra tvarka keisdami vienas kitą ir savo pavidalus, sapnuojančiajam gali suteikti naujų žinių, vadinausi, sapne žmogus gali ko nors išmokti.

Apibendrinant Boetijaus traktato *Apie sapnus* apžvalgą, galima pasakyti, kad žengdamas Aristotelio pramintu taku, jis suklasifikavo sapnus, nurodė jų kilmės priežastis, aprašė psichosomatinę jų veikimo mechanizmą, užsiminė apie galimus būsimų įvykių numatymo būdus ir nurodė apytikrą sapnų mokslo vietą mokslų sistemoje. Dieviškosios sapnų kilmės versijai Dakietis nepaliko vietos, nebent neižvelgtume ironijos teiginyje, kad sapne Dievas kvailiui kartais parodo tikrą velnią.

Kaip prisiekęs Averojaus sekėjas Boetijus buvo įsitikinęs, kad „filosofų

sprendimai paremti įrodymais ir tikrais argumentais, įmanomais dėl tų dalykų, apie kuriuos kalbama, bet tikėjimas paremtas daugybe stebuklų, o ne argumentais“ (18), kad „filosofui dera apibrėžti kiekvieną svarstytiną klausimą“ (397), kad filosofas tą tiesą, „kurios jis negali gauti iš savo principų ir pažinti, bet kuri prieštarauja jo principams ir griauja jo mokslą, turi neigti, nes tai, kas kyla iš principų, reikia pripažinti, o tai, kas jiems prieštarauja, reikia atmesti“ (407)¹⁷. Štai kodėl Boetijus net nebandė svarstyti dieviškos sapnų kilmės galimybių. Klausimas – ar ironiškas jos pripažinimas yra autoriaus nereligingumo liudijimas, ar tik prieš teologinius „prietarus“ nukreipta pašaipa – lieka neatsakytas. Aršiai gindamas filosofijos savarankiškumą Boetijus net nebandė derinti mokslinio sapnų aiškinimo natūraliomis priežastimis su prielaida, jog sapnai gali turėti ir antgamtinių priežasčių: Dievą, gerąsias arba piktąsias dvasias. Tokia jo nuostata iš tiesų nesuderinama su tikėjimu: juk žymūs Evangelijos pagal Matą veikėjai: Juozapas ir Rytų šalies astrologai veikia taip, kaip sapnuose jiems įsako angelai.

Šią Boetijaus nuostatą galime vertinti kaip C. G. Jungo diagnozuotos Vakarų dvasios ligos – konflikto tarp mokslo ir religijos – simptomą. Konflikto, kylančio iš klaidingo tiek mokslo, tiek religijos supratimo¹⁸. Ši klaida atsisuka prieš pačią psichologiją. „Tereikia pažvelgti į ją, – rašo Jungas, – kaip į specifinę smegenų veiklą, patikėti ją, kaip ir kitų vidaus sekrecijos liaukų funkcijas, fiziologinei analizei, ir pamatysime, kad psichologijos vertė ir pati esmė tampa nie-

kuo. Žinia, taip jau yra buvę,¹⁹ – baigia pastraipą autorius, turėdamas omeny Freudo psichoanalizės teoriją ir XIX a. materialistinį racionalizmą, apie kuriuos vėliau rašė, kad „psichoanalizės pasaulėžiūra yra racionalistinis materializmas – iš esmės praktinio gamtos mokslo pasaulėžiūra. Ir mes jaučiame, kad tokių pažiūrų mums nepakanka“²⁰.

Tačiau kas leidžia Boetijaus iš Dakijos traktatą *Apie sapnus* vertinti kaip minėtos ligos simptomą? Juk absurdiška manyti, kad šis XIII a. averojininkas buvo XIX a. materialistinio racionalizmo atstovas. Vis dėlto kai kurie požymiai rodo Boetijaus mąstysenos artimumą tam racionalizmui ir tai pasaulėžiūrai, nors savo traktate jis visiškai neužsimena, kad su sapnais reikėtų eksperimentuoti. Maža to, atpasakodamas minėtus Aristotelio traktatus apie sapnus, jis nepamini ir eksperimentavimą orientuojančių Aristotelio pastabų, „kad kai kurie žemesnieji gyvūnai irgi sapnuoja“ ir kad žmonės sapnuoja, jog „vaikšto per ugnį ir junta deginantį karštį, kai iš tiesų tik truputį pašildomos kai kurios jų kūno dalys“²¹. Boetijaus artimumą minėtai gamtos mokslo pasaulėžiūrai rodo du griežti jo iškelti reikalavimai, kad mokslas viską aiškintų tik natūraliomis priežastimis ir kad šventoji doktrina nesikištų į mokslo vidaus reikalus. Tolesnė Vakarų kultūros raida šį reikalavimą patenkino. Gamtos mokslams tai davė daug naudos. Bet psichologijos mokslui ir net žmonių (taip pat ir pačių mokslininkų) psichinei sveikatai toks pernelyg griežtas atribojimas, pasak Jungo, padarė žalos: „Yra nemažai mokslininkų, siekiančių neturėti pasaulėžiūros, teigian-

čių, esą tai būtų nemoksliška. Bet sprendžiant iš visko šie žmonės ne itin suvokia tikrąją savo veiksmų esmę. Iš tikrųjų jie lieka sąmoningai nesupratę savo kelrodžių idėjų, kitaip tariant, sustoja ant žemesnės, pirmąsios sąmonės pakopos, kuri neatitinka jų sąmonės galimybių“²². Dėl to kai kurios psichologijos mokyklos „perdėm linksta aiškinti žmogų per jo patologijos ir defektų prizmę. Įtikinamo pavyzdžio toli ieškoti nereikia, pakaktų paminėti kad ir Freudą, nepajėgiantį suprasti *religinio išgyvenimo*“²³. Ignoruojant šį išgyvenimą, neleistinai susiaurinamas psichologijos objektas, todėl Jungas siūlo psichologams atsisakyti Šviečiamosios epochos paveldo – požiūrio į religiją kaip į norams pataikaujančią prasimanymą, o jos simbolius bei dogmas traktuoti bent jau kaip psichologines gamtos tiesas²⁴. Psichologijos požiūriu tiek mokslinio materializmo „materija“, tiek religijos „Dievas“ yra to paties aukščiausiojo realybės principo simbolis²⁵, kolektyvinės sąmonės archetipas²⁶. Kadangi sapnai kaip tiesioginis sąmonės veiklos produktas yra labai svarbus tos realybės pažinimo šaltinis²⁷, tai galima manyti, kad tam tikra prasme Jungas nauju lygiu pakartojo tai, ką XI–II a. atliko Boetijaus Dakiečio amžininkas, kolega bei oponentas Tomas Akvinitis – būtent religinio ir aristotelinio sapnų aiškinimo sintezę. Klasikinės antikos laikais viešpatavo iš dar senesnių laikų paveldėta nuomonė apie dievišką arba demonišką sapnų kilmę ir jų sąsają su antgamatine tikrove. Aristotelis, remdamasis empiriniais stebėjimais ir pirmosios filosofijos, kurią jis dar vadino teologija, spekuliacijomis apie Dievą

kaip aukščiausiąjį gėrį, pirmąjį nejudantį judintoją ir tik save vieną mąstantį mąstymą, minėtą tradicinį tikėjimą paneigė. Atrodo, kad Tomas Akvinietis vienas iš pirmųjų pabandė padaryti tradicinio ir aristotelinio sapnų aiškinimo sintezę.

Akvinietis neparašė atskiro traktato apie sapnus, bet, kaip dera teologui, sapnais domėjosi tiek, kiek jie susiję su Apreiškimo tiesomis. Apie sapnus yra dvi svarbiausios Apreiškimo tiesos: sapnais Dievas per savo angelus žmonėms apreiškia daug dalykų ir sapnais piktosios dvasios klaidina žmones, stengdamosi juos nukreipti nuo tikrojo tikėjimo. *Sumoje prieš pagonis*, baigtoje rašyti 1264 metais, Tomas teigia, kad nors kartais Dievas žmonėms daug dalykų sapne apreiškia, tačiau dažniausiai tuo užsima piktosios dvasios, todėl pranašavimas sapnais yra būdingiausias stabmeldiškų religijų bruožas²⁸. Vadinasi, pranašavimas sapnais yra įmanomas, tačiau labai pavojingas. Todėl regėjus pranašingą sapną, patartina kreiptis į „specialistą“, t.y. į tą, kuris turi Dievo malone suteiktą gebėjimą atpažinti piktąsias ir gerąsias dvasias²⁹. Tomas bara tuos, kurie, panašiai kaip Boetijus Dakietis, pranašingus sapnus bando aiškinti tik natūraliomis priežastimis. Jis teigia, jog negalima įrodyti, kad tokie dalykai kaip protu nekontroliuojami sapnai kyla dėl natūralių priežasčių, todėl geriau manyti, kad juos sukelia intelektualinės substancijos, arba dvasios³⁰. Piktosios arba gerosios dvasios paveikia miegančio žmogaus vaizduotę ir parodo būsimų įvykių ženklus. Atrodo, kad tokia sapnų traktuotė sapnų mokslui nepalieka vietos,

kad Akviniečio ir Boetijaus sapnų sampratos neturi jokių bendrų sąsajų. Tačiau vėliau, 1272 metais baigtame rašyti *Teologijos sumos* trečiajame tome (*secunda secundae*) tos sąsajos išryškėja. Ten Akvinietis klausia, ar pranašavimas sapnais yra smerktinas, ir atsako, kad jeigu pranašavimas remiasi piktųjų dvasių apreiškimu arba klaidingu natūralių priežasčių aiškinimu, tai jis smerktinas, bet jeigu pranašavimas remiasi dieviškuoju apreiškimu arba teisingai traktuojamomis natūraliomis priežastimis, tai jis nėra smerktinas. Akvinietis *Sumoje prieš pagonis* kritikuoja tuos, kurie sapnus aiškina natūraliomis priežastimis ir siūlo juos aiškinti tik antgamtinėmis priežastimis, o *Teologijos sumoje*, be antgamtinių, pripažįsta ir natūralias sapnų priežastis. Maža to, tas priežastis jis aiškina pakartodamas iš Boetijaus traktato mums jau pažįstamą aristotelinę sapnų klasifikaciją į sapnus-priežastis, sapnus-ženklus ir sapnus, kurie tik atsitiktinai gali būti susiję su ateities įvykiais; sapnų priežasčių skirstymą į vidines ir išorines; psichosomatinį sapnavimo mechanizmo aiškinimą; medicininę sapnų reikšmę. Dėl šių dalykų Akvinietis visiškai sutaria su Boetijumi. Jų nuomonės skiriasi tik dėl religinio turinio sapnų kilmės. Boetijus, kaip matėme, juos kildina iš natūralių astronominių priežasčių, o Akvinietis – iš antgamtinių dvasinių priežasčių.

Galima tik spėti, kodėl Akvinietis iš pradžių buvo linkęs neigti, o vėliau pripažino natūralias sapnų priežastis. Lyginant jo tekstus su Aristotelio ir Boetijaus tekstais apie sapnus, atrodo, kad

rašydamas *Sumą prieš pagonis*, Akvinietis dar nebuvo susipažinęs su minėtais Aristotelio traktatais, dar nežinojo, kad ne tik *kažkokie filosofai*, bet ir pats Filosofas sapnus aiškina natūraliomis priežastimis. O vėliau, tai sužinojęs, iš pagarbos Aristotelio autoritetui jis rimčiau pažvelgė į tas priežastis, todėl minėtame *Teologijos sumos* tekste jis ne tik glaustai pakartoja svarbiausias Aristotelio (ir Boetijaus Dakiečio) idėjas, bet jas suderina su antgamtinės sapnų kilmės samprata. Kalbant Hegelio terminais, Akvinietis ten daro sintezę: tezė buvo iš priešistorinių laikų ateinanti tradicija sapnus aiškinti antgamtinėmis priežastimis, o antitezė – natūralistinė Aristotelio (Boetijaus) teorija.

Grižtant į mūsų laikus, galima pasakyti, kad tam tikra prasme sapnų traktuotės klausimu Jungas padarė Freudą atžvilgiu tai, ką Akvinietis padarė Boetijaus atžvilgiu, būtent parodė, kad natūralistinė nuostata psichologijos mokslui nepakankama³¹. Todėl atrodo, kad atsakymas į bendrą klausimą, „kaip įmanomas sapnų mokslas?“ turėtų būti toks: sapnų mokslas įmanomas ne neigiant senas kultūros tradicijas arba joms pataikaujant, bet į jas rimtai atsižvelgiant. Šia išvada jokių būdu nenorima sumenkinti Aristotelio ir Boetijaus Dakiečio nuopelnų sapnų mokslui, nes jų laikais mokslo konfliktas su tradicija buvo neišvengiamas, – natūralizmo etapas psichologijos raidoje buvo būtinas.

Literatūra ir nuorodos

¹ Apie tai Sigmundas Freudas rašo: „Dviejuose Aristotelio darbuose, kuriuose minimi sapnai, jie jau traktuojami kaip psichologijos problema. Sakoma, kad dievas mums sapnų nesiunčia, kad jų kilmė ne dieviška, o demoniška, nes gamta iš tiesų yra demoniška, o ne dieviška; t.y. sapnai nėra antgamtinis apreiškimas, bet paklūsta dėsniams žmogaus dvasios, kuri, aišku, yra gimininga dieviškumui. Sapnas apibrėžiamas kaip psichinė veikla miegančiojo tiek, kiek jis miega. Aristotelis buvo susipažinęs su kai kuriais sapnavimo ypatumais; pvz., jis žinojo, kad sapnas sustiprina silpnus miegančiojo pojūčius („sapnuojantysis įsivaizduoja, kad vaikšto per ugnį ir jaučia karštį, jeigu ta ar kita jam padaryti išvada, kad sapnai lengvai gali atskleisti gydytojui pirmuosius prasidedančių pakitimų požymius, kurių dieną nebuvo galima pastebėti [...] Tie senovės rašytojai, kurie apie sapnus rašė anksčiau už Aristotelį, nemanė, kad sapnai yra sapnuojančios psichikos produktai, bet buvo įsitikinę, kad sapnų kilmė yra dieviška“. (Versta iš: S.Freud. *The Interpretation of Dreams*,

in *The Major Works of Sigmund Freud*, Great Books of the Western World, vol.54, *Encyclopaedia Britannica*, Inc., Chicago, London, Toronto, Geneva, Sydney, Tokyo, Manila, 1975, p. 137–138. Apie tai, kaip sapnus aiškino garsus Xa. arabų filosofas al Farabis, žr. jo *Apie dorybingojo miesto gyventojų pažiūras*, iš arabų kalbos vertė Linas Kondrotas, in *Logos*, 2002/29, p. 204–210.

² Žr. Etienne Gilson. *History of Christian Philosophy in the Middle Ages*. – London: Sheed and Ward, 1989, p. 399.

³ Žr. S. Scovgaard Jensen. *On the National Origin of the Philosopher Boetius de Dacia*. *Classica et Mediaevalia*, 24 (1963), p. 232–241.

⁴ Etienne Gilson. *Reason and Revelation in the Middle Ages*. – New York: Charles Scribner's Sons, 1966, p. 59.

⁵ Žr. P. Mandonnet. *Siger de Brabant et l'averroïsme latin au XIII siècle*. – Fribourg, 1899, vol. I, p. clxxi. Kalbama, kad į dominikonų ordiną Boecijus įstojo, norėdamas išvengti persekiojimų ir atskyrimo nuo bažnyčios. Apie tai žr. T.Kaeppli. *Scriptores Ordinis Praed. Medii Aevi*, I. – Rome: S. Sabina, 1970, p. 246.

- 6 Pirmasis skaičius reiškia tezės numerį istoriniame Paryžiaus universiteto sąrašė *Chartularium* (1889 m. leidimas), o antrasis – sisteminiam Mandonnet sąrašė (žr. P.Mandonnet, *Siger de Brabant et l'averroïsme latin au XIII siècle*, vol. II, p. 175–181).
- 7 Boethius Dacus. *Tractatus de somniis*, ed. M. Grabmann in *Mittelalterliches Geistesleben*, B. II. – München, 1936, S. 216–224. Skaičiai žymi teksto eilutes.
- 8 Etienne Gilson. *Reason and Revelation in the Middle Ages*, p. 62–63.
- 9 Aristotle. *De divinatione per somnium* (*On Prophecy by Dreams*), in *The Basic Works of Aristotle*. – New York: Random House, 1941, [463 b 12-17], p. 628.
- 10 Ten pat, [464 a 23-27], p. 629.
- 11 Toks radikalus dieviškosios sapnų kilmės neigimas tiesiogiai susijęs su Aristotelio Dievo kaip save mąstančio mąstymo ir aukščiausiojo gėrio samprata: jeigu Dievas rūpintųsi pasauliu ir ypač žmonių reikalais, tai jis negalėtų būti nei geriausias, nei laimingiausias. Apie tai žr. Aristotle. *Metaphysics*, op. cit., [1074b – 1076a 7].
- 12 Žr. Aristotle. *De somniis* (*On Dreams*), [426 b 1-11], p. 625, ir *De divinatione per somnium* (*On Prophecy by Dreams*), op. cit., [464 b 10-13] p. 630.
- 13 Ši dalis suskirstyta pagal Aristotelio pateiktą sapnų skirstymą į sapnus-priežastis, sapnus-ženklus ir sapnus-sutapimus. Suskirstymas nėra griežtas, nes, pasak Aristotelio, vieni sapnai gali būti ženklai, priežastys ir sutapimai drauge, kiti ir ženklai, ir priežastys, o treči – tik kas nors viena [žr. 462 b 27 – 463b 10].
- 14 Sapnų turinį sudaro dviejų tipų vaizdiniai. Vienus, kurie susiformuoja žmogui esant budriam ir išlieka sieloje, o miegant kartais iškyla vaizduotėje, autorius įvardija terminu *phantasma*. Kitus, kurie susiformuoja paties sapno metu, jis vadina *idolum*. (Apgailestauju, kad man nepavyko surasti analogiškų lietuviškų terminų.)
- 15 Tai visiškai priešinga Tomo Akviniečio požiūriui, kuris pranašingus sapnus sieja su dvasinėmis priežastimis. Jis teigia, kad „dvasinė priežastis kartais būna iš Dievo, kuris per angelus žmogui ką nors sapnuose apreiškia ... Bet kartais tam tikri vaizdiniai miegančiuosius aplanko dėl piktųjų dvasių veiklos“ (*S.Th.* II-II, q. 95, a. 6), ir *Sumos prieš pagonis* trečiosios knygos 154 skyriuje smerkia tuos, kurie pranašingus religinio turinio sapnus kildina iš natūralių priežasčių.
- 16 Viduramžiais viešpatavo iš antikos paveldėta mintis, jog matematikos ir gamtos mokslai nesuderinami, kaip nekintamumas (matematinės tiesos) nesuderinamas su kaita (atsiradimu ir nykimu). Viduramžių scholastams mintis, kad gamtos knyga yra parašyta matematiniais rašmenimis, buvo svetima. XVI a. Galilėjus pritaikė matematiką judėjimo matavimui ir tuo sukūrė prielaidą matematinei fizikai.
- 17 Boethius Dacus. *Tractatus de aeternitate mundi*, ed. G. Sajo, – Berlin, 1964, skaičiais žymimos teksto eilutės.
- 18 Žr. C. G. Jung. *The Difference Between Eastern and Western Thinking*, in *The Portable Jung*, ed. Joseph Campbell. – Penguin Books, 1971, p. 482.
- 19 C. G. Jung. *Psichoanalizė ir filosofija*. – Vilnius: Pradai, 1999, p. 46.
- 20 Ten pat, p. 27.
- 21 Aristotle. *De Divinatione per somnium*, [463a 15-17], p. 627.
- 22 C.G.Jung. *Psichoanalizė ir filosofija*, p. 21.
- 23 Ten pat, p. 7.
- 24 Žr. ten pat, p. 182.
- 25 Žr. C.G.Jung, *The Difference Between Eastern and Western Thinking*, p. 483. „Materijos“ ir „Dievo“ tapatinimas psichikoje primena Dovydo iš Dinanto idėją, kad Dievas, intelektas ir pirmoji materija yra tas pats dalykas.
- 26 Žr. ten pat, p. 519, 520.
- 27 Žr. ten pat, p. 51.
- 28 Žr. SCG, III, sk. 154 [17].
- 29 Ten pat [21].
- 30 Ten pat [17].
- 31 Plačiau apie natūralistinės nuostatos nepakankamumą psichologijai žr., pvz., E. Husserlio straipsnio *Philosophie als strenge Wissenschaft*, Logos, 1910/11, p. 289–340, pirmąją dalį. Yra vertimas į rusų kalbą: Э. Гуссерль. Логические исследования, Картезианские размышления – Минск, Харвест, Москва, АСТ, 2000, p. 667–743.

JOLITA BALČIŪNAITĖ

Klaipėdos universitetas



SEPTYNIOS ŠVENTOSIOS DVASIOS DOVANOS IR JŲ SĄVEIKA 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.

SĄVEIKA SU MEILĖS DORYBE

Nors šv. Tomas ir sako, kad „meilė yra visų dovanų ir dorybių šaltinis“²⁴¹, tačiau vis tiek Angeliškojo Daktaro teologijoje dieviška meilės dorybė yra labiausiai susieta su Šventosios Dvasios išminties dovana. Iš trijų dieviškų dorybių meilė yra didžiausia. Šv. apaštalas Paulius sako: „Taigi dabar pasilieka tikėjimas, viltis ir meilė – šis trejetas, bet didžiausia jame yra meilė“ (1 Kor 13, 13). Akvinietis išaiškina, kodėl šv. Paulius meilę išskiria iš kitų dieviškų dorybių, nors jos visos turi tą patį objektą – Dievą, sakydamas, kad meilė yra arčiausiai šio objekto, o tikėjimas ir viltis išlaiko tam tikrą atstumą nuo savo objekto: žmogus tiki tuo, ko nemato, ir viliasi to, ko neturi²⁴². Kaip žmogiškoje patirtyje meilė jungia du mylinčius vienas kitą asmenis ir kaip mylimasis tam tikru būdu yra mylinčiajame, panašiai yra ir dieviškos meilės dorybės atveju, nes šv. evangelistas Jonas rašo: „Kas pasilieka meilėje, tas pasilieka Dieve, ir Dievas pasilieka jame“ (1 Jn 4, 16)²⁴³.

Taigi meilės dorybė, anot šv. Tomo, jungia žmogaus dvasią su Dievu, kadangi šv. Paulius Korinto krikščionių bendruomenei rašo: „Kas susijungia su Viešpačiu, tampa viena dvasia su juo“ (1 Kor 6, 17), o išminties dovana sujungia žmogaus protą su pirmąja priežastimi – Dievu. Taip išminties dovana atitinka meilės dorybę. Todėl Šventosios Dvasios išminties dovana yra dar vadinama vienybės su Dievu dovana²⁴⁴. Akvinietis teigia, kad išminties dovana kyla iš meilės dorybės. Todėl išminties dovanos dėka žmogus į viską žvelgia per meilės prizmę ir tampa jautrus meilei, kuri yra Die-

vas²⁴⁵, nes šv. evangelistas Jonas skelbia: „Dievas yra meilė“ (1 Jn 4, 8).

Šventoji Dvasia, anot šv. Tomo, per meilės dorybę nukreipia mūsų valią į Dievą kaip antgamtinį gėrį²⁴⁶. Tad šios dorybės dėka Dievas, kaip didžiausias gėris, gali apimti visą žmogaus asmenį. Todėl išminties dovana, veikiant meilės dorybei, nukreipia žmogaus protą į Dievą kaip į pradmenį, šaltinį ir visko tikslą²⁴⁷. Dėl šios dovanos ir meilės dorybės sąveikos išminčiai būdingas sprendimas apie dievišką tikrovę įgauna naują kokybę. Kadangi meilės dorybė sujungia žmogaus dvasią su Dievu panaikindama atstumą tarp jų, tai veikiant išminties dovai per meilės dorybę žmogaus protui dieviškos tiesos tampa artimesnės ir priimtinesnės²⁴⁸. Išminties dovana ir tobulina meilės dorybę, kai žmogus dėl išminties dovanos kontempliuoja Dievą, nes tada jis patiria Dievo didybę ir artumą, o ši patirtis būtent ir stiprina meilės dorybę²⁴⁹.

Galiausiai išminties dovana ir meilės dorybė, anot šv. Tomo, turi sąlytį per taiką. Jis teigia, jog meilei yra būdinga taika, o ši yra galutinis išminties padarinys²⁵⁰, nes šv. apaštalas Jokūbas rašo, kad iš aukštybių kilusi išmintis yra taikinga (plg. Jok 3, 17). Taigi išminties dovanos veikiamas žmogus kuria taiką tiek savo vidiniame pasaulyje, tiek bendraudamas su kitais, o meilės dorybė joms padeda šią taiką išlaikyti.

Kadangi meilė iš visų dorybių yra didžiausia, o išmintis iš visų Šventosios Dvasios dovanų tobuliausia, tai jos abi kartu vainikuoja krikščionio dorinį gyvenimą.

SĄVEIKA SU IŠMINTINGUMO DORYBE

Šv. Tomas Akvinietis išmintingumo dorybę susieja su Šventosios Dvasios patarimo dovana, nes jos abi yra nukreiptos veikti dėl tikslo²⁵¹. „Išmintingumas yra ‘teisinga veikimo taisyklė’, – sekdamas Aristoteliu, rašė šv. Tomas.“²⁵² Moralinė žmogaus veikla remiasi konkrečiais veiksmais, kurie kyla iš teisingo praktinio proto sprendimo. Šv. Tomas nurodo, kad išmintingumas yra ne vien proto svarstymai, bet ir jų pritaikymas konkrečioje žmogaus veikloje²⁵³. Išmintingumo dorybę šv. Tomas vadina ir „žmogiškų dalykų išmintimi“²⁵⁴. Galima sakyti, tai yra praktinė išmintis moraliniame lygmenyje. Akvinietis dar priduria, kad tai nėra išmintis, kuri kontempliuoja Dievą, bet ji yra nukreipta į žmogišką laimę²⁵⁵. Katalikų Bažnyčios Katekizmas sintezuoja šv. Tomo mokymą apie išmintingumo dorybę pateikdamas tokį šios dorybės apibūdinimą: „Išmintingumas yra dorybė, kuri įgalina praktinį protą visokiomis aplinkybėmis skirti, kas yra tikrasis mūsų gėris, ir rinktis tinkamas priemonės jam pasiekti“²⁵⁶.

Išmintingumo dorybė ir patarimo dovana atitinka viena kitą, nes abi sutelkia priemonės tikslui pasiekti. Per šią dorybę praktinis žmogaus protas įvai-

riomis aplinkybėmis sutelkia tinkamas priemonės siekdamas žmogiškos laimės, o patarimo dovana naudojasi viskuo, kas kreipia mus į galutinį tikslą – amžinąjį gyvenimą. Taigi Šventoji Dvasia per patarimo dovaną taip vadovauja žmogui, kad šis pasirinktų tinkamiausias priemonės ir kelią, siekdamas išganyti, ir pirmiau ieškotų Dievo valios, o ne įgyvendinti savo planus²⁵⁷.

Išmintingumo dorybė taip pat turi patarimo aspektą. Šv. Tomas sako, kad prieš atlikdamas kokį nors veiksma, žmogus pirmiau tarsi pasitaria su saviimi arba patarimo ieško iš šalies ir tik tuomet priima sprendimą veikti²⁵⁸. Šiuo atveju Šventoji Dvasia per patarimo dovaną užvaldo ir perkeičia žmogaus proto praktinį sprendimą, kuris kyla iš išmintingumo dorybės. Taip patarimo dovanos veikiamas išmintingumo dorybės reiškinys palenkiamas tiesiogiai Dievo nurodymams ir patarimams²⁵⁹.

Taigi Šventoji Dvasia, pasak Akviniečio, per patarimo dovaną maksimaliai tobulina išmintingumo dorybę pakylėdama šios dorybės žmogišką veikimo būdą į antgamtinį lygmenį²⁶⁰. Tokia dorybės ir dovanos sąveika padeda krikščioniui gyventi pagal Dievo valią ir ją vykdyti savo kasdienėje veikloje.

SĄVEIKA SU TEISINGUMO DORYBE

Šv. Tomas Akvinietis maldingumo dovaną susieja su teisingumo dorybe, nes tiek maldingumo dovana, tiek teisingumo dorybė yra nukreiptos į santy-

kius su kitais asmenimis. Šv. Tomas pažymi, kad teisingumas išsiskiria iš kitų dorybių tuo, kad jo tikslas yra ne tobulinti patį žmogų asmeniškai, bet – jo

santykius su kitais asmenimis²⁶¹. Nagrinėdamas šią dorybę, šv. Tomas remiasi Aristoteliu, kuris sako, kad „teisingumas yra tai, kas įgalina sakyti, kad teisingas žmogus sąmoningai pasirinkęs daro tai, kas yra teisinga, o dalydamas gėrybes sau ir kitam arba kitiems žmonėms, jis [...] proporcingai duoda lygias dalis“²⁶². Todėl Akvinietis pabrėžia, kad teisingumas yra tam tikra lygybė, kuri reiškiasi santykiuose su kitais žmonėmis²⁶³. Katalikų Bažnyčios Katekizmas šią lygybę aiškina kaip kiekvieno žmogaus teisių gerbimą ir siekimą tarpusavio santykiuose sukurti tokią darną, „kuri vienodai atsižvelgtų į visus žmones ir į jų bendrą gerovę“²⁶⁴.

Tačiau teisingumas liečia ne vien santykius su kitais žmonėmis, bet apima ir santykį su Dievu. Kadangi teisingumas, pasak šv. Tomo, yra duoti kiekvienam tai, kas jam priklauso, tai Dievo atžvilgiu teisingumas pasireiškia religingumo dorybe. Pastarosios esmė yra atiduoti Kūrėjui tai, kas jam priklauso. Taigi religingumo dorybė yra teisingumo dalis²⁶⁵.

Paprastai žmogus suvokia, kad jis nėra pats sau šaltinis, bet viską yra gavęs iš Dievo Kūrėjo. Dėl to kyla noras atsidėkoti už suteiktą gyvenimą ir visas kitas gėrybes. Šis noras reiškiamas garbinimu, dėkojimu ir kitais religiniais veiksmais.

Tačiau vienintelis motyvas, dėl kurio žmogus visus šiuos religinius veiksmus atlieka, yra iš Dievo gautos malonės²⁶⁶. Todėl čia reikalinga Šventosios Dvasios maldingumo dovana, kuri patobulintų iš religingumo dorybės kylančius žmogaus religinius veiksmus. Taigi šioje perspek-

tyvoje iškyla Šventosios Dvasios maldingumo dovanos sąveika su teisingumo dorybe, nes ji tobulina žmogaus, kaip kūrinio, santykį su savo Kūrėju. Kadangi iš religingumo dorybės kylantys religiniai veiksmai yra netobuli ir riboti, tai Šventoji Dvasia per maldingumo dovaną ateina žmogui į pagalbą, kad tobulintų pačią religingumo dorybę. Ši dovana suteikia jai dieviškos meilės matmenį, kad visi religiniai veiksmai būtų atliekami iš meilės Dievui, o pats žmogaus ir Dievo santykis įgautų tėvišką – sūnišką bendravimo išraišką²⁶⁷. Tačiau toks santykis nepanaikina žmogaus kaip kūrinio būsenos, bet suteikia naują kokybę. Maldingumo dovanos veikiamas žmogus daug giliau žvelgia tiek į savo priklausomybę nuo Dievo, tiek į savo būties gelmes ir įgauna dievišką supratimą apie savo mažumą Dievo akivaizdoje²⁶⁸.

Šventosios Dvasios maldingumo dovana tobulina teisingumo dorybę ne tik Dievo atžvilgiu, bet ir socialiniame gyvenime. Šv. Tomas nurodo, kad teisingumas reguliuoja žmonių tarpusavio santykius dvejopai: asmeniškai ir bendruomeniškai. Tai reiškia, kad žmogus, patarnaudamas vienam kuriam bendruomenės nariui, kartu patarnauja visiems, priklausantiems tai bendruomenei²⁶⁹. O veikiant maldingumo dovanai, žmonių tarpusavio santykiai tampa paprastesni, nes dangiškos tėvystės akivaizdoje kiti žmonės priimami kaip to paties Tėvo vaikai²⁷⁰. Kiekvienas teisingas veiksmas ar patarnavimas artimui atsiliepia visai Dievo vaikų šeimai. Tomistas A. Gardeil priduria, kad dėl šilto ir artimo santykio su Dievu kaip savo Tėvu maldingumo

dovana tarsi sušvelnina socialinius santykius, nes toks santykis su Dievu permelkia ir žmonių kaip to paties Tėvo vaikų tarpusavio ryšius²⁷¹.

Taigi Šventosios Dvasios maldingumo dovana tobulina santykio su Dievu ir tarpasmeninių bei bendruomeninių žmonių ryšių teisingumo dorybės išraišką.

SAVEIKA SU TVIRTUMO DORYBE

Šv. Tomas Akvinietis Šventosios Dvasios tvirtumo dovana susieja su tvirtumo dorybe, nes jos abi žmogaus dvasiai suteikia stiprybės. Tačiau viena suteikia dieviškos stiprybės, o kita – prigimtines, žmogiškos. Tvirtumo dorybė, anot šv. Tomo, iškyla įvairių sunkumų, išbandymų akivaizdoje ir ji pasireiškia dvejopu veikimu: ištveriant ir įveikiant visus sunkumus²⁷². Tačiau norint pakelti koki nors blogį ar kantriai siekti trokštamo gėrio, reikia pastovumo, kurį žmogui suteikia tvirtumo dorybė²⁷³. Akvinietis nurodo, kad lengviau yra įveikti sunkumus, išbandymus, negu juos pakelti²⁷⁴. Todėl čia į pagalbą žmogiškam tvirtumui ateina Šventosios Dvasios tvirtumo dovana, kuri tobulina tvirtumo dorybę. Ji suteikia žmogui dieviškos stiprybės tuomet, kai jis patiria stiprius išbandymus bei dvasios sunkumą, kylantį iš tikėjimo tamsumo²⁷⁵. Tvirtumo dorybei būdinga įveikti „atakuoti“ išskylančias kliūtis atkakliai siekiant trokštamo gėrio. Tačiau, kai trokšamas gėris yra antgamtinis, jam pasiekti neužtenka žmogiškos valios ir jėgų, kuriomis remiasi

tvirtumo dorybė. Todėl Šventoji Dvasia per savo dovana taip tobulina tvirtumo dorybę, kad žmogus galėtų igyti ryžto ir pajėgtų įvykdyti visas krikščioniui kaip Kristaus kariui derančias pareigas²⁷⁶, kaip šv. Timotiejų ragina šv. apaštalas Paulius: „Kęsk vargus su manimi kaip geras Kristaus Jėzaus karys“ (2 *Tim* 2, 3). Didžiausias dalykas, dėl kurio kovoja krikščionis, yra nevystantis šventumo vainikas (plg. 1 *Kor* 9, 25). Ir jam pasiekti iš tiesų reikalingas Šventosios Dvasios teikiamas tvirtumas, kurio padedamas žmogus tiesiog atakuoja visas kliūtis, pasitaikančias šventumo kelyje. Tokį tvirtumą taikliai iliustruoja Jėzaus žodžiai: „Nuo Jono Krikštytojo dienų iki dabar dangaus karalystė jėga puolama, ir smarkieji ją sau grobia“ (*Mt* 11, 12).

Taigi šventumui siekti neužtenka vien dorybinio tvirtumo, nes šis tikslas pranoksta prigimtines žmogaus jėgas. Tik veikiant Šventajai Dvasiai, kuri per savo tvirtumo dovana tobulina tvirtumo dorybę, žmogus būna pajėgus įgyvendinti savo krikščionišką pašaukimą.

SAVEIKA SU SUSIVALDYMO DORYBE

Susivaldymo dorybę šv. Tomas susieja su Šventosios Dvasios baimės dovana, kuri taip pat sąveikauja su dieviš-

ka vilties dorybe. Šv. Tomas nurodo, kad susivaldymo dorybė atitinka baimės dovana, nes susivaldymui būdinga ati-

traukti žmogų nuo tam tikrų malonumų dėl didesnio gėrio, o baimės dovanos dėka žmogus vengia blogio, kad neįžeistų Dievo²⁷⁷. Taigi abiem atvejais vyrauja tam tikras atsitraukimas, atsitolinimas nuo mažesnio gėrio vardan didesnio. Iš prigimties žmogų traukia gėris ir iš jo kylantys įvairūs malonumai. Tačiau Akvinietis pabrėžia, kad šis prigimtinis polinkis į malonumus neturi prieštarauti teisingam proto sprendimui²⁷⁸. Susivaldymo dorybės pavadinimas *temperantia* yra kilęs iš lotyniškojo žodžio *temperies*, kuris reiškia „tinkamą santykį“²⁷⁹. Todėl Angeliškasis Daktaras aiškina, kad susivaldymo dorybei yra būdinga išlaikyti tinkamą ir saikingą santykį gėrio atžvilgiu vadovaujantis proto sprendimais²⁸⁰. Tačiau dėl gimtosios nuodėmės pasekmės žmogaus prigimtis yra nusilpusi ir linkusi į nuodėmę, „šis polinkis į blogį vadinamas ‚geismingumu‘ – *concupiscentia*“²⁸¹. Susivaldymas, būdamas saiko dorybė, kilni na šią žmogaus geismingumo sritį ir padlenkia ją proto reikalavimams²⁸².

Tačiau žmogui vienam nėra lengva sutvarkyti malonumų pomėgį ir saikingai naudotis sukurtais gėrybėmis. Tai suvokia ir Siracido knygos autorius, ragindamas: „Nepasikliauk savimi ir savo jėgomis, kai stengiesi patenkinti širdies troškimus“ (*Sir* 5, 2). Todėl Šventoji Dvasia per baimės dovaną ypač tobulina susivaldymo dorybę, kadangi žmogui maksimaliai reikia Dievo baimės, kad jis sugebėtų atsitraukti nuo to, kas jį maksimaliai traukia ir vilioja²⁸³. Taip baimė įžeisti Dievą tampa pagrindiniu motyvu, skatinančiu susivaldyti. Baimės dovana perkeičia susivaldymo dorybės reikimosi būdą, kad viskas būtų daroma didesnei Dievo garbei²⁸⁴, kaip moko šv. apaštalas Paulius: „Ar valgote, ar geriate, ar šiaip ką darote, visa darykite Dievo garbei“ (*1 Kor* 10, 31).

Taigi tiek susivaldymo, tiek visos kitos moralinės ir dieviškos dorybės yra reikalingos Šventosios Dvasios dovanų pagalbos, kuri papildytų ir tobulintų šias dorybes, kad žmogus galėtų pasiekti savo galutinį tikslą – amžinąjį gyvenimą.

Literatūra ir nuorodos

²⁴¹ S. Th. II-II, q. 139, a. 2, ad 2: „Caritas est radix omnium donorum et virtutum“.

²⁴² S. Th. I-II, q. 66, a. 6.

²⁴³ Ten pat.

²⁴⁴ Monléon A-M. OP. Les dons du Saint-Esprit // *Ephata. Le missel de la vie chrétienne*. – Paris, 1988, p. 892.

²⁴⁵ Ten pat.

²⁴⁶ S. Th. II-II, q. 8, a. 4.

²⁴⁷ M.-D.Philippe. *Le Mystère du Christ crucifié et glorifié*. – Paris, 1996, p. 92.

²⁴⁸ Ten pat.

²⁴⁹ Gardeil A. OP. *Le Saint-Esprit dans la vie chrétienne*. – Paris, 1950, p. 206.

²⁵⁰ S. Th. II-II, q. 45, a. 6, ad 1.

²⁵¹ S. Th. II-II, q. 52, a. 2.

²⁵² Katalikų Bažnyčios Katekizmas, 1806.

²⁵³ S. Th. II-II, q. 47, a. 1, ad 3.

²⁵⁴ S. Th. II-II, q. 47, a. 2, ad 1.

²⁵⁵ Ten pat.

²⁵⁶ Katalikų Bažnyčios Katekizmas, 1817.

²⁵⁷ M.-D.Philippe. *Le Mystère du Christ crucifié et glorifié*. – Paris, 1996, p. 230.

²⁵⁸ S. Th. II-II, q. 47, a. 1, ad 2.

²⁵⁹ M.-D.Philippe. *Le Mystère du Christ crucifié et glorifié*. – Paris, 1996, p. 229.

²⁶⁰ S. Th. II-II, q. 52, a. 2.

²⁶¹ S. Th. II-II, q. 57, a. 1.

- 262 Aristotelis. *Rinktiniai raštai*. – Vilnius, 1990, p. 156.
- 263 S. Th. II-II, q. 57, a. 1.
- 264 Katalikų Bažnyčios Katekizmas, 1807.
- 265 S. Th. II-II, q. 81, a. 5, ad 3.
- 266 M.-D. Philippe. *Le Mystère du Christ crucifié et glorifié*. – Paris, 1996, p. 189.
- 267 Ten pat, p. 190.
- 268 Ten pat, p. 191.
- 269 S. Th. II-II, q. 58, a. 5.
- 270 Gardeil A. OP. *Le Saint-Esprit dans la vie chrétienne*. – Paris, 1950, p. 87.
- 271 Ten pat, p. 88.
- 272 S. Th. II-II, q. 123, a. 2; a. 3.
- 273 Katalikų Bažnyčios Katekizmas, 1808.
- 274 S. Th. II-II, q. 123, a. 6, ad 1.
- 275 Gardeil A. OP. *Le Saint-Esprit dans la vie chrétienne*. – Paris, 1950, p. 53.
- 276 Faivre N. *L'Esprit – Saint ses dons*. – Bourgo-la-Reine. 1955, p. 284.
- 277 S. Th. II-II, q. 141, a. 1, ad 3.
- 278 S. Th. II-II, q. 141, a. 1, ad 1.
- 279 K. Kuzavinis. *Lotynų – lietuvių kalbų žodynas*. – Vilnius, 1996, p. 852.
- 280 S. Th. II-II, q. 141, a. 1.
- 281 Katalikų Bažnyčios Katekizmas, 405.
- 282 M.-D. Philippe. *Le Mystère du Christ crucifié et glorifié*. – Paris, 1996, p. 114.
- 283 S. Th. II-II, q. 141, a. 1, ad 3.
- 284 M.-D. Philippe. *Le Mystère du Christ crucifié et glorifié*. – Paris, 1996, p. 114.





ROMAS JUZEFOVIČIUS

Kultūros, filosofijos ir meno institutas

HELENIZMO KULTŪROS SAMPRATA ANTANO RUBŠIO BIBLISTIKOJE

Hellenist Culture in the Context of Antanas Rubšys' Bible Studies

SUMMARY

The prelate Antanas Rubšys (1923–2002), in the middle of the 20th century, was already involved in the archaeological research of historic places mentioned in the Holy Scripture, the results of which were later applied to text-analytical studies of the Old and New Testaments. From this point of view, the following voluminous works of Rubšys may be excluded: “Key to the Old Testament” and “Key to the New Testament”. These works, in addition to other issues, analyse the interaction between culture and religion, and present premises for internal and external change in the Near East. All propositions presented by Rubšys are grounded on ideological principles formulated by unknown authors of the Old Testament, and historical parallels thereof, which partially reveal the internal split in Jewish culture during the Hellenist period. The purpose of this article is to discuss one of the many historical aspects analysed in Rubšys' works, i.e. reflections of Hellenist culture and its evaluation in narrations of the Old Testament.

ŠVENTOJO RAŠTO ISTORIŠKUMO PAIEŠKOS

Prelato, profesoriaus Antano Leonardo Rubšio (1923–2002) darbai biblistikos srityje yra siejami su Šventojo Rašto tekstuose pateiktos informacijos istoriškumo tyrimais, istorinių duomenų ir procesų analize. Šio straipsnio tikslas – išskirti ir aptarti tik vieną iš daugelio A. Rubšio

studijose analizuotų istorinių aspektų: helenizmo kultūros atspindžiai ir jos vertinimai Senojo Testamento pasakojimuose. Siekiant minėto tikslo, numatoma atkreipti dėmesį į esmines helenizmo kultūros formavimosi prielaidų ir raidos vertinimo tendencijas šiuolaikinėje isto-

RAKTAŽODŽIAI. Antanas Rubšys, helenizmo istoriografija, hebrajų raška.

KEY WORDS: Antanas Rubšys, Hellenist historiography, expression of Hebrews.

riografijoje, šiame kontekste apibendrinti A. Rubšio kultūros ir religijos sąveikos interpretacijas, apibrėžti politinių ir kitų tarptautinių procesų poveikio senovės žydų helenizacijai vertinimus jo studijoje *Raktas į Senąją Testamentą*.

Šių dienų istoriografijoje istorinės Senojo Testamento knygos pripažįstamos istoriniais ir kronikiniais pasakojimais, į kuriuos pateko ne vien folkloro elementų, bet ir atitinkamo laikotarpio dokumentų ištraukų. Haifos universiteto profesorius Michailio Heltzerio teigimu, tam tikru mastu Šventajame Rašte aprašomi įvykiai, ypač kai kalbama apie svarbius tarptautinius įvykius, patvirtinami istorikų tirtų egiptiečių, asiriečių, babiloniečių ir kitų rašytinių šaltinių duomenimis¹.

Itin svarbios senovės Artimųjų Rytų istorijos žinios pateikiamos XX a. archeologinių tyrimų medžiagoje. Šia medžiaga ne tik domėjosi, bet ir jos tyrime dalyvavo Antanas Rubšys.

Jau po teologijos studijų 1951 m. jis atliko pirmą savo apžvalginę archeologinę kelionę po Artimuosius Rytus ir Europą (lankėsi Egipte, Libane, Sirijoje, Jordanijoje, Turkijoje, Graikijoje)².

XX a. antroje pusėje įvairių šalių archeologai tyrė Šventajame Rašte minimus miestus ir vietas, rado ir ištyrė įrašus, kurie patvirtino daugelio Šventajame Rašte minimų vietų, asmenų bei įvykių tikrumą. A. Rubšys vėlesniais metais ne tik aplankė, bet ir pats dalyvavo keliose kasinėjimų ekspedicijose ir net vadovavo jų darbams. Dėstydamas Niujorko Manhatano kolegijoje Šventąjį Raštą ir pragyvenęs šiame mieste iki pat mirties, profesorius ir toliau lankė Bib-

lijoje minimus kraštus, analizavo naujų istorijos tyrimus. Savo pažintinių kelionių ir ekspedicijų išpūdžius jis aprašė savo populiaria kalba parašytoje 3 toimų knygoje *Šventojo Rašto kraštuose*³, taip pat kai kuriuose straipsniuose ir pranešimuose⁴.

Profesorius parengė ir išleido kelias dešimtis mokslo studijų ir knygų JAV bei kitose šalyse. Remdamasis ekspedicijose surinktais duomenimis, autorius siekė įrodyti daugelio Šventame Rašte minimų faktų istoriškumą.

Iš A. Rubšio darbų palikimo istoriografiniu požiūriu itin vertingos jo knygos *Raktas į Senąją Testamentą* (3 tomai)⁵, *Raktas į Naująją Testamentą* (2 tomai)⁶. Čia pateiktos istorikų, archeologų ir teologų studijų išvalgos, analizuojama Šventojo Rašto pasakojimų esmė ir prasmė.

Helenizmo laikotarpio problematika istoriniu ir teologiniu aspektais analizuojama *Rakto į Senąją Testamentą* trečiame tome. Jo skyriaus pavadinimas „Dilema: tiltai ar sienos“ tapo ir visos knygos problemine gija, kuria mėginama atskleisti ne tik judėjų religinio bei etninio savitumo išsaugojimo siekius išorinio politinio poveikio sąlygomis, bet ir kai kuriuos to poveikio savitumus, jo tarptautinį kontekstą.

Pažymėtina, kad chronologiu požiūriu helenizmas istorinėje literatūroje iš esmės dažnai apibrėžiamas tarptautinės politikos aspektu – senovės graikų-makedoniečių nukariautų Rytų šalių istorijos laikotarpis, kuris prasidėjo Aleksandro Makedoniečio valdymo metais (336–323 m. pr. Kr.) ir tęsėsi iki 30 m. pr. Kr., kada buvo romėnų užkariauta ir žlugo Ptolemėjų dinastijos valdoma

helenistinė Egipto valstybė. Kai kurie istorikai neapsiriboja tokiu politinės istorijos chronologinių ribų nustatymu ir teigia, kad Romos valstybė tapo tolesnio helenizmo idėjų ir kultūrinio palikimo plitimo centru. Taigi ne vien politinė antikinio pasaulio raida jau tampa helenizmo sampratos pagrindu. Helenizmo laikotarpio procesų suvokimas dabar vis dažniau siejamas su kultūros, religijos, kasdienės buities ir kitų elementų kaitos ir jų sąveikos analizės problematika. XX a. antrosios pusės vokiečių, prancūzų, anglų istoriografijoje, o taip pat ir kitų šalių į helenizmo istorijos tematiką įsitraukusių tyrėjų darbuose ryškios keltos esminės helenizmą apibūdinančios interpretacijos: viena mokslininkų grupė teigia, kad helenizmas esąs senovės Rytų pasaulio tęsinys ir iš esmės nuo jo niekuo nesiskiria; kitos dvi interpretavimo kryptys helenizmą aiškina kaip visiškai atskirą, susiformavusį reiškinį, bet vieni jų akcentuoja tik graikų kultūros plitimą Rytuose, kiti remiasi tradicine Johano Droizeno koncepcija ir pažymi graikų bei rytiečių sąveiką⁷.

Mokslininkai vis daugiau dėmesio skiria specifinių, helenizmo pasaulio vidinių procesų, jų padarinių tyrimams. Monografijas šiais klausimais paskelbė

M. Hadas, P. Briantas, H. Bengtsonas ir kiti žinomi tyrėjai⁸. Šiuolaikinėje istoriografijoje pradėta analizuoti ne tik graikų-makedoniečių kolonizavimo politikos aspektus, bet ir kai kuriuos etninės sąveikos, etninių-kultūrinių konfliktų aptariamu laikotarpiu klausimus. Pavyzdžiui, Hermanas Bengtsonas, be analizuojamų politinės istorijos klausimų, nagrinėja kai kuriuos kultūrinės valdančio elito aplinkos raidos aspektus, kurie rodo graikiškos ir rytietiškos kultūrų sąveiką. Ši sintezė šių dienų istoriografijoje vertinama kaip didžiausias to meto kultūros laimėjimas, tačiau intelektualinio elito poveikis visuomenei atskleistas fragmentiškai.

Ir kitų minėtų autorių darbuose, pačių tyrėjų teigimu, dar nėra visapusiškai atskleisti Rytų kultūros savitumai ir įtaka sąveikos procesams. Tačiau vis daugiau dėmesio teikiama skirtingų elementų poveikio įvairiose helenizmo zonose analizei, akcentuojama ne tik politinio ar ekonominio gyvenimo centrų persikėlimas iš Graikijos į Rytus, bet ir kultūros, religijos raiška įvairiose vietose, savitų kultūros zonų formavimasis ir kaita.

Kai kurios helenizmo procesų vertinimo problemos atsispindi ir jau minėtoje Antano Rubšio studijoje *Raktas į Senąjį Testamentą*.

HELENIZMO KULTŪROS VERTINIMAS

Antanas Rubšys, kaip ir daugelis autorių, helenizmo laikotarpio datavimą sieja su esminiais politinės istorijos pokyčiais, kurie lėmė kitas civilizacijos raidos sritis. Chronologinės jo analizuojamo Artimųjų Rytų regiono helenizmo raiškos laikotarpio ribos nustatomos nuo

valdovo Aleksandro Didžiojo įsigalėjimo šiose teritorijose pradžios iki Romos valstybės užkariavimų Egipte, Palestinoje ir Sirijoje. Nors autorius akcentuoja politinės raidos padarinius – Ptolemėjų valdomo Egipto ir Sirijos Seleukidų karalystės ilgalaikę įtaką senovės žydų vi-

suomenei – tačiau šiame kontekste autorius pažymi ne tik graikų kultūros skleidimą ir jos įsitvirtinimą Artimųjų Rytų šalyse, bet ir vietinės kultūros bei tradicijų transformacijas. Valdovui Aleksandrui, pasak A. Rubšio, rūpėjo ne tik užkariauti, bet ir dalintis su užkariautu pasauliu graikų kultūros laimėjimais. Tiesa ir protas, gėris ir sportas, grožis ir menas iškiliai reiškėsi helenistiniame pasaulyje. Pažymima, kad šį pasaulį Aleksandras norėjo vienyti per graikų kultūrą, tačiau ši svajonė netapo tikrove, nes po valdovo mirties imperiją pasidalijo generolai. Ilgainiui Mesopotamija ir Sirija liko Seleuko rankose, o Egiptas pateko į Ptolemėjo valdžią⁹.

Studijos autorius pripažįsta, kad „graikinimas“ istoriografijoje neretai tapatinamas su helenizmu, tačiau po Aleksandro mirties pažymėtina „apsigraikinimo“, t.y. naujos, „madingos“ tendencijos pradžia. Tai liudijo žmonių drabužiai ir gyvenimo būdas. Bene pati ryškiausia nurodoma graikiškumo apraiška – liaudies vartojama graikų *koinė*: bendrinė kalba prekybos ir diplomatijos srityje. Tai savita kalba, kuri skyrėsi nuo klasikinės Periklio amžiaus graikų kalbos. Ši kalba jau rodo kultūrinės sąveikos tendenciją.

Helenizmą, pabrėžia A. Rubšys, galima laikyti Vakarų ir Rytų sinteze – vedybomis¹⁰. Šis jo teiginys ir knygoje pateikiami faktografiniai argumentai rodo, kad iš esmės laikomasi Johano Gustavo Droizeno koncepcijos apie lemiamą graikų ir rytiečių kultūrų sąveikos įtaką to meto visuomenei, įvairioms jos gyvavimo sritims,¹¹ tačiau A. Rubšys studijoje daugiau akcentuoja graikiškumą ir antiograikiškumą.

Helenizmo kultūros kaita iš dalies siejama su naujomis tarptautinės politinės raidos apraiškomis, nes grumtynės tarp Seleukidų ir Ptolemėjų turėjo ne tik politinį, bet ir kultūrinį pobūdį. Abi sostinės – Egipto Aleksandrija ir Sirijos Antiochija – lenktyniavo norėdamos tapti pagrindiniu kultūros centru vietoje senovės Atėnų. Aleksandrija pralenkė Antiochiją savo išmone ir igūdžiais, Ptolemėjai buvo iškilūs mokslo ir meno puoselėtojai. Ptolemėjų dvaro remiami mokslininkai užsiėmė tiriamuoju mokslo darbu. Aleksandrijos kultūrinį pranašumą, nurodo autorius, skatino jos strateginis vaidmuo santykiuose tarp Viduržemio jūros ir kitų kraštų¹².

Antanas Rubšys plėtoja helenizmo suvokimą jo kultūros sklaidimo Palestinos žemėje savitumą analize, kuri iš dalies siejama tiek su babiloniečių, persų, tiek ir su graikų kurtų imperijų poveikio judėjų religijai aptarimu.

Helenizmo laikotarpiu, pasak autoriaus, judėjų žemė tapo tam tikra prasme „tikėjimo sala kultūros jūroje“, kuri šio periodo pradžioje neįtamtų pavojaus savo religijai. Tuo metu išeiviai judėjai Egipte buvo atviri svetimų kultūrų daromai įtakai, net patys Aleksandrijoje pradėjo versti senuosius tekstus į graikų kalbą. Tokiu būdu buvo parengta Septuaginta – graikiškasis Senojo Testamento vertimas, apie kurį nemažai rašyta istorinėje literatūroje.

Šnekamoji kalba neišvengiamai veikė žmogaus sąmonę ir pasaulėžiūrą, todėl nenuostabu, A. Rubšio teigimu, kad graikiškai kalbantys judėjai dėl helenistinės pasaulėžiūros daromos įtakos parašė keletą knygų, tarp kurių *Išminties*

knyga, tapo Senojo Testamento dalimi ir yra svarbus istorinės analizės objektas¹³.

Pačioje Palestinoje kultūra taip pat buvo veikama Ptolemėjų įtakos. Ptolemėjai nevertė judėjų visapusiškai supanašėti su plačios karalystės visuomene. Pakanti ir globėjiška Ptolemėjų valdžia, autoriaus nuomone, buvo kai kurių judėjų sutinkama net labai palankiai.

Graikiškosios įtakos sklidimą Palestinoje Antanas Rubšys vadina pažangiu reiškiniu, o graikiškumo išitvirtinimo prielaidos siejamos su sociokultūriniais visuomenės pakitimais – „dauguma naujos kultūros žydų buvo tarp pasiturinčiųjų, nes auklėjimas ir prekybiniai reikalai atvėrė juos helenizmo įtakai“¹⁴.

Tačiau autorius nurodo ir helenizmo plitimo metu atgimstančią istorinę įtampą tarp tradicinės žydų religijos bei naujos kultūros, religinio protesto helenistinei kultūrai stiprėjimą. Tas protestas prieš pagundą pasiduoti svetimųjų kultūrai siejamas su tautiniu izraeliečių atgimimu. XX a. pabaigoje atgimstančios lietuvių tautos padėtis, pabrėžia autorius, yra daug kuo panaši į tų laikų žydų padėtį.

Helenizmo laikotarpiu religinio paveldo ir kultūros sąveika sudarė prielaidą naujam judėjų bendrijos atgimimui. Jį skatino ir lydėjo priešiškus naujovėms bei tautiškumas, stiprinę žydų viltingą atkurti istorinę Dovydo Karalystę.

Religinis atgimimas tapo senojo tikėjimo gynėjų judėjimo dalyvių, kurie studijoje įvardijami *hasidimais*, siekiu. Išsimokslinę ir pasiturintys judėjai linko į supanašėjimą – helenizmą, o dauguma hasidimų buvo kilę iš kaimo, kur buvo išlikęs uždarumas helenistinio pasaulio įtakai. Pastarojo judėjimo dalyvių požiū-

riu helenistinė pasaulėžiūra ir gyvenimo būdas buvo senojo tikėjimo išdavystė.

Priešiškumo helenizacijai sąjūdis Palestinos judėjų aplinkoje pradėjo reikštis jau anksti helenizmo laikotarpiu, nes, pasak A. Rubšio, siejosi su opia įtampa tarp tikėjimo ir kultūros buitinėje judėjų patirtyje. Autorius antigrakiškosios priešpriešos pradžios nesieja vien su politiniais pakitimais – Sirijos Seleukidų drastiško išsigalėjimo pradžia ir Egipto Ptolemėjų ištūmimu iš Palestinos po 198 m. pr. Kr. karo veiksmų. Tačiau su šiais politiniais įvykiais siejama dramatiškiausių pakitimų Palestinoje helenizmo laikotarpiu pradžia.

Didžiausios Palestinos istorijos blogybės ir žiaurumai autoriaus studijoje siejami su Sirijos Seleukidų karaliaus Antiocho IV Epifano (valdė 175–164 m. pr. Kr.) veikla: jo pretenzijomis į dieviškumą, valdymo visavališkumą, siekį bet kuria kaina įdiegti helenistinę kultūrą¹⁵. Senojo Testamento tekstų istorinės informacijos analizė rodo helenizmo raidos padarinių atspindžius ir kai kuriuos jų vertinimus.

Antiocho IV Epifano entuziazmas įtvirtinti graikiškumą, pasak A. Rubšio, nebuvo vienintelė sankirtos su judėjų visuomene priežastimi. Pažymima, kad judėjams karaliaus Antiocho IV apoteozė buvo begėdiškiausias žmogaus įžulumas, nes jų religijos šerdimi nuo pat pradžios buvo monoteizmas.

Nurodoma ir dar viena priešiškumo priežastis – nepasitenkinimas bei pagieža Seleukidų valdžios diegiamiems mokesčiams. Tačiau Senojo Testamento Makabėjų, Danieliaus knygų tekstų analizės pagrindu itin pabrėžiamas judėjų

religijos ir religinių apeigų uždraudimo, prievartinio Dzeuso garbinimo poveikis judėjams. Tai traktuojama kaip prievartos ir smurto pradžia, kuri tapo ginkluoto pasipriešinimo priežastimi.

Šventojo Rašto tekstų analizės pagrindu daroma prielaida, kad judėjų kovos metu siekta ne tik pasipriešinti smurtui, atkurti judėjų religinių institucijų veikimą, bet ir paneigti kultūrinio helenizmo poveikio padarinius.

Nežinomas Šventojo Rašto Danieliaus knygos autorius, A. Rubšio nuomone, taip pat buvo vienas iš hasidimų. Tai argumentuojama tekste reiškiamu pasibjaurėjimu helenizmu ir jo primesta prievarta. Žydų ateitis čia siejama su sena religija, dievo valia istorijoje, taip pat su senuoju tautiškumu, kuris išgyveno ankstesnius istorijos iššūkius¹⁶.

Antanas Rubšys konstatuoja, kad helenizmo laikotarpi atspindintys Šventojo Rašto tekstai remiasi istorine patirtimi ir išmintimi. Profesorius savo darbuose ne kartą nurodo, kad Biblija nėra vien istorinių raštų rinkinys, kuriame siekta kuo tiksliau fiksuoti praeities įvykius, jo esminė paskirtis kita. Tačiau Šventajame Rašte pakankamai tiksliai atskleidžiama ne tik išorinė kultūros helenizacijos įtaka, bet ir savita vidinė ten-

dencija – skilimas judėjų visuomenėje. Šią tendenciją rodo helenizuotų atsimečių nuo senojo judėjų tikėjimo aprašymas ir senosios religijos garbintojų nuostatos bei veiklos motyvai.

Minėtoje A. Rubšio studijoje nesiekama plačiau analizuoti tolesnės helenizmo kultūros įtakos šiai stiprėjančiai dviejų žydų visuomenės dalių religinei sankirtai. Daugiausiai dėmesio skirta teologiniams religinės priešpriešos motyvams, kuriais taip pat atskleidžiami „judėjų tikėjimo salos“ išlikimo siekiai.

Religijos ir kultūros sąveikos senovės žydų visuomenėje savitumai yra svarbi ir Europos kultūros ištakų pažinimo dalis. Šios ištakos šių dienų kultūrologų interpretacijose jau siejamos ne tik su graikų, bet ir senovės žydų palikimu, jo sklidimu vėlesnėje istorinėje aplinkoje. Romėnai, su kurių kultūra kartais siejama europietiškosios raiškos patirties pradžia, anot Remi Brague, iš tiesų neatnešė nieko nauja, palyginti su tą palikimą kūrusiomis tautomis – graikais ir hebrajais. „Tačiau romėnai atnešė naują, atnešė tai, kas jiems buvo tarsi naujai atrasta sena.“¹⁷ Daugelis istorikų pripažįsta, kad Romos valstybė tapo nauju kultūros helenizavimo židiniu, perteikiančiu ją naujoms kartoms¹⁸.

KAI KURIOS IŠVADOS

Antanas Rubšys, jau XX a. viduryje įsitraukęs į Šventajame Rašte minimų istorinių vietų archeologinius tyrimus, vėliau tai susiejo su Senojo ir Naujojo Testamentų tekstologinėmis studijomis.

Jo veikalai reikšmingi dėl juose pateiktų svarbių istorijos žinių tiek Švento-

jo Rašto tekstų, tiek ir apskritai senovės civilizacijų kultūrų genezei, jų ryšiams pažinti. Šiuo požiūriu itin vertingi daugiatomiai A. Rubšio veikalai *Raktas į Senąjį Testamentą* ir *Raktas į Naująjį Testamentą*, kuriuose, be kitų, analizuojami kultūros ir religijos sąveikos klausimai, atsklei-

džiamos vidinės bei išorinės jos kaitos Artimuosiuose Rytuose prielaidos.

Bendrame istoriniame kontekste apibrėžiama ir helenizmo kultūros samprata – tai graikiškųjų ir Rytų elementų sintezė, kurią pažymi ir šių dienų Johano Droizeno koncepcijų sekėjai bei plėtotojai.

Atskleidamas hebrajų kultūros raiškos helenizmo laikotarpiu savitumus, autorius juos sieja ne tik su politiniu ir kultūriniu Egipto Aleksandrijos bei Sirijos Antiochijos miestų konkuravimu šiame regione, bet ir su žydų religiniu tradicionalumu, senjojo tikėjimo išsaugojimo istorine patirtimi. Ši analizė išplėtoja helenizmo kultūros formavimosi,

naujos pasaulėžiūros sklaidimo, taip pat pasipriešinimo jai esmės suvokimą.

A. Rubšio teiginiai paremti nežinomų Senojo Testamento tekstų autorių idėjinėmis nuostatomis, ten pateiktomis istorinėmis paralelėmis, kurios rodo vidinį idėjinį skilimą žydų visuomenėje helenizmo laikotarpiu.

Graikiškosios kultūros įtakos apraiškas Palestinoje studijos autorius vadina pažangiu reiškiniu, sieja tai su socialiniais kultūriniais judėjų visuomenės pasikeitimais, tačiau akcentuoja ir kitą stiprėjančią tendenciją – religinio paveldo ir naujos kultūros sąveikos sudaromą prielaidą naujam tautiniam judėjų bendrijos atgimimui.

Literatūra ir nuorodos

- ¹ M. Heltzer. Apie kai kurias naujas senovės Rytų ir bibliotikos istorijos problemas // *Istorija*, t. XXXVI, p. 212.
- ² V. Aliulis. Antano Rubšio Senojo Testamento vertimas ir du jo variantai // *Lietuvių katalikų mokslo akademija. Suvažiavimo darbai*, t. XVIII, kn. 1, p. 62.
- ³ A. Rubšys. *Šventojo Rašto Kraštuose*. D. 1–3. – Vilnius, 1998.
- ⁴ A. Rubšys. Archeologija ir Šventojo Rašto istoriškumas // *Lietuvių katalikų mokslo akademija*. – Roma, 1987, p. 75–111.
- ⁵ A. Rubšys. *Raktas į Senąjį Testamentą*. D. 1–3. – Brooklyn, 1982–1985, Vilnius, 1995–1996.
- ⁶ A. Rubšys. *Raktas į Naująjį Testamentą*. D. 1–2. – Chicago, 1978. Vilnius, 1997.
- ⁷ Žr., pvz., E. Bickerman. *The Jews in the Greek Age*. – Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1988; M. Hadas. *Der Hellenismus: werden und Wirkung*. – München, 1983; A. Momigliano. *Alien Wisdom: The Limits of Hellenization*. – Cambridge: Cambridge University Press, 1975; F. W. Walbank. *The Hellenistic Age, Cambridge Ancient History*. 2d ed., Vol. 7, Part 1. – Cambridge: Cambridge University Press, 1984; Эллинизм. – Москва, 1990; *Medžiaga helenizmo istorijos studijoms*. CD. VPU. – Vilnius, 2002.
- ⁸ Žr., pvz., M. Hadas. *Der Hellenismus: werden und Wirkung*. – München, 1983; P. Briant. *Alexandre le Grand*. – Paris, 1974; Г. Бенгтс н. *Прасутели эпохи эллинизма*. – М., 1982 (originalas „Herschergestalten des Hellenismus“, Miunchene išleistas 1975 m.) ir kt.
- ⁹ A. Rubšys. *Raktas į Senąjį Testamentą*. D.3. – Vilnius, 1996, p. 342–343.
- ¹⁰ Ten pat, p. 343.
- ¹¹ И. Г. Дройзен. *История эллинизма*. – Спб., 1997, ч. 1-3 (originalai: J. Droysen. *Geschichte Alexanders des Grossen*. – Hamburg, 1833; J. Droysen. *Geschichte des Hellenismus*. Bd. 1–2. – Hamburg, 1836–1843).
- ¹² A. Rubšys. *Raktas į Senąjį Testamentą*. D. 3. – Vilnius, 1996, p. 344.
- ¹³ Ten pat, p. 344–345.
- ¹⁴ Ten pat, p. 356.
- ¹⁵ Ten pat, p. 357–360.
- ¹⁶ Ten pat, p. 367, 376 ir kt.
- ¹⁷ R. Bague. *Ekscentriškoji Europos tapatybė*. – Vilnius, 2001, p. 34–35.
- ¹⁸ Tai skatina ir tam tikras diskusijas helenizmo laikotarpio trukmės datavimo klausimu.



DALIA MARIJA STANČIENĖ

Kultūros, filosofijos ir meno institutas

MALEBRANCHE'O TIESOS PAŽINIMO METODAS

Malebranche's Way to Know the Truth

SUMMARY

Nicolas Malebranche, a French philosopher of the 17th century influenced by Descartes, created a distinctive system of cognition. Following Descartes, he presented rules of cognition, the main criteria of which is obviousness. The scientific basis of his method is universal mathematics and scientific physics. Malebranche rejected the methodical doubt of Descartes, claiming that self-cognition is not real cognition, for we have no idea of the soul. According to him, cognition goes directly through the constructs of reason (perception) and ideas. Ideas belong not so much to human reason as to God, and therefore they are immutable. Cognition by means of ideas is perfect. Malebranche shows that the truth is not creature: it is God Himself. The obviousness is the comprehension of relations between God and man.

PRATARMĖ

Prieš pradėdami svarstyti Nicolas Malebranche'o pagrindines tiesos pažinimo idėjas, trumpai priminsime filosofo biografiją ir jam įtaką dariusius mąstytojus bei jų idėjas.

Nicolas Malebranche'as gimė 1638 metais Paryžiuje aristokrato teisininko šeimoje. Buvo jauniausias šeimoje, silpnos sveikatos, todėl „klasikinį išsilavi-

nimą“ gavo namuose. Vėliau, vienus metus klausęs filosofijos paskaitų, susiformavo neigiamą požiūrį į scholastiką bei Aristotelio filosofiją. Gavęs menų magistro laipsnį, pradėjo studijuoti Sorbonoje teologiją. Dar ankstyvoje jaunystėje Malebranche'as nusprendė tapti kunigu, todėl 1660 metais įstojo į Oratorijos kongregacijos seminariją.

RAKTAŽODŽIAI. Pažinimas, tiesa, metodas, objektyvumo kriterijus, metafizika.

KEY WORDS. Cognition, truth, method, criterion of objectivity, metaphysics.

Prancūzijoje religinę broliją „Kristaus oratorija“ 1611 metais įkūrė Pierre'as de Bérulle'as (1575–1629), sekęs italų Oratorijos įkūrėjo Philippe'o Néri'o pavyzdžiu. Abu šie Bažnyčios veikėjai prisidėjo prie dvasinio atgimimo, kurį po Tridento Susirinkimo (1545–1563) pradėjo *katalikiškoji reforma*. Oratorionai stengėsi ruošti aukšto dvasinio ir intelektualinio lygio dvasininkus, dirbsiančius su pasauliečiais. Bérulle'o manymu, krikščioniškas gyvenimas – tai ne tikinčiojo pastangos „išgelbėti savo sielą“, „užsitarnauti išganymą“, kaip dažnai buvo mokoma, bet veikiau „susilieji-mas“ su Dievu per sūnų Jėzų Kristų, savotiškas nepalaujamas Dievo didybės ir tobulumo šlovinimas. Tokį požiūrį Henri Brémond'as, grįšdamas Bérulle'o teiginiu, kad „pirmiausia, reikia žvelgti į Dievą, o ne į patį save, ir reikia veikti, remiantis ne tuo žvilgsniu ir savo paties paieškomis, o tyru Dievo žvilgsniu“¹, pavadino „teocentrizmu“. Tėvas Bourgoing'as, vadovavęs Oratorijai tuo metu, kai Malebranche'as buvo seminaristas, manė, kad „bet kokia malda turi būti skirta ne mūsų pačių naudai, o vien tik Dievo garbei, be jokio išskaičiavimo ir jokio ypatingo pasitenkinimo: kitaip tariant, maldos tikslas turi būti gerbti, pripažinti ir garbinti aukščiausiąją Dievo didybę dėl to, kas jis yra savaime, o ne koks jis mums atrodo, ir mylėti jo gerumą dėl pačios jo meilės, o ne dėl to, ką ta meilė mums duoda ir ką ji mums reiškia“². Tačiau Bérulle'ui teocentrizmas reiškė kristocentrizmą, nes, pasak jo, tik gyvenant Kristuje, t.y. būnant Kristaus dalimi, susiliejiama su Dievu. Siela, interiorizuodama žmogiškąjį Kris-

taus gyvenimą, tik tada tesugeba pasiekti savo dieviškumo aukštumas.

Tuo metu filosofijoje ir teologijoje pradėjo reikštis scholastikos šalininkai, kurie, turėdami didelę įtaką Bažnyčioje, iškovojo, kad inkvizicija pasmerktų Descartes'ą, o jo kūriniai 1663 metais buvo įtraukti į draudžiamų knygų sąrašą. Oratorijos kongregacijos santykiai nuo seno su Descartes'u buvo geri. Descartes'o biografas A. Baillet, 1692 metais išleidęs mąstytojo gyvenimo aprašymą, tvirtina, kad 1628 metais pas popiežiaus nuncijų įvyko susirinkimas, kuriame dalyvavo kardinolu tapęs Bérulle'as, tėvas Mersenne'as, artimas Descartes'o draugas, ir pats Descartes'as. Pastarasis taip puikiai kalbėjo, kad Bérulle'as pakvietė jį asmeniškam pokalbiui. Šį susitikimą aprašęs Baillet teigė, kad „Ponas Descartes'as, sujaudintas garbės, kurią jam parodė toks svarbus asmuo, nuvyko pas jį po kelių dienų ir pasidalijo savo mintimis apie filosofiją. Kardinolas netruko suprasti užmojo svarbą ir, manydamas, kad Descartes'as kuo puikiausiai gali jį įgyvendinti, pasinaudojo savo įtaka jo protui ir įkalbėjo jį imtis šio didžiulio veikalo. Jis netgi pasakė, kad tai – pareiga, kurią atlikti reikalauja sąžinė“³. Kardinolas Bérulle'as buvo atviras naujoms filosofijos idėjoms ir Oratorijos kongregacijoje buvo diskutuojama apie mąstymo principą bei pažinimo galimybes. Tačiau, įtraukus Descartes'o kūrinius į draudžiamų knygų sąrašą bei jėzuitams spaudžiant, Generalinis Oratorijos Susirinkimas 1678 metais nusprendė grįžti prie Aristotelio mokymo. Tačiau buvęs seminaristas Malebranche'as šio nutarimo nesilaikė, nes jau buvo pa-

veiktas Descartes'o idėjų. Kaip pasakoją Malebranche'o amžininkai (Fontenelle), 1664 metais jam atsitiktinai pakliuvo ką tik išleistas Descartes'o *Traktatas apie žmogų*, kurį pradėjęs skaityti, jis dažnai turėdavo atsitraukti nuo skaitymo, nes jo širdis pradėdavo labai smarkiai plakti. Descartes'o, mirusio Stokholme 1650 metais, mokiniai ir draugai išleido jo archyvuose rastus rankraščius. Tuo metu Malebranche'ui buvo 26 metai ir apie Descartes'ą jis žinojo tik iš nuogirdų ar iš filosofijos vadovėlyje perskaitytos kritikos. Ši knyga jam buvo atradimas ir visus ketverius metus jis studijavo Descartes'o veikalus. Savaime kyla klausimas, kas gi taip sujaudino Malebranche'ą, paėmus šį traktatą į rankas? Šio veikalo pradžioje nurodomas tikslas – paaiškinti žmogaus kūno reiškinius grynai mechaniniu požiūriu: „Manau, kad kūnas – ne kas kita, kaip molio statula ar mašina, kurią Dievas tyčia sukūrė taip, kad ji būtų kuo panašesnė į mus; todėl jis ne tik suteikė visų mūsų galūnių išorinę spalvą ir pavidalą, bet ir visų reikalingų dalių viduje padarė taip, kad ši mašina judėtų, valgytų, kvėpuotų, pagaliau kad ji atliktų funkcijas, kurios, kaip galima įsivaizduoti, atsiranda iš materijos ir priklauso tik nuo organų išsidėstymo. Mes regime laikrodžius, dirbtinius fontanus, malūnus ir kitas panašias mašinas, kurios, sukurtos vien tik žmonių, neturi galios savarankiškai judėti įvairiais būdais; man regis, aš nesugebėčiau nei sugalvoti tiek įvairiausių šios mašinos judesių, kurią, manau, sukūrė Dievas, nei laikyti jos tokia dirbtine, kad jums nekiltų mintis, kad ji gali būti dar dirbti-

nesnė“⁴. Toks žmogaus sandaros palyginimas su mašina ir jos pažinimas sukrėtė giliai tikintį Malebranche'ą. Jam tai buvo tikras praregėjimas, nes paveldėtas iš Aristotelio scholastinis žmogaus sampratos aiškinimas, analizuojant *vegetacinę, juslinę ir intelektualinę sielą* bei *kūną*, Malebranche'ui atrodė kaip tuščiažodžiavimas. Jis buvo reiklus sąvokoms, apibrėžimams ir nepakentė neaiškaus mąstymo, grynai žodinių pseudoaiškinimų. Savo filosofijoje jis sieks suvienyti Bérulle'o teocentrizmą ir Descartes'o mokslinį griežtumą. Tai buvo įmanoma, nes mechanizmas, kuris „išsklaido fizinio pasaulio iliuzijas“, išvarydamas iš jo „sielas“, „formas“ ir „dorybes“, suveda žmogų į akistatą su beribiu Dievu, pabrėžiant kontempliacijos vertę. *Trečiosios meditacijos* pabaigoje Descartes'as rašo: „atrodo, reikėtų pasvarstyti apie šį tobuliausią Dievą, laisvai įvertinti jo nuostabius požymius, išvysti, pasigėrėti ir pašlovinti nepalyginamą šios neapbrėptos šviesos grožį“⁵. Bet Descartes'ui tai nėra žmogiškojo gyvenimo esmė. Kaip filosofui, jam mokslas buvo ne tilsas Dievo link, o būdas, kaip jis rašo šeštoje *Samprotavimo apie metodą* dalyje, kuriuo žmonės gali tapti „gamtos valdovais bei šeiminingais“⁶.

Descartes'o paveiktas Malebranche'as naudos jo metodą ir bendrais bruožais perims jo fizikos sampratą, kurią atitinkamai pakoreguos. Vis dėlto Malebranche'as nutols nuo karteizianizmo ir sukurs originalią metafiziką, kurios pagrindas – Dievo galybės ir tobulumo garbinimas. Joje susijungs teologija ir filosofija: viena vertus, čia protas siekia paaiškinti apreišką duotybę, o kita vertus – apreiš-

kimas užpildo grynai filosofinio pažinimo spragas. Įsikūnijimas yra esminis Malebranche'o metafizikos elementas.

Pereidami prie pagrindinių Malebranche'o tiesos pažinimo idėjų, aptarsime jo pažinimo metodo taisykles.

METODO TAISYKLĖS

Malebranche'as, kurdamas metodą tiesai pažinti ir apskritai savo metafizinę sistemą, sekė Descartes'u, sakydamas, kad „Descartes'as buvo toks pat žmogus, kaip ir mes, todėl galėjo suklysti. Bet niekur kitur nėra tiek pagrįstumo, tikslumo, užmojų platumo ir proto skvarbumo kaip jo kūriniuose... Atmetus Descartes'o filosofavimą, nelieta abejonės dėl jo teiginių pagrįstumo“⁷. Jis gina Descartes'ą, kai Utrechto rektorius Voėtas jį aršiai kritikuoja ir kaltina ateizmu: „Tegul žmonės perskaito jo kūrinius, ir aš viliuosi, kad juos perskaitė ir gerai apmąstė, jo nebekaltins ateizmu, bet priešingai – gerbs, kaip privalu gerbti žmogų, kuris labai paprastai ir neginčijamai įrodė Dievo buvimą ir sielos nemirtingumą, taip pat begalę kitų tiesų, kurios iki jo laikų buvo nežinomos“⁸. Malebranche'as kritikuoja vadinamuosius pseudomokslinekus, kuriems Descartes'as atrodo pernelyg paprastas: „Kiek žmonių atmeta Descartes'o filosofiją dėl keistos priežasties, kad jos principai esą pernelyg paprasti ir lengvi!.. Tie filosofai nagrinėja neaiškius dalykus remdamiesi principais, kurie ne tik kad neaiškūs, bet ir visiškai nesuprantami“⁹. Descartes'o gyvenimas jam buvo filosofinio gyvenimo pavyzdys: „Descartes'as taip gerai išmano geometriją, fiziką ir kitas filosofijos sritis todėl, kad dvidešimt penkerius metus praleido vienumoje, puikiai pažino jusių klaidas, rūpestingai vengė iš jų kylan-

čių išpūdžių, daugiau meditavo, negu skaitė“¹⁰. Tačiau toks žavėjimasis Descartes'u nereiškė, kad Malebranche'as nekūrė savojo pažinimo metodo. Jis pats apie tai rašė: „Man būtų labai nemalonu, jei mano reiškiamą pagarba Descartes'ui ką nors iš anksto nuteiktų palankiai, ir jis tik skaitytų ir išsimintų Descartes'o mintis, visai nesirūpindamas, kad jį apšviestų tiesos šviesa“¹¹. Malebranche'o nuomone, tiesos siekimas yra asmeninis reikalas, kuris negali būti perleistas kitam žmogui. Be to, Malebranche'as nevengė atskleisti Descartes'o filosofijos trūkumų ir ypač atkreipė dėmesį, jo nuomone, į vieną labai didelę klaidą, t.y. kad „siela valdo kūną per kankorėžinę liauką“¹². Tačiau, nepaisant visų Descartes'o klaidų, pasak Malebranche'o, skaitant *Traktatą apie žmogų*, galima daug ko išmokti ir net „galbūt pajusime pasitenkinimą, skaitydami apie visus tuos klausimus, nes jis juos aiškina labai plačiai“¹³.

Savo metodo taisykles Malebranche'as suformulavo beveik kaip ir Descartes'as *Samprotavime apie metodą*, kurio pagrindinis kriterijus – akivaizdumas. Malebranche'as teigia, kad „Pagrindinis visų šių taisyklių principas – samprotavimai, jie visada turi būti akivaizdūs, kad būtų galima atskleisti tiesą nesibaiminant suklysti. Iš šio principo kyla bendroji taisyklė: mąstyti turime tik apie tuos dalykus, apie kuriuos turime aiškų supratimą; turime pradėti nuo papras-

čiausių bei lengviausių dalykų ir tik gerai juos apmąstę imtis sudėtingesnių bei sunkesnių¹⁴. Akivaizdumas – tai aiškus ir tikslus visų objekto dalių ir visų santykių matymas¹⁵. Mąstymo objekto *aiškumas* – ne kas kita, kaip jo integralus buvimas pažįstančio proto akivaizdoje, priešstatomas neaiškumui, kai protas nepajėgia tiksliai apibrėžti, ką mato. Skirtybė (*distinctio*), kuri priešinama painumui, – tai gebėjimas teisingai išvelgti visas mąstymo objekto dalis bei jų santykius: „Matyti, kad du kart du yra keturi, ir kad du kart du nėra penki; nes tarp du kart du ir keturių yra lygybės santykis, o tarp du kart du ir penkių yra nelygybės santykis; taigi tiesa yra pažini. Bet niekada du kart du nebus penki, nes lygybės santykio nėra, o to, ko nėra, pastebėti neįmanoma“¹⁶. Aiškumas – tai realus objekto buvimas, skirtybė – galimybė išvelgti jo sudėtinių dalių išsidėstymą, o neaiškumas – tai buvimo iliuzija, nebūtis, kurią klystantis protas laiko realybe. Dėl šių dalykų, teigia Malebranche’as, kyla taisyklės, reikalingos problemų sprendimui: „Pirmoji iš šių taisyklių tokia: reikia labai aiškiai suvokti klausimą, kurį rengiamės spręsti. ...Antroji taisyklė: proto pastangomis reikia atrasti vieną ar kelias vidurines idėjas, kurios gali tapti bendruoju matu, padėsiančiu pažinti jų santykius“¹⁷. *Vidurines idėjas* Malebranche’as apibrėžia kaip tarpines idėjas, kurių trūksta mūsų sprendžiamam klausimui suprasti ir kurias reikia atrasti, kad sudarytumėm ištisinę, tai yra pilnai suprantamą, seką problemai išsiaiškinti. Pasak pirmosios Malebranche’o taisyklės, paprasčiausiai reikia aiškiai su-

formuluoti problemą, o antroji taisyklė pakartoja šeštąją Descartes’o taisyklę, randamą jo traktate *Proto vadovavimo taisyklės*¹⁸, kur filosofas pateikia proporcinio vidurkio pavyzdį. Norint rasti trūkstamą geometrinės progresijos – 3, x , 12 – dėmenį ir sudaryti suprantamą seką, reikia surasti proporcinį vidurkį tarp 3 ir 12, ir tai bus 6¹⁹. Vadinasi, pasak antrosios taisyklės, daugelio problemų sprendimas yra ne kas kita kaip bandymas rasti nežinomąjį, kuris turėtų toki pat santykį su duotais elementais. Pasak trečiosios taisyklės, reikia atmesti visa tai, kas nesusiję su tuo, ko ieškome. Pavyzdžiui, kalbos elementai dažniausiai būna dviprasmiški, ir iš visų reiškinių svarbi tik ta, kuri susijusi su ieškamu objektu: tarkime, jeigu keliame klausimą, ar siela yra nemirtinga, nereikia imti domėn visų šio žodžio reiškinių – „*siela*“ šiuo atveju reiškia tik „substanciją, kuri mąsto“²⁰. Ketvirtoji taisyklė bendrais bruožais pakartoja trečiąją Descartes’o *Samprotavimo apie metodą*²¹ suformuluotą taisyklę: išskaidyti sunkią problemą į atskiras dalis ir nagrinėti jas vieną po kitos *pagal natūralią tvarką*. Penktoji ir šeštoji taisyklės, kurios paremtos septintąja iš Descartes’o *Proto vadovavimo taisyklės*²² ir ketvirtąja iš Descartes’o *Samprotavimo apie metodą*²³ taisyklėmis, nurodo, jog būtina apžvelgti visą ieškojimų darbą, aprėpti jį vienu žvilgsniu (dekartiškoji intuicija) ir įsitikinti, kad buvo laikomasi loginės tvarkos ir kad nėra nieko nereikalingo.

Nustatęs taisykles, Malebranche’as toliau parodo, koks gi yra šio metodo pagrindas ir kokiais moksliniais kriterijais remdamasis jis nustato tą pagrindą.

METODO PAGRINDAS – UNIVERSALIOJI MATEMATIKA IR MOKSLINĖ FIZIKA

Perskaitęs Descartes'o *Samprotavimų apie metodą*, kur teigiama, kad metodo pagrindas yra matematika: „ilgos, bet paprastos ir lengvos protavimo grandys, kuriomis naudojasi geometrai eidami prie sudėtingiausių įrodymų“²⁴, Malebranche'as ėmėsi savarankiškai studijuoti matematiką ir jos mokytis pataria savo skaitytojams. Atliepdamas to meto didžiąjį mokslo revoliucijai – patyrimui pritaikyti matematinius metodus, – jis pareiškia, kad „aritmetika ir algebra – tai tikroji logika, kuri padeda atskleisti tiesą ir suteikti protui tiek galios, kiek tik šis gali turėti... Šie du mokslai – visų kitų pagrindas, tai būdas, leidžiantis perprasti visus tiksliuosius mokslus“²⁵. Malebranche'o manymu, algebra ir aritmetika pranašesnės už geometriją, nes pastarojoje reikia pasitelkti vaizduotę. To meto matematikai siekė peržengti ribas, kurias Descartes'as vadino neįveikiamomis, o Malebranche'as, priešingai negu Descartes'as, teigė, kad baigtiniai daiktai tėra savarankiškos būties neturintys begalybės fragmentai. Tai paskatino netrukus Leibnizą pritarti šiai idėjai ir žengti toliau. Nuo jo neatsiliko ir Newtonas. Tuo pačiu metu, 1676 metais, Leibnizas ir Newtonas pagrindžia diferencialinį-integralinį skaičiavimą. Šis atradimas paskatino taikyti algebrą geometrijoje ir atvėrė naujas galimybes Descartes'o universaliai matematikai – būtent, jeigu algebrinės lygtys gali būti popieriuje nubrėžtos linijos, vadinasi, grynai protu suvokiami dalykai gali tapti suprantami jauslėmis, o tai, kas suvokia-

ma jauslėmis, gali būti išreikšta matematinėmis formomis. Tačiau nereikia tai suprasti, kad vienoje pusėje yra linijos, paviršiai, tūriai ir jų judėjimai, pateikti jusliniam patyrimui, o kitoje – grynai protu suvokiami skaičiai. Skaičiai – tai santykiai, visai kaip ir dydžiai: ilgis, plotis, aukštis. „Visi santykiai ir visi tiek paprasti, tiek sudėtiniai samprotavimai yra tikri dydžiai, o pats „dydžio“ terminas yra reliatyvus, nes visada žymi koki nors santykį. Juk nė vienas daiktas nėra didelis savaime neatsižvelgiant į santykį su kitu daiktu, išskyrus begalybę ar vienintelį daiktą. Visi sveikieji skaičiai yra santykiai, kaip ir daliniai skaičiai (trupmeniniai) ar kaip ir skaičiai, lyginami vienas su kitu arba dalijami iš kokio kito skaičiaus... Pavyzdžiui, 4 yra toks pat santykis, kaip ir $1/4$ ar $2/8$. Dėmuo, su kuriuo santykiniau 4, ne išreikštas, o numanomas, nes 4 yra santykis visai kaip $1/1$ ar $2/2$ – juk 4 lygus $4/1$ arba $8/2$. Taigi bet koks dydis yra santykis arba bet koks santykis yra dydis, ir iš to matyti, jog visi santykiai gali būti išreikšti skaičiais, o vaizduotėje – linijomis.“²⁶ Iš pažiūros prieštaringa pažinaus dydžio sąvoka išreiškia įtampą tarp dydžio ir skaičiaus: dydis reiškia erdviškumą, o pažinimas – grynai dvasinę, neerdvinę sritį. Malebranche'as teigia, kad erdviškumas gali būti pažinamas.

Pasak Malebranche'o, analitinė geometrija sujungia grynąjį pažinimą ir geometrinį jauslumą, o jeigu įmanoma tokią mokslą pritaikyti jusliniam pasauliui ap-

skritai, tada atsiranda nauja fizika, tokia pat pažini kaip ir matematika. Prisilaidydamas šios koncepcijos, Malebranche'as kritikuoja fiziką, kurią scholastai perėmė iš Aristotelio. Pagrindinis Aristotelio fizikos kritikos teiginys buvo, kad jusliniai duomenys nėra realybės fragmentai. Malebranche'as mato Aristotelio fizikoje prieštaravimą tvirtinant apie neaiškių ir miglotų juslinių savybių realumą, nes, jo nuomone, juslinės savybės nėra objektyvi realybė, o mokslo pagrindas yra tik aiškių ir atskirų idėjų ryšiai: „Aristotelis beveik visada samprotauja tik apie neaiškias idėjas, gaunamas julsėmis, ir apie kitas miglotas, bendro pobūdžio ir neapibrėžtas idėjas, kurios protui neduoda jokio apibrėžto supratimo“²⁷. Juslių pateikti duomenys, pasak Malebranche'o, negali būti mokslo elementai, nes jie nepaaiškina, koks objektas yra pats savaime, o be to, jie dažnai būna apgaulingi. Netgi regėjimas, *kilniausia ir daugiausiai aprėpianti mūsų julsė*, jo nuomone, mus dažnai suklaidina. Pavyzdžiui, mikroskopu (kurį neseniai buvo išradęs Leeuwenhoekas) galima pastebėti objektų savybes, kurios nematomos normaliam regėjimui, tad savaime kyla klausimas: *kas gali nuspręsti, kokios yra pačių objektų savybės?* Malebranche'as pateikia daug juslinių klaidų, kurių daugumą dažnai minėjo skeptikai, pavyzdžiui: „akys mums rodo, kad Saulė ir Mėnulis yra pėdos ilgio, tačiau nereikia įsivaizduoti, kaip tai darė Epikūras ir Lukrecijus, kad jie tikrai yra tokio ilgio“²⁸. Parodęs regėjimo, vienos iš patikimiausių ir aiškiausių mūsų juslių, nepatikimumą, Malebranche'as prieina

išvadą, kad kitos julsės bus dar mažiau patikimos. O dėl teiginio, kad *juslinės savybės nėra objektyvi realybė*, Malebranche'as remiasi teiginiu, kad kiekvienas individas, o kartais ir tas pats individas, skirtingai suvokia to paties objekto savybes: „tai, kas vienam atrodo kartu, kitam – saldu, kas žmogui atrodo karšta tada, kai jam šalta, atrodys šalta, kai bus karšta“²⁹. Malebranche'as pateikia daug panašių argumentų, sakydamas, kad šie jusliniai duomenys tėra sielos būseną, kad jie yra grynai subjektyvūs. Todėl išvada aiški: jais negalima remtis moksliskai aiškinant fizinius reiškinius. Toliau jis teigia, kad Aristotelio sekėjai daro ne tik šią klaidą, laikydami subjektyvų išpūdį objektyvia realybe, bet ir, pasinaudodami bendraisiais logikos terminais, tuščiažodžiauja, nes šiais terminais labai lengva aiškinti visai nesuprantant, kas bandoma paaiškinti. Pasak Malebranche'o, „Aristotelis siūlo ir bet kokią klausimą išsprendžia šiais gražiais žodžiais: giminė, rūšis, veiksmas, galia, prigimtis, forma, gebėjimai, savybės, savaiminė priežastis, atsitiktinė priežastis. Jo sekėjai niekaip nesuvokia, kad šie žodžiai nieko nereiškia ir kad netampį protingesnis nei anksčiau, iš jų išgirdęs, jog ugnis išlydo metalą, nes pasižymi gebėjimu išlydyti, ir jog žmogus nevirškina dėl silpno skrandžio arba dėl to, kad jo gebėjimas apdoroti maistą blogai atlieka savo funkcijas“³⁰.

Kritikuoja Malebranche'as ir Aristotelio judėjimo sampratą, kurioje kalbama apie natūralų judėjimą kaip dangaus kūnų arba keturių pagrindinių pasaulio elementų judėjimą „natūralios vietos“ link,

t.y. kylant aukštyn ir leidžiantis žemyn. Ugnis ir oras juda aukštyn, žemė ir vanduo – žemyn. Kita judėjimo rūšis, pasak šios sampratos, yra „prievarinis judėjimas“, kai įsikiša išorinis veiksnys, kuris pašalina elementą iš jo natūralios vietos. Aristotelio klaidingai suformuluota judėjimo koncepcija, trukdžiusi skleistis mokslo pažangai, kaip pažymi lenkų filosofas Tatarkiewiczus³¹, gyvavusi daugiau kaip tūkstantmetį, buvo atmesta XVII amžiuje. Newtonas, kaip ir Galilei'us, atsisako aristoteliškos metafizinės mokslo sampratos, ir šiuo esminiu mokslui raidos etapu gimsta šiuolaikinis mokslas. Malebranche'as pritaria Newtonui ir tvirtina, jog Aristotelio teiginys, kad „visi gamtos kūnai turi jėgos judėti savaime, paprasčiausiai yra visiškai klaidingas. Tai atrodo akivaizdu tik tiems, kurie, kaip Aristotelis, remiasi savo jausimų išpūdziais ir visai nesinaudoja savo protu“³². Aristotelio pasekėjams Malebranche'as primena inercijos principą, kurį Descartes'as suformulavo savo *Filosofijos praduose*: „kiekvienas daiktas, kol jo niekas nepakeičia, lieka toks, koks yra.... jeigu kokia nors materijos dalis... yra rimties būvyje, tai pati savaime nepradės judėti“³³. Paprastas judėjimas – tai judėjimas tiesia linija: „jei kūnas pradėjo judėti, tai jis ir toliau judės ir niekada nenustos judėjęs pats savaime... Bet koks judantis kūnas stengiasi judėti tiesia linija“³⁴. Judėjimas ratu, kuris, pasak Aristotelio, yra pats paprasčiausias, nes yra tobuliausias (jis sugrįžta pats į save, nenukreiptas niekur kitur), Malebranche'ui, priešingai, yra „neribotai sudėtinis... Jeigu paprastą judėjimą apibrėšime teisingai – toks, kuris visada nukreiptas

į tą pačią vietą (tai yra judėjimo tiesia linija atvejas. – *D.M.S.*), – tai judėjimas ratu bus neribotai sudėtinis, nes tada visos rato linijos yra liestinės ir nukreiptos į skirtingas vietas“³⁵. Judėjimo samprata radikaliai pakinta, nes judėjimas, pasak Descartes'o apibrėžimo, yra „materijos dalies, arba vieno kūno, persikėlimas iš kaimynystės į betarpiškai lietusių kūnų, kuriuos laikome nejudančiais, į kitų kūnų kaimynystę“³⁶. Taigi judėjimas nebėra, kaip manė Aristotelis, tam tikras pasikeitimas apskritai (kaip kokybinis pasikeitimas), bet objektų tarpusavio santykių erdvėje pakitimas, kurį galima matematiškai įvertinti, t.y. nutiesiamas kelias matematinei fizikai. Taip pat akivaizdu, kad jeigu nebėra „natūralaus judėjimo“, dingsta ir „prievarinis judėjimas“ ir lieka tiesiog judėjimas, kuris visada yra vietos pasikeitimas. Todėl Malebranche'as naujosios fizikos aiškumą ir tikslumą priešpriešina senosios neaiškumui ir tvirtina, kad Aristotelio fizika ne tik klaidinga, bet ir pavojinga krikščioniškam tikėjimui: „Taigi pripažįstant, kad formos, gebėjimai, savybės, dorybės ar realios esybės sugeba savo prigimties jėga daryti tam tikrą poveikį, pripažįstama, kad visi mus supantys kūnai turi kažką dieviško; taip gerbdami pagonių filosofiją, pasiduodame pagoniškam jausmui“³⁷. Malebranche'as negailestingai puola Aristotelio teoriją: „Norint tapti protingam, šią doktriną reikia užmiršti“³⁸, o patį Aristotelį apibūdina kaip „tas niekingas ir apgailėtinas filosofas“³⁹.

Nustatęs pažinimo koncepcijai mokslinį pagrindą, Malebranche'as pereina prie pažinimo objektyvumo problemos, kurią trumpai apžvelgsime.

OBJEKTIVUMO PROBLEMA PAŽINIME

Norėdami geriau suprasti Malebranche'o mąstymo eigą vertinant mokslo objektyvumą, turime prisiminti Descartes'o mokslinio pažinimo metodo idėjas.

Descartes'o gamtos filosofijos arba fizikos pagrindas yra akivaizdumas, kuris palyginamas su aksioma matematikoje. Šis lyginimas rodo, kad Descartes'as siekė matematiškai traktuoti reiškinius. Tačiau, prisilaikydamas metodinio skepticizmo, Descartes'as iškelia metodinę abejonę – ar akivaizdumas atitinka realybę, nes subjektui akivaizdumas yra sielos būseną, jausmas, įsitikinimas? Taip Descartes'as suformuluoja Didžiojo Apgaviko, Piktojo Genijaus problemą: jis toks galingas ir klaidingas, kad jo valia aš „klystu kiekvieną sykį, sudėdamas du ir tris, skaičiuodamas kvadrato kraštines...“⁴⁰ Iš tiesų reikia skirti du problemos aspektus: formalųjį mąstymo teisingumą ir jo išvados objektyvumą. Tarp *mąstančio* Aš ir objektyvios nepriklausomos realybės, pasak Descartes'o, egzistuoja atotrūkis. Tęsdamas savo metodą, jis klausia: „iš kur gali žinoti, ar nėra kokio nors dalyko, besiskiriančio nuo tų, kuriuos aš pripažinau netikrais, ir kuriuo nebūtų galima abejoti“⁴¹?

Šio klausimo sprendimą, Descartes'as suskirstė į keturis etapus. Pirmasis etapas – radikalus abejojimas. Suvokęs, kad dažnai klysta, Descartes'as siekia iš naujo įvertinti visas savo žinias ir atmesti tas, kurios suteiks jam bent menkiausią dingstį abejoti. Taip jis ras, jeigu tai įmanoma, neabejotiną atsparos tašką, kuriuo remdamasis vėl sukaups žinių. Jam kyla klausimas, ar objektyvus

akivaizdumas tikrai nekelia abejonų. Šitaip Descartes'as suformuluoja Piktojo Genijaus hipotezę – jis „panaudojo visą savo išmonę mane apgauti“⁴². Antrasis etapas – *Cogito* (mąstau). Tai suvokimas, kad neįmanoma abejoti teiginiu: „Aš egzistuoju“. Abejoti – tai mąstyti, o mąstydami patiriame, kad esame. Sugebėjimas mąstyti – tai įrodymas, jog esame⁴³: *Cogito, ergo sum*. Tačiau šis įsitikinimas, pasak Descartes'o, yra tik tol, kol apie jį mąstoma, o kai nebegalvojama apie šį teiginį, mąstoma apie ką kita, abejonės grįžta. Kaip pavyzdį tokios abejonės Descartes'as pateikia Dievo, kaip visagalės būtybės idėjos, turėjimą savyje. Tai tas Dievas, apie kurį Descartes'ui buvo vaikystėje teigiama, kad Jis sukūrė jo prigimtį, negalėjo sukurti jo tokio, kad *jis klystų, liesdamas daiktus, kurie jam atrodytų akivaizdžiausi*. Taip jis daro išvadą, kad neabejoja, kai mąsto apie *Cogito*, ir abejoja, kai apie jį nemąsto, ir todėl gali būti tikras, kad Dievas nėra apgavikas⁴⁴. Trečiasis etapas – Dievo buvimo įrodymas, nes iki tol apie Dievą Descartes'as svarstė hipotetiškai. Šio įrodymo atspirties taškas – Descartes'o abejonų priežastis yra Dievo idėja jame pačiame⁴⁵. Šią Dievo idėją Descartes'as bando apibrėžti: „Žodžiu Dievas aš suprantu begalinę, amžiną, nekintamą, nepriklausomą, visąžinę, visagalę substanciją, sukūrusią mane ir visus kitus daiktus...“⁴⁶ Tačiau tokia mintis negalėtų kilti iš baigtinių pasaulio dalykų, teigia Descartes'as, o ypač iš jo paties, nes jis irgi yra baigtinis. Priežastis turi būti tokia pat reali kaip ir pasekmė, nes dėl savo

ribotumo žmogus negali būti beribės realybės idėjos šaltinis. „Todėl iš viso to, ką pasakiau, reikia padaryti išvadą, kad Dievas yra. Juk, nors substancijos idėją turėčiau todėl, kad aš pats esu substancija, vis dėlto, būdamas ribota būtybė, negalėčiau turėti beribės substancijos idėjos, jei man jos nesuteiktų kokia nors tikrai beribė substancija“⁴⁷. Ketvirtasis etapas – įrodymas, kad tikrai egzistuojantis Dievas negali būti apgavikas. Pasak Descartes'o, tai gana akivaizdu, „kad Dievas negali apgaudinėti, nes natūrali proto šviesa mus moko, jog melas ir apgaulė kyla iš kokio nors trūkumo“⁴⁸. Vadinas, klastos ir apgaulių griebiasi tik tie, kurie nesugeba jėga įgyvendinti savo ketinimų, o Dievas yra visagalis, todėl neapgaudinėja⁴⁹.

Šiais keturiais etapais Descartes'as išsklaido baimę suklysti. *Cogito*, pirmoji tiesa, egzistuoja ne vien tik kai ji suvokiama, bet visada. Objektivumo kriterijus yra akivaizdumas, kuris patiriamas aiškių ir atskirų idėjų atveju. Tai leidžia Descartes'ui daryti išvadą, kad aiškos ir atskiros idėjos yra teisingos, nes visa, kas yra aiškiai ir atskirai suvokiama kaip būtybės esmės dalis, iš tiesų yra jos dalis, o objektai, kurių idėjos suvokiamos atskirai viena nuo kitos, iš tiesų yra atskiros. Taip Descartes'as patvirtina, kad jo mąstymas yra objektyvus.

Žmogaus santykį su Dievu Descartes'as apibūdina dvejomis galiomis. Radikaliai abejojantis žmogus suvokia save kaip galią mąstyti, ir tai jam yra patvirtinimas, kad jis egzistuoja. Tačiau, analizuodamas savo mintis, jis prieina išvadą, kad pats negali būti visų savo

minčių autorius, nes būdamas baigtinė galia (kadangi abejoja, vadinasi, nėra tokia galia, kokia norėtų būti), jis negalėjo sukurti begalinės galios idėjos. Šią idėją į žmogų turėjo įdiegti pati begalinė galia, kuri, vadinasi, egzistuoja ir suteikė jam būti. Kadangi ši galia yra tobula, tai jo neapgaudinėja ir taip garantuoja žmogaus minčių objektyvumą. Taip Descartes'ui tampa aišku, kad žmogus turi naudotis savo ribota galia ir tiek mąstymu, tiek veiksmis paklusti dieviškiems įstatymams.

Malebranche'as, susipažinęs su dekartiškuoju žmogiškojo pažinimo objektyvumo kriterijumi, savąjį aiškinimą grindžia visiškai kitaip. Jis nesiremia metodine abejone bei visų žinių pervertinimu, kad galėtų vėl pradėti pažinimą nuo nulio. Teologinio pobūdžio veikale *Metafiziniai pokalbiai* (1688) dialogo dalyvis Teodoras pradeda aiškinti tiesą remdamasis racionalumu: „Nebūtis neturi savybių. Mąstau, vadinasi, egzistuoju“⁵⁰. Apie *Cogito* Malebranche'as kalba visai kitame kontekste negu Descartes'as, kuris pažinimo patirtį *viskuo abejojant* transformuoja į intelektualinį santykį. Malebranche'as tvirtina, kad Aš nėra nebūtis, ir į didžiąją premisą, laikomą pirmąja akivaizdžia tiesa, – „nebūtis neturi savybių“ – įtraukia mažąją – „aš mąstau“, – kuri tiesiog išreiškia egzistavimo suvokimą. Malebranche'o manymu, savęs suvokimas, kuris pasak Descartes'o, yra mąstymas: „Žodžiu „mąstymas“ (*cogitatio*) aš suprantu visa, kas mumyse vyksta taip, kad tai suvokiame patys savaime“⁵¹, vis dėlto nėra tikras pažinimas, nes mes savyje neturime savo sielos idė-

jos. *Metafiziniuose pokalbiuose* Teodoras šią mintį gyva forma įrodo Aristui. Jis švelniai patrina savo pašnekovo ranką ir paklausia, ką šis jaučia. Aristas atsako: „Šilumą arba kažką panašaus į malonų kutenimą“. Teodoras patrina smarkiai, ir Aristas sušunka: „Ai! Teodorai, man skauda! Trinate pernelyg stipriai. Jaučiu labai nemalonų skausmą“⁵². Tai reikėtų suprasti, kad spaudimui padidėjus grynai kiekybiškai, atitinkamai grynai kokybiškai padidėja pojūtis. O savybės – šiuo atveju malonumo ir skausmo pojūčiai – pačios savaime yra paprastos, neskaidomos visumos, kurios nesietinos vienos su kita, redukuojant į paprastą kiekybinį santykį. Savybių neįmanoma tiksliai įvertinti, nes tai neaiškos mintys, jausmai, kurios nėra žinios. Kad geriau tai suprastumėm, Malebranche'as vaizdžiai parodo, kaip tai būtų, jeigu norėtume kiekybiškai apibrėžti muzikinių garsų santykius. Pavyzdžiui, tvirtintumėme, kad oktavos intervalas lygus kvartos ir kvintos intervalų sumai, tai reikštų, jog tikslų naudojamo instrumento stygų ilgio santykį (tai dydžio santykis) sumaišome su išgirstų garsų, palietus stygas, santykiu. Patys savaime garsai yra originalios savybės, kurias galima lyginti remiantis ne jomis pačiomis, bet tik poveikiu, kurį jos daro klausytojui. Pirmasis savo paties suvokimas irgi tėra neaiškus jausmų kontinuumas, o ne pažinimas. Jeigu kartais kiekybiškumą ir galima laikyti tiksliau pažinimu, tai tik todėl, kad patirtų dalykų santykis pakeičiamas išorinių priežasčių santykiu⁵³. Šį palyginimą vėliau panaudos Bergsonas savo veikale *Tiesioginiai sąmonės duomenys*.

Taip suvoktas Malebranche'o *Cogito* atskiria sielą nuo kūno. Pasak Malebranche'o, šis mąstymas, kuris tėra neaiškus egzistavimo suvokimas, negali priklausyti kūnui, kuris yra grynas dydis: „Argi ilgis, plotis ar gylis gali samprotuoti, trokšti, jausti? Be abejo, ne, kadangi tokio dydžio būtis tėra atstumo santykiai ir akivaizdu, jog šie santykiai toli gražu nėra suvokimai, samprotavimai, malonumai, troškimai, jausmai, vienu žodžiu – mintys“⁵⁴. Bet ši kūno ir sielos perskyra nėra tapati Descartes'o sampratai. Malebranche'o *Cogito* nėra pirmoji akivaizdi tiesa, kuria remiantis bus įrodytas Dievo egzistavimas ir patikimumas bei pateisintas žmogiškojo pažinimo objektyvumas (*tai, kas gali būti atskirta pažinime, gali būti atskirta ir realybėje*). Malebranche'o *Cogito* bei jo taikymas suponuoja to objektyvumo pripažinimą. *Cogito* kyla iš pirmosios akivaizdžios tiesos – *nebūtis neturi savybių*, o jo taikymas sielos ir kūno atskyrimui implikuoja, kad tai, kas išskirta sąmonėje, išskirta ir realybėje.

Iš tiesų Malebranche'ui žmogiškojo pažinimo objektyvumas yra ne metafizinė, bet deontologinė problema. Malebranche'o pažinimo sampratoje idėja iš karto suvokiama kaip objektyvi. Descartes'o manymu, idėjos, netgi įgimtos, tokios kaip sielos ir Dievo idėjos, yra sielos savybės, tačiau reikia vidurinio dėmens – Dievo patikimumo, – kuris laiduotų, kad jos taip pat yra būdingos daiktams. Priešingai nei Descartes'as, Malebranche'as, remdamasis šv. Augustinu ir Platonu, mano, kad idėjos pačios savaime yra absoliuti realybė. Kadangi

idėjos yra aiškios ir atskiros, o apie sie-
lą žinoma labai menkai, tai savaime ky-
la klausimas, kaip idėjos galėtų būti
žmogaus sielos būsenos? Remdamiesi
savo pojūčiais, mes nieko negalime su-
žinoti apie sielos savybes, ir kad patvir-
tintų šį teiginį, Malebranche'as sako, jog
mes nejaučiame, ar siela yra nemirtinga.
Priešingai, geometrinis dydis, kurį suvo-
kiame aiškiai, turi begalę savybių. Idė-
jos, pasak Malabranche'o, egzistuoja
netgi tada, kai nustojama apie jas mąs-
tyti. Trikampis išlieka trikampiu, o jo sa-
vybės lieka tokios pat, net jeigu nusto-
jame jas nagrinėti. Be to, aiškina Male-
branche'as, idėjos pasižymi pastovumu,
kuris kartais prieštarauja jo valiai, nes jis
ne visada mąsto taip, kaip norėtų mąs-
tyti: „Manote, kad jūsų idėjos jums ne-
sipriešina? Tada raskite man apskritime
du nelygius skersmenis arba tris lygius
elipsėje. Raskite man 8 kvadratinę šak-
nį ir 9 kubinę šaknį. Padarykite taip,
kad būtų teisinga kitam daryti tai, ko
nenori, kad tau pačiam darytų, arba kad
dvi suvokiamo dydžio pėdos taptų vie-
na pėda. Žinoma, šio dydžio prigimtis
to nepakeštų. Ji priešinasi jūsų protui.
Todėl nė kiek neabejokite jos tikrumu“⁵⁵.
Malebranche'as apibūdina idėjas kaip
beribes, apimančias begalę objektų; bū-
tinas, nes jų turinys savaime įtrauktas į
žmogaus mąstymą; universalias, nes jų
turinys būdingas visoms individualioms
būtybėms, su kuriomis jos siejasi; amži-
nas, nes jos visada yra. Kitaip tariant,
Malebranche'ui idėjos egzistuoja Dievu-
je ir čia filosofas grįžta prie tikėjimo.

Kaip ir Descartes'as, Malebranche'as
kalba apie Dievo patikimumą, bet visai

kita prasme: „Jeigu, pavyzdžiui, dary-
čiau prielaidą, kad Dievui patinka ma-
ne vedžioti už nosies, esu tvirtai įsitiki-
nęs, kad jis negalėtų suklaidinti mano
paprasčiausio pažinimo, tokio kaip žino-
jimas, kad aš egzistuoju, apie ką mąstau
arba kad 2 kart 2 yra 4. Juk net jeigu iš
tiesų manyčiau, jog yra toks Dievas –
toks galingas, kokį tik galiu įsivaizduo-
ti, – jaučiu, kad net ši keista prielaida
nepriverstų manęs suabejoti, jog aš eg-
zistuoju ar jog 2 kart 2 lygu 4, nes šiuos
dalykus suvokiu paprasčiausiai juos re-
gėdamas, o ne naudodamasis atminti-
mi“⁵⁶. Malebranche'o manymu, Dievuje
esančios racionalios idėjos turi savąjį
akivaizdumą, nekintantį kaip pats Die-
vas, todėl šis akivaizdumas negali jo su-
klaidinti. Descartes'as mano priešingai,
kad būtent Dievas sukūrė idėjas ir per-
kėlė jas į žmogų. Kai iš *Cogito* lieka ne-
be realus jo pajautimas, bet tik prisimi-
nimas apie jį, tada Descartes'ą užplūsta
abejonės, jog visagalis Dievas galėjo pa-
daryti taip, kad akivaizdumas, kurį jis
laikė tikru, matydamas jo realumą, iš
tiesų yra klaidinamas. Todėl jo nuomo-
ne, tiesa yra Dievo kūrinys, nes Dievas,
būdamas visagalis, gali jam suteikti ir
akivaizdumo jausmą. Tokiu atveju, tei-
gia Descartes'as, kai nebesuvokiama tie-
siogiai, o tik prisimenama apie buvusį
akivaizdumą, visai pagrįstai galima bai-
mintis, kad Dievas gali būti sukūręs aki-
vaizdumo jausmą be tiesos suvokimo.
Todėl Descartes'ui iškyla klausimas dėl
tiesos ir akivaizdumo santykio. Male-
branche'ui, priešingai, tiesa nėra Dievo
kūrinys, bet yra pats Dievas, o akivaiz-
dumas – tai Dievo, tiksliau, jo santykio

su žmonėmis, suvokimas. Kadangi Dievas yra nekintantis, tai pasak Malebranche'o, klaidingas akivaizdumas gali kilti tik dėl jo paties kaltės, dėl jo neteisingų išvalgų: „Jei mąstyčia, akivaizdžiai nesuvokdamas savo samprotavimų principų ir tik prisimindamas, jog kažkada juos akivaizdžiai išvelgiau, ir jei apgaudinėjantis Dievas susietų tą prisiminimą su klaidingais principais – jis galėtų tą padaryti, – tada visi mano samprotavimai būtų klaidingi“⁵⁷. Vadinasi, Malebranche'o išivaizduojamas apgaudinėjantis Dievas iškraipytų ne patį akivaizdumą, bet jo prisiminimą apie akivaizdumą, t.y. apgavystę glūdėtų ne tiesos ir akivaizdumo, bet akivaizdumo ir jo prisiminimo apie akivaizdumą santykių. Anot Malebranche'o, *Didysis Apgavikas* galėtų jį suklaidinti priversdamas manyti, jog kažkada jis įrodė, kad 9 kart 9 lygu 72, nors iš tiesų jis įrodė, kad jų sandauga lygi 81. Descartes'as teigia priešingai. Jis prisimena tiesą, jog

9 kart 9 lygu 72, tačiau jam gali dingtelėti mintis, kad *Didysis Apgavikas* galėjo jam suteikti klaidingą šios tiesos pajautimą. Kitaip negu Descartes'as, Malebranche'as teigia, kad pažinti Dievą ir įsitikinti, jog jis neprimeta klaidingų mokslo pagrindų, reikia ne tam, kad galėtum nustatyti aiškių ir atskirų mokslo idėjų objektyvią vertę, bet kad būtum tikras, jog žmonės neklysta samprotaudami ir prisimindami (čia nekalbama apie išsiblašymą ir pamiršimą). Taip pat, pasak Malebranche'o, mes žiname, kad Dievas nėra apgavikas, ir žiname tai savaime, visai nesamprotavę: „Aiškiai matyti, kad Dievas nėra apgavikas, nes žinodami, kad jis be galo tobulas ir kad begalybė negali būti netobula, aiškiai suvokiame, kad jis nenori mūsų suklaidinti ir kad net negalėtų to padaryti, nes jis gali tik tai, ko nori, arba ko sugeba norėti“⁵⁸. Vadinasi, samprotauti galima, nes klysta tik pats mąstantysis.

BAIGIAMOSIOS PASTABOS

Malebranche'o pažinimo metodas tiesai nustatyti skiriasi nuo dekartiškojo metodo. Malebranche'as nesiremia dekartiškąja metodine abejone, bet, sujungęs teologiją ir filosofiją, siekia paaiškinti apreikštą duotybę. Jam pavyko sunderinti metafiziką su pažinimo tyrimų išvadomis ir parodyti, kad tiesa nėra Dievo kūrinys, bet yra pats Dievas, o akivaizdumas – tai Dievo, tiksliau, jo santykio su žmonėmis, suvokimas. Pats mąstymas nėra pažinimo objektyvumo

kriterijus, bet tik jo taikymas suponuoja to objektyvumo pripažinimą. Būtent toks mąstymo supratimas leido Malebranche'ui perskirti kūną ir sielą parodant, kad dvi savo prigimtimi skirtingos substancijos neveikia viena kitos, bet jos abi yra veikiamos dieviškos valios. Tokiu būdu žmogus gali aiškiai ir tiksliai pažinti gamtą, o siela yra ne proto, bet tikėjimo sritis. Malebranche'ui žmogiškojo pažinimo objektyvumas yra ne metafizinė, bet deontologinė problema.

Literatūra ir nuorodos

- ¹ Citata pgl.: Brémond. *Histoire littéraire du sentiment religieux en France*, t. III. – Paris: Bloud et Gay, 1921, p. 29.
- ² Ten pat, p. 31.
- ³ Baillet. *Vie de M. Descartes*. – Paris: La Table ronde, 1946, p. 73
- ⁴ Descartes. *Traité de l'homme* // Descartes. *Œuvres philosophiques*, t.1. Textes établis et présentés par Alquié. – Paris: Classiques Garnier, 1988, p. 179–180.
- ⁵ Renė Dekartas. *Metafiziniai apmąstymai* // *Rinktiniai raštai*. – Vilnius: Mintis, 1978, p. 193.
- ⁶ Renė Dekartas. *Samprotavimas apie metodą* // *Rinktiniai raštai*. – Vilnius: Mintis, 1978, p. 139.
- ⁷ Nicolas Malebranche. *Recherche de la vérité*, kn. 6., 2 d., sk. 9. // *Œuvres de Malebranche*. – France: Rodis-Lewis, NRF, Bibliothèque de la Pléiade, 1979, t. 1, p. 763, 769.
- ⁸ Ten pat, p. 425.
- ⁹ Ten pat, p. 655.
- ¹⁰ Nicolas Malebranche. *Conversations chrétiennes* // *Œuvres de Malebranche*, t. 1, p. 1269.
- ¹¹ Nicolas Malebranche. *Recherche de la vérité*, kn. 6, 2d., sk. 9, p. 769.
- ¹² Ten pat, kn. 2, 1 d., sk. 1, p. 145.
- ¹³ Ten pat, p. 150.
- ¹⁴ Ten pat, kn. 6, 2 d. sk. 1, p. 632.
- ¹⁵ Ten pat, kn.1, sk. 1, p. 30.
- ¹⁶ Ten pat, kn. 6, 1 d. sk. 2, p. 593-594.
- ¹⁷ Ten pat, kn. 6, 2 d. sk. 1, p. 632.
- ¹⁸ Renė Dekartas. *Proto vadovavimo taisyklės* // *Rinktiniai raštai*. – Vilnius: Mintis, 1978, p. 21–97.
- ¹⁹ Ten pat, p. 40.
- ²⁰ Nicolas Malebranche. *Recherche de la vérité*, kn. 6, 2d., sk. 7, p. 711.
- ²¹ Renė Dekartas. *Samprotavimas apie metodą*, p. 112.
- ²² Renė Dekartas. *Proto vadovavimo taisyklės*, p. 41.
- ²³ Renė Dekartas. *Samprotavimas apie metodą*, p. 112.
- ²⁴ Ten pat.
- ²⁵ Nicolas Malebranche. *Recherche de la vérité*, kn. 6, 1d., sk. 5, p. 563.
- ²⁶ Ten pat, p. 626–627.
- ²⁷ Ten pat, kn. 6, 2 d., sk. 2, p. 635.
- ²⁸ Ten pat, kn. 1, sk. 6, p. 65.
- ²⁹ Ten pat, kn. 6, 2d. sk. 2, p. 637.
- ³⁰ Ten pat, p. 640.
- ³¹ Wladyslaw Tatarkiewicz. *Filosofijos istorija*, I t. – Vilnius: Alma littera, 2001, p. 128.
- ³² Nicolas Malebranche. *Recherche de la vérité*, kn. 6, 2 d., sk. 5, p. 676.
- ³³ Renė Dekartas. *Filosofijos pradai*, p. 283–284.
- ³⁴ Ten pat, p. 284–285.
- ³⁵ Nicolas Malebranche. *Recherche de la vérité*, kn. 6, 2 d., sk. 5, p. 676.
- ³⁶ Renė Dekartas. *Filosofijos pradai*, p. 276.
- ³⁷ Nicolas Malebranche. *Recherche de la vérité*, kn. 6, 2 d., sk. 3, p. 643.
- ³⁸ Nicolas Malebranche. *Préface aux Eclaircissements à la Recherche de la vérité*, p. 793
- ³⁹ Ten pat. 15 *Eclaircissements à la Recherche de la vérité*, p. 987.
- ⁴⁰ Renė Dekartas. *Metafiziniai apmąstymai*, (pirmas apmąstymas), p. 167.
- ⁴¹ Ten pat (antras apmąstymas), p. 170.
- ⁴² Ten pat (pirmas apmąstymas), p. 168.
- ⁴³ Ten pat (trečias apmąstymas), p. 182.
- ⁴⁴ Ten pat (trečias apmąstymas), p. 193.
- ⁴⁵ Ten pat (trečias apmąstymas), p. 187.
- ⁴⁶ Ten pat (trečias apmąstymas), p. 188.
- ⁴⁷ Ten pat, p. 188.
- ⁴⁸ Ten pat, p. 192.
- ⁴⁹ Ten pat (ketvirtas apmąstymas), p. 195.
- ⁵⁰ Nicolas Malebranche. *Entretiens métaphysiques* (1er entretien), *Pléiade*, t. II, p. 672
- ⁵¹ Renė Dekartas. *Proto vadovavimo taisyklės*, p. 231.
- ⁵² Nicolas Malebranche. *Entretiens métaphysiques* (3ème entretien, a. 15), p. 715.
- ⁵³ Žr. ten pat.
- ⁵⁴ Nicolas Malebranche. *Entretiens métaphysiques* (1er entretien, a. 1), p. 672.
- ⁵⁵ Ten pat (a. 8), p. 580–681.
- ⁵⁶ Nicolas Malebranche. *Recherche de la vérité...*, kn. 6, 2 d., sk. 6, p. 696.
- ⁵⁷ Ten pat, p. 697.
- ⁵⁸ Ten pat.

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.

EKONOMIZMAS: VISKĄ LEMIANTIS IR VISKĄ SĄLYGOJANTIS ŪKINIŲ SANTYKIŲ POBŪDIS

Daugialypį kultūros reiškinių Marxas vaizduoja kaip dviejų lygių statinį: apačioje stūkso „nepermaldaujamas“⁵⁸, tik savo paties raidos paisantis ekonominis pagrindas, kurį sudaro visuminis gamybinių tam tikros istorinės visuomenės santykių tinklas. Marxas šį pagrindą pa-

prastai vadina „realiaja“⁵⁹, kartais – „empirine“⁶⁰ baze. Ant šios gamybinių santykių (pavyzdžiui, kapitalizmo) bei jėgų (pavyzdžiui, garo mašina varomo fabriko) platformos „plevena“⁶¹ antrasis statinio lygis – ideologinis antstatas, materialųjį pagrindą atitinkanti visuomeni-

RAKTAŽODŽIAI. Logika, dialektinis materializmas, filosofija, epistemologija, ekonomika, ideologija.
KEY WORDS. Logic, dialectical materialism, philosophy, epistemology, economics, ideology.

nės sąmonės forma, apimanti religiją, filosofiją, dailiuosius menus, taip pat politiką, teisę, netgi ikimarksiškąją ekonomikos teoriją, vadinamąją politinę ekonomiją. Gamyba lemia visus socialinius procesus. Savo rašinyje „Juridinis socializmas“ Friedrichas Engelsas nedviprasmiškai teigia – kitokiai interpretacijai beveik nepalikdamas vietos, – jog „savo materialistine istorijos samprata [Marksas] įrodė, kad visus juridinius, politinius, filosofinius, religinius ir panašius žmonių vaizdinius galų gale lemia ekonominės jų gyvenimo sąlygos, jų produktų gamybos ir mainų būdas“⁶². Visus socialinius procesus, visą idealiosios kultūros sritį lemia tai, kokius ir kaip gyvybinius poreikius mes tenkiname, kokius ir kaip pragyvenimo reikmenis gaminamės. Marxui ir Engelsui – tai materialistinė istorijos samprata, George’ui H. Sabine’ui ir Thomasui L. Thorsonui – tai ekonominio determinizmo teorija⁶³. Aš dėl glaustumo Marxo požiūrį į viską lemiantį ir viską sąlygojantį ūkinių santykių pobūdį įvardysiu kaip ekonomizmą. Jis pagrįstas įsitikinimu, jog aiškinant žmonijos istoriją, veikiančiąją priežastimi laikytini ne dvasiniai vaizdiniai, ne intelektualiniai sumanymai, ne sąvokinio atspindėjimo procesai, o pragyvenimui pajungta veikla, darbas, materialijų sąlygų palaikymo, keitimo bei tobulinimo menas. Žmogaus likimą nulemia ekonominis lygmuo, ir tik jis. „Visų visuomeninių permainų ir politinių perversmų galutinių priežasčių reikia ieškoti ne žmonių galvose, ne jų augančiame amžinosios tiesos ir teisingumo supratime, o gamybos ir mainų bū-

do pasikeitimuose; jų reikia ieškoti ne atitinkamos epochos *filosofijoje*, bet *ekonomikoje*.“⁶⁴ Tokia tad – amžinoji? – ekonominės evangelijos tiesa. Griežtasis, tai yra nuoseklusis, ekonomizmas teigia, jog „ne žmonių sąmonė nulemia jų būtį, bet, atvirkščiai, jų visuomeninė būtis [tai yra materialiojo gyvenimo gamybos būdas] nulemia jų sąmonę“ [tai yra socialinio, politinio ir dvasinio gyvenimo procesus]⁶⁵.

Matyt, daryčiau meškos paslaugą tiek skaitytojui, tiek pačiam ekonomizmo autoriui, nuslėpdamas ar mėgindamas užlyginti kritines, sunkiai tarpusavyje suderinamas jo teorijos briaunas. Kaip pažymėjo žymus idėjų istorikas Arthuras Onckenas Lovejoy’us, iškiliausieji žmonijos protai – o Marxas ir Engelsas, be abejonės, tokie buvo, – tenkindami nepasotinamą potraukį prie žinių, plėsdami tyrimų lauką ir apibendrindami vis gausesnius duomenis, anksčiau ar vėliau įsivelia į prieštaravimus⁶⁶. Kartais – būtų galima pridėti, – jie tai daro gana sąmoningai, su nemenku pasitenkinimu. Kažin ar taip elgėsi Marxas ir Engelsas, pirma suformulavę griežtąjį ekonomizmą, o vėliau įvairiomis progomis jį glaistę, kartais net – kaip ir pridera prisiekusiems dialektikams – pateikdami apversto, tai yra paneigto, ekonomizmo variantų.

Mokslinės teorijos moksliskumo lygis tiesiogiai atitinka jos kūrėjo sugebėjimą apibrėžti kuo bendresnę taisyklę kuo didesniai skaičiai atskirų atvejų. Ar tai būtų dialektika, visame kame įžvelgianti vystymąsi, prieštaravimą ir būtinumą, ar ekonomizmas, pamatine varomąja is-

torinių ir visuomeninių procesų jėga įvardijantis ekonomines paskatas, ir vienas, ir kitas aiškinimas teoriniu požiūriu tampa patrauklus tiek, kiek jis gali būti suvisuotintas, kad apimtų kuo platesnę reiškinių klasę. Marxas ir Engelsas puikiausiai suvokia šį uždavinį ir savo sociologinėms bei kosmologinėms – turiu galvoje Engelso domėjimąsi makrofizika – teorijoms suteikia bendriausią formą. Dialektikos dėsniai aprėpia *visą* gamtą, kuri marksiškojoje ir engelsiškojoje sistemoje yra bendriausia kategorija faktiškai būčiai išreikšti. Antropologinis ir istorinis materializmas aprėpia *visą* tiek statinę, tiek dinaminę žmogaus gyvenimo sklaidą. Tačiau ilgainiui teoriniai Marxo ir Engelso užmojai, jiems susidūrus su stulbinama, naujais faktais vis papildančia įvairove, kortų nameliu paverčiančia ne vieno sistematiko ilgametį triūsą, ilgainiui priversti trauktis atatupstomis, gausėja išlygų, kaip nereikšmingos smulkmenos minimi dalykai, kurie iš tikrųjų sugriauna ilgus metus puoselėtą pažiūrą. Priešingai liaudies išminčiai, moksle išmintis vis dėlto paneigia taisyklę. Norėdamas užbėgti už akių tuščiai sofistikai, dar pridursiu: nelieka nei vienos, nei kitos. Kaip nuolat kintančios gamtos aprašymai baigėsi eulogija amžinosioms materijos savybėms (galas procesui!), kaip klasiniai priešingumai išsisprendė beklasėje visuomenėje (galas dialektikai!), kaip būtinieji istorinės raidos dėsniai persikūnijo į laisvos, spontaniškos sąmonės kūrybą (galas materialistiniam objektyvizmui!), taip ir ekonomizmas, atėmęs visas galias iš idealiosios kultūros ir jas

perdavęs realiajai bazei – materialiai gamybai ir mainams, – nors ir patyliukais, ima daryti išlygas.

Kildindamas religiją ir filosofiją iš priešistorėje susidariusių įvairių „klaidingų“ gamtos, žmogaus esmės, dvasių, stebuklingų jėgų ir panašių vaizdinių, kuriuos „mes šiandien pavadintume nesąmone“, Engelsas vis dėlto pastebi, jog „būtų pedantiška ieškoti visų tų pirmųjų nesąmonių ekonominių priežasčių“, ir čia pat prabyla apie *negatyvų* ekonominį pagrindą.⁶⁷ Ką gi, neveiksmingas ekonomizmas – irgi veiksnys!⁶⁸ „Kad ekonomikos raida galiausiai dominuoja ir [filosofijos bei literatūros] sritims, – teigia Engelsas viename iš laišků Konradui Schmidtui, – man yra neginčijama“, ir čia pat pasitaiso: „bet ji gali dominuoti tik tomis sąlygomis, kurias nustato pati atskira sritis“⁶⁹. Po tokio patikslinimo tampa nebeaišku, kas kieno atžvilgiu dominuoja. Jeigu filosofija ekonomikai nubrėžia ribas, kuriose ekonomika gali veikti filosofiją, tai pasireiškianti įtaka mažų mažiausiai yra abipusė ir apie joki vieną šalį ekonominį determinizmą nedera šnekėti. Beje, tolesnis Engelso papildymas, neva ekonomika nieko nauja nekurianti, tik nustatanti turimos mąstomosios medžiagos kitimo ir tolesnės raidos būdą, dar ir nuostabiai numato Scheleerio mokymą apie neigiamąjį, atrankinį realiųjų veiksmų poveikį idealiesiems⁷⁰. Kiek kitokiame kontekste aptardamas religinio bei ekonominio susvetimėjimo ir jo panaikinimo procesą, Marxas skirsto tautas pagal tai, „ar tikrąjį *pripažintą* savo gyvenimą tauta gyvena daugiausia sąmonėje ar išorės pasaulyje, ar jis yra

daugiau idealus ar realus gyvenimas“⁷¹. Stulbinamas pripažinimas, tiesiog nesuderinamas su istoriniu ir antropologiniu materializmu! Akivaizdu, jog sąmonėje gyvenančios tautos pasaulis laikytinas idealiu dėl tos pačios priežasties, dėl kurios išorės pasaulyje gyvenančios tautos pasaulis laikytinas realiu, – todėl, kad pirmajai pagrindiniu veiklos akstinu virsta idealieji, o antrajai – materialieji veiksniai. Iškeldamas pirmąją alternatyvą Marxas drauge – tegu ir netyčia – paneigia antrosios visuotinumą, taigi paneigia materialijų gyvenimo sąlygų *fundamentalumą* („baziškumą“) lemiant istorinę ir kultūrinę žmonijos raidą. Kitoje vietoje po alinančios, bet, regis, sėkmingos idealizmo tvirtovės apsiausties ir paėmimo Engelsas netikėtai prabyla apie daugiau ar mažiau tolimą ateitį, žinoma, pirma įvykdžius socialinį perversmą, kai žmonių idėjos ir vaizdiniai kurs jų gyvenimo sąlygas, „o ne atvirkščiai“!⁷² Sunku patikėti savo ausimis, bet juk tai *anti*-ekonomizmas, ką ten jis, gryniausias hėgeliškas idealizmas, kurio Marxas ir Engelsas taip mėšlungiškai purtėsi kiekviena pasitaikiusia proga. Ekonomizmas priverstas gūžčioti pečiais ir spręsdamas istorinių, dažnai išnykusių kultūrų sukurto paminklų – daiktinių ir mintinių – išliekamąją vertę, kuri puikiausiai suvokiama prabėgus šimtmečiams, tai yra iš pagrindų pakitus gamybiniais santykiams ir jėgoms. Pateiksiu ilgesnę ištrauką iš Karlo Markso *Ekonominiai 1857–1859 metų rankraščiai*, kurioje filosofas grakščiu ir vaizdingu stiliumi pripažįsta nuostabą keliantį reiškinį ir jame glūdintį teorinį iššūkį, tik, mano manymu,

ne iki galo suvokia to iššūkio padarinius savo teorinei sistemai:

Argi ta [antikinė mitologinė] pažiūra į gamtą ir į visuomeninius santykius, kuri sudaro graikų fantazijas, todėl ir graikų (meno) pagrindą, yra galima esant selfaktoriams, geležinkeliams, lokomotyvams ir elektros telegrafui? Kur čia Vulkanui stoti prieš Robertsą ir K^o, Jupiteriui prieš Žaibolaidį ir Hermiui prieš Crédit Mobilier! [...] Kas atsitiktų Famai esant Printing House Square? [...] Ar gali būti Achilas parako ir švino epochoje? Arba iš viso „Iliada“ greta spausdinimo prietaisų ir juo labiau greta spaustuvės mašinos? Argi būtinai neišnyksta dainos, padavimai ir mūzos, o kartu ir būtinės epinės poezijos prielaidos, atsiradus spausdinimo mašinai? Tačiau sunku suprasti ne tai, kad graikų menas ir epas yra susiję su tam tikromis visuomenės raidos formomis. Sunkumą sudaro tai, kad jie dar tebeteikia mums meninį pasigėrėjimą ir tam tikru atžvilgiu tebėra norma ir neprilygstamas pavyzdys.⁷³

Kitaip tariant, keblumą kelia ne tai, kad ūkinė sankloda gali veikti ir veikia dvasinę kultūrą, o tai, kad ši kultūra, bent dalis jos, reiškiasi gana savarankiškai ir nebūtinai kinta drauge su ūkine sankloda. Priežastiniai ryšiai tarp materialaus pagrindo ir idealaus antstato nėra nei paprasti, nei vienareikšmiai. Iš pateiktų pavyzdžių, kurių sąrašą būtų galima tęsti, akivaizdu, jog Marxo ir Engelson ekonomizmas ne toks jau nepalenkiamas, tiesą sakant, jis kupinas spragų, iš esmės retrospektyvinis, tik apytikriai išreiškiantis istorinių visuomenių raidos

ypatumus ir pernelyg dažnai prisidengiantis skaitytoją klaidinančiu geležinio moksliskumo fasadu.

Marxo ir Engelo ekonomizmą gaubia ir, matyt, nuolatos gaubs įvairiausių nesusipratimų debesys dar ir dėl to, kad tam tikras kertines sąvokas, nuo kurių priklauso šios teorijos patikimumas bei turiningumas, filosofai vartojo neatsakingai, pernelyg laisvai, kartais žaisdami žodžiais tik tam, kad savo ekonominiam mokslui išsaugotų gerą vardą. Dvi tokios nekritiškos sąvokos – tai gaminimas ir sąlygojimas. Trumpai apie kiekvieną.

Ką gi pagal marksiskąją ir engelsiskąją terminiją galima gaminti? – Materialųjį gyvenimą⁷⁴, verpalus, audinius, metalines prekes⁷⁵, reikalingus pragyvenimo reikmenis⁷⁶, naujus poreikius⁷⁷, žmones, tarp jų save ir kitus⁷⁸. Paskutinis „gaminys“ jau kiek glumina, tačiau tolimesni pavyzdžiai dar labiau kurstys šį malonų jausmą. Mūsų gerbiami dialektiniai materialistai šneka ne tik apie materialiąją, bet ir apie dvasinę gamybą bei tokios gamybos priemones!⁷⁹ Nespėjame apsidaryti, kaip priešais mūsų akis išauga ištisa minčių pramonė: „mąstytojai, kaip minčių gamintojai, reguliuoja savo meto minčių gamybą ir paskirstymą; ir tai reiškia, kad jų mintys yra epochos viešpataujančios mintys“⁸⁰. Su intelektine pramone koja kojon žengia ir pažinimo srityje išsigalėjusi laisvoji konkurencija⁸¹. Dvasinė gamyba suprastina kaip idėjų, vaizdinių, kalbos, sąmonės gamyba, o žmonės – kaip savo vaizdinių, idėjų ir t. t. gamintojai⁸². Pats mąstymas traktuojamas kaip gamintojas, kurio „mintinis produktas“

yra idėja⁸³. O mokslas virsta „solidžiausia turto forma, kuri yra ir turto produktas, ir jo gamintojas“⁸⁴. Tokioje vėselioje terminijoje palengva ištirpsta ir ekonomikos, ir gamybos, ir dvasios, ir materijos reikšmės. Ką, pavyzdžiui, turi omenyje filosofas, sakydamas, kad ekonomika lemia ideologiją, pastarąją laikydamas ekonomine sąvoka? Ne jau postringausime tautologijomis: ekonomika lemia ekonomiką, ideologija – ideologiją? Tikrai ne tai norėjo pasakyti Marxas, tačiau kažkur pusiaukelėje nelaimtai susipainiojo savo sampratose. Skaitant Marxą ir Engelsą, būtina išsamoninti šią minčių įvairovę ar net painiavą ir nesistengti išdistiliuoti „tikrojo“ arba nuoseklaus požiūrio, kurio šių išmintingų vyrų pasisakymuose nėra tiek jau daug, nors neįdėmiam skaitytojui perdėm išakmus kalbėjimo tonas gali palikti priešingą išpūdį.

Kitas ginčytinas terminas, kurio vartoseną ir prieš, ir po Marxo skendėjo ir – drįstų teigti – tebeskendi ūkano-se, – tai ekonominis arba socialinis sąlygojimas, prie kurio glaudžiasi dar tokie sinonimai kaip lėmimas, dominavimas, nustatymas, priežastingumas. Štai keletas pavyzdžių: „žmonėms prieinamų gamybinių jėgų visuma sąlygoja visuomeninę būklę“⁸⁵; „materialinis gyvenimo gamybos būdas sąlygoja socialinį, politinį ir dvasinį gyvenimo procesus apskritai“⁸⁶; tikrus, veikiančius žmones „sąlygoja tam tikras jų gamybinių jėgų išsivystymas ir jį atitinkantis bendravimas“⁸⁷; politinę galią „sąlygoja ekonominė galia“⁸⁸; žmonių „visuomeninė būtis nulemia jų sąmonę“⁸⁹; „visus juridinius,

politinius, filosofinius, religinius ir panašius žmonių vaizdinius...*lemia* ekonominės jų gyvenimo sąlygos⁹⁰; „gyvenimas *nulemia* sąmonę“⁹¹; materialinės gyvenimo sąlygos „*lemia*“ ideologinio mąstymo eigą⁹²; ekonomikos raida „*dominuoja*“ filosofijos ir literatūros atžvilgiu⁹³; ekonomika „*nustato*“ mąstomosios medžiagos kitimo būdą⁹⁴; politinė ir socialinė santvarka išaiškinama „grynai ekonominėmis *priežastimis*“⁹⁵. Į akis krenta dvinarė teiginių sandara: sąlygojančių narių įkūnija daugiau materialieji reiškiniai – ekonomika, ekonominė galia, ekonominės gyvenimo sąlygos, ekonominės priežastys, gamyba, visuomeninė santvarka, materialus gyvenimas; sąlygojamąjį narių įkūnija daugiau idealieji reiškiniai – žmonių sąmonė, juridiniai, politiniai, filosofiniai, religiniai vaizdiniai, ideologinis mąstymas, filosofija ir literatūra, mąstomoji medžiaga, visuomeninė būklė, socialinis, politinis ir dvasinis gyvenimas, politinė galia, politinė ir socialinė santvarka, tikri, veikiantys žmonės. Žodelį „daugiau“ pavartočiau norėdamas išpėti tiek save, tiek mielą skaitytoją dėl to, kad šios lygtys toli gražu nėra tobulos: pavyzdžiui, visuomeninę santvarką randame ir vienoje, ir kitoje sąlygojimo pusėje, kita vertus, tikrą, veikiantį žmogų vadinti tik „idealiu reiškiniu“ irgi nėra labai tikslu. Vis dėlto šiuo atveju ne tai yra svarbiausia. Atkreipkite dėmesį,

kaip panašiai vartojami žodžiai „sąlygoti“, „lemti“, „dominuoti“, „nustatyti“, „būti priežastimi“: mėginti nustatyti, kuo skiriasi faktas, kad materialiosios gyvenimo sąlygos *nulemia* mąstymą, nuo fakto, kad jos *nustato* jį arba tam pa jo priežastimi arba jam *dominuoja*, praktiškai neįmanoma. Toks terminų neapibrėžtumas įneša nemažą sumaišties ten, kur jos mažiausiai turėtų būti – ten, ką pavadinčiau aksiominiu teorijos lygmeniu. Juolab kad Marxo ir Engelso raštuose galima aptikti vietų, kurios liudija tai, jog abu filosofai bent retkarčiais buvo linkę nesuplakti minėtų sąvokų. Antai, nagrinėdamas priešistorinio, „klaidingo“ gamtos išsivaizdavimo santykį su menku anų laikų ekonomikos lygiu, koks būdingas pirmykstei bendruomeninei būklei, Engelsas parodo ypatingą subtilumą tvirtindamas, kad itin ribotas pažinimas „papildė“ žemą ekonominę išsivystymą, „o kartais“ buvo jo „sąlyga ir net priežastis“⁹⁶. Čia reikšmingas kiekvienas žodelis: „papildė“ išreiškia silpniausią priežastinį ryšį, „o kartais“ išpėja, jog netrukus bus minimi aukštesnio ryšio atvejai, „sąlyga“ apibūdina laipteliu aukštesnį priežastinį ryšį, kurį vainikuoja frazė „ir net“ sustiprinta „priežastis“. Matome, kad yra daromi skirtumai, tačiau nei šioje, nei kitose vietose jie nepaaiškinami ir dar mažiau jų paisoma.

IDEOLOGIJA IR JOS DEMASKAVIMO METODAS

Tarkime, jog susipažinome su tais trimis ar keturiais banginiais, ant kurių nugarų riogso filosofinė Marxo ir Engel-

so kosmografija. Nuveiktas nemažas darbas, kuris „būtinai“ ir „neišvengiamai“ privalėjo būti atliktas norint su-

prasti tai, ką šiame straipsnyje mums yra svarbiausia suprasti, – marksiską pažinimo teoriją. Minčių pasaulį, arba idealią gyvenimo sritį, mūsų dialektiniai materialistai skirsto į tikrą, empirinę mokslą ir ideologiją. Kaip tik ideologija yra sukėlus daugiausia bruzdesio ir painiavos marksizmo interpretatorių gretose. Netrukus pamatysime, kodėl taip yra atsitikę.

Į klausimą, kas, anot Marxo ir Engelso, yra ideologija, negalima atsakyti nei vienu žodžiu, nei vienu sakiniu, nei viena pastraipa. Pernelyg jau protėjiška šio žodžio vartoseną šių autorių darbuose. Kita aiškinimą gerokai sunkinanti aplinkybė – tai suteiktoji šiai sąvokai „kaltinamoji“ arba „puolamoji“ paskirtis, ja naudojantis tarsi muškieta kaskart, kai reikia įgelti, nusmukdyti, sumenkinti ar kaip nors kitaip „nusodinti“ savo priešininką arba priešą (įsidėmėtina, jog Marxui ir Engelsui tai beveik tas pat). Tokiu atveju ideologija tiesiog reiškia „idealų blogį“, su kuriuo reikia grumtis iki paskutiniųjų.

Tiksliausias ir detalusias ideologijos apibrėžimas randamas, kaip ir buvo galima numanyti, *Vokiečių ideologijoje*. Šio veikalo autoriai pateikia keturis skirtingus ideologijos apibrėžimus: tai *mintinė išraiška* (1) veiklos būdų, kuriais individai, klasės, nacijos gina savo padėtį, (2) profesijų, kurios dėl darbo pasidalijimo pasidarė savarankiškos, (3) viešpatuojančiosios klasės gyvenimo sąlygų, kurios pačiai viešpatuojančiajai klasei ideologų vaizduojamos kaip pašaukimas, o engiamajai – kaip siektina norma, (4) revoliucinių uždavinių, kuriuos kokiai nors en-

giamajai klasei diktuoja materialinės sąlygos⁹⁷. Marxas ir Engelsas apibrėžimus išdėstė kitokia eilės tvarka: (4) – (2) – (1) – (3). Aš pasirinkau „dedukcinę“ seką – pradedu bendriausiu ir baigiu atskiriausiu. Pirmasis apibrėžimas iš tikrųjų apima visus kitus, čia patenka esmiškiausios ir drauge problemišiausios ideologijos sąvokos: individas, klasė, nacija, padėtis, susieti su sąmone, mintimi, išraiška, kurios savo ruožtu susietos su veikla, o ši – toliau ją konkretinant – su gyvenimu. Taigi minimi mąstymo ir kalbėjimo būdai, kurie gina *ne save pačius*, o kažką, kas savaime nėra nei mąstymas, nei kalbėjimas, – individualią, visuomeninę, klasinę, nacionalinę, profesinę, vienu žodžiu, materialiąją pavienio ar kuopinio subjekto padėtį. Siekiant suprasti *tokį* mąstymą bei kalbėjimą visų pirma būtina suprasti *tokią* padėtį. Iš anksto išpėju: formulės paprastumas – apgaulingas. Už jos telkšo pragaištingai klampių samprotavimų raistas, į kurį privailome leisti įtraukiami, jeigu norime bent per sieksnį priartėti prie nuolatos tolstančio marksiskosios ir engelsiskosios epistemologijos horizonto.

Dažniausiai minimi ideologijos pavyzdžiai – tai filosofija, religija, politika, įstatymai, teisė, teologija, moralė, metafizika, mokslas, menas, kalba, sąmonė, jausmai, iliuzijos, sąvokos, pažiūros, vaizdiniai, pasaulėžiūros⁹⁸. Norint suprasti ideologinio mąstymo ypatumus, reikia ištirti istorines tokio mąstymo atsiradimo sąlygas. Būtent toks yra Marxo ir Engelso metodas: ideologiją suprasti per ideologą, o ideologą – per tam tikrą visuomeninę paskirtį ar spe-

cialybę, kurios reikiamumas tapo aki-vaizdas tik pasiekus tam tikrą ūkinės raidos pakopą. Kadangi Marxas ir Engelsas visus kultūrinius reiškinius aiškino ekonominėmis priežastimis, nenuostabu, jog ir ideologijos susidarymo sąlygas laikė esant ekonomines. Vienas svarbiausių procesų, lėmusių ideologijos kaip atskiros veiklos rūšies susiformavimą, – tai materialinio ir dvasinio darbo pasidalijimas, ypač paūmėjęs miestui atsiskyrus nuo kaimo, o žmonių bendruomenei perėjus iš barbariškos būklės į civilizuotą, iš gentinės santvarkos į valstybinę, iš vietinio uždaro – į nacionalinį susivienijimą⁹⁹. Šitaip greta įvairiausių techninių amatų, kuriuos nuolatotos gausina vis labiau išsišakojantis darbo pasidalijimas – pastarąjį Marxas ir Engelsas laikė „viena pagrindinių ligšiolinės istorijos jėgų“¹⁰⁰ – išauga ir išpopuliarėja dar vienas – ideologijos amatas, kurio tikslas – gaminti mintis. Ūkiškai tariant, susiduriame su ideologijos pasiūla, vadinasi, ir su jos paklausa. Kokie yra mintiniai gaminiai ir kam jie reikalingi? Į pirmąją dalį šio klausimo jau atsakėme: tai ir filosofija, ir religija, ir teisė, ir politika, ir menas, ir istoriografija, ir dorovė – visos terminologiškai apdorotos ir susistemintos minties plotmės. Na o pagamintų minčių vartotojais arba „priėmėjais“ tampa kiekvienas skirtingus darbus dirbantis ir skirtingas mintis mąstantis socialinis sluoksniu – tiek godus pramonininkas, tiek išbadėjęs darbininkas.

Įdomu tai, jog, pasak Marxo ir Engelso, ideologas kaip gamintojas priklauso tai pačiai klasei, kuriai jis gamina. An-

tai viešpataujančioje klasėje „viena jos dalis veikia kaip šios klasės mąstytojai (tai yra jos aktyvūs teorizuojantys ideologai, kurie šios klasės iliuzijų apie save pačią kūrimą daro pagrindiniu savo pragyvenimo šaltiniu), tuo tarpu kiti [viešpataujančiosios klasės nariai] į šias mintis ir iliuzijas žiūri pasyviau, kaip jų priėmėjai, nes iš tikrųjų jie yra aktyvieji šios klasės nariai ir turi mažiau laiko kurti iliuzijas ir mintis apie save“¹⁰¹. Ttai – nemenka staigmena, juolab kad istoriškai lygybės ženklas tarp gamintojo ir vartotojo sunkiai tenubrėžiamas. Liudviko XIV diduomenei Versalyje valgyti virė ir drabužius siuvę tarnai toli gražu nebuvo didikai kaip tik dėl to, kad virė ir siuvo – nesvarbu kam. Ir atvirkščiai, nei Marxas, nei Engelsas nebuvo proletarai, nors didžiumą savo minčių gamino darbininkijai. Kadangi klasinę pavienio asmens padėtį apibrėžia jo pajamos bei su jomis susijęs ūkinis pajėgumas, dar lieka trečia išeitis: ideologo darbas yra labai pelningas. Bet ir čia istorija mums daugiau priešgyniauja, negu pritaria.

Taigi ideologo veiklą ikūnija atskira profesija, suvokiama kaip pragyvenimo šaltinis. Šios profesijos tikslas, už kurio įgyvendinimą jos atstovai ima užmokes-tį, – aprūpinti individus, klases, ar net ištisas tautas „mintimis ir iliuzijomis apie save pačią“, taip pat kalba, kuria tokios mintys ir iliuzijos išreiškiamos. (Kalba drauge su sąmone, pasak Marxo ir Engelso, sudaro pirmyktę ideologijos terpę¹⁰².) Pirmoji tad ideologijos savybė yra gynybinis, socialinę padėtį įtvirtinantis *iliuziškumas*, kuris būdingas kiek-

vienai teorinei ar spekuliatyviajai tikrovės išraiškai, kiek pastaroji skiriasi nuo *tikros*, empirinės tikrovės¹⁰³. Įsidėmėtinos dvi nepainiotinos Marxo ir Engelso nuostatos: daugiausia retrospektyvinė kritinė (nukreipta prieš istorinį idealizmą), pasak kurios *‘iš tikrųjų* buvo kitaip negu žmonės apie save galvojo’, ir daugiausia retrospektyvinė realistinė (palaiškanti istorinį materializmą), pasak kurios, *‘kažkaip buvo iš tikrųjų’*¹⁰⁴. Kam individams, klasėms ir nacijoms reikia ypatingų minčių bei iliuzijų apie save? Kad apgintų (iliuzišku būdu!) savo gyvenimišką padėtį nuo kitų individų, klasių ir tautų.

Antroji ideologijos savybė yra *iliuziškas daiktiskumas*. Įvairiausi visuomenės narių tarpusavio santykiai, visų pirma gamybiniai, o paskiau ir politiniai, teisiniai ir kiti ilgainiui ima reikštis savarankiška, susvetimėjusia forma. Atsiranda nuo žmonių atsijusi valstybė, įstatymai, pramonė, prekyba, administravimas ir švietimo įstaigos, kurios netapatintinos su pavieniais asmenimis ar jų grupėmis, turinčios savo dėsnius ir gyvenančios savarankišką gyvenimą. Darbo vieta, nepriklausanti nuo ją turinčio darbuotojo, įstatymai, kuriems paklūsta juos sukūrę žmonės, valstybė, pergyvenanti savo piliečius, viešojo nuomonė be individualaus subjekto. Kartu su minėtais santykiais atsiranda ir juos išreiškiančios kalbinės bei kategorinės sistemos, kurias uoliai išpuoselėja atitinkami specialistai, tokie kaip filosofai, politikai arba teisininkai. Pastarieji, dėl darbo pasidalijimo savo kategoriniams produktams įstengdami skirti palyginti daug

laiko ir pastangų – tai ir apibūdina jų profesionalumą, – vis labiau linksta sureikšminti savo veiklos rezultatus – tam tikra idėjine kryptimi išgrynintas ir iš-tobulintas sąvokas paverčia „kultu“, tai yra „tikruoju visų realių...santykių pagrindu“¹⁰⁵. Ontologiniu požiūriu savo mintinius darinius ideologas susavaran-kina ir sudaiktina. Empirija tampa teorijos atspindžiu ir net suprojektuotu padariniu, o idėjų ir vaizdinių viešpatija, žodžiu, ideologija ima „operuoti mintimis kaip savarankiškais esybėmis, kurios nepriklausomai vystosi tik pagal savo dėsnius“¹⁰⁶.

Su ontologiniu mąstymo sudaiktinimu, kurį atlieka ideologas, petys petin žengia istorinis idealizmas arba tikėjimas faktiniu sąmonės veiksmingumu, priežastingumu ar (taip pat iliuzišku) *lemtingumu* – tai trečioji ideologijos savybė. Sureikšminęs savo veiklos barą – tai yra susirgęs profesine liga *par excellence*, – ideologas kuo natūraliausiai linkęs manyti, kad būtent jo kuruojama reiškinių sritis įkūnija svarbiausią ir įtakingiausią pasaulinių, istorinių, kultūrinių, ekonominių bei visuomeninių pokyčių varomąją jėgą. Ideologas daro dvigubą prielaidą: (a) jog „teorinės istorinio vystymosi abstrakcijos, susidariusios visų ‘kurios nors epochos filosofų ir teologų’ ‘galvose’“ paaiškina „visą istorijos raidą“¹⁰⁷; (b) ir jog lig šiol istoriją valdžiusios idėjos ir mintys, „kad šių idėjų ir minčių istorija ir yra vienintelė lig šiol buvusi istorija“¹⁰⁸. Tikroji istorija yra žmonių požiūriu į save istorija, jos pagrindas ir lemtingiausias akstinas yra idėja, kuri traktuojama kaip galinga tiek

kuriamoji, tiek griaunamoji visuomeninė jėga.

Ideologijos, prisidengusios tradicija, auklėjimu, visuomeniniu autoritetu, įskiepyta pažiūrų sistema žmonių – tiek pačių ideologų, kurie tiki savo skleidžiamu mokymu, tiek tų, kurie pasiduoda tokiam mokymui, – priimamos ir palaikomos gaivališkai, be gilesnių kritinių apmąstymų ar dvejonų. Ideologijos kuriami vaizdiniai suprantami tiesiogiai, iš teiginių, kurie sudaro jos akivaizdų turinį, nešniukštinėjant slapčių motyvų, nesistengiant iškoduoti, kas ir taip aiškiai išdėstyta juodu ant balto. Tiesą sakant, tokiam *naiviam* ir *nesąmoningam*, vadinausi, tam tikra prasme irgi iliuziškam požiūriui apskritai dar nėra „ideologijos“ problemos. Žmogus, kuris vadovaujasi tokiu „nekaltau“ požiūriu, triūsia bažnytinių pamokslų, filosofinių laisvės idėjų, demokratinės savivaldos, šiuolaikinės tapybos parodos, tobulėjančių įstatymų, meilės ir gailestingumo dorovės, margaspalvės žiniasklaidos aplinkoje. Iki ideologinio praregėjimo kelias dar ilgas, kadangi „tas faktas, kad žmonių, kurių galvose vyksta šis [ideologizuotas] mąstymo procesas, materialinės gyvenimo sąlygos galiausiai lemia jo eigą, neišvengiamai lieka tų žmonių neįsisąmonintas, nes kitaip visai ideologijai būtų galas“¹⁰⁹. Kol mintys aiškinamos tik mintimis, kol galvojama, kad asmenys mano vienaip ar kitaip dėl to, kad juos įtikino tam tikri loginiai argumentai, o ne praktiniai ketinimai, tol ideologijos kera ne tik kad negali būti išsklaidyti, bet ir visiškai neįtariama, kaip plačiai ir visapusiškai jie reiškiasi.

Paskutinę, penktąją savybę arba iliuziją, kurią Marxas ir Engelsas, tegul ir nesistemingai ir tik retkarčiais, priskiria ideologijai, turbūt sunkiausia suvisuotinti. Turiu galvoje *tik tam tikrai* ideologijos atmainai būdingą *apriorizmą*. Pastarasis nėra ryškus, dažnai net nėra įžiūrimas visais ideologinio mąstymo atvejais. Vis dėlto kai kuriuos mąstytojus – paprastai filosofus – Marxas ir Engelsas apkaltina ideologija kaip tik dėl to, kad jiems būdingas apriorizmas. Lukštendamas savo nuožmaus teorinio antagonisto Dühringo filosofavimo metodą, Engelsas jį įvardija kaip tam tikrą „formą seno mėgstamo ideologinio metodo, vadinamo dar aprioriniu“. Pagal šį metodą – toliau mums aiškina Engelsas – „bet kokio daikto savybės pažįstamos ne atskleidžiant jas pačiame daikte, bet logiškai išvedant jas iš daikto sąvokos. Pirma, remiantis daiktu, sukurama daikto sąvoka; paskui viskas apverčiama aukštyne kojomis, ir daikto atvaizdas, jo sąvoka paverčiama paties daikto matu. Dabar jau nebe sąvoka turi prisiderinti prie daikto, bet daiktas turi prisiderinti prie sąvokos.“ Kaip tik dėl šio iškreipto mąstymo būdo Dühringo filosofija „pasirodo esanti gryna ideologija, tikrovė išvedama ne iš jos pačios, o iš vaizduotės“¹¹⁰. Pirma sukonstruojamas – tiesa, iš pradžių remiantis tikroju pasauliu, – tam tikras sąvokų visetas, kuris ilgainiui nutolsta nuo tikrojo pasaulio, kadangi – darytina prielaida – pastarasis kinta, o sąvokos lieka nepakitusios, o paskui, remiantis minėtu sąvokiniu visetu, atgaline tvarka rekonstruojamas tikrasis pasaulis. „Tai ir yra *ideologija*“, kuria, beje, – pasigirsta

nuoširdus ir apgailestaujantis Engelso prisipažinimas, – „lig šiol buvo užsikrėtusios [net] ir visos materializmo atmainos.“¹¹¹ O tam, kas kuria tokias nemaža dalimi iš piršto laužtas apriorines sistemas, savo įvairove bei netikėtumu visus lūkesčius pranokstančio tikrojo pasaulio akivaizdoje tenka „užpildyti begalę spragų savo paties prasimanymais, t. y. *iracionaliai* fantazuoti, būti ideologu“¹¹². Taigi ideologija kaip apriorizmas daugiau būdinga filosofams, linkusiems į išsamių, viską aprėpiančių kosmologinių sistemų kurpimą, anksčiau ar vėliau prasilenkiantiems su savo intelektualėmis galimybėmis ir sąžiningą, tikrais empiriniais duomenimis pagrįstą pažinimą pakeičiantiems išankstiniu nusistatymu ir iracionaliu fantazavimu. Tokį mąstymą Marxas ir Engelsas taip pat vadina ideologija.

Penkiose, ką tik išvardytose ir glaustai aptartose, ideologijos savybėse arba iliuzijose – socialinės padėties įtvirtinime, daiktiškume, lemtingume, nesąmoningume bei aprioriškume – lengvai įžvelgiamos marksistinės ir engelsistinės ideologijos kritikos užuomazgos.

Kaip tik šias iliuzijas – dažnai pakaitomis jos nusakomos kitu, kur kas romantiškesniu, „fantazijos“ žodžiu – turėdamas galvoje, Marxas pašaipiai, neretai netgi rūstokai, prabyla apie ideologų suręstą „pasaulį aukštyn kojomis“¹¹³. – Aukštyn kojomis, nes (1) idea-

lusis antstatas, kuris tėra padarinys, sukeičiamas vietomis su realiuoju pagrindu, kuris yra tikroji priežastis, galvojama, kad visuomeninius pokyčius lemia įsitikinimai, o ne fiziologiniai poreikiai bei jais paremti gamybos tikslai ir būdai; (2) idealusis antstatas, kuris yra priklausomas nuo materialijų sąlygų, vaizduojamas kaip savarankiškas, pagal savo paties dėsnius veikiantis ir besivystantis istorinis procesas, rašoma ne gamybinių santykių ir praktinių papročių, kurie yra tikrasis istorijos variklis, o filosofinių pažiūrų istorija; (3) idealusis antstatas laikomas socialinės ir kultūrinės pažangos tikslu, nors iš tikrųjų siekiama daug žemiškesnių, tai yra materialių tikslų; (4) idealiajam antstatui priklausantys vaizdiniai, kurie sukurti ir nuolatos perkuriami mirtingųjų, virtę objektyviais ir amžiniais, dargi ima vadovauti patiems mirtingiesiems kaip nuo jų nepriklausančios, už juos viršesnės jėgos, taigi kūrėjas ir kūrinys susikeičia vaidmenimis, tas pats pasakytina ir apie kitus susvetimėjimo atvejus, pavyzdžiui, apie aukštyn kojomis apverstą gamintojo ir gaminio santykį. Nesunku nuspėti, kokios taktikos griebsis Marxas ir Engelsas norėdami *demaskuoti* arba *išslaptinti* ideologijoje glūdintį savęs ir kitų apgaudinėjimą. Tai, kas apversta aukštyn kojomis, tiesiog reikia „atversti“ arba – dialektiško savęs neigimo žodžiais sakant – darsyk „apversti“.

Literatūra ir nuorodos

⁵⁸ Ten pat, p. 156.

⁵⁹ Karlas Marksas. *Dėl politinės ekonomijos kritikos* // Karlas Marksas, Fridrichas Engelsas. *Rinktiniai raštai*. T I.– Vilnius: Valstybinė politinės ir moks-

linės literatūros leidykla, 1949–1950, p. 303–304. Taip pat: Karlas Marksas ir Fridrichas Engelsas. *Vokiečių ideologija*. Iš vokiečių kalbos vertė A. Kanapeckas. – Vilnius: Mintis, 1974, p. 254.

- ⁶⁰ Ten pat, p. 215.
- ⁶¹ Fridrichas Engelsas. „Laikšas K. Šmitui, 1890 m. spalio 27 d.“ // K. Marksas, F. Engelsas. *Rinktiniai raštai dviem tomams*. T. II. – Vilnius, 1950, p. 446–447.
- ⁶² Fridrichas Engelsas. Juridinis socializmas // K. Marksas, F. Engelsas, V. Leninas. *Apie religiją*. – Vilnius: Mintis, 1982, p. 119.
- ⁶³ Žr. George H. Sabine & Thomas L. Thorson. *Politinių teorijų istorija*. Iš anglų kalbos vertė Rasa Asminavičiūtė, Jūratė Baranova, Virgilijus Čepiejus, Vytautas Radžvilas, Arvydas Šabonis. – Vilnius: Pradai, 1995, p. 755–756.
- ⁶⁴ Fridrichas Engelsas. *Anti-Diuringas*. – Vilnius: Valstybinė politinės ir mokslinės literatūros leidykla, 1958, p. 229.
- ⁶⁵ Karlas Marksas. *Dėl politinės ekonomijos kritikos* // Karlas Marksas, Fridrichas Engelsas. *Rinktiniai raštai*. T. I. – Vilnius: Valstybinė politinės ir mokslinės literatūros leidykla, 1949–1950, p. 303–304.
- ⁶⁶ „Tiktai siauriausi ir bučiausi protai – jei tokių yra – visiškai harmoningai sugyvena su saviimi; svarbiausias ir ypatingiausias dalykas, kalbant apie daugelį didžiųjų autorių, yra idėjų įvairovė, dažnai vidinė nesantaiką slepianti įvairovė, – idėjų, kurios veikia jų protus ir anksčiau ar vėliau atsiskleidžia jų raštuose.“ (Arthur Oncken Lovejoy. *Essays in the History of Ideas*. – New York: Capricorn Books, G. P. Putnam’s Sons, 1960, p. xiv.)
- ⁶⁷ Fridrichas Engelsas. Laikšas K. Šmitui, 1890 m. spalio 27 d. // K. Marksas, F. Engelsas. *Rinktiniai raštai dviem tomams*. T. II. Vilnius, 1950, p. 446–447.
- ⁶⁸ Toks gudragalviavimas primena vieną asmeniškai turėtą pašnekesį su „postmodernių“ pažiūrų kolega, kuris visas problemas buvo linkęs traktuoti kaip kalbos problemas. Greta kitų nekalbinio elgesio pavyzdžių, kaip išimti jo „panlingvizmui“, nurodžiau savo gebėjimą tylėti. Į tai jis man atsakė: ir tylėjimas galiausiai yra kalbinis reiškiny, nes yra įmanomas tik kalbos atžvilgiu. Mūsų pokalbis, kaip buvo galima tikėtis, bematant atsidūrė aklavietėje: viskas, kas nėra kalba, yra nekalba, vadinasi, neigiamą kalbą, vadinasi, vis dėlto kalbą... Kur šiame linksmame paralogizme padaryta akivaizdi klaida, skaitytojas lengvai nuspręs pats.
- ⁶⁹ Fridrichas Engelsas. Laiškas Konradui Šmitui, 1890 m. spalio 27 d. // K. Marksas, F. Engelsas, V. Leninas. *Apie religiją*. – Vilnius: Mintis, 1982, p. 178.
- ⁷⁰ Kryžminė nuoroda.
- ⁷¹ Karlas Marksas. *Ekonominiai ir filosofiniai 1844 metų rankraščiai* // K. Marksas, F. Engelsas, V. Leninas. *Apie religiją*. – Vilnius: Mintis, 1982, p. 13.
- ⁷² Fridrichas Engelsas. *Anti-Diuringas*. – Vilnius: Valstybinė politinės ir mokslinės literatūros leidykla, 1958, p. 300.
- ⁷³ Karlas Marksas. *Ekonominiai 1857–1859 metų rankraščiai* // K. Marksas, F. Engelsas. *Apie literatūrą*. Vilnius, 1961, p. 50–51.
- ⁷⁴ Karlas Marksas ir Fridrichas Engelsas. *Vokiečių ideologija*. Iš vokiečių kalbos vertė A. Kanapecas. – Vilnius: Mintis, 1974, p. 275, 24–246.
- ⁷⁵ Fridrichas Engelsas. *Anti-Diuringas*. – Vilnius: Valstybinė politinės ir mokslinės literatūros leidykla, 1958, p. 230–231.
- ⁷⁶ Karlas Marksas ir Fridrichas Engelsas. *Vokiečių ideologija*. Iš vokiečių kalbos vertė A. Kanapecas. – Vilnius: Mintis, 1974, p. 16 (išnaša), 24–26.
- ⁷⁷ Ten pat, p. 24–26.
- ⁷⁸ Ten pat, p. 24–26.
- ⁷⁹ Ten pat, p. 39–41, 83–84.
- ⁸⁰ Ten pat, p. 39–41.
- ⁸¹ Karlas Marksas, Fridrichas Engelsas. *Komunistų partijos manifestas*. – Vilnius, 1988, p. 46–47.
- ⁸² Karlas Marksas ir Fridrichas Engelsas. *Vokiečių ideologija*. Iš vokiečių kalbos vertė A. Kanapecas. – Vilnius: Mintis, 1974, p. 20, 174.
- ⁸³ Fridrichas Engelsas. *Foerbachas ir klasikinės vokiečių filosofijos pabaiga*. – Vilnius, 1967, p. 12–14.
- ⁸⁴ Karlas Marksas. *Ekonominiai 1857–1859 metų rankraščiai* // K. Marksas, F. Engelsas, V. Leninas. *Apie religiją*. – Vilnius: Mintis, 1982, p. 19.
- ⁸⁵ Karlas Marksas ir Fridrichas Engelsas. *Vokiečių ideologija*. Iš vokiečių kalbos vertė A. Kanapecas. – Vilnius: Mintis, 1974, p. 24–26. Šioje ir kitose pastraipose citatose kursyvas – autoriaus.
- ⁸⁶ Karlas Marksas. *Dėl politinės ekonomijos kritikos* // Karlas Marksas, Fridrichas Engelsas. *Rinktiniai raštai*. T. I. – Vilnius: Valstybinė politinės ir mokslinės literatūros leidykla, 1949–1950, p. 303–304.
- ⁸⁷ Karlas Marksas ir Fridrichas Engelsas. *Vokiečių ideologija*. Iš vokiečių kalbos vertė A. Kanapecas. – Vilnius: Mintis, 1974, p. 20.
- ⁸⁸ Fridrichas Engelsas. *Anti-Diuringas*. – Vilnius: Valstybinė politinės ir mokslinės literatūros leidykla, 1958, p. 148.
- ⁸⁹ Karlas Marksas. *Dėl politinės ekonomijos kritikos* // Karlas Marksas, Fridrichas Engelsas. *Rinktiniai raštai*. T. I. – Vilnius: Valstybinė politinės ir mokslinės literatūros leidykla, 1949–1950, p. 303–304.

- ⁹⁰ Fridrichas Engelsas. Juridinis socializmas // K. Marksas, F. Engelsas, V. Leninas. *Apie religiją*. – Vilnius: Mintis, 1982, p. 119.
- ⁹¹ Karlas Marksas ir Fridrichas Engelsas. *Vokiečių ideologija*. Iš vokiečių kalbos vertė A. Kanapecas. – Vilnius: Mintis, 1974, p. 20–21.
- ⁹² Žr. Fridrichas Engelsas. *Foerbachas ir klasikinės vokiečių filosofijos pabaiga*. – Vilnius, 1967, p. 50, 53.
- ⁹³ Žr. Fridrichas Engelsas. Laiškas Konradui Šmitui, 1890 m. spalio 27 d. // K. Marksas, F. Engelsas, V. Leninas. *Apie religiją*. – Vilnius: Mintis, 1982, p. 178.
- ⁹⁴ Žr. ten pat.
- ⁹⁵ Žr. Fridrichas Engelsas. *Anti-Diuringas*. – Vilnius: Valstybinė politinės ir mokslinės literatūros leidykla, 1958, p. 139.
- ⁹⁶ Fridrichas Engelsas. Laikšas K. Šmitui, 1890 m. spalio 27 d. // K. Marksas, F. Engelsas. *Rinktiniai raštai dviem tomams*. T. II. – Vilnius, 1950, p. 446–447.
- ⁹⁷ Karlas Marksas ir Fridrichas Engelsas. *Vokiečių ideologija*. Iš vokiečių kalbos vertė A. Kanapecas. – Vilnius: Mintis, 1974, p. 327–328.
- ⁹⁸ Ten pat, p. 20–21, 26, 35, 39–41, 64–65, 174, 215, 253–254, 275, 282, 327–328, 420. Friedrich Engels. Laikšas K. Šmitui, 1890 m. spalio 27 d. // K. Marksas, F. Engelsas. *Rinktiniai raštai dviem tomams*. T. II. – Vilnius, 1950, p. 446–447. Fridrichas Engelsas. *Anti-Diuringas*. – Vilnius: Valstybinė politinės ir mokslinės literatūros leidykla, 1958, p. 82–83, 291–292, 272–273. Fridrichas Engelsas. Socializmo išsivystymas iš utopijos į mokslą. Angliškojo leidimo įvadas // K. Marksas, F. Engelsas, V. Leninas. *Apie religiją*. – Vilnius: Mintis, 1982, p. 187. Karlas Marksas, Fridrichas Engelsas. *Komunistų partijos manifestas*. – Vilnius, 1988, p. 46–47. Karlas Marksas. *Dėl politinės ekonomijos kritikos* // Karlas Marksas, Fridrichas Engelsas. *Rinktiniai raštai*. T. I. – Vilnius: Valstybinė politinės ir mokslinės literatūros leidykla, 1949–1950, p. 303–304. Fridrichas Engelsas. *Foerbachas ir klasikinės vokiečių filosofijos pabaiga*. – Vilnius, 1967, p. 50, 53. Karlas Marksas. *Luji Bonaparto briumero aštuonioliktoji* // Karlas Marksas, Fridrichas Engelsas. *Rinktiniai raštai*. T. I. – Vilnius: Valstybinė politinės ir mokslinės literatūros leidykla, 1949–1950, p. 222.
- ⁹⁹ Karlas Marksas ir Fridrichas Engelsas. *Vokiečių ideologija*. Iš vokiečių kalbos vertė A. Kanapecas. – Vilnius: Mintis, 1974, p. 43.
- ¹⁰⁰ Ten pat, p. 40.
- ¹⁰¹ Ten pat, p. 40, 39–41.
- ¹⁰² Buržua, tarkim, „panaudodamas savo kalbą, gali lengvai įrodyti merkantilinių ir individualinių ar net bendražmogiškųjų santykių tapatumą, nes pati ta kalba yra buržuazijos produktas, ir todėl kaip tikrovėje, taip ir kalboje pirkimo-pardavimo santykiai yra tapę visų kitų santykių pagrindu“. (Karlas Marksas ir Fridrichas Engelsas. *Vokiečių ideologija*. Iš vokiečių kalbos vertė A. Kanapecas. – Vilnius: Mintis, 1974, p. 174 ir kt.)
- ¹⁰³ Karlas Marksas ir Fridrichas Engelsas. *Vokiečių ideologija*. Iš vokiečių kalbos vertė A. Kanapecas. – Vilnius: Mintis, 1974, p. 215.
- ¹⁰⁴ Ten pat, p. 24, 138.
- ¹⁰⁵ Ten pat, p. 282, 350.
- ¹⁰⁶ Fridrichas Engelsas. *Foerbachas ir klasikinės vokiečių filosofijos pabaiga*. – Vilnius, 1967, p. 50, 53.
- ¹⁰⁷ Karlas Marksas ir Fridrichas Engelsas. *Vokiečių ideologija*. Iš vokiečių kalbos vertė A. Kanapecas. – Vilnius: Mintis, 1974, p. 420.
- ¹⁰⁸ Ten pat, p. 138.
- ¹⁰⁹ Fridrichas Engelsas. *Foerbachas ir klasikinės vokiečių filosofijos pabaiga*. Vilnius, 1967. P. 50, 53.
- ¹¹⁰ Fridrichas Engelsas. *Anti-Diuringas*. – Vilnius: Valstybinė politinės ir mokslinės literatūros leidykla, 1958, p. 82.
- ¹¹¹ Ten pat, p. 291–292.
- ¹¹² Ten pat, p. 292.
- ¹¹³ Karlas Marksas ir Fridrichas Engelsas. *Vokiečių ideologija*. Iš vokiečių kalbos vertė A. Kanapecas. – Vilnius: Mintis, 1974, p. 20, 24 (išnaša), 275, 327–328.

B. d.



VYTAUTAS RADŽVILAS

Vilniaus universitetas

KRIKŠČIONYBĖS ATNAUJINIMO PROBLEMA PRANCŪZŲ PERSONALIZMO FILOSOFIJOJE

The Problem of the Renewal of Christianity in the Philosophy
of French Personalism

SUMMARY

The problem of the renewal of Christianity should be considered as an issue of the utmost importance in the philosophy of French personalism. The special emphasis of this problem in the writings of personalist authors flows directly from the vision of “personalist and communitarian revolution” which was set forth by the leaders of the personalist movement in the middle of the Thirties of the last century. The Christian religion was viewed by French personalists as the main spiritual source of future revolution and the driving force behind it. This conviction led E. Mounier and his collaborators to undertake a critical investigation of the actual condition of the Christian religion in modern Western society. The principal conclusion drawn by French personalists was that Christianity itself had been caught in a serious crisis due to its spiritual decline and its narrowing social basis. Thus the revival of Christianity comes to be seen as a necessary precondition for the future personalist revolution.

The ambiguous situation of the Christian religion in the modern world was examined thoroughly by Mounier and his followers, all of them being unanimous about its inherent potentialities to recover from the crisis and to become once again the spiritual core of Western civilization. This optimistic view of the prospects of the Christian religion was grounded on the theoretical distinction made by personalist authors between Christianity and various Christian societies. Christianity is understood as the eternal spiritual essence implying the everlasting possibility of renewal. A Christian society is conceived as a historical transient form of Christianity subject to all the deficiencies of human life and possible degradation and breakdown. The distinction implies that Christian societies as historical manifestations of Christianity itself are able to suffer downfalls, but the eternal essence of it always remains intact and can give rise to new forms of Christian societies. It's noteworthy on the other hand that this conclusion didn't rest so much on historical and sociological evidence as on the deep Christian faith of the French personalists themselves.

RAKTAŽODŽIAI. Prancūzų personalizmas, krikščionybės krizė, krikščionybės renesansas, krikščioniškoji visuomenė.
KEY WORDS. French personalism, the crisis of Christianity, the renaissance of Christianity, Christian society.

Praėjusio amžiaus ketvirtajame dešimtmetyje atsiradęs ir sparčiai besiplėtojęs prancūzų personalizmas to meto katalikiškos filosofijos fone išsiskyrė bent keliais originaliais bruožais. Pirmiausia krinta į akis itin ambicingi teoriniai ir praktiniai šios filosofijos atstovų siekiai – idėjiškai pagrįsti ir įgyvendinti „Europos renesansą“, reformuoti ir atgaivinti krikščionybę, pagaliau įvykdyti „personalistinę ir bendruomeninę revoliuciją“, leisiančią įveikti Vakarų pasaulį užklupusią visuotinę ir sunkią krizę. Dar vienas tuo metu ištis savitas šios filosofijos bruožas – ji buvo bene „jautriausia istorijai“ katalikiškosios filosofijos srovė, o jos atstovams, kitaip negu daugeliui jų konfesijos kolegų, ypač rūpėjo tai, ką galima pavadinti istoriosofijos problematika. Personalistų domėjimasi istorijos klausimais verta ypač pabrėžti todėl, kad tai buvo lemiamą sąlyga, leidusi jiems itin visapusiškai ir nuodugniai gvildinti kitą – pačios krikščionybės vietos ir vaidmens Vakarų civilizacijoje – klausimą. Kaip tik prancūzų personalistų požiūris į to meto krikščionybės būklę bei jos ateities perspektyvas šiuolaikiniame pasaulyje ir yra pagrindinė šio straipsnio tema.

Iš karto reikia pasakyti, kad klausimas, kas laukia krikščionybės sparčiai modernėjančiame ir kartu bent jau iš pažiūros, o gal ir iš tiesų, nukrikščionėjančiame pasaulyje visada buvo vienas iš labiausiai prancūzų personalistams rūpėjusių dalykų, jis įkvepia ir tarsi nematoma gija sieja skirtingiausius įvairių šios filosofinės srovės atstovų apmąstymus bei darbus. Jis rūpėjo personalis-

tams dėl įvairių – tiek globalių bei visuotinai reikšmingų, tiek ir grynai asmeninių bei egzistencinių – priežasčių. Norint tinkamai suprasti šio klausimo svarbą prancūzų personalistams, būtina turėti omenyje, kad formalus prancūzų personalizmo apibūdinimas, jog tai yra religinės pakraipos filosofija, dar ne daug pasako apie jos tikrąjį pobūdį ir kūrėjų intencijas. Ko gero, tik atidžiai išsiskačius į paties E. Mounier ir tokių jo bendražygių ir bičiulių kaip J. Lacroix ar J.-M. Domenacho darbus, įmanoma suprasti ir įvertinti, kiek intelektualiai, netgi rafinuotai personalistų mąstysenai vis dėlto buvo svetima to meto universitetiniuose sluoksniuose paplitusi ir net populiari negyvo akademiško filosofavimo dvasia. Trumpai tariant, iš šių mąstytojų raštų sklindanti neslepia ir kartais savo nuoširdumu ir gilumu beveik pribloškianti tikėjimo aistra lėmė, kad Vakarų civilizacijos ir krikščionybės krizę E. Mounier ir jo bendraminčiai pirmiausia suvokė ne kaip grynai teorinę, o kaip egzistencinę savo pačių problemą, o kalbant dar paprasčiau – kaip gyvybės ar mirties klausimą. Savo tikslą – įgyvendinti krikščionišką Vakarų pasaulio renesansą – jie suvokė kaip natūralų kiekvieno krikščionio praktinį uždavinį ir apskritai kaip religinę-dorovinę šiuolaikinio žmogaus pareigą.

Glaudi sąsaja tarp asmeninio religinio prancūzų personalistų angažuotumo ir jų išsikeltų tiesiog globalinio masto uždavinių ir tikslų šiame straipsnyje gvildenamo klausimo požiūriu yra neatsitiktinė. Krikščionybės padėties ir perspektyvų analizei šios filosofinės sro-

vės atstovai savo darbuose skiria tiek daug dėmesio vedini toli gražu ne paprasto arba, kaip kartais sakoma, „nesuinteresuoto“, akademinio smalsumo. Mat nuo vienokio ar kitokio teorinio atsakymo į šį klausimą iš esmės priklausė ir jų sumanytos bei paskelbtos „personalistinės ir bendruomeninės revoliucijos“ praktinė sėkmė arba, priešingai, jos žlugimas. Personalistams iškilusi teorinė dilema, ar šiuolaikiniame pasaulyje gerokai apnykusi ir sumenkusi krikščionybė vis dėlto tebėra gyvybinga, praktinėje plotmėje prilygo abejonei, ar dvasinis šaltinis, galbūt kada nors leisiantis šiam pasauliui atsinaujinti ir atgimti, iš tikrųjų nėra negrįžtamai išdžiūvęs. Būtent prielaida, o tiksliau, jau minėtas angažuotas tikėjimas, kad krikščionybė nėra tik vienas iš daugelio mūsų pasaulio raidą lemiančių veiksnių, skatino E. Mounier ir jo bendražygius manyti, jog norint įveikti didžiulę to meto Vakarų pasaulį ištikusią krizę, būtina mąstyti plačiau ir pakilti virš ribotų politinių ideologinių nuostatų, kurias skelbė ir gynė įvairios tarpusavy kovojusios politinės srovės bei jėgos.

Todėl plėtodami „personalistinės ir bendruomeninės revoliucijos“ viziją, jie suprato šią revoliuciją kaip radikalų Europos ir viso pasaulio dvasinį atsinaujinimą, kurio šaltinis turėjo būti krikščioniškoji religija. Iš tiesų nėra pagrindo abejoti autoriais, kurie teigia, kad E. Mounier „tikėjimas yra tai, kas jį maitina, jo tikėjimas yra jo ištakos ir horizontas, jo alfa ir omega“¹. Išauklėtas religingoje aplinkoje, puikus teologijos žinovas prancūzų personalizmo lyderis buvo

nuoširdžiai tikintis katalikas, kurio ištikimybė pamatiniams šios religijos principams niekada nekėlė abejonių net didžiausiems filosofiniams jo priešininkams ir kritikams pačių katalikų stovykloje. Pats E. Mounier ne kartą rašė apie savo besąlygišką ištikimybę Bažnyčiai. Ir vis dėlto jau pirmoje kartu su „Trečiosios jėgos“ lyderiu G. Izardu parašytoje ir 1931 m. paskelbtoje knygoje *Ch. Peguy mintis* (*La pensée des Charles Peguy*) būsimasis prancūzų personalizmo idėjinis įkvėpėjas ir vadovas aiškiai ir atvirai išsakė savo nepasitenkinimą teorinėmis ir praktinėmis krikščionybės nuostatomis aktualiausiais epochos klausimais. (Siekiant išvengti galimos painiavos, reikia pažymėti, kad prancūzų personalistai autentiškiausia ir universaliausia krikščionybės forma laikė katalikybę ir pirmiausia ją turėjo omenyje svarstydami įvairias krikščionybės problemas bei vartodami pačią sąvoką „krikščionybė“. Tad, lygiai kaip ir pačių personalistų darbuose, sąvokos „krikščionybė“ ir „katalikybė“ šiame straipsnyje bus vartojamos kaip sinonimai.) E. Mounier iš karto suprato ir pripažino, kad tarp to meto krikščionybės būklės Vakaruose, ir pirmiausia jo paties tėvynėje Prancūzijoje, bei visuotinai „įsiviešpatavusios netvarkos“ esama glaudaus ryšio. Mąstytojas būgštavo, kad ši sąsaja krikščionybei gali tapti pragaištinga. Kaip tik todėl savo veikaluose, ypač rašytuose 1936–1940 metų laikotarpiu, filosofas daugiausia gvildeno krikščionybės padėtį šiuolaikiniame pasaulyje ir svarstė, ar ji apskritai turi galimybių išlikti, o jeigu turi, tai kokios tos galimybės. Jis anaip tol ne-

buvo pirmasis prancūzų mąstytojas, taip radikaliai kėlęs krikščionybės ateities perspektyvų klausimą. Įtakingas jo pirmtakas buvo jau minėtas iškilus XX a. pradžios katalikų poetas ir mąstytojas Ch. Peguy, mėginęs derinti utopinio socializmo ir krikščionybės idėjas. Ch. Peguy kritikavo Vakarų visuomenės ydas ir ragino įvykdyti „vidinę revoliuciją“, kurią suprato kaip intelektualinį, moralinį ir religinį žmonijos tobulėjimą. E. Mounier perėmė iš savo pirmtako ne tiek konkrečias idėjas, kiek pačią „revoliucinę“ nuostatą. Neatsitiktinai po pirmosios knygos E. Mounier vėliau vengė tiesiogiai ką nors rašyti apie Ch. Peguy, nes, pasak J.-M. Domenacho, „iššūkis, kuris pasiekė jį per Peguy, buvo pernelyg reikšmingas, kad šis liktų komentuojamu autoriumi“². Įkvėptas Ch. Peguy pavyzdžio, E. Mounier „sudarė sąjungą su skurdu“, iš jo perėmė ir pamatines nuostatas bei matytus vertindamas savo meto krikščionybės padėtį. Ji, beje, buvo vertinama nevienareikšmiškai net tarp pačių katalikų. Prancūzų personalizmo lyderis priklausė tiems jų sluoksniams ir grupėms, kurie buvo linkę manyti, kad visos ankstesnės krikščionybės pastangos atsinaujinti buvo nepakankamai ryžtingos ir todėl neveiksmingos. Teoriškai plėtodamas ir grįsdamas šią išvadą, jis nevengė remtis net tokiais autoriais, kurių santykis su krikščionybe vertintinas kaip itin prieštaringas ir daugiaprasmis. Tiesą sakant, jo svarstymų šiuo sudėtingu ir delikačiu klausimu atramos taškas buvo dviejų dar devynioliktajame amžiuje panašias problemas gvildenusių iškilių, nors ir labai skirtingų, mąstytojų išvalgos. Toli

gražu neatsitiktinai daugelyje savo darbų E. Mounier prisimena savo garsius pirmtakus ir pabrėžia, kad jau visu šimtmečiu anksčiau už sąstingį, paskendimą išoriškame ir negyvame religingume krikščionybę kritikavo danų protestantų rašytojas ir filosofas S. Kierkegaard'as, o kiek vėliau rašęs didžiausias jos priešas – F. Nietzsche – laikė šią religiją tiesiogine Europos kultūros nuosmukio priežastimi. Polemikai su šiuo „absurdo riteriu“ skirta viena asmeniškiausių ir aistringiausių E. Mounier knygų *Susitikimas su krikščionybe*. Šioje knygoje autorius stengėsi ne tik atremti krikščionybei adresuotus F. Nietzsche's kaltinimus ir priekaištus, bet ir kuo visapusiškiau ir objektyviau įvertinti jos padėtį pasaulyje bei atsakyti į gyvybiškai svarbų klausimą, kokia ateitis jos laukia. Pasak E. Mounier, dabarties pasaulis stovi ant ateities slenksčio, ir visi jame vertinami už savo veiksmus, o ne už praeities nuopelnus. Nors krikščionybė šimtmečiais lėmusi Europos civilizacijos veidą, mūsų laikais ji lengvai galinti būti „išbraukta“ iš istorijos. Prancūzų filosofas neabejojo krikščionybės ir Vakarų civilizacijos likimo bendrumu, kylančiu iš glaudaus jų istorinio ryšio: „Savo pačių nelaimei, mūsų laikai sutampa su vienu iš tų civilizacijos nuosmukių, kada silpstantį gyvybingumą lydi dvasinių jėgų nusilpimas. Krikščionybė, gimusi šios civilizacijos pradžioje, maitinosi jos pirmojo proveržio sultimis, taip pat ji negali išvengti jos silpnumo padarinių, didelės krizės, puolančios, kaip atrodo, jos gyvybines jėgas“³. E. Mounier buvo linkęs pripažinti, kad „mirties pranašo“ F. Nietzsche's

teiginius apie neišvengiamą krikščionybės mirtį iš dalies patvirtina akivaizdūs jos nuosmukio požymiai. Šis prancūzų katalikų mąstytojas buvo originalus tuo, kad vienas pirmųjų pamėgino aiškinti ir socialines istorines šio nuosmukio priežastis, kurios, beje, gana menkai domino S. Kierkegaard'ą ir jo pradėtos krikščionybės kritikos tęsėjus L. Šestovą, N. Berdiajevą ar G. Marcelį, aprašinėjusius šios religijos krizę daugiau moraliniu ir psichologiniu aspektu. E. Mounier labiausiai domino klausimas, kaip krikščionybės esmė – jos antlaikinis dvasinis turinys – istoriškai skleidėsi per visą ilgą amžų Vakarų pasaulio raidą. Pabrėždamas krikščionybės idealo antlaikiškumą, E. Mounier nurodė, kad šis idealas neišvengiamai iškreipiamas, kai įsikūnija konkrečiomis žemiškojo gyvenimo formomis. Todėl, nors ir didžiai gerbdamas krikščionybę, filosofas išsamiai aprašinėjo kelis šimtmečius trunkančio jos irimo apraiškas ir analizavo jo priežastis.

Pasak E. Mounier, Europos nukrikščionėjimo ištakų reikia ieškoti jau Renesanso epochoje pradėjusioje formuotis naujoje žmogaus sampratoje. Tiesa, mąstytojo nuomone, dvasinis kylančios buržuazijos idealas buvęs neabejojamai krikščioniškas, nes „didysis miesčionis“ turėjęs tapti darbštumo, kuklumo, heroizmo ir kitų taurių savybių įsikūnijimu. Tačiau greitai šios dorybės buvusios užmirštos, jas išstūmė besaikis turto vaikymasis, ramybės, jaukumo, asmeninio saugumo troškimas. Šitaip „susmulkėjus“ vertybėms ir idealams, pamažu prieita prie to, kad nuo Vakarų krikščionybės ėmė trauktis „gyvos vi-

suomenės kūno dalys“. Suburžuazėjusi krikščionybė tapo „konservatyvi, gynybiška, kritikuojanti ir netikra dėl rytojauš“⁴. Tačiau didžiausiu pavojumi krikščionybei ir akivaizdžiausiu jos dekadanso požymiu personalizmo lyderis laikė socialinės bazės siaurėjimą. Remdamasis konkrečiais sociologiniais tyrimėjimais, E. Mounier priėjo išvadą, kad „mūsų kraštuose krikščionybė sparčiai virsta moterų, senių ir smulkių miesčionių religija. Ji beveik visiškai pašalinta iš tos aplinkos, kuri yra mūsų civilizacijos jėgos elementas – darbininkų aplinkos“⁵. Todėl savo knygoje personalistas gana drastiškai formulavo klausimą, į kurį atsakymo ieškojo visą savo gyvenimą: „Ar tai yra trumpalaikis krikščioniškojo gyvenimo nuosmukis? Ar galutinis dekadansas? Ar krikščionybė jau nuo pradžių slėpė savo silpnumo pradus, kurių padariniai – nors ir pavėluotai dėl istorijos tėkmės lėtumo ir sudėtingumo – galų gale iškyla į paviršių?“⁵

Klausimas keliamas kaip alternatyva, tad į jį iš principo galima atsakyti dvejopai. Vis dėlto nors jis formuluojamas radikaliai ir net drastiškai, E. Mounier buvo iš anksto apsisprendęs dėl atsakymo: sutikdamas, kad krikščionybės žlugimas yra labai tikėtina hipotezė, galinti tapti liūdna tikrove, jis nesiliovė tikėjęs jos ateitimi. Pasak mąstytojo, „šiandieninio krikščionio likimui gali turėti įtakos tik tai, ar šiandienos krikščionybė šiandienos tikrovėje sugebės *dabar* duoti pergalingą atsakymą į sunkiausius klausimus, su kuriais susiduria“⁶.

Prancūzų filosofas smarkiai abejojo, ar smunkanti ir suburžuazėjusi Europos

krikščionybė gali duoti tokį atsakymą, ir buvo tvirtai įsitikinęs, jog mažos reformos nepakeis jos apgailėtinos padėties. Reikia pažymėti, kad ketvirtajame praejusio amžiaus dešimtmetyje dalinių krikščionybės reformų taktika turėjo nemažai šalininkų, o įtakingiausi tarp jų buvo krikščionys demokratai. Jų poziciją E. Mounier atrodė neperspektyvi ir tiesiog reakcinga. Jis manė, kad krikščionybė gali atgimti tik įveikusi savo „istorinę inerciją“, o tam pirmiausia reikėjo griežtai atsiriboti nuo konformistinės (čia filosofas turi omenyje taikstymąsi su minėta „išviešpatavusia netvarka“) įvairių religinių partijų politikos. Apškritai visam personalistiniam sąjūdžiui buvo būdinga tai, kad jo atstovai nenorėjo savo veiklos ir jos tikslų sieti su konkrečiomis to meto krikščioniškųjų partijų programomis, kurios, jų nuomone, tikinčiųjų akyse užgoždavo ir nustumdavo į antrą vietą patį krikščioniškąjį tikėjimą – svarbiausią šios religijos gyvybingumo ir atsinaujinimo šaltinį. Kaip tik turėdamas omenyje šią principinę personalistų bei jų lyderio nuostatą, J.-M. Domenachas rašė, kad Mounier „nedaro iš krikščionybės laikinio išlaisvinimo ideologijos“ ir „niekada nelaikė religijos, Bažnyčios revoliucijos arsenalu“⁷. Iš pirmo žvilgsnio personalistų užmojai „išlaisvinti“ krikščionybę nuo politikos atrodo gana išpūdingai ir patraukliai, tačiau, atidžiau įsigilinus į jų „revoliucinę“ retoriką, kyla daug neaiškumų. Kadangi personalistai buvo linkę atsiriboti nuo, pasak jų, pernelyg konservatyvių ir net reakcingų krikščioniškų politinių partijų programų, savai-

me kyla klausimas, kokią alternatyvą šioms programoms siūlo jie patys. Juk nepasiūlius tokios alternatyvos, jų propaguojamos „personalistinės ir bendruomeninės revoliucijos“ turinys ir tikslai tampa tokie neapibrėžti ir migloti, kad iškyla reali grėsmė, jog pats revoliucijos reikalavimas liks tik tuščias ir niekuo neįpareigojantis šūkis. Juo labiau praranda bet kokią dalykinę pagrindą ir atrodo gryna utopija personalistų siūlytas grandiozinio užmojo projektas pertvarkyti Vakarų visuomenę remiantis atnaujintos krikščionybės principais. Prancūzų personalizmo lyderio garbei reikia pasakyti, kad jis pats gerai matė šiuos beveik akivaizdžius savo siūlomos pasaulio pertvarkymo programos trūkumus ir, svarbiausia, turėjo drąsos juos atvirai pripažinti. Šiuo atveju, ko gero, jau galima kalbėti apie savotišką teorinę resignaciją, kurios tiesiogine išraiška laikytini ne kartą E. Mounier kartoti teiginiai, kad jis negalės paaiškinti gelminių Vakarų civilizacijos ir krikščionybės nuosmukio priežasčių⁸.

Vis dėlto šios filosofo abejonės, liudijančios didžiulį intelektualinį ir moralinį sąžiningumą, netrukė jam tikėti, kad Vakarų pasaulio raidą ir toliau lems krikščioniškasis dvasinis pradas. Jis manė, kad XX amžiuje miršta ne krikščionybė, o tik vienas iš istorinių jos pavidalų – šiuolaikinė Vakarų krikščionija. Neatsitiktinai E. Mounier ir kitų personalistų darbuose griežtai skiriamos sąvokos „krikščionybė“ (*christianisme*) ir „krikščionija“ arba „krikščioniškoji visuomenė“ (*chrétienté*). Prancūzų personalistai krikščionybę tapatinę su „Baž-

nyčios ir Dievo Karalystės veikimu“, o krikščioniją arba krikščioniškąją visuomenę siejo su netobulais, istoriškai praeinančiais mėginimais įkūnyti krikščionybės principus žemiškajame gyvenime. Ši skirtis jiems buvo principinė, nes ja grindžiami visi jų samprotavimai apie Vakarų pasaulio istorinę raidą ir jos perspektyvas. Būtent ji leido E. Mounier ir jo sekėjams teigti, kad miršta tik konkrečios krikščioniškos visuomenės (feodalinė, buržuazinė), o pati krikščionybė esanti amžinas ir neišsenkantis dvasios šaltinis, varantis pirmyn visą istorijos vyksmą. Remdamiesi šia prielaida, personalistai samprotavo apie didžiules, praktiškai neribotas, krikščionybėje glūdinčias galimybes atsinaujinti. Taigi ne tiek filosofiniai apmąstymai, o besąlygiška ištikimybė savo religijai ir aistringas asmeninis tikėjimas lėmė optimistinį E. Mounier ir jo sekėjų požiūrį į krikščionybės ateitį. Prancūzų personalistai pripažino ir griežtai kritikavo to meto krikščionybės socialinį ir politinį konservatyvumą, atitrūkimą nuo daugelio pamatinių epochos problemų ir vis dėlto tikėjo, kad ji išliks ir „pramoninės revoliucijos“ sąlygomis.

Reikia pripažinti, kad čia bendriausiais bruožais aptarti E. Mounier ir jo bendraminčių samprotavimai apie krikščionybės padėtį ir jos ateities perspektyvas gerokai skyrėsi nuo prancūzų katalikų intelektualų sluoksniuose vyravusios nuomonės šiais svarbiais klausimais. Žvelgiant iš laiko perspektyvos, personalistų tikėjimas krikščionybės atsinaujinimu ir ypač jų pateikta tokio atsinaujinimo programa buvo drą-

sios ir novatoriškos nuostatos, tačiau jos sunkiai skynėsi kelią į plačiuosius katalikų sluoksnius ir ne kartą buvo griežtai kritikuojamos už tikrą ar tariamą nuolaidžiavimą modernėjimo dvasiai. Tokį nesupratimą ir kritiką galima suprasti turint omenyje konkrečias dvasines ir istorines praėjusio šimtmečio ketvirtąjo dešimtmečio sąlygas, kuriomis teko veikti prancūzų personalistams. Jų išsikelti ambicingi pasaulio pertvarkymo planai vertė iš pagrindų permąstyti krikščionybės vietą Vakarų istorijoje ir gerokai kritiškiau, negu tada buvo įprasta, pažvelgti į daugelį krikščionybės istorijos faktų, su ja siejamų tradicinių įsitikinimų ir vertybių. Toks pamatinių dalykų pervertinimas iš naujo paprastai būna sunkus ir skausmingas, tad natūralu, kad daugelis to meto katalikų nebuvo pasiruošę deramai suprasti ir palankiai įvertinti ištis gana radikaliai skambėjusių personalistų kalbų apie būtinybę iš pagrindų atnaujinti krikščionybę. Visų E. Mounier bendražygių ir amžininkų liudijimu, jis jautriai ir net skausmingai išgyveno tokį nesupratimą ir kritiką, tačiau tikėjo pasirinkto kelio būtinumu bei neišvengiamumu ir iš jo niekada neišsuko. Laikas parodė, kad mąstytojas pasirodė esąs gerokai išvalgesnis ir toliaregiškesnis, negu manė dauguma jį kritikavusių amžininkų. Juk neva „pernelyg drąsios“ arba „per ankstyvos“ jo idėjos netrukus tapo įkvėpimo šaltiniu ne vienam Bažnyčios gyvenimo reformatoriui. Todėl apibendrinant leistina teigti, kad E. Mounier, problemiška iškėlęs ir svarstęs krikščionybės likimo ir ateities perspektyvų klausimą, kri-

tiškai pažvelgė ir į krikščionio santykį su pasauliu bei istorija ir buvo vienas pirmųjų katalikų mąstytojų, pradėjusių ieškoti to, ką galima pavadinti modernia krikščioniška istorine sąmone. Bėlika pridurti, kad šios personalisto pastangos taip pat nenuėjo veltui, nes var-

gu ar reikia įrodinėti, kad kažkada atrodžiusios novatoriškos ir net įžūlios jo išvalgos apie krikščionybės ir istorijos santykį jau yra būtinas šių dienų krikščionio savivokos dėmuo, o pats krikščioniškasis perspektyvizmas – neatskiriamas jos bruožas.

Nuorodos

¹ J.-M. Domenach. *Emmanuel Mounier*. – Paris: Ed. du Seuil, 1972, p. 122.

² Ten pat, p. 36.

³ E. Mounier. *L'affrontement chrétien*. – Paris: Ed. du Seuil, 1965, p. 48.

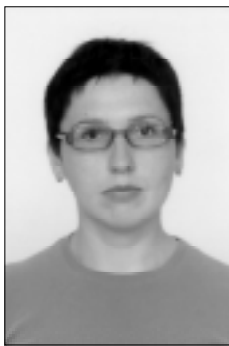
⁴ Ten pat, p. 53.

⁵ Ten pat, p. 18.

⁶ Ten pat, p. 15.

⁷ Domenach, op. cit., p. 30.





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.

TRAGEDIJA KAIP PARODIJA

Po Dievo mirties ir sokratizmo išsekimo, Dionisas, tragedijos dievas, tapo filosofu. Nietzsche dažnai save vadina filosofu Dioniso mokiniu. Jis verčiau linkęs būti satyru savojo dievo palydoje negu šventuoju. Dionisas niekada nepasirodo be kaukės, jo palydovai susi-

tapatina su juo. Todėl galima teigti, kad Nietzsche kaip Dioniso mokins yra tragedijos dievo pasirodymas. Vėlesniuose savo raštuose Nietzsche netgi pasirašo „Dionisas“.

Kūrinyje *Anapus gėrio ir blogio* Nietzsche siūlo sudaryti filosofų hierarchi-

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

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

ją pagal jų juoką. Nietzsche teigia, kad, jei dievai filosofuoja, jie irgi juokiasi. Tai taikoma Dionisui, kuris yra filosofas. Tęsdamas mintį apie filosofus ir dievus, Nietzsche sako: „Jau tai, kad Dionisas yra filosofas, taigi ir dievai filosofuoja, matyt, yra slaptinga naujiena, kuri galbūt sukels būtent filosofų nepasitikėjimą“³⁵.

Filosofijos, susijusios su Dionisu, negalima suprasti kaip tos filosofijos, kurią Nietzsche vadina sokratizmu.

Paskutiniuju filosofu Nietzsche vadina tragiškąjį filosofą, kurio dionisiškasis pradas dominuoja. Jį galima palyginti su Edipu, pavaizduotu Euripido dramoje „Edipas Kolone“. Šis herojus siaubingai prieštarauja gamtai – šiuo atveju – kraujomaiša, – bet tik taip priverčia gamtą atskleisti savo paslaptį³⁶. Dionisiškosios filosofijos baisumas parodomas per Edipo asmenį, kuris kartu yra vyras ir sūnus, tėvas ir brolis. Tai panašu į patį Nietzsche'ę, kuris savo dvilypumą aprašė veikale *Ecce homo*. Jis sako, kad jo buvimo laimė, unikalumas glūdi jo lemtyje: kaip jo tėvas, jis jau mirė, bet gyvena ir sensta kaip jo motina. Filosofas mano, kad ši dviguba kilmė paaiškina jo ypatingą neutralumą, bipartiškumą bendros gyvenimo problemos atžvilgiu. Todėl jis daug jautriau nei koks kitas žmogus junta aukščiausią ir žemiausią evoliucijos pakopą; čia jis yra mokytojas *par excellence* – jis žino jas abi ir yra jos abi³⁷. Tai yra Dioniso dvilypumo pavyzdys.

Veikale *Tragedijos gimimas* Nietzsche tiki nauja tragiška estetika, kuriai atgims-tant atgims ir estetiškasis klausytojas. Veikale *Ecce homo* filosofas apie laikotar-

pį, kai buvo rašomas kūrinys *Štai taip Zaratustra kalbėjo*, sako, jog tuo metu aukščiausiu lygiu atgijo jo „taip“ sakantis patosas, kurį jis vadina tragišku patosu³⁸. Filosofas rašo, kad visas Zaratustra yra ditirambas vienatvei³⁹. Pats su savimi Zaratustra taip pat kalba ditirambų kalba⁴⁰. Tai rodo, kad Nietzsche šį veiklą sieja su dionisiška, tragiška poema.

Apie kūrinį *Štai taip Zaratustra kalbėjo* Nietzsche sako, kad čia „dionisiškumo“ samprata virto aukščiausiu veiksmu. Zaratustra prieštarauja kiekvienam žodžiui, nors yra labiausiai tegiantis; visos priešybės yra susietos nauja vienybe⁴¹.

Sąsaja tarp Zaratustros ir Dioniso dar aiškesnė *Linksmajame moksle*. Ketvirtą knygą Nietzsche cituoja Zaratustrą, o vieną skyrelį pavadina „Incipit tragoedia“. *Linksmojo mokslo* pabaigoje filosofas apie knygą *Štai taip Zaratustra kalbėjo* sako: „...tik bus parašytas tikrasis klaustukas, keisis sielos likimas, pasistūmės laikrodžio rodyklė, prasidės tragedija...“⁴² Taigi galima suprasti, kad *Štai taip Zaratustra kalbėjo* yra tragiškojo meno atgimimas, o Zaratustra – tragiškojo filosofo – Dioniso – kaukė.

Kūrinyje *Stabų saulėlydis*, parašytame 1889 metais, Nietzsche rašo: „Taip aš sugrįžtu į tą vietą, iš kurios kadaise išėjau, – *Tragedijos gimimas* buvo mano pirmasis visų vertybių perkainojimas: taip aš vėl atsistojau ant pagrindo, iš kurio išauga mano valia ir mano galia, aš, paskutinysis filosofo Dioniso mokiny, aš, amžinojo sugrįžimo mokytojas...“⁴³ Filosofas įvairiais būdais kartoja, jog tragedijos atgimimas, kuriuo tikėjo ankstyvajame darbe, yra pasiektas kūrinyje

Štai taip Zaratustra kalbėjo, parašytame 1883–1885 metais.

Jei *Štai taip Zaratustra kalbėjo* yra tragiškos filosofijos veikalas, tai, vadinasi, sokratizmas mirė, nes, viešpataujant sokratiškajai filosofijai, tragiškas kūrinys buvo neįmanomas. Pirmoji šios knygos dalis yra apie Zaratustros, arba tragiškojo žmogaus, ryšį su sokratizmu.

Vienas iš Zaratustros kalbų tikslų – atrasti ir išaiškinti nuodėmę prieš gyvenimą, kurios priežastis yra sokratizmas. Nietzsche tragediją kildina iš gyvenimo; menas yra metaforiška gyvenimo raiška. Sokratizmas yra nusikaltimas gyvenimui, vadinasi, antidionisiškas ir antitragiškas. Jei teigiama, jog su *Štai taip Zaratustra kalbėjo* prasideda tragedija, tai sokratizmas pradedamas nugalėti, sokratiškoji filosofija miršta. Tai yra tragedijos mirties mirtis⁴⁴.

Pasakojimas apie Zaratustrą – tai pasakojimas apie tą, kuris ateina po Dievo mirties. *Linksmajame moksle* yra žymus fragmentas apie išprotėjusį žmogų: „Kur Dievas? – sušuko jis, – aš jums pasakysiu! Mes jį nužudėme – jūs ir aš! Mes visi jo žudikai! Bet kaip mes tai padarėme? Kaip sugebėjome išgerti jūrą? Kas davė kempinę, kad nutrintume visą horizontą? Ką padarėme, atplėsdami šią žemę nuo jos saulės?“⁴⁵ Zaratustra lygina save su saule, kuri siunčia šviesą. Todėl sekdamas saule, jis nusprendžia pasidailinti su kitais savo išmintimi ir nužengti nuo kalno. „Todėl turiu žemyn aš leistis, kaip tu kas vakarą darai, kai nueini už jūrų vandenų... Ir aš turiu, kaip žmonės sako, nužengt pas tuos, kurių taip trokštu.“⁴⁶ Priešingai nei išprotėjęs žmogus,

Zaratustra netrokšta transcendentinio Dievo. *Štai taip Zaratustra kalbėjo* nėra apie nihilizmo patirtį, o apie tragedijos atgimimą po Dievo mirties.

Dievui mirus, išnykus metafizikai, žemė tapo laisva. „Kadaise Dievui nusižengti – tai buvo nuodėmė didžiausia, bet Dievas mirė, ir tada visi tie nusižengėliai pranyko. Tačiau dabar baisiausia – žemei nusikalsti...“⁴⁷ Žemė yra išlaisvinta nuo saulės. Ištikimybė žemei reiškia gyventi amžiuje, kai nėra nieko amžina. „O amžina – tai simbolis, tai tik palyginimas!.. Bet apie laiką, apie tapsmą geriausi simboliai kalbėti turi: jie girt, pateisinti privalo visa, kas laikina, kas randas ir praeina!“⁴⁸ Viskas dideliam žmogui yra tik fragmentai. Tai labai aki-vaizdu *Štai taip Zaratustra kalbėjo* ketvirtosios dalies skyriuje „Apie išgelbėjimą“. Zaratustra sako: „...Aš tarp žmonių keliauju, tarytum būtų jie tik kūno dalys...Aš tarp žmonių keliauju tarytum ateities skeveldrų... O mano siekis ir kūryba – sudėti, sukomponuoti į viena, kas galimai yra pavieniai, mįslės ir įvykius baisesius nenumatytus kas sudaro“⁴⁹. Zaratustra vienatvėje atranda savo poetinę būtį. Tačiau Nietzsche's mintys apie vienatvę nėra jo bandymas surasti esinių amžinumo ir vienovės pagrindą. Greičiau atvirkščiai. Tai teigimas, jog esinys savo esme yra fragmentiškas⁵⁰.

Nietzsche sužlugdo modernistų bandymą vietoj teistinės koncepcijos įdiegti humanistinę, skelbiančią visų žmonių lygybę. „Nėra juk žmonės lygūs. Tačiau neturi jie tokie ir būti! Ką antžmoguiui tada manoji meilė reikštų, jei aš kitaip kalbėti imčiau?“⁵¹ Zaratustra sugriauna bet

kokią politinę-metafizinę sistemą, grindžiamą kokia nors viena tiesa, visus vienijančiu principu.

Vienatvė yra susijusi su metafizikos žlugimu, su Dievo mirtimi. *Linksmajame moksle* Nietzsche sako: „...Pamaldus žmogus dar neturi vienatvės, – šį atradimą padarėme mes, bedieviai.“⁵² Skyriuje „Sugrįžimas“ Zaratustra sakosi grįžęs į tėviškę, į vienatvę, kur ši sako: „Žinau, kad tarp žmonių daugybės buvai labiau apleistas nei pas mane kadaise vienas!“⁵³ Veikale *Anapus gėrio ir blogio* Nietzsche filosofams pataria pasirinkti gerą, laisvą, sąmoningą vienatvę. Tai yra sąlyga neprarasti filosofinio humoro⁵⁴.

Zaratustros vienatvė sugriaunama skyriuje „Apie regėjimą ir mįslę“. Mįslė įmenama pranešant apie amžinąjį sugrįžimą. Jį išreiškia požiūris, jog visi daktai tarp savęs taip tvirtai susipynę, kad akimirka visa, kas dar ateiti turi, paskui save traukia. Doktrinos apie amžinąjį sugrįžimą pagrindinė mintis yra tokia: „Būtis akimirką kiekvieną randas“⁵⁵. Kiekviena gyvenimo akimirka yra nauja pradžia. Mintis apie amžinąjį sugrįžimą yra tragiškas požiūris, nes teigia visą gyvenimą. Amžinasis sugrįžimas švenčia gamtos betikslingumą, o žmogų priskiria gyvūnams. Jis suteikia viltį, metafizinę paguodą, jog Dionisas sugrįš, bus įveiktas susiskaidymas į individus. Kita vertus, mintis apie visa ko cirkuliaciją yra tragedijos įveikimas, nes panaikina skirtumą tarp gyvenimo ir mirties, tragedijos ir komedijos. Tam tikra prasme amžinasis sugrįžimas yra anapus tragedijos.

Galimas nihilistinis požiūris į amžinąjį sugrįžimą. Pranašas skelbia, jog vis-

kas tuščia, viskas – vis tiek, neverta niekas nieko, pasaulis – be prasmės ir viskas jau yra buvę. Didžiųjų siekių žmonės trokšta išeities iš liūdesio, šleikštulio, nihilistinės patirties. Jie ieško teisingo, paprasto, vienareikšmio atsakymo. Kiekvienas iš didžiųjų siekių žmonių gali būti tragiška figūra. Juos visus suvienija nelaimės šauksmas. Nė vienas atskirai nepasiekia tragiškos patirties aukštumų. Tragiškas herojus yra suskilęs, išsibarstęs. Tačiau, kai visi šaukiantieji sueina drauge, jie tampa komiškais, nebetragiškais. Nelaimės šauksmas virsta parodijuojančia, ironiška karikatūra, asilo festivaliu. „...Trumpa tragedija pagaliau visuomet virsdavo amžina būties komedija ir priešingai, ir, Eschilo žodžiais tariant, „bėgalinio juoko bangos“ turi galiausia užlieti ir patį didžiausią tų tragedijų veikėją“.⁵⁶ Zaratustros atsakas į jų pagalbos šauksmą – liūdesys ir juokas. „Išmokit juoktis iš savęs kaip reikiant!“⁵⁷

Veikale *Apie moralės genealogiją* Nietzsche aiškina, jog didis tragikas, kaip ir kiekvienas menininkas, „tiksliai tada pasiekia savo didybės viršūnę, kai sugeba į save ir savąjį meną pažvelgti iš aukšto – kai pajėgia iš savęs *pasišaipyti*“⁵⁸. *Linksmajame moksle* Nietzsche kūrinių *Štai taip Zaratustra kalbėjo* vadina „nesavanoriška parodija“. Vadinasi, šis veikalas yra Nietzsche's kūrybinės didybės viršūnė.

Parodija prieštarauja viskam, ką žmonės laiko rimtu dalyku jų gyvenime. Ji išjuokia visuotinai pripažintas vertybes, asketinių idealą, tragiškumą. Todėl iškyla klausimas, ar žmogus gali gyventi be dieviškosios prigimties ir kaip jis

turi gyventi⁵⁹. Nietzsche's atsakymas – juokas. Geriau ne suprasti, o šokti pagal Dioniso dūdelę: „Ar norite šito?“⁶⁰

„Kritiškame žvilgsnyje į save“ filosofas teigia, jog žmonės neturi geisti tragedijos kaip metafizinės paguodos meno, juk „metafiziškai paguodžia“ krikščionybė. „Pirmiausia turėtumėte išmokyti gyvenimo *šiapus* paguodos, – turėtumėte išmokyti *juoktis*, mano mielieji bičiuliai, jei trūks plyš norite likti pesimistais; kad galbūt po to, su šypsena, kada nors pasiūstumėte po velnių visas tas metafiziškas paguodas, o metafiziką – pačią pirmąją!“⁶¹

Siekti tragedijos atgimimo reiškia siekti parodijos. *Linksmajame moksle* Nietzsche rašo, jog žmonės vis dar gyvena tragedijos, dorovių ir religijų laikais, „būties komedija pati dar „nesuvokė“ savęs“⁶². Kitur filosofas sako: „...Ilga tikroji tragedija jau baigėsi. Žinoma, tarus, kad

kiekviena filosofija, kol ji išsirutuliojo, buvo ilga tragedija“⁶³. „Kažkas nepaprastai bloga ir pikta beldžiasi į duris; *incipit parodia*, – jokios abejonės...“⁶⁴ Nietzsche, juokdamasis iš savęs, pašalina bet kokius bandymus Zaratustros moksle išvelgti naują tiesą. O doktrina apie amžinąjį sugrįžimą yra filosofinis pokštas. Asmuo kaip „aš“ ir substratas yra fikcija, kaukė, vaizdinys. Didžiųjų siekių žmonės nenorėjo atsisakyti savo tapatybės. Save saugoti kaip vieną „aš“ yra didžiausias metafizinis pavojus⁶⁵. „...Nietzsche be saiko, save naikinančiai demaskuoja iliuzijas, vieną po kitos nuplėsdamas nuo *aš* kaukes, kol pagaliau nebelieka nei kaukės, nei paties *aš*.“⁶⁶

Nietzsche's Zaratustra vienu metu drasko žmoguje tiek Dievą, tiek avį, o plėšydamas dar ir juokiasi iki ašarų, „...ant liūnų ir ant sielvarto lyg ant pievutės šoka“⁶⁷.

IŠVADOS

Tragedija mirė pradėjus dominuoti sokratiškajai tendencijai, teigiančiai, jog viskas turi būti sąmoninga, protinga, aišku. Šį loginį optimizmą mene išreiškė Euripidas. Tačiau Nietzsche mano, kad mokslas, sokratizmas supras, jog neišmanoma pasiekti visų dalykų esmės. Filosofas tiki, jog tada atgims tragiškoji filosofija.

Kai kuriuose veikaluose Nietzsche kalba apie savo kūrinį *Štai taip Zaratustra kalbėjo* kaip apie tragediją. O Zaratustra yra tragiškojo filosofo Dioniso kaukė. Tačiau įvairiuose kūriniuose

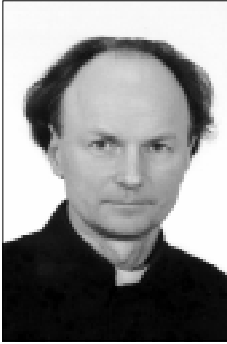
Nietzsche ragina išmokyti juoktis, pasišaipyti iš savęs.

Remiantis Nietzsche's išsakytomis mintimis, galima teigti, jog jis atmeta tragedijos metafizinę reikšmę. Antjuslinis pasaulis, moralė, religija, mokslas, menas – visa tai yra melo formos, bandymas pateisinti neteisingą, prieštarinę, beprasmį pasaulį. Giliausias atsakas į skausmingą gyvenimo patirtį – liūdesys ir juokas. Kūrinį *Štai taip Zaratustra kalbėjo* galima laikyti parodija, o patį Nietzsche'ę – besijuokiančiu iš tragedijos, amžinojo sugrįžimo, naujos tiesos teorijų.

Literatūra ir nuorodos

- 35 F. Nyčė. *Anapus gėrio ir blogio*, p. 490–491.
- 36 Žr. F. Nietzsche. *Tragedijos gimimas*, p. 20
- 37 Ж. Ф. Ницц е. *Ecce homo*, с. 698.
- 38 Žr. ten pat, p. 744.
- 39 Žr. ten pat, p. 706.
- 40 Žr. ten pat, p. 751.
- 41 Žr. ten pat, p. 731.
- 42 F. Nietzsche. *Linksmasis mokslas*, p. 300.
- 43 F. Nyčė. *Stabų saulėlydis*, p. 584.
- 44 Plg. Walter Brogan. *Zarathoustra: The Tragic Figure of the Last Philosopher // Research in Phenomenology*, vol. XXIV, 1994, p. 46.
- 45 F. Nietzsche. *Linksmasis mokslas*, p. 151–152.
- 46 Frydrichas Nyčė. *Štai taip Zaratustra kalbėjo* / F. Nyčė. *Rinktiniai raštai*. – Vilnius: Mintis, 1991, p. 21.
- 47 Ten pat, p. 24.
- 48 Ten pat, p. 90.
- 49 Ten pat, p. 140.
- 50 Plg. W. Brogan. *Zarathoustra: The Tragic Figure of the Last Philosopher*, p. 50.
- 51 F. Nyčė. *Štai taip Zaratustra kalbėjo*, p. 104.
- 52 F. Nietzsche. *Linksmasis mokslas*, p. 280.
- 53 F. Nyčė. *Štai taip Zaratustra kalbėjo*, p. 179.
- 54 Žr. F. Nyčė. *Anapus gėrio ir blogio*, p. 339–340.
- 55 F. Nyčė. *Štai taip Zaratustra kalbėjo*, p. 212.
- 56 F. Nietzsche. *Linksmasis mokslas*, p. 49.
- 57 F. Nyčė. *Štai taip Zaratustra kalbėjo*, p. 281.
- 58 F. Nietzsche. *Apie moralės genealogiją*, p. 113.
- 59 Plg. Laurence Lampert. *Nietzsche and Modern Times: A study of Bacon, Descartes and Nietzsche*. – London: Yale University Press, 1993, p. 441–442.
- 60 Žr. F. Nietzsche. *Linksmasis mokslas*, p. 301.
- 61 F. Nietzsche. *Tragedijos gimimas*, p. 30–31.
- 62 Žr. F. Nietzsche. *Linksmasis mokslas*, p. 47.
- 63 F. Nyčė. *Anapus gėrio ir blogio*, p. 340.
- 64 F. Nietzsche. *Linksmasis mokslas*, p. 22.
- 65 Plg. W. Brogan. *Zarathoustra: The Tragic Figure of the Last Philosopher*, p. 55.
- 66 Hans-Georg Gadamer. *Istorija Menas Kalba*. – Vilnius: Baltos lankos, 1999, p. 70.
- 67 Žr. F. Nyčė. *Štai taip Zaratustra kalbėjo*, p. 282.





ROMUALDAS DULSKIS

Vytauto Didžiojo universitetas

ŽMOGAUS ATSAKOMYBĖ DIEVUI KONFUCIANIZME

Human Responsibility to God in Confucianism

SUMMARY

There is no teaching on world creation in Confucianism. Nevertheless, the Classics of Confucianism speak clearly about faith in God whom they call the Lord Supreme (*Shangdi*) or Heaven (*Tian*), and consider him Source of life and Patron of people. Missionaries, philologists, exegetes and even archeologists have studied the concept of God in works of Confucius and Confucianism in general.

Confucianism is a “book” doctrine, and the Classics of Confucianism can be compared to the Bible. They testify faith in personal God, or in absolute Principle of the universe. In the books of Classics wise ancient sovereigns are presented as interlocutors of God, receiving God’s instructions and asking for his protection. The Classics of Confucianism take a reader into the world of ethical values and full dependency on celestial Power. In Confucianism, ethical implications of faith in God are especially emphasized. The Lord is Source and Principle of moral order: he points out what is good and what is wicked.

The main task of a man is to perceive the path of Heaven. According to Mengzi, Heaven lies in the heart of man, so he who knows his own heart – knows the Absolute.

Humaneness (*ren*) is the principal virtue of Confucianism. In philosophical systems of Zhu Xi, Wang Yangming and Feng Youlan, *ren* acquires features of universality. *Ren* does not only characterize unselfish human relations but also a deep connection between a man and the universe. *Ren* embodies the value of a human being as a person. Having *ren* in man’s inside testifies the existence in man of what surpasses the man himself – i.e. Deity.

IVADAS

Šiandien Katalikų Bažnyčia pasisako už atvirą tarpreliginį dialogą. Vis labiau plėtojantis informacinei visuomenei bei plintant kultūriniam ir religiniam pliu-

RAKTAŽODŽIAI. Konfucianizmas, tarpreliginis dialogas, etika, sinologija.

KEY WORDS. Confucianism, interreligious dialog, ethics, sinology.

ralizmui, šis dialogas tampa neišvengiamas, bet drauge ir labai naudingas. Popiežius Jonas Paulius II savo kalbose ne kartą pabrėžė Azijos kultūrų ir religijų pažinimo svarbą:

„Sinodo dokumentas *Ecclesia in Asia* padeda mums suvokti, kad tarpreliginis dialogas ir Bažnyčios misija skelbti Evangeliją ligi pat žemės pakraščių, vienas kitam ne prieštarauja, bet vienas kitą papildo. Išganymo Jėzuje Kristuje Evangelijos skelbimas turi vykti išlaikant gilią pagarbą klausytojų įsitikinimams bei visam gėriui ir šventumui, kurį turi jų kultūra ir religinė tradicija.“¹

Minint didžiojo Kinijos misionieriaus Mato Ričio (Matteo Ricci, 1552–1610) jubiliejų, Jonas Paulius II pažymėjo, kad Kinija ir Katalikų Bažnyčia yra dvi seniausios pasaulio „institucijos“. Nors viena – politinė socialinė, kita – religinė dvasinė, vis dėlto abi panašios tuo, kad kiekviena iš jų turi daugiau kaip milijardą sūnų ir dukterų. Popiežius išreiškė malda paremtą viltį, kad dialogas tarp krikščionybės ir Kinijos kultūros at-

ras vis naujų abipusio žmogiško bei dvasinio praturtėjimo galimybių².

Straipsnio tikslas – paanalizuoti konfucianizmo mokymą apie žmogaus atsakomybę Dievui, išryškinti šio mokymo savitumus bei analogijas krikščionybėje. Darbe siekta aprėpti ne tiek atsakomybę siaurąja prasme, t.y. įpareigojimą konkreitiems etiniams apsisprendimams, kiek žmogaus atsakomybę už esminio gyvenimo tikslo siekį – pažinti dieviškąją *ren* ir savo paties esmę, visa širdimi atsisverti Dangaus mokymui arba Dangaus keliui (*ren dao*).

Straipsnyje remtasi žymių sinologų studijomis: Toronto universiteto profesorės, kinų kilmės mokslininkės Julios Ching, Vokietijos-Kinijos draugijos (DCG) prezidento, garsaus Rytų Azijos kultūrų tyrinėtojo profesoriaus Gregoro Paulo, kompetentingo kinų filosofijos istoriko Wolfgango Bauerio ir kitų sinologų darbais. Katalikų Bažnyčios nuostatai nekrikščioniškųjų religijų atžvilgiu nušviesti naudotasi popiežiaus Jono Pauliaus II doktrina bei Vatikano II susirinkimo dokumentais.

KONFUCIANIZMO ARTUMAS KRIKŠČIONYBEI

Kas yra konfucianizmas? Ar tai daugiau religija, ar filosofija? Įdomu, kad pačios *religijos* bei *filosofijos* sąvokos kinų žodyne pradėtos vartoti tik dėl Vakarų kultūros daromos įtakos devynioliktojo amžiaus pabaigoje. Iki tol konfucianizmas, kaip ir daoizmas bei budizmas, vadinti *mokymais* arba *mokyklomis*³.

Anksčiau nekrikščioniškųjų religinių tradicijų studijos buvo beveik be išim-

ties vien misionierių bei religijos mokslininkų sritis, o nūnai vis dažniau ir nuosekliau jų imasi ir teologai, filosofai bei kultūrologai. Plačiosios visuomenės, taip pat ir jaunuomenės, didėjantis domėjimasis pasaulinėmis religijomis rodo rimtą bei gilų šiandienos žmogaus poreikį pažinti daugeriopus žmonijos kelius, kuriais amžių bėgyje įvairios tautos ieškojo ryšio su Aukščiausiuoju. Uni-

kalios Rytų Azijos tautų išminties, religinės patirties bei filosofinių sistemų pažinimas, be abejo, praturtina ir praplečia vakariečių kultūros bei mentaliteto horizontus. Teologams ir visiems krikščionims labai naudinga pamatyti savąjį tikėjimo paveldą kitų religinių tradicijų fone, visos žmonijos ieškojimų bei patirčių sąskambyje. Visiems žmonėms, kurie jaučiasi esą atsakingi už šiandienio pasaulio raidą, ir visiems krikščionims, kurie brangina per Kristų žmonijai suteiktą malonę, religinių-filosofinių Azijos mokslų pažinimas padės dar svariau ir nuosekliau apmąstyti savąjį pašaukimą šių dienų pasaulyje.

Nūdien Vakaruose paplitęs domėjimasis budizmo filosofija bei asketine religine jo praktika. Vatikano II susirinkimo nubrėžtas tarpreliginio dialogo su

budizmu kelias gali pasirodyti nelauktai naudingas ir net būtinas, siekiant geriau suprasti krikščioniškąjį paveldą. Tačiau konfucianizmas, nors kol kas visuomenė juo pernelyg nesidomi, daugeliu aspektų yra kur kas artimesnis krikščionybei ir apskritai Vakarų žmogui negu budizmas. Pirmiausia aiškiai pabrėžiamu etiniu aspektu. Antra, ryškia socialine orientacija siekti visuomeninės darnos bei gerovės. Trečia, ilgainiui konfucianizme išsiskleidusiu metafiziniu matmeniu, grindžiamu esminiu konfucianizmo atvirumu transcendencijai. Konfucianizmo idėjos apie prigimtinių asmens orumą ir nuolatinį poreikį tobulintis, politikos skaidrumą ir žmogaus atvirumą Dievybei artimos krikščionims, tačiau drauge aktualios ir visai žmonijos bendruomenei, net ir netikintiesiems jos nariams.

IKIKONFUCINIS LAIKOTARPIS

Kinų kultūra gyvavo jau tūkstantį ar net pusantro tūkstančio metų prieš Konfucijų. Senoji kinų filosofija buvo kupina ilgesio tolimoje praeityje tariamai egzistavusiai, kilniai ir teisingai visuomenei. Šios dorybingos pirmąsios santvarkos, ypač jos taurių valdovų gyvenimo principai buvo laikomi tyrinėtinais bei sektiniais pavyzdžiais.

Ano meto kinai jautėsi apsupti dvasių pasaulio. Tai nebuvo anapusinis, transcendentinis pasaulis. Dvasios, senovės kinų, kaip ir kitų senovės tautų, supratimu, buvojo šalia žmonių, šiame realiaame gyvenime. Tačiau savita kinams buvo tai, kad jie dvasias skirstė į dvi pagrindines grupes: gamtos dvasias ir mi-

rusių protėvių dvasias. Nors tiek orakulų žyniai, tiek šamanai kreipdavosi į visas dvasias, tačiau žyniams labiau buvo savita atlikti ritualus mirusiems protėviams, o šamanams – siekti ryšio su gamtos dvasiomis.

Seniausieji šaltiniai, kurie drauge yra ir pirmieji rašytiniai kinų dokumentai, – tai orakulų užrašai. Šie įrašai išliko iki mūsų dienų dėka to, kad būdavo brėžiami ant ypač patvarios medžiagos – kaulų (pvz, jaučio menčių) ir vėžlių kiautų. Kaulai ir vėžlių kiautai pirmiausia būdavo paruošiami, naudojant labai sudėtingą metodą, o po to orakulų žyniai metaliniais rašikliais ant jų išraižydavo tekstus – orakulams pateiktus

klausimus ir gautus atsakymus. Daug tūkstančių „kaulų įrašų“ archeologams pavyko surasti XX amžiuje. Šie gausūs tekstai perteikia gyvą ne tik politinio, bet ir kultūrinio bei dvasinio ano meto, t.y. 1500–1000 m. pr. Kr., Kinijos gyvenimo vaizdą. Shango dinastijos valdovai, viešpatavę XVI–XII a. pr. Kr., dažnai kreipdavosi į orakulus ieškodami sėkmingiausių politinių sprendimų. Tai gi orakulų žyniai vaidino reikšmingą vaidmenį politiniame, bet dar labiau kultūriniame šalies gyvenime. Spėjama, kad galbūt jie ir išrado kinų raštą.

Kadangi orakulams pateikiami klausimai bei iš jų gaunami atsakymai žynių būdavo užrašomi ir saugomi archyvuose, žyniai ilgainiui ėmėsi metraštininkų funkcijos. Jie tapo kronikininkais, jaučiančiais pareigą ne tik fiksuoti istorinius sprendimus bei įvykius, bet ir juos vertinti, interpretuoti. Todėl orakulų žyniai metraštininkai laikomi racionaliojo kinų pasaulėjautos prado atstovais bei puoselėtojais. Jų dėka jau Šango dinastijos laikais į vieną pasaulėžiūrinę visumą pynėsi politika, istorijos kritika ir eti-

ka. Ši pynė ypač būdinga konfucianizmo doktrinai, todėl kai kurie kinų mokslininkai orakulų žynius linkę laikyti tiesioginiais konfucianistų pirmtakais.

Ne ką mažiau įtakingi už orakulų žynius buvo šamanai. Apie juos randama žinių jau minėtuose „kaulų įrašuose“. Manoma, kad šamanai nieko neužrašinėdavę, bet savo patirtį vieni kitiems perduodavę tik gyvu žodžiu. Tarp jų būdavo ir moterų. Šamanai laikomi intuityviojo bei ekstatiškojo kinų pasaulėjautos prado perteikėjais. Įvairiomis magiškoms priemonėmis jie siekdavo ryšio su dvasiomis, kad iš jų gautų reikalingų malonių. Šie dvasininkai neprarado savo reikšmės per visus vėlesnius šimtmečius. Į jų nuomonę įsiklausydavo ne tik liaudis, bet ir valdovai. Šiandienėje Kinijos Liaudies Respublikoje jų vargiai berastume, tačiau Taivanyje ir kitose pasaulio šalyse išikūrusiose kinų bendruomenėse jų dar esama. Savo pasaulėžiūra šamanai artimi daoistinei liaudies religijai. Kai kurie mokslininkai senovės kinų šamanus laiko daoizmo pirmtakais⁴.

SHANGDI IR TIAN

Europos religinės minties istorijoje Dievo klausimas dažnai siejosi su Dievo buvimo įrodymų paieška. Pagrįsti Dievo egzistenciją loginiais argumentais Europos religiniams mąstytojams visuomet atrodė svarbi užduotis. To nematyti judaizmo tradicijoje. Senajame Testamente Dievo buvimas nekvestionuojamas, jis tiesiog priimamas kaip duotybė. Tą pačią nuostatą regime ir Naujojo

Testamento tekstuose. Šia nuostata Biblijos tikėjimas labai artimas vyraujančiai konfucianizmo tradicijai. Kanoniniai konfucianizmo raštai, pats Konfucijus bei didžioji jo sekėjų dauguma apie Dievo buvimą kalba kaip apie savaime suprantamą tikrovę.

Judaizmo, krikščionybės ir islamo mokymuose Dievui skiriama pagrindinė vieta. Pasaulio Kūrėjas yra tasai, apie

kuri sukasi visa žmonijos istorija, į kuri nuolatos krypta tikinčiojo žvilgsnis. Konfucianizme Dievas yra neryškus, apie jį nekalbama dažnai, jis tarsi nėra išeities taškas nei žmogaus gyvenimo keliui, nei visuomenės problemų sprendimui. Visa konfucianizmo doktrina, regis, koncentruojasi ties žmogumi ir žmonių bendruomene. Tačiau Dieviškoji Būtis nepaliaujamai budi prie žmonijos istorijos nubrėždama pagrindinius išmintingo ir kilnaus elgesio principus. Konfucianizmas niekada nepamiršta Dievo ir jo valios, nors dažnai jo tiesiogiai nemini ir nesišaukia. Galėtume sakyti, kad tai mokymas, kuris visa širdimi ir protu atsidavęs žmogaus asmenybės visaverčiam formavimui bei teisingos ir darnios visuomenės kūrimui, tačiau šių savo tikslų jis siekia sąmoningai būdamas Dievo akivaizdoje.

Senovės kinų Dievo koncepciją yra nagrinėję įvairių sričių mokslininkai: Klasikų⁵ tekstų egzegetai, misionieriai, filologai, archeologai. Jų tyrimų duomenys rodo, kad pirmykštėje, ikikonfucinėje kinų religijoje jau būta aukščiausiosios Dievybės sąvokos. Šią Dievybę, kurią vadino Aukščiausiuoju Viešpačiu (*Shangdi*) arba Dangumi (*Tian*), senovės kinai laikė aukštesne už visus kitus dievaičius, žemės, derliaus, kalnų bei upių dvasias, taip pat, suprantama, ir už mirusius protėvius. Tikėjimą asmeniniu Dievu vaizdžiai paliudija Klasikų knygos, ypač Giesmių knyga (*Shijing*) ir Metraščių knyga (*Shujing*)⁶.

Nors šiose senovinėse knygose esama ir negausių mitologinių elementų, tačiau svarbiausias jų tikslas įvesti skaitytąją į etinių vertybių pasaulį. Nors ki-

nų Klasikų etika susitelkia ties žmogaus asmens bei žmonių tarpusavio santykių problemomis, ji neapsiriboja vien jomis, bet kreipia skaitytojo dėmesį į Aukščiausiąją Būtį. Dievas yra etinių normų versmė ir principas. Jis moko, kas teisu, ir akina žmones daryti gera bei vengti pikta. Taigi Klasikų Dievas yra labiau žmonių ir istorijos Viešpats negu gamtos Valdovas.

Dvi sąvokos, skirtos įvardyti Aukščiausiąją Būtį – *Shangdi* (*shang* išvertus reiškia „aukštai“, „viršuje“, *di* – „dievaitis“, „sudievinatas protėvis“; taigi *Shangdi* – Aukščiausias Dievas, Aukštybių Viešpats) ir *Tian* (Dangus) – yra kilusios iš Shango dinastijos valdymo laikotarpio⁷ (XVI–XII a. pr. Kr.) arba dar ankstesnio periodo. Abi sąvokos yra atėjusios iš skirtingų tradicijų. *Shangdi* buvo laikomas Aukščiausiu Dievu, iš kurio derėjo melsti patarimo ir pagalbos. Kaip ir *Shangdi*, sąvoka *Tian* randama jau „kaukų įrašuose“, tačiau iš pradžių ji nebuvo vartojama dievybei pažymėti. Tik Zhou dinastijos laikais (1122–221 m. pr. Kr.) ši sąvoka imta taikyti Aukščiausiajam Dievui. Kiek vėliau, taip pat Džou valdymo laikotarpiu, kalbant apie Aukščiausiąją Dievybę, imtos vartoti abi sąvokos. *Tian* netgi tapo populiariesne sąvoka. Išsiskleidė Dangaus (*Tian*) kultas, tapęs valstybiniu kultu. Džou dinastijos karaliai patys asmeniškai atlikdavo aukojimo apeigas Dangui. Orakulų žyniai religinių apeigų funkcijas perleido valstybės pareigūnams. Aukščiausios Dievybės sąvoka, iš pradžių apibūdinama beveik vien antropomorfiškais savybėmis, plėtojantis filosofijai, pamažu įgijo vis daugiau filosofinių bruožų. Tai teikė religi-

jai sveiko racionalumo, drąsino atsisakyti primityvaus ir prietaringo ryšio su dvasių pasauliu, žadino ir ugdė individo bei visuomenės atsakomybės sąmonę.

Permainų knygoje (*Yijing*) Dangus dažnai gretinamas su Žeme. Aukų apeigose Dangaus kultą taip pat sekdamo Že-

mės deivės kultas. Čia matome dualizmo ar, tiksliau, kiniškojo poliariškumo, skleidimąsi kinų pasaulėžiūroje. Dangus išreiškė vyriškąjį, aktyvų pradą (*yang*), o Žemė – pasyvų, moteriškąjį (*yin*). Vis dėlto dualizmas čia sąlygiškas, nes Dangus laikomas svarbesniu už Žemę.

BŪTIES VERSMĖ IR ISTORIJOS VIEŠPATS

Koks didis Aukštybių Viešpats,

Jis – žemės žmonių valdovas:

Aukštybių Viešpats, apsisiautęs šiurpulinga didybe.⁸

Nors konfucianizmas nekalba apie pasaulio sukūrimą, tačiau Dievą laiko visos būties Pagrindu bei Versme, kuri saugo visa, kas gyva. Dievas rūpinasi žmogumi, kurį apdovanojo labiausiai iš visų būtybių. Giesmių knyga (*Shijing*) Dangų vadina tautų gimdytoju, reikšmingai prabildama apie prigimtinių įstatymą, Dievo įdiegtą į žmonių širdis:

Dangus pagimdė tautų daugybę,
ir davė savo įstatymą kiekvienai būtybei.
Tad tautos turi pastovų būdą,
jos linksta dorybėn.⁹

Zhou dinastijos valdymo laikais (1122–221 m. pr. Kr.) Dangus buvo laikomas vieninteliu Aukščiausiuoju Dievu, vienatine žmonijos ir viso pasaulio atsiradimo priežastimi. Tik vėliau filosofinė Yin-Yang mokykla prakalbo apie du būties šaltinius – Dangų ir Žemę. Pasaulis esąs Dangaus ir Žemės ryšio vaisius. Taip į konfucianizmą įžengė dualistinis pasaulio suvokimas. Yin-Yang mokykla neapsiribojo tuo, bet išplėtojo mokymą apie penkių elementų – vandens, ugnies,

medžio, metalo ir žemės – svarbą visatos sandaroje. Pamažu šiuo pagrindu atsirado dar penkios dievybės. Nepaisant šios filosofinės krypties, konfucianizmas iš esmės liko ištikimas vieno Aukščiausiojo Dievo sąvokai. Tiesa, Yin-Yang dievai ir su jais susijusios primityvios religinės praktikos prisidėjo prie ateistinės, visišškai Dievą paneigusios konfucianizmo srovės atsiradimo.

Išpažindamas Dievą kaip visatos priežastį, konfucianizmas dar ryškiau apibūdina jį kaip istorijos Viešpatį. Pašaukęs žmones į gyvenimą, Dievas jų neapleidžia. Jis nuolat globoja žmogų. Dangaus rūpestis žmogumi ypač išryškėja tose Klasikų tekstų vietose, kuriose kalbama apie kilnius šalies valdovus. Globojantis žmogų Dievas liepia valdovams savo ruožtu globoti valdinius bei saugoti taiką ir pasikliauti Dangaus parama: „Neabejok ir nenuogąstauk, nes Aukščiausiasis yra su tavimi“¹⁰. Dievas laikomas valstybės tvarkos inspiruotoju, besirūpinančiu socialinėmis problemomis ir visuomenės gerove. Jis baudžia nedorus valdovus ir laimina teisingus. Istorijos knygoje (*Shujing*) sakoma:

Nūnai Shango karalius Zhou negarbino dangaus viršuje ir atnešė nelaimės tau-

tai apačioje. ... Jis išdrįso vykdyti žiauriau priespaudą. ...Jis įpratę turėti rūmų, pilių, vasarnamių, pylimų, tvenkinių bei kitokio pertekliaus; ir visa tai didelių tautos kančių kaina. ...Aukštasis dangus drebėjo iš pasipiktinimo¹¹.

Taurius valdovus Dievas laimina ir jais gėrįsi:

Viešpats kalbėjo karaliui Wen:

‘Labai man patinka protingas tavo dorybingumas, tu juo nesigiri ir jo nedemonstruoji,... elgiesi pagal Viešpaties įstatymą’¹².

Dievas moko valdovus nevergauti savo pačių įnoriams ir drąsina juos laikytis teisingumo:

Viešpats kalbėjo karaliui Wen:

‘Nebūk toks kaip tie, kurie šio nenori ir prie ano prisiriša; nebūk polinkių ir geismų valdinys’¹³.

Nors Klasikai sudaro įspūdį, kad Dievas daug dėmesio skiria šalies valdovui, tačiau paprasta liaudis anaipol neužmirštama. Priešingai, Dievas nuolat reikalauja, kad valdovas rūpintųsi tauta. Todėl teisingai pažymi Mencijus¹⁴, kad Klasikų Dievui tauta svarbesnė už karalių. Nors karalių privalu gerbti, tačiau šios pagarbos konfucianistai nesuabsoliutina. Jau Mencijus mokė, kad prieš tironą tauta turi teisę sukilti¹⁵.

DANGAUS VALIA (TIAN MING)

*Lunyu*¹⁶ ne kartą kalbama apie Dangaus valią arba Dangaus mandatą (*Tian ming*). Ši sąvoka taip pat pirmiausia taikoma valdovams. Jie gauna Dievo mandatą valdyti kraštą drauge su įpareigojimu rūpintis teisingumu ir tautos gerove. Jei jie elgiasi negarbingai, praranda mandatą ir valdymo teisę:

Juk egzistuoja įstatymas ir teisė, tačiau tu jų nepaisai.

Tad didysis mandatas baigsis [tavo] nuvertimu¹⁷.

Konfucijus aiškiai išpažįsta aukščiausiąją Transcendencijos galią žmogaus likimui:

ir kiekvieno individo raidai. Konfucijus moko gerbti Dangaus valią: „Jei Dangus būtų norėjęs juos pražudyti, nebūtų man jų patikėjęs. Tačiau Dangus taip nenorėjo, tad ką man gali padaryti Kuang [srities] žmonės“¹⁸.

Dangaus įtaka labai svarbi

Kas nepažįsta Dangaus valios, tas nėra kilnus (junzi).¹⁹

Apie save Konfucijus liudija:

Dangus pažadino manyje dorovines jėgas.²⁰

Konfucijaus žodžiai: „Būdamas penkiasdešimties, žinojau Dangaus valią“²¹, atskleidžia tai, kad Aukščiausioji valia gali būti pažinta paviršutiniškesniu ir brandesniu būdu.

Kulto apeigas Dangui, kaip Aukščiausiam Dievui, konfucianistinė tradicija įpareigojo atlikti patį imperatorių bei jo ministrus. Kita vertus, paprastoje liaudyje per šimtmečius giliai įsišaknijo ir iki šiol gyvuoja tikėjimas į aukščiausią asmeninį Dievą. Kaip šiandien tvirtina Ruhro universiteto profesorius Xue-wu Gu: „Kiekvienas kinas, nori jis to ar

ne, yra konfucianistas. Jo gyslo mis teka konfucianistinė dvasia“.²²

Vidurio kelio mokymas (*Zhongyong*), o kiek vėliau *Mengzi* giria aukų atnašavimą Dangui. Taip pat pripažįstama ir apeigų, skirtų pagerbti protėvius, vertė. Tačiau apeigos, skirtos Dangui, ir apeigos – protėvių sieloms aiškiai atskiriamos: „Aukojimo apeigos Dangui ir Žemei yra skiriamos Aukščiausiojo garbei, o protėvių šventyklų apeigos – sumanytos protėviams pagerbti“²³.

Giesmių knyga (*Shijing*) ir Metraščių knyga (*Shujing*) dažnai kalba apie Dievą, netgi pateikia maldų Aukščiausiam pavyzdžių. O *Lunyu*, nors perima šių knygų pagarbą Dievybei, tačiau susitelkia ties žmogiškomis problemomis. *Lunyu* perteikia Konfucijaus humanizmą, kuris pernelyg nenagrinėja transcendentinių klausimų, tačiau yra iš esmės atviras Dievo slėpiniui.

Giesmių ir Metraščių knygose randame tiesioginius Dievo nurodymus žmonėms (tiksliau sakant – valdovams). Tuo tarpu *Lunyu* bei *Mengzi* dažniau kalba apie Dievo tylą. Jie teigia, kad Dievas kalba ne tiek žodžiais, kiek veiksmais bei gamtos reiškiniais. Šis Dievo tylėjimas būdavo ypač pabrėžiamas audringos visuomeninio bei politinio gyvenimo kaitos laikotarpiams.

Tylinčio Dievo įvaizdis nei Konfucijaus, nei Mencijaus mokyme anaip tol nereiškia agnosticizmo.²⁴ Vis dėlto kai kurių Konfucijaus pasekėjų jis buvo suprastas būtent taip. Ateistinio konfucianizmo „tėvo“ Xunzi (313–238 m. pr. Kr.) veikale Dangus visiškai praranda savo

asmeniškumą ir dieviškumą, likdamas negyva, vien gamtos dėsnius palaikančia tikrove. Ši tikrovė turi savo nepermaldaujamus dėsnius, pagal kuriuos žmogus privalo orientuoti savo gyvenimą. Tokiu būdu Xunzi nusileidžia iki grynai sekuliaristinės etikos:

Kai žmonės... laikosi tvarkos, jie būna laimingi, o kai jie, ...nepaiso tvarkos, užsitraukia nelaimės. Jei [žmogus] plūkiassi prie žemės ir tausoja jos gėrybes, Dangus negali įklampinti jo į skurdą. Jei žmogus apsirūpina viskuo, kas pačiam reikalinga, ir veikia tada, kada reikia, Dangus negali užtraukti jam n?galės. Jei žmogus laikosi kelio [dao] ir nesileidžia suklaidinamas, Dangus negali užtraukti jam nelaimės. ...O tokio, kuris apleidžia savo žemę ir netausoja jos gėrybių, Dangus negali paversti turtingu. Jei žmogus neapsirūpina viskuo, kas pačiam reikalinga, ir veikia ne tada, kada reikia, Dangus niekuo negali jam padėti. Kai žmonės nesilaiko dao ir savivaliauja, Dangus negali padaryti jų laimingų²⁵.

Dangaus mandatas Xunzi doktrinoje lieka vien moraliniu įpareigojimu, kurio įvykdymui filosofas akina stropiai naudotis žmogiškomis priemonėmis. Pvz., Xunzi mokė, kad idant karalius išvengtų klaidų, jis privalo pasitelkti protingus patarėjus. Šie savo ruožtu turi būti pasirėngę nepataikauti valdovui, bet sakyti tiesą. Valdovas turi būti atviras kritikai, nes tik taip jis ras teisingą kelią ir išliks ištikimas Dangaus mandatui.

Xunzi doktrinoje žmogus tėra atsa-kingas moralinio imperatyvo dėsniams,

kurių laikymasis kilniam žmogui (*junzi*) lemia gerovę, o jų nesilaikymas nedoram – nelaimes.

Taigi konfucianizmui būdingos teistinė, agnostinė ir ateistinė srovės. Teis-

tinė srovė yra didžiausia ir reikšmingiausia. Tačiau konfucianistai, laikydamiesi kad ir skirtingų nuostatų Dievo buvimo klausimu, niekada nesiekė moksliškai įrodyti Dievo egzistencijos.

Literatūra ir nuorodos

- ¹ John Paul II. *General Audience Wednesday 17 November 1999*. // <http://www.vatican.va/holy_father/john_paul_ii/audiences/1999/documents/hf_jp-ii_aud_17111999_en.html>
- ² Plg. John Paul II, *Message to the Participants in the International Conference Commemorating the Fourth Centenary of the Arrival in Beijing of Father Matteo Ricci*. – Vatican, 2001, nr. 6. // <http://www.vatican.va/holy_father/john_paul_ii/speeches/2001/october/documents/hf_jp-ii_spe_20011024_matteo-ricci_en.html>
- ³ Čia pažymėtina, kad ir sanskritas religijos bei filosofijos sąvokoms reikšti vartoja mokymo (*dharma*) terminą.
- ⁴ Plg. W. Baue. *Geschichte der chinesischen Philosophie*. – München, 2001, p. 35–43.
- ⁵ Penkiais konfucianizmo Klasikais laikomi: Metraščių knyga (*Shujing*), Giesmių knyga (*Shijing*), Permainų knyga (*Yijing*), Ritualų knyga (*Liji*) ir Pavasario ir rudens kronika (*Chunqiu*). Veikalai datuojami XII–V a. pr. Kr.
- ⁶ Kiniški vardai bei sąvokos pateikiami tarptautine kinų kalbos transkripcija (*pinyin*).
- ⁷ Įvairūs mokslininkai Shango dinastijos valdymą datuoja kiek skirtingai: XVI–XI a., 1500–1050 m., 1300–1123 m., 1766–1122 m.
- ⁸ J. Ching. *Konfuzianismus und Christentum*. – Mainz, 1989, p. 128.
- ⁹ J. Ching, p. 128.
- ¹⁰ J. Ching, p. 129.
- ¹¹ G. Paul. *Konfuzius. Meister der Spiritualität*. – Freiburg-Basel-Wien, 2001, p. 50–51.
- ¹² J. Ching, p. 130.
- ¹³ J. Ching, p. 130.
- ¹⁴ Mencijus (sulotynintas *Mengzi* vardas, 372–289 m. pr. Kr.), Konfucijaus vaikaičio ir pasekėjo Zisi mokinys. Jo vardu pavadintas veikalas *Mengzi* perteikia Mencijaus pokalbius su jo mokiniais.
- ¹⁵ Plg. M. Darga. *Konfuzius*. – München, 2001, p. 64.
- ¹⁶ *Lunyu* – veikalas, perteikiantis Konfucijaus pamokymus bei šiek tiek biografinių duomenų. Pažodžiui išvertus reikštų „Surinkti žodžiai“, „Analektai“. Veikalą po mokytojo mirties IV–III a. pr. Kr. (galutinė redakcija II–III a. po Kr.) sudarė jo sekėjai. Lietuviškas vertimas, išleistas Vilniuje 2004 m., pavadintas *Pašnekesiai*.
- ¹⁷ G. Paul, p. 54.
- ¹⁸ Konfucijus. *Pašnekesiai*. – Vilnius, 2004, sk.IX. 5.
- ¹⁹ *Pašnekesiai*, XX. 3. Plg. XVI.8. *Kilnus (junzi)* – sąvoka apimanti visavertį (tiek intelektualinį, tiek etinį) asmens brandumą.
- ²⁰ *Pašnekesiai*, VII.23.
- ²¹ *Pašnekesiai*, II.4.
- ²² Gu Xuewu. *Konfuzius zur Einführung*. – Junius, 1999. // <<http://berg.heim.at/tibet/450000/god/easternd.html#konfuz>> 2003.06.15.
- ²³ *Zhongyong* 19, cituota pagal J. Ching, p. 132.
- ²⁴ Verta palyginti Katalikų Bažnyčios mistikų patirtis apie Dievo tylos bei tikėjimo nakties reikšmę dvasiniam krikščionio brendimui, pvz., Bažnyčios mokytojos šv. Kūdikėlio Jėzaus Teresės poziciją: „Kai Jo nematau šią tikėjimo naktį – su dviguba meile, švelniau jį myliu“. G. Gaucher. *Teresės Marten gyvenimo istorija*. – Vilnius, 1994, p. 157.
- ²⁵ *Xunzi* 17 // *Religijų istorijos antologija. III dalis. Konfucianizmas. Daoizmas. Šintoizmas*. – Vilnius, 2002, p. 68.

B. d.



LORETA ANILIONYTĖ

Kultūros, filosofijos ir meno institutas

HEGELIO ETIKA: DOROVĖ PRIEŠ MORALĘ*

Ethics of Hegel: Morality against Moralism

SUMMARY

In the article the ethics of G. W. F. Hegel is considered as a kind of consummation of the new age ethics. Hegel was not satisfied by the ethical theories of his predecessors. Although he appreciated the ethics of Kant, he was nevertheless dissatisfied by Kant's moralistic approach and made attempts to overcome it. Hegel was confident that in the theory of morality he managed to surpass subjectivism. In that theory the originator of the common principles of obligation is not a separate person but society, from which, according to Hegel, they get their objective power.

Klasikinės vokiečių filosofijos atstovas G. W. F. Hegelis savaip užbaigia naujųjų amžių filosofijos tapsmą. Jį galima laikyti gana ryškia filosofijos istorijos perskyra. Ir ne tik todėl, kad jis apibendrina bei susumavo daumaž visus naujųjų amžių filosofijos ieškojimus, bet ir todėl, kad buvo paskutinis universalistinės filosofijos mohikanas. Tikėjimas, kad filosofinė sistema gali aprėpti viską, padarė Hegelį grandiozinės sistemos kūrėju. Tokios sistemos, kuri nega-

lėjo neparaližuoti tolesnių filosofijos pretenzijų. Toliau plėtoti universalistinės filosofijos potencijas mirtingam žmogui neįmanoma – po Hegelio tai tapo daugiau negu akivaizdu. Natūralu, kad filosofija ėmė darytis partikuliariška, pradėjo imtis tik dalinių, laisvai pasirinktų problemų, ji specializavosi ir prarado savo universalistinį orumą.

Tačiau šiuo atveju mus domina ne Hegelio filosofija apskritai, o tik atskira jos sritis – etika. Iš tokios perspektyvos

* Iš straipsnių ciklo „Naujųjų amžių filosofijos metafizinės ir empiristinės orientacijos“.

reziumuojanti, didžiulius raidos tarpusius užbaigianti Hegelio filosofijos vieta tampa dar akivaizdesnė. Mat Hegelio filosofijos dalys, griežtai kalbant, nėra atskiros, izoliavus jas nuo visumos, jos pasidaro nesuprantamos ir neišdėstomos. Jeigu ir galima kalbėti apie Hegelio etiką, tai tiktai pabrėžiant, kad tai yra ta pati jo filosofija. Žinoma, tai filosofinė etika. Tiesa, vidinė etikos giminystė, net susiliejęs su filosofija – labai sena, nuo antikos einanti tradicija. Tam tikrą ryšį su filosofija, bent jau jo regimybę, etika išlaiko ir po Hegelio. Tačiau šiaip ar taip, po Hegelio apie etiką pasidarė įmanoma kalbėti remiantis ja pačia. Hegelio etikai tai dar negalioja.

Ar principinis etikos filosofinės prigimties pripažinimas yra jos pranašumas, ar, priešingai, jos trūkumas? Tai klausimas, kurio neįmanoma išvengti bandant iš principo nagrinėti pačią etiką, deja, vienareikšmiškai į ją neįmanoma atsakyti. Bet įvesti į tą sritį, kuri sąlygiškai gali būti pavadinta Hegelio etika, šis klausimas gali.

Taigi jeigu mes išskirsime, kad ir šiek tiek sąlygiškai, „filosofinę etiką“ tikrąja šių žodžių reiškime, tai ryškiausi jos atstovai bus didieji filosofai. Hegelis šiuo atveju – paskutinis iš jų. Tad koks jo santykis su kitais?

Hegelis – sąmoningas idealizmo tradicijos tęsėjas, daug kur etikos klausimais sutinkantis su Platonu, o beveik visiškai – su Aristotelium. Tačiau dar didesnę reikšmę jo etikos principams suprasti turėjo tie didieji filosofai, su kuriais jis kai kuriais esminiais klausimais nesutiko. Tai Sokratas ir I.Kantas. Ypač pas-

tarasis Hegeliui buvo svarbiausias atramos taškas, priešprieša, kuri jam leido išreikšti savosios etikos principus. Kantas ir Hegelis – tai dvi iš principo skirtingos klasikinėje vokiečių filosofijoje iškilusios etikos pozicijos.

Hegelio filosofija absoliučiai sistemishka. Tai, žinoma, yra didžiulis jos pranašumas, nes rodo ją esant vientisą. Tačiau šis visas įmanomas ribas prašokęs pranašumas neišvengiamai virsta savo priešingybe. Sistema turi atitikti daiktų prigimtį, todėl jeigu sistema aprėpia viską, tai ji arba tampa visiškai abstrakti ir formali, arba prievartauja į ją įtraukiamų daiktų prigimtį. Abiejų šių padarinių Hegelis negalėjo išvengti, nors jo erudicija ir išradingumu belieka tik stebėtis. Šiaip ar taip, sistema jam yra visko pradžia ir pabaiga. Tai tinka ir jo etikai. Tad atskiras ir reziumuojantis jos išdėstymas, kuris negali išsemti minėto hegeliškojo sisteminio ryšio, neišvengiamai turi būti šiek tiek sąlygiškas. Šio momento bent jau nereikia išleisti iš akių.

Metodiniais dėstymo sumetimais Hegelio etiką galima traktuoti kaip savotišką Kanto etikos antitezę. Visi tie svarbiausieji principai, kuriais galima formuluoti Kanto etikos poziciją, Hegeliui nepriimtini. Jis juos ne koreguoja, bet iš esmės atmėta. Kantas teigia, kad dorovė pagrįsta tuo, jog žmogaus valia yra laisva ir autonomishka. Hegelis atsako: tai yra tiktai individo valia, ir etika, kuri tuo tenkinasi, yra subjektyvistinė. Kantas teigia, kad dorovė yra praktiniame prote slypintys pareigą nusakantys reikalavimai žmogaus elgesiui. Hegelis atsako: tai yra tiktai privalėjimo požiūris,

ir etikai, kuriai užtenka vien idealo, pasidaro nesvarbi tikrovė, privalėjimo etika lengvai virsta lėkštu moralizavimu. Kantas teigia, kad dorovinis dėsni gali būti formuluojamas vien kaip priešstatą materialiajam interesui, kad jis yra vien elgesio būtinumą nusakanti forma. Hegelis atsako: etika, kuri tenkinasi vien dėsniu kaip forma, neturi turinio, tai formalistinė etika. Pagaliau Kantas teigia, kad etika, arba praktinė filosofija, yra nuo teorinės filosofijos visiškai skirtingas klodas; praktinė filosofija bejėgė teoriniu požiūriu, užtat ji nužymi (neteorinį, nepažintinį) kelią į noumenų pasaulį, taigi būtent proto (skirtingai nuo sampročio) karalystę, kuri yra tikroji metafizinių problemų buveinė. Hegelis atsako: filosofija, kuri šitaip supriešina teorinį pažinimą su moraliniu elgesiu, yra dualistinė; tikra filosofija neturi apsiriboti samprotavimu, ji turi būti protinga; ir tiktai tokioje protingoje bei vientisoje filosofijoje gali būti gvildenami klausimai, kurie priklauso etikai.

Visa Hegelio filosofija, taigi ir jo etika, yra bandymas pašalinti, hegeliskai tariant, „įveikti“ šiuos, jo supratimu, gana akivaizdžius trūkumus. Ši įveika, žinoma, galų gale turi būti pozityvi.

Hegelio filosofijos sistemoje etika užima griežtai apibrėžtą vietą. Pagal tradicinį jo mąstymo skleidimosi skirstymą etika pirmausia priklauso paskutiniajai, trečiajai, jo filosofijos daliai – „dvasios filosofijai“. Pastarojoje, vėl pagal tą patį triados principą, ji atsiduria antrajame skyriuje, gvildenančiame tai, ką Hegelis vadina objektyviaja dvasia. Šiame skyriuje ji savo ruožtu užima dvi pas-

kutiniausias triados grandis, kurios yra skirtos moralei ir dorovei. Šios dvi sąvokos, kurios dažniausiai etikoje laikomos sinonimiškomis, Hegeliui reiškia skirtingus dalykus, ir šis skirtumas yra labai svarbus konstruktyvinis Hegelio etikos momentas.

Taigi Hegelio etika – tai moralė plius dorovė arba, kitaip tariant, moralės vertimas dorove, moralinio požiūrio įveika dorovėje. Etika, kuri ignoruoja šį perėjimą, yra vienpusė ir ribota, ji neatsako į tuos klausimus, kurie yra patys svarbiausi. Tokį trūkumą Hegelis išvelgia net didžiosiose – Sokrato ir I. Kanto teorijose. Abiejų jų etinė pozicija – moralinė ir tik moralinė (žinoma, hegelinė šio termino prasme).

Kad ir apie kokius Hegelio filosofijoje nagrinėjamus klausimus būtų kalbama, svarbu neišleisti iš akių to momento, kad Hegeliui viskas yra mintis. Mąstymui nėra nepasiekiamų dalykų, nes pasaulyje nėra nieko, kas nebūtų mintis, mąstymas. Taigi viskas gali tapti mintimi ir turi ja tapti, kad galėtų patekti į Hegelio filosofiją. Tai ir yra didžioji Hegelio filosofijos sistemiškumo sąlyga. Visokie betarpiški patyrimai, išgyvenimai, jausmai, aistros Hegeliui neturi savarankiškos reikšmės, nes kaip tokie jie neapibrėžiami, neturi aiškiai nusakomo turinio. O kai betarpiškas turinys apibrėžiamas, jis jau nebėra betarpiškas, jis jau yra mintis, kurią su kitomis mintimis sieja įvairūs santykiai. Mąstymas yra veiklus, jis pats grynai savo jėgomis, pereidamas nuo vienos apibrėžties prie kitos, išskleidžia jame slypintį turinį. Ši savaiminė mąstymo sklaida išdėstoma

Hegelio logikoje. Idėja pati savaime pirmiausia yra loginė idėja, ir ji turi būti pažinta. Viskas į Hegelio filosofiją patenka tik per šiuos logikos vartus.

Šitas logikos dominavimas Hegelio filosofijoje galų gale yra jos savotiško vientisumo ir savotiško nuoseklumo pamatas, kartu suponuoją tokias neišsprendžiamas problemas, kurios iš vidaus griauja šią tarsi darnią sistemą. Pavyzdžiui, viena jų, uždedanti ryškų antspaudą ir Hegelio etikai. Logiškoji idėjos prigimtis įstumia Hegelį į abstraktumo pinkles. Tai svarbu pabrėžti, nes abstraktumas anaip tol nėra sąmoningas Hegelio siekiamas tikslas. Tikroji filosofija, pasak Hegelio, turi nuo abstraktumo kilti į konkretumą. Tokį tikslą jis sau ir kelia. Tačiau konkretumas Hegeliui – tai vis tolyn nueinantis minties apibrėžtumas. Bendrieji filosofijos principai – abstraktūs. Principai, kurie išsiskleidžia, išsidėstydami kaip loginių kategorijų sistema, jau yra įgiję konkretumą. Taigi rezultatas yra tas, kad didesnis konkretumas čia yra didesnė tarpininkaujančių grandžių apimtis, platesnė sąvokų konstrukcija. Jeigu tai ir yra konkretumas, tai jį nusakyti labai sunku, ir suprasti dažnai apskritai neįmanoma. Todėl ta Hegelio etika, kurią jis išdėsto loginės idėjos arba ir jos atsiskleidimo dvasios lygmenyje, vis dėlto yra formali ir negyva konstrukcija. Ir tikrai ten, kur Hegelis pasijunta pasprukęs iš šios sistemos Prokrusto lovos, kuriai jis pats save pasmerkė, jo dėstymas tampa aiškus, turiningas ir puikus. Štai kodėl ir apie Hegelio etiką susidaryti aiškesnį vaizdą įmanoma ne iš jo grandiozinės

gremėzdiškos filosofinės sistemos ir ją išskleidžiančių veikalų (*Filosofijos mokslų enciklopedija, Logikos mokslo ir net Teisės filosofijos apmatai*), o iš tų veikalų, kuriuose jis kažkiek nusileidžia į realią istoriją, – iš jo *Istorijos filosofijos* ir *Filosofijos istorijos paskaitų*. Šiuose veikaluose apie asmenybę ir jos apsisprendimą, apie gerį ir blogį, apie dorybes Hegelis prabyla normalia žmogiška kalba.

Bet vis dėlto neatsisakykime ir mintų veikalų ir pabandykime apčiuopti kai kuriuos pagrindinius spekuliatyvio-sios Hegelio konstrukcijos griaučius, kuriais remdamasis jis apibrėžia savo etinę problematiką. Svarbiausias etikos klausimas – valios apibrėžčių prigimtis, vadinamieji praktinio elgesio dėsniai. Valios apibrėžimas filosofijai yra sunkus klausimas, nes jis galų gale atsiremia į laisvę kaip esminį tos valios apibrėžimą, o tai negali nekonfliktuoti su teoriniu pažinimu, kurio principas – būtinumas. Naujųjų laikų etika, ir ypač natūralistinės pakraipos etika, ieškojo būdų jeigu jau neįveikti, tai bent jau iš esmės apriboti tą laisvos valios neapibrėžiamumą, kad šiek tiek būtų įmanomas teorinis jos pažinimas. Šio pažinimo galimybė bandoma įteisinti vienokiu ar kitokiu žmogaus prigimties traktavimu priskiriant jam apibrėžtus poreikius, interesus, aistras, jausmus, polinkius ir t.t. Taip apibrėžta žmogaus prigimtis ir tapdavo tuo atramos tašku, kuris leisdavo analizuoti žmogaus elgesį. Šitai praktinis elgesys siekiamas paversti atskira, nors ir gana specifiška, mokslinio pažinimo problema, nutiesiamas tiltas tarp elgesio moralinio apibrėžimo ir tikrovės moks-

linio pažinimo. Deja, nuodugnesnė filosofija (o vokiečių filosofija buvo kaip tik tokia) greitai atrado, kad toks statinys negali būti patvarus. Beje, jau skeptiškas Hume'as apie filosofus taikliai pasakė: paprastai jie, aiškindami pasaulį, kalba apie tai, kas yra, o po to visiškai netikėtai net patiems sau pradeda kalbėti apie tai, kas turėtų būti; tačiau juk tarp šių dviejų pusių, tarp šių „yra“ ir „turi būti“, nėra būtino ryšio. Kantas iš šios taiklios savo pirmtako minties išplėtojo visiškai skirtingus teorinio ir praktinio proto, teorinės ir praktinės filosofijos principus, taigi jis pagrindė ir įteisinio minėtą skilimą, priėjo prie filosofinio dualizmo.

Suskilusios filosofijos vienijimo uždavinio dabar imasi Hegelis. Jis tai padaro veikliuoju filosofijos pradū, tikruoju jos subjektu padarydamas ne atskirą žmogų, individą, o patį mąstymą, dvasią. Žmogus gali būti laisvas, bet gali būti ir nelaisvas, o tas subjektas, kuris yra laisvas iš esmės, kurio prigimtyje glūdi laisvė, – tai mąstymas. „Ši sąvoka – laisvė – iš esmės turi reikšmę tik tai kaip mąstymas; kelias, kuriuo valia paverčia save *objektyviaja* dvasia, yra tas, kad ji turi pakelti save iki mąstančiosios valios, suteikti sau tokį turinį, kurį ji gali turėti tik tai kaip pati save mąstanti“¹. Pasak Hegelio, tik tai ši laisvė yra tikroji laisvė, nes tik tai objektyviosios dvasios tikslai yra ne subjektyvūs, savanau-diški interesai, o tam tikras visuotinis turinys. „Tačiau toks turinys egzistuoja tik tai mąstyme ir per mąstymą. Būtų absurdiška pašalinti mąstymą iš dorovės, religingumo, teisės srities ir t.t.“²

Taigi ana kantiškoji teorinio pažinimo ir praktinio elgesio priešata, kuri buvo moralės ypatingumo, jos išskyrimo pagrindas, Hegelio filosofijoje pašalinama. Tikrąja substancija dabar tampa idėja, kuri kaip pati save išskleidžianti tikrovė yra subjektas. Idėjai kaip subjektui tai, kas yra, ir tai, kas turi būti, jau nėra vienas su kitu nesuderinami dalykai, o tampa tik skirtingais tos pačios idėjos realizavimosi momentais. Esminis tokio susivienijimo rezultatas yra tas, kad ir moralinio vertinimo sritis pajungiama tiesos kriterijui. Mat tiesos kriterijus, pasak Hegelio, neturi būti tapatinamas su įprastu sąmonės ir tikrovės atitikimo vaizdiniu. Tiesa glūdi pačioje idėjoje, nes ji yra objektyvumo atitikimas sąvokai. „Kaip tiesa pirmiausia suprantama tai, kad aš *žinau*, kaip kažkas *egzistuoja*. Tačiau tai yra tiesa tik sąmonės atžvilgiu, arba formali tiesa, tai – vien taisyklingumas. O tiesa gilesne prasme, priešingai, reiškia tai, kad objektyvumas sutampa su sąvoka. Ši gilesnė tiesos prasmė turima galvoje tada, kai kalbama apie *tikrą* valstybę arba *tikrą* meno kūrinį. Šie dalykai tiesa yra tada, kai jie yra tai, kuo jie *privalo* būti, t.y. kai jų realybė atitinka jų sąvoką.“³ Plėtodamas šią mintį, Hegelis konstatuoja, kad tiesa galų gale turi ir gėrio reikšmę, o klaida – ir blogio reikšmę. „Taip suprantama netiesa yra tas pat, kas paprastai vadinama blogu dalyku. Blogas žmogus yra netikras žmogus, t.y. žmogus, kuris nesielia pagal savo sąvoką ir savo paskirtį.“⁴ Taigi moralinio vertinimo pamatas čia yra tas pats, kaip ir paties egzistavimo pamatas – atitikti są-

voką. Tačiau tai kartu reiškia, kad visiškai blogas objektas negalimas, nes ryši su sąvoka praradęs objektas negalėtų egzistuoti. Tai, kas visiškai bloga ir nepriimtina sąvokai, suyra pats savyje. Absoliučiai blogi dalykai pasaulyje neįmanomi.

Šiaip ar taip, pažinimas ir valia Hegeliui nėra viena kitą atmetančios kategorijos, tad filosofija, taip pat ir etikos teorija, turi laikytis jų vienybės požiūrio. Tačiau, kaip matėme, būtina tokios vienybės sąlyga yra minėtas universalus subjektas – mąstymas, idėja, dvasia. Ir vis dėlto tokio subjekto valios Hegelis nesieja su morale, teisingiau – vien tik su morale. Apie moralę tikrąja šio žodžio reikšme galima kalbėti tik ten, kur subjektas yra atskiras, pavienis žmogus, individas. Šiuo atveju minėtas pažinimo ir valios vientisumas nutrūksta, valios apibrėžtyse čia jau nebūtinai glūdi tiesa.

Valia subjekto, kuris apibrėžtas kaip pavienis, kartu apibrėžta kaip subjektyvi. Sąvoka, kuri yra subjektyvi, yra potraukis save realizuoti, tikslas, kuris pats iš savęs nori suteikti sau objektyvumą objektyviame pasaulyje. Teorinėje ir praktinėje idėjoje šios subjektyvios sąvokos keliai išsiskiria. Teorinėje idėjoje ši sąvoka kaip visuotinybė yra priešprieša objektyviam pasauliui, iš kurio ji iigyja apibrėžtą turinį. Praktinėje idėjoje ji kaip tikrovė yra tikrovės priešprieša. Šiuo atveju savęs paties tikrumas yra pasaulio netikrumas. Subjektas čia pats sau pasisavina objektyvumą, o pasaulis tampa netikras, nes jis apibrėžtas tik netarpiškai⁵. „Jeigu intelektas siekia traktuoti pasaulį vien taip, kaip jis yra, tai valia,

priešingai, dabar siekia padaryti pasaulį tuo, kuo jis *privalo* būti. Tai, kas netarpiška, jau esama, valia pripažįstama ne tvirta būtimi, o tik regimybe, kažkuo savyje menka. Čia iškyla tie prieštaravimai, kuriuose beviltiškai sukasi moralumo požiūris. Praktiniu atžvilgiu tai apskritai yra Kanto filosofijos, taip pat ir Fichte's filosofijos požiūris.“⁶

Taigi Kanto filosofijos požiūris, o iš esmės, kaip matysime, ir Sokrato filosofijos požiūris, pasak Hegelio, yra moralumo požiūris. Apibrėždamas šio moralinio požiūrio prigimtį – o tai jis padaro, įkomponuodamas šį požiūrį į savo filosofijos sistemą, – Hegelis kartu apibrėžia ir savo nuostatą minėtų ižymiųjų etikos pirmtakų atžvilgiu. Hegelio nuostata ir moralės apskritai, ir ankstesnių etikos teorijų atžvilgiu yra kritiška, bet ši kritika nėra paprastas neigimas, atmetimas. Savąjį požiūrį Hegelis formuluoja kitaip. Jis teigia, kad tie svarbiausieji klausimai, kurie pirmiausia rūpi ir į kuriuos turi atsakyti etika kaip mokslas, yra neatsakomi laikantis to požiūrio, kuris paprastai vadinamas moraliniu. Tačiau minėtieji moralumo adeptai vis dėlto tai bandė daryti ir šiuo atžvilgiu jie klydo. Jų teikiamais atsakymais tikroji filosofija, anot Hegelio, tenkintis negali. Todėl tai, ką besąlygiškai galima pavadinti Hegelio etika, pirmiausia yra bandymas nustatyti moralinio požiūrio ribas, apibrėžti tai, ką jis paaiškinti gali ir ko negali. Hegelis įsitikinęs, kad etika negali pasitenkinti vien tik moraliniu požiūriu, o turi eiti toliau ir performuoti moralės problematiką į dorovinę, kur pozityvūs etikos klausimai jau gali įgyti pozityvų sprendimą.

Toks Hegelio etikos padalijimas ir toks etikos problematikos suskirstymas (į moralę ir dorovę) suponuoja keblų klausimą, kurio sunku išvengti analizuojant Hegelio etinę sampratą. Galbūt Hegelis yra visiškai teisingas, apibrėždamas vadinamojo moralinio požiūrio ribotumą. Bet ar tą požiūrį, kurio laikosi jis pats, dorovinį požiūrį, apskritai galima priskirti etikai, ar jis nepranoksta etikos ribų? Kitaip sakant, ar spekuliatyvų filosofinį atsakymą į moralės klausimus galima laikyti tikru? Nuo atsakymo į šį klausimą priklauso tai, kuri Hegelio etikos dalis – jo moralės ar dorovės teorija – laikytina svarbesne ir reikšmingesne. Šiaip ar taip, čia nesunku išvelgti tam tikrą neatitikimą tarp to, ką galima būtų pavadinti moralumo kritika, ir to, ką galima pavadinti dorovės apologija.

Moralumo kritikos pagrindas yra mintis, kad valia kaip atskira valia, yra subjektyvi, todėl ji negali nekonfliktuoti su tiesos požiūriu. Subjektas yra potraukių patenkinimo veikla, kuri subjektyviam turiniui kaip tikslui suteikia objektyvumo. Kadangi potraukio turinys kaip dalykas skiriasi nuo šios veiklos, tai įgyvendintame dalyke glūdi „subjektyvaus atskirumo ir jo veiklos momentas“⁷. Subjektyvi idėja kaip savyje ir sau apibrėžtas ir pats sau lygus paprastas turinys yra gėris (*Das Gute*). Jo siekimas realizuoti save kaip tiesos idėjos priešpriešą kelia sau uždavinį apibrėžti esamą pasaulį pagal savo tikslą. „Ši valia, viena vertus, įsitikinusi esamo objekto menkumu, o kita vertus – ji kaip baigtinė suponuoja gėrybės tikslą kaip vien subjektyvią idėją ir teigia, kad objektas

yra savarankiškas.“⁸ Tokios veiklos baigtinumas, pasak Hegelio, pasireiškia tuo, kad gėrybės tikslas pakliūva į prieštaringas objektyvaus pasaulio apibrėžtis: tas tikslas ir realizuojamas, ir nerealizuojamas, tariamas esant ir esminiu ir neesminiu, tikru, bet kartu ir tik galimu. „Šis prieštaravimas yra gėrybės realizavimo begalinis progresas ir šiame begaliniame progresu gėrybė fiksuota vien kaip toks ar kitoks privalėjimas.“⁹ Hegelis mano, kad šis privalėjimas ir yra pagrindinis moralės principas, todėl ir Kanto praktinio proto filosofiją jis vadina privalėjimo filosofija. Kantas iš tikrųjų laikosi privalėjimo požiūrio, tačiau Hegelis teigia, kad apsiribojimas tokiu požiūriu yra esminis etinės teorijos trūkumas, kurį jis privalo įveikti.

Tai, ką Hegelis vadina moraliniu požiūriu, jis išplėtoja iš teisės. Tai yra du valios apibrėžimo sklaidos momentai. Teisėje valia apibrėžta tik abstrakčiai, ir šioje visuotinėje valioje savaime glūdi ir atskiros individo valia. Tačiau tolesnis valios vystymasis šias puses atskiria tuo, kad tampa aiškus visuotinės savyje ir atskiros sau valios skirtumas, kuris ypač atsiskleidžia per tokias apibrėžtis kaip nusikaltimas ir bausmė. Visuotinė savyje valia dabar abstrakčioje teisėje susisieja su asmenybe, kuri kaip autoritetas garantuoja teisinių normų būtinumą, užtat kitoje pusėje atskira sau valia moralėje kaip laisvas subjektas atsigręžia pati į save ir ten suranda savo pamatą. „Moralinis požiūris yra valios požiūris tiek, kiek ji yra *begalinė* ne tik *savyje*, bet ir *sau*. Ši valios savyje refleksija ir jos sau esantis identiškumas, priešingai būčiai

savyje ir beformiškumui bei ten besirutuliojančioms apibrėžtims, apibrėžia *asmenį* kaip *subjektą*“¹⁰. Tad tikrai moralėje iškyla tas naujas klausimas, kuris teiseje visiškai nesvarbus, – valios apsisprendimo ir motyvo klausimas.

Valia, kuri yra atskiros individo valia ir remiasi pati savimi, yra subjektyvi valia, todėl ir jos laisvė yra subjektyvi. Bet šitas atskiros valios laisvas apsisprendimas reiškia, kad ji pati tikisi surasti objektyvų pasirinkimo kriterijų. Žinoma, pastarasis negali turėti visuotinės vertės, nes jis galų gale priklauso nuo paties žmogaus. Moralėje atskira valia siekia išsilaisvinti nuo savo subjektyvumo, bet išvengti jo negali, nors jos išsilaisvinimo mastas ir yra skirtingas. „Moralume svarbu paties žmogaus interesas, ir aukšta žmogaus vertė priklauso būtent nuo to, kad jis žino esąs absoliutus ir apibrėžia save. Neišsilavinęs žmogus paklūsta jėgos galiai ir gamtos apibrėžtims, vaikai neturi moralinės valios ir leidžiasi apibrėžiami savo tėvų; bet kultūringas, vidujai susiformavęs žmogus nori pats būti visur ten, ką jis daro.“¹¹

Tačiau grįžkime prie tos moralumo apibrėžties, kurią Hegelis, kaip ir Kantas, išreiškia privalėjimo terminu. Šis principas fiksuoja tai, kad moralinis požiūris orientuotas ne į tikrovę, ne į tai, kas yra, o į idealą, į tai, kas privalo būti. Kantui tokį principą pagrindžia ta svarbiausioji jo praktinės filosofijos mintis, kad elgesį apibrėžianti valia turi būti laisva, kad ji turi save apibrėžti iš savęs, kad jos tikslas gali būti tik jos laisvė. Visokios išoriškos aplinkybės daro valią nelaisvą, todėl ir jomis valią bandanti

grįsti teorija likviduoja patį savo tiriamą objektą – moralumą. Hegelis sutinka, kad valios laisvės požiūris yra labai aukštas požiūris, bet moralumas, taigi ir privalėjimas, jau nėra tas dalykas, ties kuriuo ji turėtų sustoti. Apie Kanto praktinę filosofiją jis sako: „Ypatinga valia turi atitikti visuotinę valią, ir šita vienybė yra postuluojuama. Žmogus privalo būti moralus, ir prie šio *privalėjimo* Kanto filosofija sustoja. Išvada yra ta, kad šis tikslas pasiekiamas tik į begalybę nueinančiu progresu. Todėl apsiribojama šiomis šnekomis apie moralę. Tačiau kas yra moralumas arba kas yra save įgyvendinančios dvasios sistema, – apie tai nemąstoma“¹².

Kone pats svarbiausias šios Hegelio etikos dalies tikslas yra atskleisti privalėjimo požiūrio (taigi ir moralinio požiūrio apskritai) ribotumą. Šios kritikos išeities taškas yra moralinės valios subjektyvumas, kuris suponuoja principinę negalimybę apibrėžti valios turinį visuotinai galiojančiu būdu. „Subjektyvios, arba moralinės, valios turinyje yra viena ypatinga apibrėžtis: net jeigu ji pasiekė objektyvumo formą, šioji nuolatos turi turėti savyje mano subjektyvumą, ir veiksmas turi turėti savyje mano subjektyvumą, ir veiksmas turi būti reikšmingas tik tiek, kiek jis buvo iš vidaus mano apibrėžtas, buvo mano ketinimas, mano sumanymas.“¹³

Įgyvendindamas savo tikslus, aš juos objektyvuojau, todėl įveikiu savo betarpišką subjektyvumą, ir tariau esant mano ir kitų valios identiškumą, mano ir kitų valios pozityvų santykį. Moralinės valios pasireiškimas yra poelgis. Kad poelgis

būtų moralinis, jis pirmiausia turi sutapti su mano sumanymu. Antrasis momentas šiuo atveju yra atlikto poelgio ketinimas, t.y. reliatyvi jo vertė man. Trečiasis momentas – visuotinė poelgio vertė, gėris¹⁴. Hegelio požiūris apskritai yra tas, kad šie du pirmieji momentai paprastai pretenduoja apibrėžti moralinį elgesį objektyvios jo etinės vertės atžvilgiu, bet tai tėra tik regimybė. Pirmasis momentas reiškia, kad žmogus ir yra, ir nėra atsakingas už savo poelgio padarinius, nes jų priklausymas sumanymui objektyviai neapibrėžiamas. Antrasis momentas reiškia, kad visuotinę valią aš apibrėžiu savo ypatingu tikslu, kad aš ją pagrindžiu savo subjektyviu ketinimu ir tuo paneigiu ją kaip objektyvią bei visuotinę. O trečiasis momentas – klausimas apie valią jos visuotinybėje, jos tiesoje, gėris kaip toks – jau neapsiriboja vien moraliniu požiūriu, o išeina ir už jo.

Sumanymas turėtų apibrėžti, kiek daug veikiantysis gali sutapti su savo poelgio padariniais; kadangi tie padariniai gali būti ir geri, ir blogi, tai sumanymas, padarinių numatymas ir turi nustatyti, koks čia yra paties subjekto nuopelnas ar kaltė. Poelgis, žinoma, įsipina į begalinę išorinių priežasčių bei padarinių grandinę, kur vieni dalykai yra svarbūs, o kiti nesvarbūs, vieni būtini, o kiti atsitiktiniai. Žmogus gali numatyti tik artimesnius savo poelgio padarinius, o tolimesni jam paprastai lieka nežinomi. Tačiau šis atotrūkis tarp sumanymo ir poelgio padarinių mastas pasilieka visiškai neapibrėžtas. Tad sumanymo įtaką poelgio moralei vertei galima matyti dvejopai: „Vienas principas: savo poelgiuose nepaisyti pasekmių, o kitas:

poelgius vertinti atsižvelgiant į jų pasekmes ir padaryti jas masteliu to, kas teisinga ir gera, – vienodai abstrakčiai samprotiniai“¹⁵. Nė vienas principas atskirai negali būti paverstas taisykle. Žmogaus neįmanoma laikyti neatsakingu už jokių savo veiksmų padarinius kaip ir atsakingu už bet kokius.

„Ketinimo teisės esmė yra ta, kad *visuotinė* poelgio kokybė yra ne tik savyje, bet buvo *žinoma* jį darančiam, taigi jau slėpė jo subjektyvioje valioje...“¹⁶ Iš sumanymo plaukiantis poelgis nėra vienokia nors atskirybė, bet jame visada glūdi koks nors visuotinis predikatas, kurį apibrėžia veikiančiojo tikslas. Todėl, sako Hegelis, padegimo negalima redukuoti į degtuko pakišimą, o žmogžudystės – į kokią nors smūgį. Poelgiai egzistuoja, ir tik kaip tokie jie įeina į ketinimą. Pastarasis galų gale yra poelgio motyvas. „Taigi veiksmo motyvas yra greičiau tai, ką vadiname *moralumu*, ir tai šiuo atžvilgiu turi dvejopą prasmę: sumanymo visuotinumą ir ketinimo ypatingumą“¹⁷. Tikrai šis ketinimas veiksmo visuotinybę susieja su subjekto pozityviu turiniu, yra jo interesas. Taigi ketinimas atskleidžia, kad veiksmas man kaip subjektyviai valiai yra svarbus, kad aš jo noriu. Aišku, kad ketinimo apibrėžtas poelgis įgyja moralinę vertę, bet pastaroji ištiesai priklauso nuo ketinimo turinio, o šis turinys pasilieka subjektyvius, taigi objektyviai neapibrėžiamas. Kokie tikslai galioja individui? Koks yra jo interesas? Kas jam teikia pasitenkinimą? Subjektas gali norėti menkų ir beveik dalykų, tada tokie pat bus ir jo poelgiai; bet jis gali siekti ir aukštų tikslų, kurdamas tai, kas pasaulyje didinga. Tačiau Hegelis at-

skleidžia, kad etikoje bandymas ketinimu pagrįsti moralinę veiksmų vertę atveda į neišsprendžiamus prieštaravimus.

Tad galų gale vadinamasis moralinis požiūris atsiremia į patį svarbiausią klausimą: ar gali ypatinga valia pakilti iki valios sąvokos apskritai? Tik šių valių vienybė yra gėris, kurį Hegelis vadiną absoliučiu galutiniu pasaulio tikslu. Be subjektyvios valios gėris, žinoma, neįmanomas, ir tokia vidinė gėrio apibrėžtis yra sąžinė.

Žmogus turi aukščiausią teisę nepripažinti nieko, kas nėra protinga, bet apie tai, kas protinga, čia sprendžia jis pats. Individas vadovaujasi savuoju protingumo supratimu ir taip nustato, kas yra gėris. Savo supratimą jis priima kaip objektyvų, bet toks jis yra nebūtinai. „Kadangi *ypatingybė* skiriasi nuo gėrio ir yra susijusi su subjektyviaja valia, tai gėris iš pradžių turi tik *visuotinio abstraktaus esmiškumo* – pareigos – apibrėžtį; dėl šios savo apibrėžties *pareiga* turi būti įvykdyta dėl *pareigos*“¹⁸. Tad gėris čia išsąmoninamas kaip besąlygiška mano pareiga, ir nieko daugiau apie ją neįmanoma pasakyti. Aš įvykdu pareigą ne dėl kokių nors išorinių motyvų, o tik dėl jos pačios, ir šiuo atžvilgiu esu laisvas. Hegelis sutinka, kad tai yra labai aukštas požiūris ir kad jo įtvirtinimas yra didžiausias Kanto praktinės filosofijos nuopelnas.

Tačiau, pasak Hegelio, etika tokiu požiūriu pasitenkinti negali. Mat tas principas, kuriuo tas požiūris remiasi, pareiga, etikoje negali įgyti jokio apibrėžto turinio. Pats Kantas pabrėžia, kad pareiga visada yra konkreti ir iš principo neapibrėžiama. Todėl moralinė sąmonė čia pri-

versta apsiriboti vien abstrakčiu visuotinumu: tai, kas mąstoma kaip pareiga, neturi būti savyje prieštaringa, turi galioti kaip visuotinė taisyklė. Tačiau, klausia Hegelis, ar gali būti koks nors prieštaravimas ten, kur nėra jokio turinio. Tokiai pareigai tinka bet koks turinys. „Vienintelė forma, kurią turi šis principas, yra tapatumas sau pačiam. Visuotinybė, neprieštaravimas sau yra kažkas tuščia, tai nei praktikos, nei teorijos srityje neįgyja realybės.“¹⁹ Todėl moralinis požiūris nusmunka iki tuščio formalizmo, iki šnekų apie pareigos būtinumą.

Sąžinė ir yra tokia uždara vidujiškumo kertelė, į kurią nepatenka jokie išoriniai vėjai. Kaip sako Hegelis, tai yra „slapčiausia vidinė vienvietė su saviimi“²⁰. Sąžinė laikoma šventu dalyku, kadangi teigiama, jog ji subjektyvų žinojimą ir norėjimą sujungia su tikruoju gėriu. Bet problema yra ta, kad laikantis moralinio požiūrio, sąžinė gėrį turi savyje ir tik savyje. Todėl sąžinėje slypi dviprasmybė, ir pastaroji yra dvejopa. Pirma, sąžinė orientuota į tikrąjį gėrį, bet šio gėrio tikrumas pagrįstas tik paties žmogaus jo supratimu. Antra, sąžinės uždarumas patį savo suvokto gėrio siekimą daro tikrai postulatu, kuris nebūtinai yra realizuojamas. „Sąžinė kaip formalus subjektyvumas tiesiog yra nuolatinė parengtis virsti *blogiu*; bendra tiek moralumo, tiek blogio šaknis yra sau esantis, sau žinantis ir sprendžiantis tikrumas saviimi pačiu.“²¹ Taigi gėris, kurį žmogus suranda savo sąžinėje, viena vertus, gali nebūti tikras gėris, o antra vertus, ir pati sąžinė gali būti tik regimybė, ir tada siekiamas gėris gali virsti savo priešingybe – *blogiu*.

Literatūra ir nuorodos

- ¹ Hegel. *Enzyklopedia filosofskich nauk*. T. 3. – Moskva, 1975, p. 312.
- ² Ten pat, p. 312.
- ³ Hegel. *Enzyklopedia filosofskich nauk*. T. 3. – Moskva, 1975, p. 401.
- ⁴ Ten pat, p. 401.
- ⁵ Žr. ten pat, p. 281.
- ⁶ Ten pat, t. 1, p. 418.
- ⁷ Ten pat, t. 3, p. 321.
- ⁸ Ten pat, t. 1, p. 417.
- ⁹ Ten pat, t. 1, p. 417.
- ¹⁰ G. Hegel. *Teisės filosofijos apmatai*. – Vilnius, 2000, p. 182.
- ¹¹ Ten pat, p. 184.
- ¹² Žr. ten pat, p. 404.
- ¹³ Ten pat, p. 187.
- ¹⁴ Ten pat, p. 191.
- ¹⁵ Ten pat, p. 195.
- ¹⁶ Ten pat, p. 199.
- ¹⁷ Ten pat, p. 200.
- ¹⁸ Ten pat, p. 214.
- ¹⁹ G. Hegel. *Filosofijos istorijos paskaitos*. – Vilnius, 2002, T. 3, p. 403.
- ²⁰ Hegel. *Teisės filosofijos apmatai*, p. 218.
- ²¹ Ten pat, p. 222.

B. d.





Gauta 2003-06-26
Pabaiga. Pradžia „Logos“ Nr. 37

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.

KŪNIŠKOS IR DVASINĖS IŠMALDOS DAVIMAS

Iki šiol aptarinėjau piniginės ar kitos medžiagiškos formos išmaldos davimą vargšams. Tačiau iš tikrųjų Akvinietis pripažįsta dvi išmaldos rūšis: kūnišką ir dvasinę. Kūniška išmalda yra alkano pamaitinimas, trokštančio pagirdymas, nuogo aprengimas, prieglobsčio suteikimas benamiui, sergančiųjų lankymas,

belaisvių išpirkimas ir mirusiųjų laidojimas. Kita vertus, dvasinė išmalda būtų pamokymas nežinančiam, patarimas abejojančiam, liūdinčio paguoda, piktdario moralinis sudrausminimas, nuoskaudų atleidimas, pakanta mus trikdančiams ir malda už visus. Kaip ir kūniškos išmaldos davimas, dvasinė išmalda

RAKTAŽODŽIAI. Akvinietis, teisingumo etika, rūpesčio etika.

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

taip pat yra moralinė pareiga. Norėčiau susitelkti ties moraliniu blogai besielgiančio sudrausminimu, kurį Akvinietis vadina „broliška pataisa.“

Akviniečio požiūriu, tik tam tikromis ribotomis aplinkybėmis nesugebėjimas sudrausminti blogai besielgiantį savaime nėra rimtas moralinis blogis³⁶. Svarbiausia iš tokių aplinkybių būna tada, kai atrodo labai tikėtina, jog dėl pataisos blogai besielgiantis patirs dar didesnę moralinę žalą³⁷. Kita vertus, kai žinome, jog kažkas iš tikrųjų elgiasi blogai ir atsiranda galimybė pasiūlyti jam tinkamą būdą pasitaisyti, ir nėra labai rimtos priežasties manyti, kad blogai besielgiančio pabarimas jam pakenks, broliška pataisa yra moralinė pareiga, o jos neatlikimas –

rimtas moralinis prasižengimas. Čia Akvinietis remiasi Augustino požiūriu, jog tas, kas nesugeba pataisyti nusidėjėlio, nusideda labiau už pastarąjį³⁸.

Akvinietis atsižvelgia į faktą, kad kartais broliška pataisa, asmeninė ar vieša, gali brangiai kainuoti. Tačiau čia jis laikosi labai griežtos nuostatos. Moralinis blogis, kai nesugebama broliškai pataisyti, nesumažėja dėl to, kad tas, kuris turėtų sudrausminti blogai besielgiantį, bijo jo ar to, ką pastarasis gali jam padaryti. Akvinietis, pritardamas Augustino citatoms, teigia, jog broliškos pataisos nedarymas yra mirtina nuodėmė, „kai bijomasi, ką gali pagalvoti žmonės, ar kai bijomasi didelio skausmo ar mirties“³⁹.

GALVOSŪKIS: BROLIŠKA PATAISA IR KOMUTATYVUS TEISINGUMAS

Ši moraliai griežta Akviniečio nuostata yra tik šiek tiek gluminanti ir turi kvapą gniaužiančio žavesio. Panagrinėkime, pavyzdžiui, ką jis kalba apie menkinimą. Gali būti įvairių menkinimo formų, tačiau viena susijusi su neteisingu apkaltinimu. Su tokio pobūdžio menkinimu susiduriame, kai *A* viešai apkaltina *B* blogu elgesiu siekdamas smarkiai pakenkti *B* reputacijai, nors *A* neturi tinkamo pagrindo tokiam kaltinimui ir iš tikrųjų *B* dėl tokio elgesio nėra kaltas⁴⁰. Menkinimas pažeidžia komutatyvų teisingumą⁴¹. Menkintojas atima iš savo aukos kai ką labai vertinga – reputaciją – ir nieko prilygstamo jai negrąžina.

Tačiau imtis broliškai pataisyti ar viešai nepritarti, nebijant patirti rimtos žalos, taip pat yra mainai, kai asmuo

kažką atiduoda – savo socialinę padėtį, ekonominę gerovę ar netgi gyvybę – nieko už tai negaudamas. Broliška pataisa nuo menkinimo daugiausia skiriasi kaltintojo motyvacija ir žinojimu bei kaltinimo teisingumu arba klaidingumu⁴². Jei menkinant auką nusižengiama teisingumui ta prasme, kad pastaroji netenka kažko labai svarbaus nieko už tai negaudama, kodėl tada broliško pataisymo atveju asmuo moraliai privalo kažko atsisakyti – galbūt netgi kažko daug vertesnio už reputaciją – nieko už tai negaudamas?

Atsakymas, kad broliškas pataisymas nėra komutatyvaus teisingumo atvejis, čia nepadės. Svarbu paaiškinti, kodėl jis toks nėra. Turint omenyje Akviniečio komutatyvaus teisingumo sam-

pratą grindžiantį principą, atrodo, kad jo požiūriu kažkam neturėtų būti moraliai privalu atsisakyti kažko vertingo, nieko už tai negaunant⁴³.

Suprantama, galbūt kaip tik dėl šio broliško pataisymo bruožo jis priskiriamas vienai iš išmaldos davimo rūšių. Formuluoju šį galvosūkį tokiu aspektu, būtina atkreipti dėmesį į ryšį tarp šio atvejo, priklausančio dvasinių išmaldų giminei ir savo gėrybių dovanojimo vargšams atvejo, priklausančio kūniškų išmaldų giminei. Pagalba vargšams taip pat privaloma, ir šiuo atveju duodantysis išmaldą taip pat atsisako kai ko vertingo, nieko už tai negaudamas.

Ar šitaip interpretuojamas Akviniečio požiūris į kūnišką išmaldą padėtų suprasti jo požiūrį į dvasinę broliško pataisymo išmaldą? Būčiau linkusi manyti, kad taip.

Pasak Akviniečio, individas gali teisėtai pretenduoti į tam tikrą turtą kaip savo, bet tik tam tikru mastu, nes iš tikrųjų viskas priklauso Dievui, o Dievas nori, kad turtai tarnautų visos žmonių

bendruomenės labui. Būtent todėl joks asmuo nėra absoliutus savo turto valdovas. Dievo – tikrojo visų turtų savininko – tikslai pranoksta žmogiškųjų šio turto savininkų tikslus. Žmonės gali teisėtai elgtis su savo turtais tik jei nepažeidžia Dievo tikslų. Panašiai, Akviniečio požiūriu, žmonės valdo save todėl, kad Dievo buvo sutverti su protu ir valia. Tačiau jie neturi absoliučios teisės savimi disponuoti. Iš tikrųjų visi daiktai, taip pat žmonės, priklauso Dievui, o jo tikslai apima visos bendruomenės gerovę. Žmonės gali teisingai gyventi, geriausiai pagal jų supratimą tvarkyti savo gyvenimus tik tiek, kiek jie nenušiengia Dievo tikslams.

Taigi išmaldos davimas atrodo panašus į komutatyvius mainus ir yra labai panašus į tikrai komutatyvius mainus, tokius kaip pirkimas ir pardavimas. Tačiau iš tikrųjų išmaldos davimas nėra komutatyvūs mainai, nes čia turime reikalą su turto paskirstymu, atitinkančiu visos bendruomenės gerį, pagrįstą Dievo tikslais.

RŪPESTIS, NEŠALIŠKUMAS IR TEISINGUMAS

Žinoma, tai tik mėginimo suderinti Akviniečio požiūrį į brolišką pataisymą ir jo komutatyvaus teisingumo sampratą pradžia. Vis dėlto reikėtų prisiminti, kuo pradėjome šį tekstą.

Ekonominė sistema, kurios reikalauja Akviniečio kūniškos išmaldos samprata, tam tikra prasme yra panaši į Monopolio žaidimą, kuriame yra nustatytos ribos. Šią analogiją galima pritaikyti ir Akviniečio požiūriui į dvasinę iš-

maldą. Turtą kaupti moraliai leistina įvairiais būdais, bet tik iki tam tikros ribos. Kaupimo procesui pasiekus šią ribą, Monopolio žaidimas baigiasi. Žmogus turi atiduoti savo turtą kaip išmaldą paisydamas ne savo, bet Dievo tikslų, o Dievas kuris yra aukščiausias šio turto valdytojas. Panašiai žmogus gali teisingai atsiduoti savo projektams ir planams, bet taip pat tik iki tam tikros ribos. Pasiekus šią ribą, žmogaus gyve-

nimas priklauso bendruomenei, ir toliau jis gyvens teisingai tik jei įgyvendins Dievo tikslus, apimančius visos bendruomenės gėrį.

Kas yra ta riba? Kaip mums žinoti, ar nepakliūsime į tas pačias problemas pinkles, į kurias patenka rūpesčio etika arba neasmeniškas požiūris, kitaip tariant, ar neprarysime individų ir jų asmeninių planų siekdami patenkinti kitų poreikius? Arba, kita vertus, kaip mes galime žinoti, ar individui nėra leidžiama per daug ir nėra keliamas pavojus bendruomenės gerovei? Suprantama, čia mes vėl grįžtame prie Baier ir Nagelio nagrinėtos problematikos.

Pirmiausia matome, kad Akviniečio sampratos keliami klausimai yra artimesni rūpesčio etikos ir neasmeniško požiūrio keliamiems klausimams, negu tie, kuriuos kelia jų priešingybė – „teisingumo etika“ ir asmeninis požiūris. Pasak Baier, Vakarų tradicijai ir joje dominavusiai „teisingumo etikai“ būdingas įsitikinimas, kad individualių projektų įgyvendinimo siekiai turi būti „apriboti tik minimaliu formaliu bendru gėriu, kitaip tariant, veikiančiu teisiniu mechanizmu, įtvirtinančiu susitarimus ir apsaugančiu individus nuo netinkamo kitų įsikišimo“⁴⁴. Akivaizdu, kad Akvinietis, neabejotinai priklausydamas Vakarų tradicijai, taip nemano. Jo teisingumo samprata iškelia individui griežtus reikalavimus atsižvelgti į bendrą gėrį, kuris nėra tik minimalus arba tik formalus.

Taip pat turėtų būti aišku, kad Akviniečio teisingumo etika labai skiriasi nuo tos, kurią Baier priskiria liberalizmui ir kuri, jos požiūriu, „daro labai

mažai, kad būtų apsaugoti vaikai, mirštantieji, badaujantieji arba bet kurie iš jų, kurie yra sąlygiškai bejėgiai, susidūrę su abejingumu“⁴⁵. Kaip matėme, Akviniečio nuomone, moralinė pareiga yra ne tik patenkinti materialinius vargšų poreikius, bet taip pat rūpintis dvasine ir moraline kitų gerove. Nagrinėjau tik vieną tokios pareigos aspektą – broliško pataisymo pareigą – ir teigiau, kad Akviniečio svarstymų išvada ta, kad tam tikromis aplinkybėmis socialinis nesusitarimas yra privalomas. Tačiau, kaip jau minėjau, be broliško pataisymo, yra ir kitų dvasinės išmaldos rūšių, pavyzdžiui, nežinančio pamokymas, ir visos šios rūšys taip pat yra privalomos. Daugelis rūpesčio etikos aspektų, tarp jų ir tai, kad ji pabrėžia bejėgių gynimą ir auklėjimo svarbą, Akvinietis priskiria teisingumui⁴⁶, suprantamam kaip bendra arba ypatinga dorybė⁴⁷.

Taigi, kalbėdama apie Akviniečio sampratą, pakartosiu pirmą iš dviejų šio skirsnio pradžioje iškeltų klausimų: ar ši samprata, panašiai kaip rūpesčio etika ir neasmeniškas požiūris, nerizikuoja praryti individų ir jų asmeninių siekių dėl kitų gerovės? Ar nebus Akviniečio teisingas žmogus toks pats kaip Virginios Woolf „angelas“ namuose arba bendrijoje – save iki savigriovos aukojantis asmuo? Akvinietis iš tikrųjų ryžtingai tvirtina, kad niekada nebūtų teisinga pažeisti individo teisės bendrojo gėrio vardan⁴⁸, tačiau ši nuostata praranda dalį savo įtikimumo, kai prisimename Akviniečio požiūrį į išmaldos davimą. Taip pat jis mano, kad nėra neteisinga moraliai įpareigoti individus paaugoti savo gerovę ar

net gyvybę siekiant broliško pataisymo ir gėrio, kurį jis suteikia bendruomenei. Čia gali pasirodyti, kad, priešingai nei teigia šio teksto pradžioje, Akviniečiui nepavyksta suderinti rūpesčio ir teisingumo, asmeninio ir beasmensio požiūrių. Atrodo, kad, vykstant ginčams tarp šių alternatyvių požiūrių, jis vienašališkai palaiko rūpestį ir beasmensį požiūrį. Todėl atrodo, kad reikalavimai, kuriuos jis savo teisingumo sampratoje iškelia individams, atrodo pernelyg griežti. Tačiau toks išpūdis yra klaidingas.

Pirmiausia, turėkime omenyje vieną svarbų skirtumą tarp čia aptariamų išmaldos davimo ir komutatyvių mainų atvejų, kurie atitinkamai yra panašūs į neteisingus prekybinius mainus ir menkinimą. Komutatyvaus neteisingumo atvejais kenčiantis asmuo paprastai daro tai ne savo valia⁴⁹. Kita vertus, nors išmaldos davimo atvejais asmuo atiduoda kažką jam vertingo ir nieko negauna atgal, daro jis tai savanoriškai. Akviniečio požiūriu, jei jis taip nedaro, yra kaltas mirtina nuodėme. Tačiau daryti šią mirtiną nuodėmę ar ne, sprendžia pats individas.

Akviniečio nuomone, nors individams keliama griežti reikalavimai, patys individai turi spręsti, ar jie elgsis pagal šiuos reikalavimus, ar ne. Jei taip elgtis jie yra priverčiami, jie bus panašūs į komutatyvaus neteisingumo aukas. Kaip teigia Akvinietis, nėra moraliai pateisinama būti neteisingiems individų atžvilgiu net siekiant bendrojo gėrio, kuris nusvertų tų individų gėrį.

Tačiau ką mes pasakytume apie tą atvejį, kurį turi omenyje Virginia Woolf,

kai viena asmenybė savanoriškai pasiaukoja kitų labui, mūsų požiūriu, visiškai neteisingai ir jai netgi pražūtingai? Ar, remiantis Akviniečio samprata, jos auka turėtų būti suprantama kaip savanoriško išmaldos davimo atvejis? Ar jai tai būtų moraliai privaloma? Pagalvokime, pavyzdžiui, apie Shakespeare'o Ofeliją. Ji užgniauzia savo troškimus ir nuolankiai paklūsta aplinkinių troškimams, panaudojančių ją kaip savo planų įgyvendinimo įkaitę iki ji netenka proto ir pagaliau gyvybės. Ar Ofelijos paklusnumą reikia suprasti kaip privalomą išmaldą?⁵⁰ Manau, kad čia atsakymas yra akivaizdžiai neigiamas, ir tokio atsakymo pagrindimas parodo, kaip Akviniečio sampratoje yra ginami individai.

Viena iš būtinų išmaldos davimo sąlygų yra ta, kad išmaldos gavėjas privalo patirti moralinį arba materialinį stygių. Suprantama, Polonijus tikrai nejaučia materialinio nepritekliaus. O kaip su moraliniais poreikiais? Ar jo dukros paklusnumas didina jo moralinę gerovę? Akivaizdu, kad ne. Polonijui mažiau svarbi Ofelijos gerovė, nei galimybė įsteikti karaliui Klaudijui. Todėl jis ją ketina panaudoti kaip masalą Hamletui, norėdamas gauti karaliui reikalingos informacijos. Tačiau kai Polonijus su ja taip elgiasi, Ofelija atrodo panaši tiek pat į komutatyvaus neteisingumo, kiek ir į šmeižto ar neteisingo sandėrio auką. Dėl Ofelijos paklusnumo Polonijui tampa lengva ir toliau su ja elgtis neteisingai, ji daro jį moraliai blogesnį, o ne geresnį. Galima numanyti, kad Ofelijos istorijoje ieškant Akviniečio ginamo išmaldos davimo atitikmens, tai būtų bro-

liškas pataisymas. Pasipriešinimas, o ne paklusnumas tėvui būtų jam naudingesis; padėtų jam tapti moraliai geresniam ir, pagal Akvinietiškos sampratos sąlygas, galėtų būti laikomas moraliai privalomu išmaldos davimo atveju.

Taigi Akviniečio teisingumo samprata visiškai nepateisina Woolf jaudinusių atvejų, kai asmuo savanoriškai leidžiasi kitų išnaudojamas ir visiškai nesirūpina savo gerove. Toks asmuo leidžia, kad su juo būtų elgiamasi komutatyviai neteisingai ir, pasitarnaudamas kitam asmeniui, daro jį tik moraliai blogesnį. Akviniečio išmaldos davimo sampratoje nėra nieko, kas ją galėtų versti taip

daryti. Priešingai, tai ką jis sako apie brolišką pataisymą ir jo tikslus, sugestiuoja, kad ji moraliai privalo priešintis tokiam elgesiui su ja, o ne jam pasiduoti. Dėl šių priežasčių, taip pat turint omenyje tai, kad, nors Akviniečio samprata apima daug sąlygų, kurios turėtų atskirti rūpesčio ir teisingumo etikas, pavyzdžiui, moraliai privaloma parama stokojantiems, jo samprata nėra pažeidžiama kai kurios kritikos, nukreiptos prieš rūpesčio etiką. Tai, jog jis įtraukia šias sąlygas į savo teisingumo sampratą, reiškia, kad jo principai leidžia rasti tinkamą pusiausvyrą tarp rūpesčio kitais ir savimi.

ŽMOGIŠKAS KLESTĖJIMAS: MORALINĖ BROLIŠKO PATAISYMO PAREIGA IR BEASMENIS POŽIŪRIS

Vis dėlto galima tarti, kad net atidėjus šias problemas į šalį, Akvinietis reikalauja iš individų nesuvokiamo, neįmanomo rūpinimosi kitais ir bendruomenės gerove. Gali pasirodyti, kad per daug akcentuojamas beasmenis požiūris ir paliekama per maža vietos paties individo planams ir polinkiams. Kai kuriuos žmones taip priekaištauti gali skatinti pirmiausia Akviniečio pažiūroso į moralinę pareigą neturėti daugiau turto, nei to reikia gyvenimui. Tačiau, mano nuomone, stipriausiai toks priekaištas išskyla nagrinėjant Akviniečio požiūrį į brolišką pataisymą. Jei gyveni blogoje bendruomenėje, socialinis nesutarimas gali būti pražūtingas tavo gerovei: gali netekti darbo, padėties bendruomenėje, pakenkti vaikams, žūti. Kaip gali būti moraliai privalu sudaužyti savo gyveni-

mą vardan bendruomenės gėrio ar vien tik tokio gėrio galimybės? Juk akivaizdu, kad broliškas pataisymas gali būti visiškai nesėkmingas. Manau, kad aptariant šį labai svarbų klausimą, nepakankamai įvertinama blogio galia blogoje bendruomenėje⁵¹.

Norint suprasti, ką čia turiu omenyje, reikia pažymėti, jog šis klausimas turi numanomą prielaidą, būtent tai, kad blogoje bendruomenėje žmogus, kuris nesiima broliškai taisyti ar vengia socialinio nesutarimo, gali išvengti sunkumų savo gyvenime, gali klestėti, didinti savo gerovę. Ar tokia prielaida teisinga?

Panagrinėkime, pavyzdžiui, nacistinę Vokietiją. Dėl mažiausio atviro nepritrimo būdavo patiriamos griežtos sankcijos, tarp jų ir baudos, kalėjimai, darbų ar pensijų praradimas, uždarymas į

koncentracijos stovyklas ir netgi mirtis. Bet ar tiesa, kad tie, kurie nerodė nepasitenkinimo, kurie sugebėjo išlaikyti savo padėtį, siekti savo tikslų, laimėjo klestėjimą ir išlaikė gerovę?

Pagalvokime, pavyzdžiui, apie Albertą Speerą, kuris dėl sugebėjimo įsisteikti Hitleriui igijo palankias sąlygas klestėti kaip architektas. Arba Gerhardą Kittelį, kuris nacių laikotarpiu buvo labai gerbiamas biblijos žinovas Tiubingene. Kitteliui pavyko išlaikyti savo padėtį, nes jis įstojo į nacių partiją ir siūlė savo žinias naciams, kai tik būdavo pakviestas⁵². Tai, kad jis nekėlė naciams jokių problemų, leido jam nacių laikotarpiu sukurti įtakingą veikalą *Theologisches Woerterbuch zum Neuen Testament*.

Tačiau jei galėtume rinktis, kas iš mūsų norėtų pakartoti Speero arba Kittelio gyvenimus? Kittelis mirė netrukus po karo, 59-erių metų, dėl kolaboravimo paniekintas viso pasaulio. Karas, suteikęs erdvę Speero talentams skleisti, taip pat ir sugriovė tai, ką jis pastatė, ir liko tik jo – Hitlerio architekto – reputacija. Kita vertus, dabar mes idealizuojame tokius žmones kaip Dietrichas Bonhoefferis, kuris aktyviai priešinosi ir žiauriai dėl to nukentėjo.

Be abejonės, papuolę į tokią padėtį, dauguma mūsų rinktųsi veikiau kaip Kittelis, o ne Bonhoefferis. Tačiau tai jau kitas dalykas – liūdnas faktas, kaip skiriasi tikrovė ir idealai. Tačiau čia mes aptarinėjame idealus: kuris iš mūsų labiau norėtų Kittelio, o ne Bonhoefferio gyvenimo? Taigi, matyt, reikia pripažinti liūdną tiesą, jog blogoje bendruomenėje, tokioje, kurioje už socialinį protes-

tą baudžiama griežtomis sankcijomis, vengti nepritrimo siekiant savo gerovės yra taip pat destruktivu, kaip ir įvairiais būdais protestuoti.

Tikslinančio posakio „įvairiais būdais“ prasmė, matyt, padeda paaiškinti, kodėl Akviniečio siekis įtvirtinti privalomą broliško pataisymo pobūdį yra ne toks griežtas, kaip atrodo. Franzas Stanglis – paprastas, jokių ypatingų sugebėjimų neturintis vokiečių – kilo nacių karjeros laiptais ne priešindamasis, bet bendradarbiaudamas, kad ir kokius siaubingus gaudavo paskyrimus, kol tapo Treblinkos komendantu. Nesugebėdamas pasipriešinti, jis išsaugojo savo padėtį, pajamas, šeimą, savo paties saugumą sistemoje, galbūt netgi savo gyvenimą. Jis pasiekė materialinę gerovę todėl, kad nesugebėjo pasipriešinti. Tačiau kokia kaina?! Jis tapo žmogumi, kuris sąlygiškai ramiai galėjo stebėti tūkstančių žydų vyrų, moterų ir vaikų žūtį dujų kameroje.

Gyvenimo pabaigoje Stanglis savo biografei Gittai Sereny pasakė: „mano kaltė yra ta, kad aš vis dar čia... Aš turėjau mirti. Tai – mano kaltė“⁵³. Stanglis galvojo, tikriausiai savigynos skatinamas, kad už nepaklusnumą būtų turėjęs sumokėti gyvybę. Tačiau gyvenimo pabaigoje, žvelgdamas atgal, jis savaip paradoksaliai nusprendė, kad jo gyvenimas būtų buvęs geresnis, jei jis būtų pasirinkęs mirtį. Aš sutinku su tokiu sprendimu. Jei toks sprendimas yra teisingas, tada galbūt Akviniečio aiškinimas apie moraliai privalomą broliško pataisymo pobūdį, netgi žinant, kokių baisių galima dėl to sulaukti padarinių sau, yra ne griežtas, bet realistiškas. Tikrai blogoje

visuomenėje geriausia ar netgi vienintelė žmogiško klestėjimo viltis gali būti siaubinga kančia ar netgi mirtis.

Apmąščius Akviniečio sampratą šiuo aspektu, jo teisingumo teorija iš tikrųjų neteikia pirmenybės beasmeniam požiū-

riui, palyginti su individualiu savos gerovės siekiu. Veikiau priešingai, kai kuriomis aplinkybėmis, kai kuriose visuomenėse geriausias ar netgi vienintelis būdas siekti sau gerovės yra siekti gerovės visiems.

IŠVADOS

Taigi Akviniečio teisingumo sampratoje asmeniniam požiūriui atsiranda vietos beasmenėje perspektyvoje. Nors Akvinietis smarkiai akcentuoja bendruomeninį gėrį ir individų pareigą siekti šio gėrio, jo pažiūros neleidžia, kad bendruomeniniai reikalai prarytų individus ir jų planus. Jo komutatyvus teisingumo samprata kaip klaidą atmėta mėginimą atimti ką nors vertinga iš nekalto, nenorinčio individo vien tik bendro gėrio labui, negražinant jam už tai nieko, kas jam būtų panašiai vertinga. Maža to, netgi griežti Akviniečio pažiūros į tai, ką individai turėtų norėti atiduoti bendruomenės gėrio labui, yra sušvelnintos apribojimų. Moralinis reikalavimas duoti vargšams išmaldą liepia, kad asmuo atiduotų tai, ko jam nereikia gyvenime. Tačiau kas yra nereikalinga individo gyvenimui – kintamas dalykas; išmaldos davimo reikalavimas neturi nieko, kas implikuotų, jog kiekvienas moralus žmogus privalo tapti pranciškoniškai (ar netgi dominikoniškai) neturtingas.

Broliško pataisymo reikalavimas siekiant bendrojo gėrio individams gali kainuoti labai brangiai, tačiau taip būna tik visuomenėse, kurios visiškai arba iš dalies blogos, tokios, kad individualiai suklestėti galima, ko gero su-

mokant šią brangią kainą, negu jos vengiant.

Todėl manau, kad Akviniečio teisingumo samprata gali suteikti mums tai, ką, anot Nagelio, yra labai sunku ar net neįmanoma pasiekti, – būtent politinį idealą, suaudžiantį asmeninį ir beasmeninį požiūrius. Be abejonės, tokio politinio idealo įgyvendinimas mums žinomame pasaulyje yra nesuvokiamas. Galima pagrįstai manyti, kad kaip praktinis modelis Akviniečio samprata būtų pasmerкта žlugti. Vis dėlto tokią nesėkmę sąlygotų žmogiškos ydos, o ne sampratos nepajėgumas suderinti asmeniškumą ir beasmenę nuostatą kaip racionalų ir priimtą politinį idealą.

Akviniečio teisingumo samprata, suprantama kaip jo etikos teorijos dalis, labai tolima „legalistinei moralumo teorijai“, kuri pripažįsta tik minimalų, formalų bendrąjį gėrį ir ignoruoja, kaip numano Baier, mažiau privileijuotųjų visuomenės narių interesus. Iš tikrųjų liberalių teisingumo teorijų trūkumų, kuriuos tokie filosofai, kaip Baier, siekia pataisyti rūpesčio etika, Akviniečio teisingumo sampratoje nėra. Bendrasis gėris, kuris Akviniečio sampratoje apriboja individus, yra stiprus, o privalėjimas patenkinti vargšų bei bejėgių poreikius tampa tei-

singumo klausimu. Taip jis įtraukia į savo „teisingumo etiką“ daugelį rūpesčio etikai būdingų problemų. Kita vertus, tai, kad su šiomis problemomis susiduriame teisingumo kontekste, tai, kad teisingumas, o ne rūpestis yra pamatinė etinė dorybė, reguliuojanti santykius su kitais, Akvinečio samprata, priešingai nei rūpesčio etika, gali duoti principais pagrįstą paaiškinimą, kodėl moraliai nepri-

imtina leisti, jog kiti tave išnaudotų. Tai gi jo teisingumo samprata taip supina teisingumo ir rūpesčio temas, kad rūpesčio etikos išvalgos yra išlaikomos nepakenkiant teisingumui. Jei teisingumą suprantame akvinietišškai, tada, manau, jis neprarado nė trupučio savo spindesio kaip dorybė, steigianti ir palaikanti gerus ir rūpinimusi pagrįstus santykius, būdingus moraliai priimtina visuomenei.⁵⁴

Literatūra ir nuorodos

³⁶ Akviniečio idėja, kad „broliško pataisymo“ moralinis privalomumas tokiomis sąlygomis gali turėti išimčių, man regis, susisieja su dažna Hannah Arendt nepagrįstą kaltinimų žydams dėl kolaboravimo su naciais kritika; vis dėlto tai, kad Akvinietis pripažįsta, jog broliškas pataisymas dažnai gali būti neveiksmingas, atskiria jo požiūrį nuo daug griežtesnės Arendt pozicijos. Pasak Arendt, tokios neteisingumo aukos kaip žydai Nacių Vokietijoje iš dalies „yra atsakingos dėl (savo) pačių padėties ir tuo pačiu už tą dėmę žmonijai, kurią tokia padėtis reiškė“. Cit. iš: Richard Bernstein. *Hannah Arendt and the Jewish Question*. – Cambridge, MA: MIT Press, 1996, p.37. (Dėkoju Richardui Bernsteinui už šios labai įdomios knygos kopiją.) Arendt požiūriu, kaip aiškina Bernsteinas, prieš neteisybę privalu imtis politinių veiksmų ir tos socialinio neteisingumo aukos, kurios nevykdė šios pareigos, būtent dėl to tam tikru mastu yra atsakingos (bent jau politiškai, jei ne morališkai) už tai, kokioje padėtyje atsidūrė. Akviniečio požiūris yra kiek atlaidesnis. Pasak jo, socialinio prieštaravimo pareiga nėra absoliuti, bet veikiau priklauso nuo tam tikrų atsitiktinių aplinkybių; kadangi jis taip pat pripažįsta, kad toks nepritarimas gali būti neveiksmingas, jo požiūris išvengia išvados, kad socialinio neteisingumo aukos iš dalies yra atsakingos už tokia savo dalį.

³⁷ ST 2-2.33.2ad3. Dar sudėtingesnis atvejis, kai nesugebėjimas duoti piktadariui atkirtį pats savaime nėra moralinis blogis, yra tada, kai vengiama moraliai priekaištauti, bet tai tikrai bū-

tų daroma, jei būtų galima aiškiai matyti, jog dėl to peikiamas asmuo gali kiek pasitaisyti. Tokiu atveju nesugebėjimas priekaištauti vis dar lieka moraliniu blogiu, tačiau jau nebe tokiu rimtu.

³⁸ ST 2-2.33.2.s.c.

³⁹ ST 2-2.33.2. Turint omenyje šį ryšį, sunku nepagalvoti apie tokius diktatorius kaip Hitleris ar Mao, ir nusistebėti, kokia skirtinga būtų buvusi jų valdytų visuomenių lemtis, jei juos supę žmonės būtų veikę pagal čia dėstomas normatyvines Akviniečio pažiūras. Taip pat žr. Adolfo Eichmanno nusiskundimą, jog „niekas pas mane neatėjo ir nepapriekaištavo dėl mano pareigų vykdymo“ (cit. iš: Bernstein. *Hannah Arendt*, 164).

⁴⁰ St 2-2.73.1ad3 ir 73.2 atsakymas. Nėra aišku, ar Akvinietis mano, kad bet kurios iš šių sąlygų nebuvimo pakanka, jog veiksmas nustotų būti menkinimo aktu. Pavyzdžiui, jei *A* siekia pažeisti *B* reputaciją ir *A* neturi gerų savo kaltinimo įrodymų, bet *B* dėl šio kaltinimo iš tikrųjų yra kaltas, ar *A* kaltinimai vis dar būtų menkinimo veiksmas? Būčiau linkusi manyti, kad Akvinietis sakytų „taip“, tačiau tekstai šiuo klausimu nėra vienareikšmiški. (Paties menkinimo aprašyme taip pat yra daug įvairių kitų neaiškumų; žr. 42-ą išnašą žemiau.)

⁴¹ Žr., pvz., ST 2-2.72 *premium*, 64 *premium*, 67 *premium*.

⁴² Nors ir čia Akviniečio samprata nėra tiksli. Jei *A* nori brolišškai pataisyti *B* ir turi tam teisėtą paskatą, ar tada broliško pataisymo sąlygos apsiribotų tuo, kad *A* turi pakankamą *B* kal-

tumo dėl aptariamos nuodėmės įrodymo pagrindą, ar reikia, kad būtų taip, jog *A* kaltinimas yra teisingas? Jei *A* turi gerų įkalčių, bet vis dėlto iš tikrųjų *B* nėra kaltas, ar *A* veiksmai dėl to nustotų būti brolišku pataisymu? Arba, pasakius tą patį tik kitaip, ar *A* turi būti tikras *B* kaltumu, kad broliškai jį pataisytų?

⁴³ Čia, kaip ir kūniškos išmaldos davimo atveju, iš to, ką aš sakau, nenumanoma, kad teikti dovanas būtų nesuderinama su Akviniečio teisingumo samprata. Jei žmogus nori duoti dovaną iš savo išteklų kaimynų ar šalies labui, moralinis tokio jo poelgio priimtumas nesikerta su Akviniečio suformuluoto komutatyvaus teisingumo reikalavimais. Galvosūkis iškyla tik dėl to, kad Akvinietis išmaldos davimą laiko privalomu ir todėl tam tikromis aplinkybėmis broliškai nepataisyti būna mirtina nuodėmė.

⁴⁴ Baier. *The Need for More than Justice*, p. 52.

⁴⁵ Baier. *The Need for More than Justice*, p. 55.

⁴⁶ Teisybė, jog dalis to, ko siekiama rūpesčio etikoje yra šiltas jausminis nusiteikimas, ir galima pagalvoti, kad to stinga Akviniečio aiškinime, jog rūpintis kitais privalu. Tačiau tai būtų klaidinga prielaida. Išsamus Akviniečio teisingumo sampratos išdėstymas parodytų, kokiu būdu teisingumas ir visos kitos tikros dorybės turi sietis su gailestingumu arba meile. Ši sąsaja yra dar vienas dalykas, kurio teko atsisakyti dėl ribotos darbo apimties.

⁴⁷ Šią nuostatą išdėsdčiau taip tik todėl, kad kūniškos išmaldos davimas atrodo taip, tarsi jį būtų galima interpretuoti bent jau kaip susijusį su distributyviu teisingumu, bet taip pat todėl, kad Akvinietis aiškiai išdėsto, kad broliškas pataisymas priklauso komutatyviam teisingumui ir siejamas su antruoju tikslu – individų ir bendruomenės apsauga nuo kieno nors kito piktadarysčių poveikio.

⁴⁸ ST 2-2.68.3.

⁴⁹ Suprantama, būna neteisingų komutatyvių mainų atvejų, kai dalyvis, su kuriuo elgiamasi neteisingai, to nori. Neketinu teigti, jog neteisingų komutatyvių mainų neteisingumas kyla vien iš to fakto, kad asmuo, kuris gauna mažesnę dalį, negu priklauso, kenčia ne savo noru. Veikiau čia norima pabrėžti tai, kad savanoriškumas yra būtinas išmaldos davimo atveju.

⁵⁰ Susijęs klausimas, suprantama, čia būtų tas, ar kas nors turi teisę į tokį Ofelijos paklusnumą. Šį klausimą galima nesunkiai pajungti klausimui, ar Ofelija privalo būti nuolanki, nes atsakymas į pastarąjį būtų „ne“. Būtų labai sudėtinga išsivaizduoti atvejį, kai Polonijus turi teisę į tam tikrą nuo Ofelijos priklausančią elgesį, bet Ofelija nėra įpareigota būti tokia Polonijaus atžvilgiu. Suprantama, jei turėtume teigiamai atsakyti į klausimą apie Ofelijos pareigas, klausimas apie Polonijaus teises vis dar liktų atviras. Atrodo įmanoma, kad koks nors asmuo *O* gali būti įpareigotas elgtis su tam tikru asmeniu *P* tam tikru būdu, tačiau pats *P* į tokį *O* elgesį neturi teisės.

⁵¹ Manau, kad šis klausimas taip pat nuvertina ir gėrio galią, kuri gali padėti žmonėms klestėti net pragariškomis sąlygomis. Jaudinantį žmogiškos didybės siaubingomis sąlygomis pavyzdį pateikia Victor Klemperer. *Ich will Zeugnis ablegen bis zum letzten. Tagebuecher 1933-1945* (Berlin:Aufbau Verlag, 1996).

⁵² Žr. Robert Ericksen. *Theologians under Hitler*. – New Haven:Yale University press, 1985, p. 28–29.

⁵³ Gitta Sereny. *Into That Darkness*. – New York: Vintage Books, 1983, p. 364.

⁵⁴ Esu labai dėkinga Normanui Kretzmannui ir Nicholas Wolterstorffui už vertingus ankstesnio teksto varianto komentarus.

Iš anglų k. vertė
Vygantas ALEKSANDRAVIČIUS



Gauta 2003-08-18
Pabaiga. Pradžia „Logos“ Nr. 37

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.

PAGRINDINĖS POKARIO TAPYBOS KRYPTIES „ABSTRAKTUSIS EKSPRESIONIZMAS“ TERMINO PROBLEMA

Skaitant įvairią JAV abstrakčiai tapybai skirtą literatūrą, susidaro įspūdis, kad kalbama apie itin chaotišką, įvairių plastinių priemonių ir nesuderinamų struktūrų organizavimą.

Abstraktusis ekspresionizmas dažniausiai nagrinėjamas lyginant jį su kitais penktojo – septintojo dešimtmečių meno terminais. Svarbiausias mintis apie šią tapybos srovę yra pateikę įvairių

RAKTAŽODŽIAI. Abstrakčioji tapyba, modernus menas, abstraktusis ekspresionizmas, veiksmo tapyba.

KEYWORDS. Abstract painting, modern art, Abstract Expressionism, action painting.

kartų meno istorikai ir kritikai: C. Gre-
enbergas, Haroldas Rosenbergas, Tho-
mas Hessas, Michaelis Friedas, Maxas
Kozloffas, Sidney Tillim, Bradford R.
Collinsas, Yve-Alein Bois ir kiti.

Vyresniosios kartos menotyrininkai
H. Readas ir M. Seuphoras, norėdami
parodyti abstrakcijos sąsajas su kitomis
kryptimis ir jos priklausomybę Europos
tradicijai (W. Kandinsky'io abstrakcio-
nizmas), visą pokario metų abstrakcio-
nizmą laisvai traktuoja kaip *abstraktų*
ekspresionizmą. Tačiau, kai ketvirtajame-
penktajame dešimtmetyje Niujorko mo-
kykla suformavo savo stilių, *abstrakčiojo*
ekspresionizmo pavadinimas turėjo nu-
brėžti distanciją tarp žemynų. Skyrėsi ir
meno kritikų vertinimai. Europiečiai vis
dar norėjo matyti abstrakčią tapybą kaip
vientisą reiškinių. JAV kritikai, nors ir
pripažino Vakarų Europos meno sričių
įtaką (siurrealizmo, kubizmo), bet griež-
tai atskyrė *abstraktaus ekspresionizmo*
naujoves, akcentavo iki šiol niekur ne-
pritaikytas technikas, begalinį Vakarų
Europoje nepažįstamą laisvumą ir *abst-
raktaus ekspresionizmo* kaip amerikietiš-
kos krypties prioritetą.

Tokie perdėm kraštutiniai variantai
ryškūs H. Reado ir E. Lucie-Smitho sep-
tintajame dešimtmetyje parašytose me-
no istorijose. H. Readas, remdamasis
J. Pollocko nuostatomis, teigia, jog „pa-
grindinės šiuolaikinės tapybos proble-
mos nepriskiriamos kokiai nors vienai
šaliai“, ir postuluoja šiuolaikinių meni-
ninkų interesų bendrumą bei tradicijų
tęstinumą, pabrėždamas jų internaciona-
lumą. H. Readas abstrakčiosios tapybos
menininkus įvardija pagal tai, kaip jie
atlieka transformacijas: vieni dailininkai,

anot jo, transformuoja realybę į plasti-
nius vaizdinius, kiti, atvirkščiai, plasti-
nę medžiagą transformuoja į realius ob-
jektus. H. Readas išvelgia abstrakčiosios
tapybos įvairovės bendrumus ir prana-
šauja vis didėjančią panašumą tarp skir-
tingų abstrakčiosios tapybos pakraipų.
E. Lucie-Smithas, priešingai, bando ieš-
koti skirtumų, *abstraktųjį ekspresionizmą*
priešindamas Europos *informel dailei*. Bet
tiek H. Readas, tiek E. Lucie-Smithas
terminą *abstraktusis ekspresionizmas* var-
toja labai plačiai, pirmasis laisvai jį trak-
tuoja, o antrasis pateikia kaip dviejų po-
grupių – gestiškos ir ramios, „mistiškos“
abstrakcijos – tapybos apibendrinimą
(kuris aprėpia ir automatizmą, ir racio-
nalinės kontrolės nebuvimą). E. Lucie-
Smithas dažnai naudojosi H. Rosenber-
go, C. Greenbergo, Barbaros Rose,
M. Friedo, M. Kozloffo straipsniais. No-
rėdamas visapusiškiau apibūdinti meni-
ninkų kūrybą, be problemų cituoja vie-
ną ar kitą meno kritiką, nebandydamas
diskutuoti ir visiškai jiems pritardamas.
Tokioje meno istorijoje sutelpa visiškai
priešingos nuomonės (H. Rosenbergo ir
C. Greenbergo nuostatos).

Daug problemiščiau *abstraktųjį eks-
presionizmą* tyrinėja Charlesas Harris-
onas (Harrison, 1997). Klaidinantis ir ap-
imantis pernelyg kraštutinius polius
(nuo Willemo de Kooningo iki Barneto
Newmano) *abstraktusis ekspresionizmas*,
anot Ch. Harrisono, nėra nei gryna abst-
rakcija, nei tikrasis ekspresionizmas⁵. Jis
abstraktų ekspresionizmą nagrinėja euri-
stiniu principu, hierarchiškai įvardyda-
mas atstovus. Pasirinkęs tik keletą žy-
mių autorių ir nagrinėdamas jų kūrybą,
glausčiau apibrėžia *abstrakčiojo ekspresio-*

nizmo kryptį. Pasirinkęs tuometinius penkis žymiausius menininkus – J. Pollocką, W. de Kooningą, C. Stillį, B. Newmana, M. Rothko, kuriems itin būdingas individualumas ir originalumas, – bando istoriškai apibendrinti *abstrakčiojo ekspresionizmo* klausimą. Ch. Harrisonas, kaip ir E. Lucie-Smithas, išdėstęs pagrindinių meninių idėjų įtakas, dar labiau praplečia *abstrakčiojo ekspresionizmo* sampratą. Anot jo, formalizmas ir spontaniškumas nebuvo būtina sąlyga *abstrakčiajam ekspresionizmo* stiliui susikurti, yra menininkų (pavyzdžiui, Robertas Motherwellas), kurie sugeba sujungti tiek racionalios sąmonės, tiek iracionalios pasąmonės sferas. Panašiai kalbės ir Philipas Leideris, apibūdindamas J. Pollocko tiek abstraktų, tiek literatūrišką pobūdį *veiksmo tapyboje*. Pirmiausia literatūriškumas pasireiškia tuo, kad J. Pollockas, nors ir vengia vaizduoti daiktiškumą, jo paveikslas sąmoningai laikomas daiktu: ant jo galima vaikščioti, į jį gėsinamos cigaretės, kita vertus, J. Pollocko tapyba nėra „be taisyklių“ ir jų Ph. Leideris išskiria net keturias (Leider, 1994, p. 319–325).

Taigi *abstraktusis ekspresionizmas* susijęs su meno tradicijomis, ankstesnėmis meno kryptimis. Ch. Harrisonas, kitaip negu E. Lucie-Smithas (kuris pripažįsta H. Rosenbergo antisocialinio meno nuostatą), teigia, kad remiantis kai kurių menininkų mintimis (pavyzdžiui, B. Newmano: „menininkų veikla – tai ketinimas veikti chaose“, „visuomenė – tai veikimo tragedija chaose“), galima ideologiškai teigti *abstraktųjį ekspresionizmą* buvus kritiniu menu. Daug dėmesio Ch. Harrisonas skiria kūrinio technikos

panaudojimui – analizuojant teptukų, dažų, grunto, dydžio ir spalvų kokybę, stengiamasi perduoti daugiau informacijos apie kūrinio struktūrą. Vyraujantis formalizmo metodas Ch. Harrisono teorijoje išsilieja ir į kultūrinį (įtakos), politinį (karo reikšmė), socialinį (publikos dėmesys) kontekstą. Ch. Harrisonas paminėjęs bandymus psichoanalitiškai apjungti J. Pollocko, B. Newmano, M. Rothko ir A. Gottliebo meną „bendru ritualiniu kūrybos procesu“, bet kritiškai vertina tokio metodo vienpusiškumą ir neinstrumentalumą. Anot Ch. Harrisono, pagrindinės meno teorijos išvados kyla ne iš pačių menininkų psichologijos, o iš jų kūrybos analizės. Ch. Harrisono išvadose įvairūs *abstrakčiojo ekspresionizmo* bruožai – „archainių mitologijų simboliai“ (A. Gottliebas), „romantišinė antropologija“ (W. de Kooningas), „primityvizmas“ (J. Pollockas), Rytų kaligrafija (Franzas Kline) ir kiti – labiau suponuoja estetinį negu socialinį kriterijų. Be to, Ch. Harrisonas, vertindamas XX amžiaus pradžios abstrakcionistų W. Kandinskio, K. Malevičiaus, P. Mondriano estetinius, idealistinius dvasingumo siekius mene, juos priskiria prie svarbiausių inspiracijų *abstrakčiojo ekspresionizmo* susikūrimui⁶. Tokią išvadą Ch. Harrisonas paskelbia kaip priešpriešą C. Greenbergo minčiai, kuris teigė *abstraktųjį ekspresionizmą* kilus iš 1911–1912 metų kubizmo.

Be viso to, jei toliau nagrinėsime teorijas, susijusias su *abstrakčiojo ekspresionizmo* apibrėžimu, matysime šį terminą autorius dažniausiai vartojant kaip įrankį kokiai nors specifinei ir siauresnei problemai spręsti.

Evai Cockroft *abstraktusis ekspresionizmas* tampa šaltojo karo mediumu, lakmuso popierėliu (Cockroft, 1995, p. 82–90). *Abstraktusis ekspresionizmas*, anot E. Cockroft, išpopuliarino modernaus meno muziejus ir kitų meno institucijų politika antikomunistinio ir šaltojo karo metu. Tokia kraštutinė nuomonė suponuoja *abstrakčiojo ekspresionizmo* charakterį, kuris savaime sutampa su jo atsiradimu karo metais. E. Cockroft savajai teorijai pabrėžti kaip priešpriešą pasitelkia M. Kozloffo mintis. Jis *abstraktųjį ekspresionizmą* laikė grynai egzistencialistiniu individualizmu, o jo problemas kėlė į estetinę, o ne į politinio aktyvumo veiklos sritį. Menininkų aktyvumą politiniame ir visuomeniniame gyvenime E. Cockroft motyvuoja intensyviais jų ryšiais su Europos intelektualais bei JAV menininkų rengtomis parodomis Europos sostinėse, bienalėmis, kuriose internacionalinis kontekstas, kultūrinė propaganda kaip vienybės paieškos, buvo itin svarbi to meto problema.

Tačiau Ellen Schwartz, nagrinėjanti *abstrakčiojo ekspresionizmo* atsiradimo metus, sąlygas ir aplinkybes (Schwartz, 1979), pirmiausia sukritikuoja šios krypties atsiradimo mitą: abejotina, ar tai natūralus karo meto reiškiny, pasipriešinęs socrealizmui, prisiimantis Europos klasikinio siurrealizmo alternatyvos vaidmenį. Anot jos, ir šabloniška sociologinė kilmės legenda (po trumpo eksperimentinio laikotarpio kiekvienas menininkas turi savo individualų stilių, kuriuo tarsi idioma reprezentuoja savitai susiformavusią kūrybą) neįtikėtina dėl supaprastinimo ir schemiškumo. E. Schwartz nuomone, paankstinta *abstrak-*

čiojo ekspresionizmo atsiradimo data sumaišė pačių tikrųjų narių eksperimentinius ieškojimus su ankstyvomis įtakomis ir šaltiniais, prikerė daugybę pavardžių, ne visai atitinkančių šios krypties judėjimą. Apie susiformavusį ypatingų bruožų stilių, autorės manymu, galima kalbėti tik minint 1950 metus, kai jau įgyjamas platesnis pripažinimas, kuris atėjo per daug populiariai aiškinant publikai *abstraktųjį ekspresionizmą* kaip formos ieškojimus. *Abstrakčiojo ekspresionizmo* pradžia laikytini 1950 metai, kai Whitney muziejuje buvo surengta penkiolikos menininkų 1935–1949 laikotarpio darbų paroda. Būtent šis laikotarpis yra daugiausia diskutuotinas ir atskleidžia *abstrakčiojo ekspresionizmo* atstovų „klystkelius“. Taigi ji pritaria M. Kozloffo minčiai, atitolindama *abstrakčiojo ekspresionizmo* idėjinius siekius nuo politinių.

Tačiau pagrindinis abstrakčiosios tapybos apologetas yra jau anksčiau minėtas C. Greenbergas. Jis, nors ir atmetė 98 procentus viso kito meno, kaip sarkastiškai pažymi jo jaunesnis kolega Johnas Russelas, vis dėlto pirmasis po W. Woringerio ėmėsi abstrakcionizmo problemos panirdamas į filosofinį diskursą. Perdėm supaprastindami C. Greenbergo poziciją, daugelis vertina kaip psichologinio, socialinio, marksistinio bei kantiškojo kritizmo įtakų audinį. Tačiau skaitant jo straipsnius aišku, jog pamėgtas teorijas jis naudojo kūrybiškai, solidarizuodamasis su autoritetais, bet pačią aktualiją sprendavo subtiliomis išvalgomis, kurios išplaukdavo iš asmeninės patirties.

Svarbesniu klausimu už politinį kontekstą jis laikė abstrakčiosios tapybos ter-

minų nustatymą, susijusį su meno krizės problema. Nė vienas terminas, 1910 metais abstrakcionizmą apibrėžus kaip ne-daiktišką, nefigūratyvinį meną, taip nebuvo įtrauktas į filosofiską abstrakcijos suvokimo sukūrį, kaip atsitiko ginčijantis dėl *abstrakčiojo ekspresionizmo* ir *veiksmo tapybos* apibrėžimų. Galima teigti, kad tik šeštojo dešimtmečio pabaigoje, kai abstraktusis menas išsiskaidė į tokias tolimas sritis kaip į op menas ar minimalizmas ir kai C. Greenbergas perrašinėjo savo senuosius *Partisan Review* straipsnius rengdamas spaudai keturių tomų *Meną ir kritiką* (Greenberg, 1965), išsikristalizavo abstrakčiosios tapybos savivoka ir nauji su šiuo klausimu susiję teoriniai modernizmo apmąstymai.

Tuo laiku C. Greenbergo, kaip vieno iš garsiausių vyresniosios kartos meno kritikų nuomonė buvo linksniojama jaunesnių kritikų straipsniuose (A. Bois, Barbara M. Reise, S. Tillim, Bradfordas R. Collinsas)⁷, o jo formuluotės gretinamos šalia H. Rosenbergo pozicijų. Vis dar buvo bandoma pasirinkti vieną iš terminų: *abstraktusis ekspresionizmas* arba *veiksmo tapyba*. Diskusija prasidėjo 1952 metais po H. Rosenbergo straipsnio (Rosenberg, 1971) apie *veiksmo tapybą*, kuriam autorius naują JAV abstrakčią tapybą apibūdino kaip veikimo lauką (tapybą). Iš to veikimo lauko patraukti visi, anot jo, nereikšmingi dalykai: ne tik daiktai, bet ir formos, spalva, kompozicija, piešimas, nes visos plastinės galimybės yra pagalbinės, ir jeigu kurią nors panaikintume, tai matytume, kad drobėje galima apsieiti ir be jų. Be to, H. Rosenbergas manė, kad nauja tapybos rūšis nesudaro mokyklos, jis siūlė reprezentuoti

menininkus individualiai, nes ne mokyklos, o patys menininkai kuria pagrindinį JAV meną. Todėl veiksmo tapybos pavyzdžiu jis laikė J. Pollocko stilių. C. Greenbergas suprato H. Rosenbergo *veiksmo tapybą* ne kaip *abstrakčiojo ekspresionizmo* atmainą ar pogrupį, o kaip savarankišką abstraktaus meno kryptį, kuri pasiglemžė beveik visus *abstrakčiojo ekspresionizmo* menininkus. Nepaisant šio menotyrinio ginčo, C. Greenbergas ir taip nutolo nuo J. Pollocko ir W. de Kooningo gestiškos tapybos, nes 1951–1952 metais J. Pollocko kūryboje atsirado figūratyvumo, o W. de Kooningas niekad to nebuvo visiškai atsisakęs. Todėl C. Greenbergas atkreipė dėmesį į *spalvos lauko* tapybą ir rašė apie B. Newmaną, M. Rothko, C. Stillį jau nebe kaip apie *abstrakčiuosius ekspresionistus*, bet kaip apie *po abstrakčiojo ekspresionizmo* susikūrusių naujų tendencijų atstovus. Rinkdamasis vis kitų menininkų kūrybą, bet kartu išlikdamas labai siaurame menininkų rate, C. Greenbergas ieškojo absoliutaus abstraktaus meno esmės galimybių. Paaukojęs visą kitą meną, taręs, kad tai „menkesnis“ menas, jis pats sau apsirėžė nefigūrinės abstrakčios tapybos vaizdą. Išgryninti tapybiškumą reiškė bet kokiomis priemonėmis atrasti nepavaizduojamą vaizdą. Tapyba savo esme turėjo panaikinti ne tik figūrą, bet, svarbiausia, turėjo atsisakyti iliuzinės erdvės (erdvė turėjo išnykti tiek amatininkiška, tiek konceptualiąja prasme): „Iš tikrųjų vėlyvoji modernizmo tapyba turėjo atsisakyti ne tik atpažįstamų objektų reprezentacijos. Ji turėjo atsisakyti priimtinoje, atpažįstamoje erdvėje natūralių objektų reprezentavimo“ (Greenberg, 1992, p. 308–318). Ra-

šydamas šiuos žodžius, C. Greenbergas turėjo galvoje jaunąją kartą – Kennetą Nolandą ir Jules Olitsky. Taigi, nebuvimo „atradimas“ – grynojo meno sąrangos, anot jo, pasistiebė ant amžiaus vidury J. Pollocko išseikvotų gesto, technikos ir nežaboto, užburto kartojimosi santykių.

Dauguma meno istorikų (E. Lucie-Smithas, A. Moszynska ir kiti) pristato *abstraktųjį ekspresionizmą* kaip bendrą kamieną, iš kurio vėliau kyla *veiksmo* ir *spalvos lauko* tapybos kryptys.

A. Moszynska teigia, kad anksčiau, nei susiformavo veiksmo tapyba, spalvos lauko tapybos menininkai susikoncentravo ties chromatinėmis vertybėmis ir drobėje likdavo tik efektingi spalvų plotai. Anot autorės, tai visiškai savarankiška ankstyvesnių Vakarų Europos meno krypčių atžvilgiu šaka, ir čia nebandoma paveiklo kompoziciškai skaidyti dalimis, planais; paveiklo paviršius sulyginamas iki visiškos plokštumos, o unifikuotas paviršius prisodrinamas dažų. Tačiau tokie didžiulių spalvų plotai kyla iš tvirto menininkų troškimo išreikšti emocijas ir mintis.

Vienoje iš H. Reado knygų (Read, 1995) paskutinis skyrius „Po abstrakčiojo ekspresionizmo“, parašytas jaunesnių autorių Carolinos Tisdall ir Wilkoni Feaver, skelbia tris atšakas, susidariusias po J. Pollocko kūrybos. Viena jų ypatingą dėmesį skyrė spalvai ir masteliui. Jos atstovai – M. Rothko, B. Newmanas, M. Louisas bei jų įpėdiniai Kennethas Nolandas ir Frankas Stella.

Tačiau C. Greenbergas suproblemina šių terminų priklausomybę ir savarankiškumą. Jis griežtai pasisakė dėl šio

pergrupavimo straipsnyje „Po abstrakčiojo ekspresionizmo“, kuriame M. Rothko, B. Newmaną ir C. Stillį atskiria nuo *abstrakčiojo ekspresionizmo*. Jie nusigręžė nuo spontaniškos, automatizmo principais grįstos ekspresyvos tapybos norėdami išsaugoti tapybiškumo priemones: spalvą ir aiškumą, tačiau prarado savo darbuose patį tapybiškumo jausmą. O ypač svarbus jų netapybiškumo bruožas buvo visiškas analitinio kubizmo stiliaus atmetimas. Tačiau tokią konfliktišką ir nepajudinamą C. Greenbergo *po abstrakčiojo ekspresionizmo* poziciją argumentuotai kritikuoja Barbara M. Reise (Reise, 1994, p. 260). Ji teigė, jog bent trys pastabos yra visiškas meno istorijos iškraipymas: 1) C. Greenbergo teiginys, kad K. Nolandas ir M. Louisas nebuvo veikiami B. Newmanas ir M. Rothko tapybos; 2) tvirtinimas, kad B. Newmanas, M. Rothko ir C. Stillis plėtojo savo spalvos lauko tapybą atmetę *abstrakčiojo ekspresionizmo* „tapybišką“ kryptį; 3) *abstrakčiojo ekspresionizmo* priskyrimas prie formalaus kubizmo. Bet C. Greenbergo analizės neapsiribojo vien tik paviršiniu terminų analizavimu, jose siekiama išryškinti skirtumus bei remtis hierarchijos principu⁸. Be to, jis ne tiek rėmėsi modernizmo teorija, kiek kūrybiškai ja pasinaudojo, todėl jo griežtumas ir nelankstumas, anot Donaldso Kuspito, buvo poetinis, o ne kultūrinis imperatyvas ar istorinė schematizacija.

C. Greenbergo naujovių ieškojimas tuo nesiliovė, ir jei *spalvos lauko* tapyba buvo pirmos kartos menininkų stilius, tai šeštojo dešimtmečio pabaigoje jis laukė naujų jaunų menininkų, kurie galėtų sudominti sava alternatyva esamam menui.

Apie tokius ateinančiuosius kalbėjo S. Gablik, visam dėmesiui nukrypus į iškilusią *griežtos formos* tapybą. Tiesa, S. Gablik specialiai neskiria *spalvos lauko* nuo *griežtos formos* tapybos, nes jai svarbesni socialiniai pokyčiai bei menininko savimone, interpretuojama per naujus tapymo-dažymo būdus. Ji šias šakas suprantą kaip nuoseklų meninių principų diegimą ir dailininkų patirties perdavimą kitiems, jaunesniems. Būtent 1960–1970 metais, anot S. Gablik, abstrakčiosios tapybos naujieji menininkai, pasirėmę formalizmu, atsisakė mene bet kokio vaidmens, susijusio su socialine struktūra, jiems nerūpėjo nei atskalūniška poza, nei kompromisai. Ir jei anksčiau visas modernizmas svyravo tarp estetinio novatoriškumo ir maišto, kurį menininkams kėlė socialinė sistema, tai naujo tipo menui atstovavo aplink C. Greenbergą susibūrę *spalvos lauko* tapytojai M. Louisas, K. Nolandas, J. Olitskis, Helena Frankenther, kurie buvo „tik estetai“, jie neturėjo „revoliucinių pretenzijų“, „religinio įkarščio“, „transcendentinių variacijų“ (ko netrūko ankstesniems abstrakčiosios kūrybos atstovams, ir kurių intencijomis buvo pasinaudota). Abstrakčioji tapyba buvo maksimaliai susiaurinta, tapybos efektai apibrėžti estetiškumo principais, medžiagų diktatas absoliučiai valdė menininkus. Išryškindama C. Greenbergo poziciją „menas menui“, S. Gablik bando paaiškinti per daug utopinę meno kritikos idėją, drastiškai teigdama, kad tokia grynai estetine ir individuali, dvasiškai sterili meno funkcija tėra tik schemiška C. Greenbergo pažiūra. Kita vertus, H. Rosenbergas, M. Kozloffas pasisako prieš jo „estetinio pozityvizmo“

doktriną. Tačiau nei viena, nei kita prieštara, nesumenkina C. Greenbergo teorijos, atsidėjęs kelių svarbiausių autorių analizei jis ieškojo jų kūryboje grynosios formalios hegemonijos nuojautų.

Potapybinė abstrakcija arba jos pakraipa – *griežtosios formos* tapyba – dažnai apibrėžiama kaip priešprieša greitai senąja tapusiai *abstrakčiojo ekspresionizmo* tradicijai. C. Greenbergas ją atsieja netgi nuo XX amžiaus pirmosios pusės geometrinės abstrakcijos idėjų. Tačiau ar šie teiginiai nėra mitologizuojami meno istorijoje? Atrodo, būtent tokio autonomiško modernaus meno suvokimo ir technikos (sintetiniai polimeriniai dažai ir nešlichtuota drobė), kuri išreikštų maksimalų nuotolį nuo kitų stilių, ir ieškojo C. Greenbergas savo draugų menininkų susibūrimuose.

E. Lucie-Smithas visą potapybinę abstrakciją vadina griežtuojų stiliumi, o jo ypatingą formą – *griežtosios formos* tapyba. Ypatingus šio stiliaus bruožus jis apibūdina kaip savitą formos traktavimą ir spalvos prigimties atskleidimą. Darbe svarbiausia ne kontūrų griežtumas, o spalvų susitikimas, pasyvus išiliejimas, atsiribojimas. Spalvos akcentas turi būti energingesnis už nubrėžtus kontūrus. Apskritai geriausi potapybinės abstrakcijos darbai tie, kuriuose neįjuntama energija, intriga, nematyti jokių tradicinių tapybinių priemonių. Čia E. Lucie-Smithas perpasakoja C. Greenbergą, neva tokio stiliaus estetinę doktriną apsiriboja tik siauriausiomis tapybos problemomis: lygaus paviršiaus, visiškos plokštumos išpūdis, *abstrakčiojo ekspresionizmo* bandymas komponuoti bei seklios erdvės paneigimas. E. Lucie-

Smithas, remdamasis B. Rose ir M. Kozloffo citatomis, daro išvadą, jog potapybinė abstrakcija dėl savo techninių naujovių įgauna „bukos“, „beaistrės“, „duslios“, „šaltos“ tapybos, itin pakeitusios „žiūrovo sampratą“, vardą.

Jau minėtos menotyrininkės C. Tisdall ir W. Feawer užbaigia H. Reado modernaus meno istorijos kursą aprašydamos potapybinės abstrakcijos arba *griežtosios formos* tapybos technines naujoves, atsiradusias maždaug septintajame dešimtmetyje. Galiausiai jos pažymi J. Olitskio, B. Newmano, E. Kelly besąlygišką kūrybos atsigrėžimą į abstrakčiąją skulptūrą. Šiuo atveju kūrybos posūkiams lemiamą reikšmę turėjo ir bendraminčių santykiai. Abstrakčiai tapybai pasiekus apogėjų, C. Greenbergo pozicija pradėjo švelnėti. Skaitant jo ankstyvuosius straipsnius „Avangardas ir kitas“, „Naujesnio Laokono link“, kuriuos slėgė sunkus teorinis pamatas, matyti maksimalūs suskaidymai, socialinis aiškus suskirstymas, tačiau suklestėjus minimalizmui, *art povera* menui, C. Greenbergas nebekelia pamatinių uždavinių, netgi traukiasi ir užleidžia savo pozicijas. Rašydamas apie Anthony Caro abstrakčias skulptūras, jis pradeda kalbėti apie skulptūrinį iliuziškumą! A. Moszynska akcentuoja kitą potapybinės abstrakcijos ypatybę – formalizmo triumfą, pamini, kaip ir C. Greenbergas, tas pačias naujoves B. Newmano ir M. Rothko darbuose bei savitus technikų atradimus (nauji dažai – akrilas), pabrėžia pagrindinį potapybinės abstrakcijos principą – naudojantis vieninteliu optiniu efektu – spalva, vengti visų ki-

tų senosios europinės tradicijos meninių priemonių. Ypač B. Newmano atsisakymas lengvo spontaniškumo efektų ir plonų juostelių įbrėžimas į didžiulius spalvos plotus atvėrė kelią *griežtos formos* tapybai, atskleidė naujus variantus. A. Moszynska aiškina Niujorko mokyklą (*abstraktusis ekspresionizmas*) buvus grynai „tapybiniu“ stiliumi, todėl nauja srovė (1964 metais C. Greenbergas šią naują tendenciją pavadino potapybine abstrakcija) turėjo įgauti ironišką „potapybinės“ tapybos vardą. Septintojo dešimtmečio pradžioje pasipylė naujosios srovės parodos⁹. Menininkai rodė fizikinių savybių atvirumą, linijų aiškumą, paprastumą, drobės nuogumą ir „nieko daugiau“. Visa kita būtų palaikyta perkrova, meninio pagrindo retušavimu. Nors šis judėjimas buvo laikomas vienu iš autonomiškiausių, tačiau keisčiausia, kad niekas nebandė apibrėžti šios naujosios nepriešindamas jos *abstrakčiąjam ekspresionizmui*. Nepalyginus jų, potapybinė abstrakcija tampa tarsi priklausoma abstraktaus meno krypties atšaka. Tokia akivaizdi priklausomybė gali būti dėl spalvos analizės plėtotės: spalvos vaidmuo *abstrakčiąjame ekspresionizme*, anot C. Greenbergo (Greenberg, 1992, p. 766–769), peržengė savo ribas tirštų dažų pavidalu, per pastojiškumą sunyko jos grynumas ir kokybė, o B. Newmanas, M. Rothko, C. Stillis nusigrėžė nuo tokios spalvos tapybos bei paneigė tapybiškumo ir ne-tapybiškumo sintezę. Savo nekvestionuojančiomis, siauromis pažiūromis priblokšdamas beveik visus jaunesniosios kartos menotyrininkus (Hilton Kramer, Robert Rosenblum ir

kt.), neigiamai reaguodamas į J. Johnsa, F. Stellą, R. Lichtensteina ar A. Warholą, C. Greenbergas, vis dėlto analitiškai apibūdino abstrakcijos perėjimus į vėlyvąją moderniosios tapybos fazę. Pralenkęs W. Worringerio empatijos idėją meno istorijoje, pasinaudojęs praktiškai neįmanomu J. Ortego y Gasseto „natūralių formų reminiscencijos“ apmarinimu, išsakė savo laiko menui būdingą tobulą vaizdo nebuvimą.

Po *abstrakčiojo ekspresionizmo*, po *griežtosios formos* tapybos atsirado naujos, greit išpopuliarėjusios meno koncepcijos: *neo geo*, *dekonstruktyvizmas*, *apropriacija* ir kt. Tada, kaip teigia Johnas Rajchmanas (Rajchmann, 1995, p. 19), po monochrominių kvadratų-skylių viskas tampa ironiška postmodernistine nuoroda į K. Malevičių, F. Stellą ar C. Stillį, turėjusius laimę būti ankstyvesniaisiais. Dėl šios iro-

nijos abstraktaus meno tęstinumo klausimas tampa vis problemiškesnis.

Skaitant Gilles Deleuze'ą, prasiskleidžia šiuolaikinės abstrakcijos mįslė: jis neigia sugebėjimą modernizmo įrankiais paaiškinti šiuolaikinę abstrakciją. Negatyvumo išraiškos apibūdinimas arba tuštumos raiška, po kurios nieko nebelieka, tik pasityčiojimai, būtų arba per daug elementarūs šiai dilemai, arba pranoktų modernybės sąvoką. Anot G. Deleuze'o, baltas popieriaus lapas (arba drobė) „niekuomet nebūna tušti“, apskritai, prieš imant tapyti ar rašyti, visad esti tam tikros prieškūrybinės galimybės, reikšmingų ėjimų priešistorės, prieškūrybinis procesas. Tapyba tampa papildymu, abstrakcija tampa nebe figūros ar siužeto neigimu, o viena pasirinkta galimybė iš aišbės kitų, buvusių tuščioje plokštumoje. Bet tai nebe modernizmo teorija.

BAIGIAMOSIOS PASTABOS

Aprašyti visą XX amžiaus šiuolaikinės abstrakčiosios tapybos sąjūdį kaip kūrybos sampratos raidos istoriją nėra įmanoma dėl vaizdo chaotiškumo. Vien tik abstrakčiosios tapybos terminų istorija yra savitas procesas, nemažai abstrakčiosios tapybos tyrinėtojų analizuoja tik jų reikšmes. Abstrakčiosios tapybos terminų ir apibrėžimų įvairovė – tai tapybos specializacijos padarinys.

Tapybiškumas kaip formos studija, kurioje atsisakoma vaizdo pilnatvės ir pasineriama į materijos-medžiagos bei vaizdavimo būdo-priemonės abipusės priklausomybės nustatymą, kiekvienai abstrakčiosios tapybos kryptčiai suteikė neišnaudotą priemonių arsenalą.

Abstrakčiosios tapybos raidos pusiaukelėje (per)restauruotos visos įmanomos manieros, būdai, charakteriai. Susikaupė sistemų visuma, kuri vėliau pradėta mąstyti kaip aukštesnio laipsnio visumos sistema, jau naudojantis ne tradicine bendrąja, o tik abstrakčiosios tapybos kryptčių stilistika (C. Greenbergas). Kada visa įvairovė (gyvenimo reiškinių, vaizdavimo būdų, stiliaus mokyklų...) tapo nebeišreiškiama ir nesuvokiama, per formos-spalvos refleksiją visa tapo visuotinos formos principo tapatybe, tada buvo prabilta apie paskutinės abstrakcionizmo krizės – formalizmo įsisiautėjimo baigtį (potapybinis menas).

Vienodumas ėmė žlugdyti bet koki ketinimą pasakyti kažką naujo, reikšmingo. Tad ir išryškėjo vertinimų (kritikos) triukšmas, nesutarimai, žūtbutinis naujovių ieškojimas ir „atradimai“, kurie jau neturėjo konstruktyvaus ginčo prasmės (kai kalbama apie tikrą skirtumą, „kitą“). Viskas tapo to paties išraiška, beprasmiu ginču arba abejinga, neutralia nuostata.

Todėl jau istorija tapusi XX amžiaus abstrakčioji tapyba šalia kitų susiformavusių erdvinių meno krypčių (objekto menas, instaliacija, hepeningas, performansas) vis dar nėra galutinai ir iš esmės išaiškinta sritis, vis dar kelia daugybę klausimų dėl įvairialypių terminų, bandančių paaiškinti abstrakčiosios tapybos įvairovę. Tik bendrai apžvelgus Vakarų Europoje ir JAV susiformavusį abstrakčiosios tapybos diskursą, atsisleidė jame labiausiai nusistovėję, unifikuoti abstrakcijos bruožai.

Abstraktusis vizualumas buvo suprastas kaip raiškos priemonių derinimas siekiant išgauti grynos formos ir savarakiškos spalvos santykio dermės kompozicijas (W. Kandinsky, K. Malevičius, P. Mondrianas). Vėliau tas santykis buvo naudojamas kuo įvairesniam

meniškumo efektams išgauti, akcentuoti intuityvų, t.y. slapčiausių, pradą, kurio tikslas buvo grynoji meninės formos išraiška, maksimalus kryptis, nebesuoviamas realybės praradimas (pokario tapyba).

Apžvelgus abstrakčiosios tapybos, kuri pereina į potapybinės abstrakcijos lauką, teorijas bei jų kaitos procesus, abstrakciją galima pavadinti radikaliosia praėjusio amžiaus meno sampratos transformacija.

Tačiau netgi vėlyviausioje fazėje, kai J. Olitskio dažoma lenta nebetenka W. Kandinsky'io kosminės nuojautos, išlieka pagrindinis modernybės bruožas – individo eliminavimas arba J. Ortegos y Gasseto įvardytas „dehumanizacijos“ principas. Galutinai iliuzijos buvo atsisakyta atmetus trijų dimensijų iliuzinį vaizdą, o technikos tobulumas tapo didžiaja koncentracija į gryną estetizmą, kuris sunaikino objekto-vaizdo realybę ir sąlygiškumą. Tezėse apie abstrakciją visad atsirasdavo įkyri „grynumo“ sąvokos obsesija, kuri tvirtėjo vis labiau izoliuojantis nuo tiesioginio tarpininko – išorybės, todėl, anot C. Greenbergo, modernioji dailė savo grynumu tapo radikalesnė net už avangardinę poeziją.

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 Ant-*

ology 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 Huston, 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.
- Schwartz E. The birth of abstract expressionism // *Art news*. 1979. January.
- Seuphor M. *Knows Lexikon abstracten Malerei*. – München-Zurich: Ravensburger, 1957.
- Tillim S. Criticism and Culture, or Greenberg's Doubt // *Art in America*. 1987. May.
- 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: Искусств , 1993.
- Стойков А. *Критика абстрактного искусства и его теорий*. – Москва: Искусство, 1964.

Nuorodos

- ⁵ Toks terminas gali būti vartojamas tik sąlygiškai, neutraliai ir su paaiškinimais. *Abstrakčiojo ekspresionizmo* termino nebuvo galima atsakyti dėl paplitusio ir vis populiarėjančio jo vartojimo (tuo 1952 metais suabejos H. Rosenbergas, suteikdamas naują – veiksmo tapybos – pavadinimą).
- ⁶ Panaši ir H. Reado bei dar vienos moderniojo meno sociologinės krypties tyrinėtojos S. Gablik teorija, kuri apibendrina viso XX amžiaus abstrakcionizmą iki abstraktaus ekspresionizmo pabaigos kaip dvasinio pagrindimo tradiciją ir W. Kandinsky'io, K. Malevičiaus, T. van Doesburgo pareiškimus sieja su M. Rothko žodžiais, neva jo kūryba – žmonių pagrindinių emocijų išraiška.
- ⁷ Y.-A.Bois. Greenberg's Amerndments // *Kunst Museum Journal*. Volume 5, 1, 1993, p. 1–9.
- B. Reise. M. Greenberg and the Group: A Retrospective View // *Art in Modern Culture*, p. 252–263.
- S. Tillim. Criticism and Culture, or Greenberg's Doubt // *Art in America*. 1987. May.
- ⁸ Pagal tokį principą pokario geriausiu tapytoju, jo nuomone, buvo J. Pollockas, o kai 1955–1958 metais susiformavo naujų tendencijų stilius, juo tapo B. Newmanas. Vėliau išrinktaisiais buvo K. Nolandas, J. Olitskis.
- ⁹ Viena didžiausių – Los Angelo meno muziejuje vykusio M. Louiso, J. Olitskio, K. Nolando ir kitų 27 menininkų paroda. Tokiose parodose svarbiausia buvo naujos srovės naujų principų pateikimas: geros kokybės spalva vertėsi už bet kokius taktilinius efektus.



LAIMA ŠINKŪNAITĖ

Vytauto Didžiojo universitetas



AUŠRA VASILIAUSKIENĖ

Vytauto Didžiojo universitetas

Gauta 2004-07-30

ŠVČ. MERGELĖS MARIJOS ROŽINIO KARALIENĖS PAVEIKSLAS IŠ TROŠKŪNŲ ŠVČ. TREJYBĖS BAŽNYČIOS

The Picture of the Holy Virgin Mary, Queen of the Rosary,
in the Holy Trinity Church of Troškūnai

SUMMARY

“Behold a young woman shall conceive and bear a son, and shall call his name Immanuel” (Is 7,14)

In the article the picture of the Holy Virgin Mary, Queen of the Rosary, in the Holy Trinity Church of Troškūnai is discussed. Until now the picture was not studied thoroughly. The question of its origin still remains unanswered. Archive documents first mention its belonging to the Holy Trinity Church of Troškūnai in 1796 but they do not say that the picture was placed there by Bernardine monks. In 1850 or 1864 the picture was hidden, rediscovered in 1990 and restored in 1994. It combines elements from the pictures of the Czestachawa Mother of God and of the Snowy Mary. Such a combination of Byzantine and Western styles is unique for European art.

*Štai ta mergelė laukiasi, – ji pagimdys sūnų
ir pavadins jį Emanuelio vardu (Iz 7,14)*

ŠVČ. MERGELĖS MARIJOS ROŽINIO KARALIENĖS PAVEIKSLO TYRINĖJIMŲ APŽVALGA

Lietuva nuo seno garsėja ypatinga bažnyčių, skirtų Dievo Motinai, gausa. pagarba Švč. Mergelei Marijai. Tai liudija Beveik kiekvienoje Lietuvos bažnyčioje įvairios meldimosi formos, švenčių ir yra vienas ar keli Marijai skirti altoriai su

RAKTAŽODŽIAI. Troškūnai, Švč. Mergelė Marija Rožinio Karalienė, Čenstochovos Dievo Motinos paveikslas.

KEY WORDS. Troškūnai, Holy Virgin Mary, Queen of the Rosary, picture of the Czestachawa Mother of God.



Švč. Mergelė Marija Rožinio Karalienė. XVII a. 7 deš. Drobė, aliejus. 185x125 cm. Švč. Trejybės bažnyčia, Troškūnai. A. Vaitkevičiaus nuotr.

Jos atvaizdais. Tačiau ilgą laiką šie sakralinės dailės kūriniai nebuvo laikomi menotyros mokslo objektais. Štai kaip Marijos paveikslų tyrinėjimų būklę praejusio amžiaus šeštajame dešimtmetyje apibūdina Juozas Vaišnora: „Lietuviai, taip susigyvenę su Marijos garbinimo įvairiomis formomis, lankydami Jos šventoves bei stebuklinguosius paveikslus, nė nebandė į visa tai gilintis, tyrinėti, skelbti viešumai, kaip yra padariusios kitos tautos, kur kiekviena Marijos šventovė turi savo ištirtą, aprašytą istoriją, kur Marijos ikonografija yra išstudijuota, nustatyta paveikslų metai ir stiliai, įtakos bei keliai, kaip ir kur tie paveikslai plito“¹. Šios situacijos priežastimi autorius įvardija įgimtą lietuvio kuklumą, jo

tylų ir intymų bendravimą su Dievu bei Marija². Tačiau ne vien lietuviškojo charakterio ypatumai lėmė tokią padėtį. Sovietmečiu vykdyta brutali ateistinė propaganda pastūmėjo ir taip santūrų lietuvių dar labiau užsisklęsti savyje, stabdė sakralinės dailės tyrinėjimus. Lietuvai atkūrus nepriklausomybę, padėtis kiek pasikeitė. Popiežiaus Jono Pauliaus II atvykimo į Lietuvą proga buvo išleista knyga *Lietuva – Marijos žemė*, kurioje reprodukuoti ir glaustai aprašyti žymiausieji mūsų krašto Marijos paveikslai³. Šiuo metu pasirodė kur kas daugiau menotyrinių straipsnių, nagrinėjančių atskirus Dievo Motiną vaizduojančius kūrinius ir bandančių juos vienu ar kitu aspektu apibendrinti. Tačiau dar daug Marijos atvaizdų iki šiol neištirta.

Vienas tokių – Troškūnų Švč. Trejybės bažnyčios Švč. Mergelės Marijos Rožinio Karalienės paveikslas (il. 1), priklausantis stebuklingųjų atvaizdų grupei ir iš kitų mariologinės tematikos darbų išsiskiriantis savita ikonografija: jame suderintos dvi – Marijos Kelrodės (*Hodegetria*) ir Marijos Rožinio Karalienės – temos. Apie jį neužsimena J. Vaišnora monografijoje *Marijos garbinimas Lietuvoje*⁴. 1993 m. šis tik ką atrastas, dar nerestauruotas kūrinys buvo pirmą kartą reprodukuotas ir aprašytas atskirame knygos *Lietuva – Marijos žemė* straipsnyje⁵. Šio straipsnio autorė jį mini straipsniuose, kuriuose tyrinėja Švč. Mergelės Marijos paveikslą iš Kauno Šv. Jurgio Kankinio bažnyčios⁶. 2002 m. aptariamąjį Troškūnų bažnyčios paveikslą pristato Aušra Baniulytė straipsnio „Švč. Mergelės Marijos ir jos atvaizdų kultas Lietuvoje nuo

viduramžių iki septynioliktojo amžiaus“⁷ kataloge. Kūrinys taip pat minimas literatūroje, skirtoje Dievo Motinos kulto analizei Lietuvoje, piligriminiuose vadovuose ir pan.⁸ Minėtuose straipsniuose dažniausiai pakartojami ar kitaip interpretuojami tie patys jau skelbti duomenys. Vis dėlto atliktas tyrimas parodė, jog kūrinys sietinas su dviem stebuklingųjų paveikslų sekinių grupėm – savarankiška Čenstochovos ikonos kopijų grupe, kuri yra labai savita, nutolusi nuo originaliojo atvaizdo⁹, ir Marijos Snieginės rožinio mandorlėje paveikslais. Taigi straipsnio tikslas yra visapusiškai atskleisti šį anksčiau išsamiai netyrinėtą Švč. Mergelės Marijos Rožinio Karalienės paveikslą iš Troškūnų Švč. Trejybės bažnyčios.

TEOLOGINĖ ROŽINIO PRASMĖ

Katalikiškoji reforma XVII a. Lietuvoje paskatino sparčiai steigti įvairias vienuolijas. Rožinio maldos platinimo teisė priklausė dominikonams. Jie steigė Rožinio brolijas, kurios populiarino šią maldą tarp pasauliečių. Ilgainiui tikintieji rožinį ypač pamėgo. Be abejo, neišsiaiškinus Rožinio teologinės prasmės, iki galo neatsiskleis ir Švč. Mergelės Marijos Rožinio Karalienės paveikslas dvasinis turinys¹¹.

Karolių ir mazgelių virvelės, kaip pagalbinė priemonė skaičiuojant ir medituojant maldas, yra žinomos nuo seniausių laikų beveik visose religijose. Seniausią krikščionišką maldų skaičiavimo pavyzdį pateikia senovės istorikas Paladijus: šv. Paulius (230–342), pirmasis atsiskyrėlis iš Tėbų, kiekvieną dieną turė-

Kūrinio pavidalui, simboliams, motyvams bei per juos išreikštai vidinei prasmei paaiškinti taikomas ikonologinis-ikonografinis metodas. Ikonologinė dalis – rožinio prasmės suvokimas XVII a. žmogaus akimis – čia iškeliamą į priekį, kadangi sakraliniame kūrinyje prasminis klodas visada būna dominuojantis. Be to, teologinė rožinio samprata beveik nesikeitė nuo XV a. pabaigos iki šių dienų. Nors šis metodas yra kritikuojamas dėl abejingumo kūrinio formai, tačiau, J. E. Eberleino teigimu, metodas integruoja formalųjį stebėjimą, tik sukeičia akcentus¹⁰. Čia taip pat naudojama formalioji analizė, susieta su ikonografija. Be šių, buvo naudingi istorinis, lyginamasis, rekonstrukcinis, interviu ir kt. metodai.

davo sukalbėti tris šimtus „Tėve mūsų“. Šiam tikslui jis prisirinko tiek pat akmenėlių ir po kiekvienos sukalbėtos maldos po vieną sviesdavo atgal į smėlį. Nuo VIII a. atgailų knygoose randama, kad vienuoliai „Tėve mūsų“ maldoms skaičiuoti naudodavo tam tikrą virvelę, vadinamą „Tėve mūsų“ virvele („Pater noster“)¹². Šios virvelės yra savotiškas rožinio prototipas.

Rožinio maldos kilmės klausimas tebėra diskutuotinas, tačiau tradiciškai, t.y. šventųjų tėvų raštuose, šios maldos formos autorystė priskiriama šv. Dominykui, kuriam, pasak legendos, pasirodžiusi Švč. M. Marija įteikė rožinį. Šią legendą įtvirtino dominikonas šv. Alanas de la Roche'as (?–1475), kurio pastangomis XV a. pab. išsikristalizavo ga-

lutinė tradicinės rožinio maldos forma, susidedanti iš 150 „Sveika, Marija“, kas dešimtą įterpiančią vieną „Tėve mūsų“ ir vieną „Garbė Dievui Tėvui“¹³.

Meldžiantis gilinamasi į Jėzaus ir Marijos gyvenimo slėpinius, sugrupuotus į tris dalis. Pirmą dalį sudaro Džiaugsmo slėpiniai: Apreiškimas, Apšilankymas, Gimimas, Paaukojimas, Attradimas šventykloje. Antra dalis susideda iš Kančios slėpinių: Maldos alyvų sode, Plakimo, Vainikavimo erškėčiais, Kryžiaus nešimo ir Nukryžiovimo. Trečia dalis sudaryta iš Garbės slėpinių: Prisikėlimo, Žengimo į dangų, Šventosios Dvasios atsiuntimo, Marijos paėmimo į dangų bei Marijos vainikavimo.

Galutinė rožinio vardo kilmės versija taip pat nėra nustatyta. Manoma, kad rožiniu ši malda pavadinta todėl, kad rožės yra mėgstamiausias Švč. Mergelės Marijos simbolis. Dievo Motina dažnai vadinama „rože be spyglių“, rožių pilną karštą išvydo apaštalai, kai Marija buvo paimta į dangų¹⁴. Šv. Louisas De Montfortas (1673-1716) aiškina, kad žodis rožinis reiškia „rožių karūną“. Švč. Mergelė Marija savo apsiareiškimuose keletui žmonių atskleidė, kad kiekvieną kartą, kalbėdami „Sveika, Marija“, jie įteikia jai po nuostabią rožę, o kiekviena baigta rožinio malda yra rožių karūna. Jėzuitas Alphonsas Rodrigueras, karštai kalbėdamas rožinio maldą, matydavo iš jo burnos išplaukiančią raudoną rožę kiekvieną kartą per „Tėve mūsų“ ir baltą – per „Sveika, Marija“¹⁵. Rožė yra gėlių karalienė, Marija – Danguos Karalienė.

Apie rožinio maldos ypatumus, prasmę ir reikšmę daug rašė šventieji bei po-

piežiai. Deja, nėra išlikę rašytinių šv. Dominiko šaltinių, kuriuose šis šventasis būtų išsakęs savo mintis apie rožinį. Jau minėtas šv. Louisas de Montfortas XVII ir XVIII amžių sandūroje parašė vieną žymiausių knygų, skirtų šiai maldai, – *The Secret of the Rosary*. Jis rėmėsi ir šv. Alano veikalu. Šventasis rožinį vadina mistiniu rožės medžiu ir ragina kalbėti šią maldą kiekvieną dieną: „Prašau, nepaniekinkite šio nuostabaus ir dangiško medžio, bet sodinkite jį savomis rankomis į savo sielos sodą, kalbėdami Rožinį kiekvieną dieną“¹⁶. Pirmasis popiežius, kuris itin domėjosi rožinio svarba ir nauja, buvo Leonas XIII – dvidešimt du iš jo parašytų dokumentų buvo skirti rožiniui, todėl jis dar vadinamas „Rožinio popiežiumi“¹⁷. Dokumente *Octobri Mense* (1891 09 22) jis rašė: „Norint nuraminti užrūstinto Dievo galybę ir suteikti dvasinės stiprybės kenčiantiems, nėra geresnės priemonės kaip nuoširdi ir atkakli malda, jungianti krikščioniškojo gyvenimo meilę ir praktikavimą. Ir abu šie dalykai, maldos dvasia ir krikščioniškojo gyvenimo praktika, yra geriausiai pasiekami kalbant Marijos rožinį. (...) Rožinis yra geriausias būdas atskleisti ir įtvirtinti pagrindinius krikščionių religijos slėpinius“¹⁸. Teologinė rožinio prasmė išsamiai apibrėžta Jono Pauliaus II enciklikoje *Rosarium Virginis Mariae* (2002 10 16). Šiame dokumente tradicinis šventųjų ir šventųjų tėvų mokymas apie rožinį nėra paneigiamas, tik papildomas. Todėl teologinė rožinio prasmė čia apibrėžiama, remiantis šia enciklika.

Rožinio malda yra tarsi Evangelijos santrauka, kurioje kartu su Švč. Merg-

le Marija yra apmąstomi ir kontempliuojami svarbiausieji Jėzaus ir Marijos gyvenimo slėpiniai. Išganymo kelyje nepaprastas vaidmuo teko Dievo Motinai, per kurią „Žodis tapo kūnu“ (*Jn 1, 14*). Marija visada buvo šalia Kristaus žemiškajame jo kelyje ir geriausiai jį pažino kaip kiekviena motina pažįsta savo vaiką. Mirdamas ant kryžiaus, Jėzus ištare: „Moterie, štai tavo sūnus! Paskui tarė mokiniui: štai tavo motina!“ (*Jn 19, 26-27*) Tokiu būdu Marija tapo dvasine visų krikščionių Motina. Rožinio slėpinių išgyvenimas kartu su Švč. Mergele yra giliai prasmingas. Per rožinio malda „krikščioniškoji tauta leidžiasi įvesdinama į Kristaus veido grožio kontempliavimą ir jo meilės gelmės patyrimą“¹⁹. Kristaus slėpiniai yra ir jo Motinos slėpiniai.

Rožinis yra meditacinė malda, kuri remiasi kartojimu. Kartojimas neturi tapti mechaniškas, meldžiantis svarbu įsigilinti į kiekvieną slėpinį, jį apmąstyti ir tarsi dalyvauti Išganymo vyksme. Rožinio malda yra priminimas to, kas buvo, tačiau šie įvykiai „nėra vien „vakar“, jie kartu yra išganymo „šiandien““²⁰. Rožinis papildo liturgiją, kurioje per Dievo malonę nuolat aktualizuojama tai, kas įvyko prieš daug amžių. Per nuolatinę kontempliavimą gilindamiesi į Atpirkėjo gyvenimą, Švč. Mergeles padedami, tikintieji vis labiau panašėja į Kristų – savo siekiamybę, idealą: „Rožinis mus mistiškai perkelia prie Marijos, į Nazareto namus, kur ji rūpinasi žmogišku Kristaus augimu. Šitaip netiesiogiai ji gali mus auklėti ir ugdyti, kol mumyse „išryškės Kristaus atvaizdas“ (*Gal 4, 19*)“²¹. Ši malda padeda

žmogui geriau perprasti išganomosios kančios prasmę ir suvokti savo paskirtį šiame kelyje.

Džiaugsmo slėpinių dalyje apmąstymų ašis yra Įsikūnijimo slėpinys: čia visi įvykiai kupini džiaugsmo – nuo Apreiškimo Marijai, per Kūdikio gimimą iki Jo atradimo šventykloje. Kančios kelyje Kristus su nepaprasta meilės galia žmonėms žengia į galutinį savo misijos tikslą – Atpirkimą per mirtį ant kryžiaus. Šis kelias prasideda Getsemanės sode – „Tėve, jei nori, atimk šią taure nuo manęs, tačiau tebūna ne mano, bet Tavo valia“ (*Lk 22,42*) – ir baigiasi ant Golgotos kalno. Pagaliau išgyvento skausmo tylą pertraukia nuostabus įvykis – įvyksta tai, kas žadėta – Kristus prisikelia iš numirusių, žengia į dangų ir užima garbingą vietą Dievo Tėvo dešinėje. Prie Jėzaus prisijungia ir jo Motina²².

Simbolinę reikšmę turi ir vėrinys, kuriuo naudojamosi kalbant rožinį. Būdamas uždaras, jis yra nesibaigiantis, nuolatinis artėjimas prie Nukryžiuotojo. Pal. Baltramiejus Longas rožinio vėrinį lygina su grandine, jungiančia su Dievu: „O rožini, palaimintas Marijos, švelnioji grandine, jungianti mus su Dievu, meilės ryšy, vienijantis mus su angelais, išminties bokšte, atsilaikantis prieš pragaro antpuolius, saugusis uoste jūros katastrofoje, daugiau tavęs nebepamesime.“²³

Apibendrinti teologinę rožinio prasmę galima šiais popiežiaus Jono Pauliaus II žodžiais: „Iš tikrųjų kalbėti rožinį reiškia ne ką kita, kaip kartu su Marija kontempliuoti Kristaus veidą“²⁴. Rožinio malda yra meditacinio pobūdžio, padeda giliau suvokti Evangelijos esmę ir yra nuolatinis artėjimas prie Dievo.

Kontempliuodamas slėpinius, atspindinčius svarbiausius Kristaus išgano-
mojo kelio etapus ir iš esmės suvokda-
mas atpirkimo reikšmę, žmogus įpras-
mina savo egzistenciją, kuri nesibaigia
žemėje, bet tęsiasi amžinai Dievo Kara-
lystės spindesyje. Išganyto keliu nuo-

lat lydi Marija, kartais nepastebima, ta-
čiau kantriai ir nuolat mokydama pa-
žinti Jėzų. Šios esmės suvokimas pade-
da pajusti prasminį svarumą, išreikštą
rožinio paveiksluose, leidžia ir Troškū-
nų Marijos atvaizdą išvysti tuometinio
žmogaus akimis.

ROŽINIO PAVEIKSLŲ IKONOGRAFIJA XV a. pr.–XVII a. EUROPOS DAILĖJE

Pirmieji dominikonų platinami Roži-
nio paveikslai pasirodė XV a. pabaigoje
Vokietijos teritorijoje. Rožinio karolių
vėriniai vaizduoti ir ankstesniuose kū-
riniuose (pavyzdžiui, Jano van Eycko
paveikslas „Madona prie šaltinio“,
1439), tačiau jie dar negalėjo būti tuo
tradiciniu vėriniu, kurį sudaro penkio-
lika slėpinių kartojant „Tėve mūsų“ (15)
ir „Sveika, Marija“ (150) maldas. Tokią
Rožinio maldos formą įtvirtino XV a.
antrojoje pusėje šv. Alanas de la Ro-
che'as. Iki XV a. pabaigos sukurtoose
Rožinio paveiksluose, matyt, buvo vaiz-
duotas ankstesnė maldos vystymosi
raidėje naudotas vėrinys²⁵.

XV a. pradžioje kartūzų vienuolis
Dominykas iš Prūsijos išplatino maldą,
kurioje penkiasdešimčiai „Sveika, Mari-
ja“ maldų priskyrė iš Psalmyno po vie-
ną frazę, susijusią su Jėzaus ir Marijos
gyvenimu. Ši maldos forma vadinta „ro-
zariumu“, t. y. „rožių sodeliu“²⁶. Rožių
sodelis kaip rojaus simbolis sutinkamas
jau Romos katakombose²⁷. XIV a. Itali-
joje Švč. Mergelė dažnai vaizduojama
sėdinti tokiam sodelyje (ar pievelėje);
toks vaizdavimo tipas vadintas *Madon-
na Umilta*. Nuo XV a. ši siužetą papil-
džius atskiriančiu nuo išorinio pasaul-

lio²⁸ gyvatvorės arba altanos (dažniau-
siai rožių) motyvu, susiformuoja *Mari-
jos rožių sodelyje* ikonografinis tipas.
Giesmių giesmėje „uždaras sodas“ (*hor-
tus coclusus*) (Gg 4, 12) yra nuoroda į
Švč. Mergelės nekaltybę. Švč. Mergelės
vaizdavimas tokiam sode liudija, kad
ji yra išskirta iš kitų žmonių kaip be
gimtosios nuodėmės pradėtoji ir rojus
yra nuolatinė Marijos buveinė²⁹. Stepha-
no Lochnerio paveiksle „Marija rožių al-
tanoje“ (apie 1440) Dievo Motina pa-
vaizduota sėdinti priešais rožių altaną
auksiniame fone, kuris simbolizuoja die-
viškos tikrovės pastovumą.

Rožės, rožių darželio bei rožinio sim-
bolika yra glaudžiai susijusi ir kildinama
iš šių Šventojo Rašto eilučių: „Vainikuo-
kimės žiedais rožių, kol jos nevysta“ (*Išm*
2,8), „Išskleiskite vainiklapius lyg rožę,
pasodinta prie tekančio vandens“ (*Sir* 39,
13)³⁰, „Mano sesuo sužadėtinė yra užda-
ras sodas. Uždaras sodas, užantspau-
duotas šaltinis“ (Gg 4, 12), „Kaip lelija
tarp erškėčių“ (Gg 2, 2)³¹.

XV a. pabaigoje susiformavus tradi-
cinės formos rožinio maldai, rožinio pa-
veikslų ikonografijoje buvo pritaikyti
anksčiau Marijos tematikoje susiforma-
vę tipai: Švč. M. Marija Nekaltai Pradė-

toji (*Immaculata*), Gailestingoji Dievo Motina (*Mater Misericordiae*), Marija rožių sodelyje (*hortus conclusus*)³², Marija Kelrodė (*Hodegetria*) ir kt. Todėl rožinio paveikslų ikonografija labai įvairi, daugiasluoksniška. Čia paminėsime dažniau sutinkamus tipus, kaip pavyzdį plačiau panagrinėdami po vieną atitinkamo modelio kūrinių.

Ankstyviausiuose rožinio paveiksluose buvo vaizduojama Dievo Motina su Kūdikiu: juose devocionaliją laiko Švč. Mergelė Marija arba Kūdikis. „Dievo Motinos su Kūdikiu“ (XV a. II p.) paveiksle iš Kelno Diozesan muziejaus Kūdikis, sėdintis ant dešinės Marijos rankos, linksmi žaidžia su šermukšnių spalvos karoliukų vėriniu, kuriame kas dešimtas „Tėvė mūsų“ rutuliukas yra perlinis ir didesnis už kitus. Perlas simbolizuoja šviesą tamsoje ir siejamas su Dievo Motina.

XV a. pabaigoje taip pat paplito Švč. Mergelės Marijos vaizdavimas mandorlėje iš rožinio karolių ar rožių žiedų, simbolizuojančių „Sveika, Marija“ malda. „Tėve mūsų“ malda išskiriama didesniu žiedu arba apvalios formos paveikslėliu, kuriame pavaizduoti visi kurios nors rožinio dalies slėpiniai. Savi-tame XV a. pabaigos nežinomo vokiečių dailininko paveiksle (il.2) pavaizduoti keturi dominikonų vienuoliai, laikantys ovalo formos rožinio vainiką. Šį vainiką sudaro rožinio karoliukai, į kuriuos įkomponuoti medalionai, vaizduojantys Kančios slėpinius: Malda Alyvų sode, Kristaus nuplakimas, Vainikavimas erškėčiais, Kryžiaus nešimas ir Nukryžiuavimas. Viduryje matome soste sėdinčią Mariją su Kūdikiu, ant kurio rankų –



Rožinio Švč. Mergelė Marija. XV a. pab. Medis. Tempera, auksas. 143x113 cm. Vokietija. Nuotr. iš asmeninio Laimos Šinkūnaitės archyvo.

keturi maži rožinio vainikai. Rožinio vainike nutapyti ir Dievo Motiną su Jėzumi adoruojantys dvasininkai bei pasauliečiai.

XVII a. dailėje susiformavo paveikslai, kuriuose mandorlės penkiolikoje ovalių medalionų pavaizduoti visi tradicinio rožinio slėpiniai. Mandorlės viduryje esanti Marija su Kūdikiu dažniausiai priklauso *Immaculata* arba *Hodegetria* ikonografiniam tipui. Vienas gražiausių *Immaculata* pavyzdžių yra XVII a. pirmosios pusės skulptūrinė kompozicija Nikolausmünsterio bažnyčios Rožinio altoriuje (il.3). Panagrinėsime šį kūrinių, kadangi panašiu principu buvo tapomi ir paveikslai. Mandorlę čia irgi sudaro penkiolika apvalių paveikslėlių, kuriuose pavaizduoti visi rožinio slėpiniai. Drožinėtus medalionus jungia



Rožinio Švč. Mergelė Marija. XVII a. I p. Medis. Nikolausmünsterio bažnyčia, Vokietija. Ilustr. iš Markus J. Der Rosenkranz. Das Leben Jesu zu beten.

karoliukų vėriniai. Švč. Mergelės ir Kūdikio statulas supa šeši žaismingi angelikai, kiti du pasirengę karūnuoti Mariją. Šiame paveiksle pusmėnulis po Marijos kojomis³³ bei komponavimas į mandorlę yra tam tikra aliuzija į Apreiškimo Jonui žodžius „moteris, apsisiautusi saule, po jos kojų mėnulis“ (*Apr 12, 1*). Kartais Rožinio Mariją gaubia mandorlė iš stilizuotų saulės spindulių.

Kitas rožinio paveikslų ikonografinis tipas yra *Marija, Rožinio Karalienė*; šio tipo kūriniuose Švč. Mergelė vaizduojama sėdinti arba stovinti, su karūna ar dar tik vainikuojama dviejų angelų, rankoje dažniausiai ji laiko rožinį. Šiam ikonografiniam tipui priskiriamas Albrechto Diurerio daugiafigūris paveikslas „Rožinio šventė“ (1506)³⁴. Tačiau XVII a.

labiau žinomi Rožinio Karalienės paveikslai, kuriuose Marija ir Kūdikis vaizduojami su karūnomis bei rožiniu, kurį laiko Dievo Motina arba Jėzus. Iš tiesų tai yra *Dievo Motinos Dangaus Karalienės (Regina Coeli)* ikonografinis tipas, prie kurio jungiamas rožinio vėrinys. *Regina Coeli* temoje Marija su Kūdikiu vaizduojami beveik frontaliai, su karūnomis; Dievo Motina rankoje laiko skeptrą, o Kūdikis Jėzus, simbolizuojantis Pasaulio Išganytoją, Žemės rutulį.

Rožinio brolių altoriuose yra sutinkami *Dievo Motinos, Rožinio brolių globėjos* atvaizdai. 1528 m. sukurtas triptikas, esantis Diuseldorfe (*Landesbildstelle Rheinland*) turi įdomią ir gausią ikonografiją, kurioje jungiamos Švč. M. Marijos *Nekaltai Pradėtosios (Immaculata)* ir *Gailėtingosios Dievo Motinos (Mater Misericordiae)* temos. Vidurinėje dalyje Švč. Marija su Kūdikiu vaizduojama rožinio ir stilizuotų saulės spindulių mandorlėje, stovinti ant mėnulio pjautuvo, virš jos galvos angelai laiko tris rožinio vainikus. Šoninėse triptiko dalyse nutapyti po globojančios Dievo Motinos apsiaustu suklupę brolijos nariai: dešinėje – vyrai, kairėje – moterys.

Nuo XVI a., ypač katalikiškosios reformos metu, paplito paveikslai, kuriuose Dievo Motina įteikia rožinį šv. Dominykui arba šv. Kotrynai Sienietei; jei abu šventieji vaizduojami kartu, tuomet pastarajai rožinį įteikia Kūdikis Jėzus. Šis Rožinio ikonografinis tipas kildinamas iš legendos apie šv. Dominyko viziją. Šv. Louisas de Montfortas knygoje *The Secret of the Rosary* perpasakojo legendos versiją³⁵ iš Alano de la Roche'o veikalo *De Dignitate Psalterii*: šv. Dominykas,

matydamas, kaip žmonių dvasią žaloja albigiečių erezija, pasitraukęs į mišką netoli Tulūzos miesto, kur nepaliaudamas meldęsis tris dienas ir tris naktis iki visiško išsekimo. Tuomet jam pasirodžiusi Švč. M. Marija, lydima trijų angelų, ir liepusi kalbėti jos Angeliškąjį Psalmyną, kuris yra kertinis Naujojo Testamento akmuo. Tik šitaip galima Dievui laimėti paklydusias sielas³⁶.

Rožinio paveikslų su šv. Dominyku ikonografinis tipas buvo labai populiarus Lietuvos ir Lenkijos dailėje, todėl čia verta pateikti porą lietuviškos tapybos pavyzdžių. Antai ypač charakteringas Balbieriškio bažnyčios Rožinio Marijos paveikslas (XVII a. antroji pusė), kuriame pavaizduota Marija, įteikianti rožinį Šv. Dominykui, o Kūdikelis – Jonui Kazimieriui ir kitiems susirinkusiems žmonėms. Kai kurie susirinkusieji rodo į tolumoje stovinčią Balbieriškio bažnyčią, jų rankų gestai išryškina diagonalinę kompoziciją, būdingą baroko dailei. Barokinę kūrinio sąrangą išreiškia ir dinamiški kūnų judesiai, jausmingos veidų išraiškos. Paveiksle jaučiama šventiška, pakili ir kartū pamaldi, netgi ekstaziška nuotaika.

Lietuvos procesijų altorėlių paveiksluose sutinkamas itin retas ikonografinis tipas, kurio analogų dar nerasta europinėje dailėje – tai Rožinio Marijos ir Marijos Škaplierinės junginys, kai Dievo Motina rožinį įteikia Šv. Dominykui, o Kūdikis – Šv. Simonui Stokui³⁷. Marijos Škaplierinės ikonografinio tipo kilmė su-

sijusi su vienuolio karmelio Šv. Stoko mistiniu regėjimu – jam apsireiškusi angelų apsupta Marija įteikė škaplierių kaip išganymo ženklą.

Be šių apibūdintų temų, europinėje dailėje egzistuoja dar daugybė kitų rožinio paveikslų ikonografinių tipų ir jų modifikacijų, kuriuos visus čia išvardyti būtų sunku. Rožinio paveikslams būdingas daugiasluoksniškumas, derinamos įvairios ikonografinės temos. Rožinio ikonografija pradėjo kurtis XV a. pabaigoje, susiformavus rožinio maldai, kurią platino dominikonai. Jų plitimą skatino Rožinio brolių kūrimasis, todėl bažnyčiose reikėjo altorių, išreiškiančių rožinio temą. Seniausiuose rožinio paveiksluose buvo vaizduojama Marija su Kūdikiu: juose rožinį laiko Dievo Motina arba Jėzus. Vėliau kompozicijos sudėtingėjo. Galima išskirti dvi pagrindines ikonografines schemas – tai Švč. Mergelė Marija mandorlėje ir Dievo Motina su Kūdikiu, įteikianti devocionalijas šv. Dominykui ir šv. Kotrynai Sienietei ar kitiems susirinkusiems asmenims. Pastarajai ikonografiniai schemai pritaikyta *Šventojo pokalbio*, arba *Sacra Conversazione*, kompozicija³⁸. Ši tema kildinama iš šv. Dominyko regėjimo, kurio metu Švč. M. Marija jam nurodė rožinį kaip veiksmingiausią priemonę nuo visų pasaulio blogybių. Todėl kompozicijos su Šv. Dominyku (vėliau ir šv. Kotryna Sieniete) yra tradicinis ir originaliausias rožinio paveikslų ikonografinis tipas.

Literatūra ir nuorodos

¹ J. Vaišnora. *Marijos garbinimas Lietuvoje*. – Roma, 1958, p. 13.

² Ten pat, p. 13.

³ *Lietuva – Marijos žemė* / Teksto aut. L. Šinkūnaitė. – Marijampolė, Ardor, 1993. Prie kiekvienos Marijos atvaizdo reprodukcijos pateikiama

- pilna kūrinio metrika bei glaustas jo istorijos, numanomos kilmės ir ikonografijos aprašas.
- 4 J. Vaišnora, OP. CIT., p. 385 – 386.
 - 5 L. Šinkūnaitė. Troškūnų bažnyčios „Švč. Mergelė Marija Rožančiaus Karalienė“ // *Lietuva – Marijos žemė*. – Marijampolė, Ardor, 1993, p. 114.
 - 6 Pavyzdžiui: L. Šinkūnaitė. Kauno Švč. Mergelės Marijos, Maloningosios Motinos, paveikslas // *Logos*. T. 30. 2002, p. 156–171.
 - 7 A. Baniulytė. The Cult of the Virgin Mary and Its Images in Lithuania from the Middle Ages until the Seventeenth Century // *Paveikslas ir knyga*. LDK dailės tyrimai ir šaltiniai. – Vilnius, Vilniaus dailės akademijos leidykla, 2002, p. 157–193.
 - 8 J. Jurgaitis. *Štai tavo Motina!* (Jn 19, 27). – Vilnius, 1996; B. R. Vitkauskienė. Marijos kultas // *Lietuvos Didžiosios Kunigaikštystės kultūra*. Tyrinėjimai ir vaizdai. – Aidai, 2001, p. 329–341; *Lietuvos vienuolynai* / Sud. R. Janonienė, D. Klajumienė. – Vilnius, Vilniaus dailės akademijos leidykla, 1998 ir kt.
 - 9 L. Šinkūnaitė. Švč. Mergelės Marijos paveikslas iš Kauno Šv. Jurgio Kankinio bernardinų bažnyčios: rankraštis, 2003 // Asmeninis L. Šinkūnaitės archyvas.
 - 10 *Meno istorijos įvadas* / Sud. H. Beltingas, H. Dilly ir kt. – Vilnius, Alma littera, 2002, p. 182.
 - 11 2002 m. pab. Jonas Paulius II tradicinę, XV a. pab. susiformavusią rožinio maldos formą papildė dar viena dalimi – šviesos slėpiniais (Krikštas Jordane, Apreiškimas Kanos vestuvėse, Dievo Karalystės skelbimas, Atsimainymas, Eucharistijos įsteigimas). Senojoje rožinio paveikslų ikonografijoje šie slėpiniai, be abejo, neatsispindi. Todėl čia naujoji dalis išsamiau nebus nagrinėjama, kadangi į Troškūnų Marijos paveikslą stengiamasi žiūrėti tos epochos, kurioje jis buvo sukurtas, akimis.
 - 12 T. Žiūraitis, O. P. *Nevystančios Rožės Marijai*. – Vilnius, Tėvų Dominikonų leidinys, 1940, p. 33–34.
 - 13 *New Catholic Encyclopedia*. V. 1. – Washington, 1976, p. 240.
 - 14 *Krikščioniškosios ikonografijos žodynas* / Sud. D. Ramonienė. – Vilnius, 1997, p. 274.
 - 15 St. Louis De Montfort. *The Secret of the Rosary*. – Montfort Publications, 1967, p. 26.
 - 16 Ten pat, p. 13.
 - 17 *Precis of Official Catholic Teaching on Marian Devotion and the Last Things* / Ed. G. P. Morse. CCSP, 1997, p. 18.
 - 18 Ch. Dollen. *My Rosary. Its Power and Mystery*. – New York: Alba House, 1988, p. 11.
 - 19 Jonas Paulius II. *Rosarium Virginis Mariae* // *Logos*. T. 32. 2003, p. 131.
 - 20 Ten pat, p. 136.
 - 21 Ten pat, p. 138.
 - 22 Ten pat, p. 140–143.
 - 23 Ten pat, p. 153.
 - 24 Ten pat, p. 132.
 - 25 K. S. Moisan. Matka Boska Różańcowa // *Ikonografia nowożytniej sztuki kościelnej w Polsce. Nowy Testament*. T. 2. – Warszawa, 1987, s. 45–46.
 - 26 *New Catholic Encyclopedia*. V.12, 1967, p. 66.
 - 27 P. Lewis, G. Darely. *Dictionary of ornament*. – London: MMacmillan, 1986, p. 264.
 - 28 *Christliche Ikonographie in Stichworten*. – Leipzig, Koehler & Amelang, 1980, S. 298.
 - 29 *Lexikon der christlichen Ikonographie*. – Herder, 1990, S. 567.
 - 30 Ten pat, S. 569.
 - 31 Šios eilutės yra interpretuojamos kaip „rožė be spyglių“.
 - 32 K. S. Moisan, *op. cit.*, s. 46.
 - 33 Ši ikonografinė tipą pagrindė ispanas Pranciškus Pacheco veikale „Tapybos menas“ (1649), nurodydamas, kad Marija turi būti vaizduojama labai jauna, jos rankos sudėtos ant krūtinės arba maldai, po kojomis – pusmėnulis, o galvą juosia dvylikos žvaigždžių vainikas. Anksčiau šio ikonografinio tipo Marija buvo vaizduojama stovinti priešais Dievo Tėvo atvaizdą danguje, apsupta Bažnyčios Tėvų su knygomis, kurios simbolizuoja ginčus dėl Nekaltai Pradėtosios dogmos. Kartais ji stovi ant drakono ar žalčio kaip naujoji Ieva, kuriai skirta nugalėti šėtoną. *Krikščioniškosios...*, p. 185–186.
 - 34 *Lexikon...*, S. 569.
 - 35 Įvairioje literatūroje yra pateikiamos skirtingos šios legendos versijos, todėl tiksliausia būtų remtis istorijos pateikimu tiesioginiame legendos šaltinyje – Alaino de la Roche'o veikale *De Dignitate Psalterii*.
 - 36 St. Louis de Montfort..., p. 18. Šimtas penkiasdešimt „Sveika, Marija“ atitinka šimtą penkiasdešimt Dovydo psalmių Senajame Testamente, todėl rožinis dar vadinamas Švč. Mergelės Marijos Psalmynu.
 - 37 A. Rusteikienė. Švč. Mergelė Marija Škaplierinė Lietuvos XVII–XVIII a. bažnytinėje dailėje // *Logos*. T. 26, 2001, p. 169.
 - 38 *Sacra Conversazione* yra Dievo Motinos su šventaisiais ir donatoriais ikonografinio tipo atmaina. *Krikščioniškosios...*, p. 187.

B. d.



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.

Bourdieu teorija dažniausiai kritikuojama būtent todėl, kad neigia tradiciškai suprantamą vidinę analizę. Sociologai, kurie nesirūpina meno kūriniais ar literatūros tekstais, o susitelkia ties kūrinų vertės simbolinės produkcijos, menininkų socialinės trajektorijos, meninių strategijų, pozicijų erdvės struktūros ar

meno institucijų analizę, išleidžia iš akių savo objekto pagrindinę dimensiją: grynojo teksto teritoriją, apleidžia temų ir stiliaus studijas. Anot B. Lahire'o, meno ar literatūrinio lauko analizė gali būti meno ar literatūros analizės dalis, todėl Bourdieu literatūros lauko sociologija iš esmės yra greičiau kūrėjų, o ne kūrinių

RAKTAŽODŽIAI. Meno sociologija, P. Bourdieu, meno kūrinys.
KEY WORDS. Sociology of art, P. Bourdieu, work of art.

sociologija ir jokia esanti analizė neįrodo, kad ši kūrėjų sociologija leis suprasti kūrinio savitumą⁵. Tačiau toks meno sociologų skverbimasis į visas įmanomas diskursų apie visus objektus erdves yra ne visai pagrįstas. Taip prarandamas savitasis požiūris į meno objektus. Tokią kūrinio pervertinančią teorinę paradigmą

N. Heinrich vaidina „operalistinė“⁶. Iš esmės Bourdieu kūrėjų sociologija yra žingsnis kūrinių sociologijos link, tačiau ne aprašomosios – socialinės morfologijos, ne supratimo – vaizdinių analizės, tačiau interpretacinės – susijusios su kūrinių geneze ir kartais kritika, kurioje atskleidžiami aktorių „įsitikinimai“.

GENETINIS ISTORINIS ANALIZĖS PRINCIPAS

Literatūros lauko sociologijos pagrindų galime laikyti Bourdieu teiginį, kad tikroji autoriaus ir kūrinio genetinė analizė – tai kūrinio formos ir tematikos ypatybių, jo autoriaus *habitus* – t.y. jo dispozicijų socialinės genezės analizė. Taip pat analizuojamos ir esamos lauko būsenos, kurio funkcionavimo principai suprantami tik siejant su istorija. Nuo aštuntojo dešimtmečio pabaigos Bourdieu savo diskursuose pasitraukia į kritinių požiūrių erdvę. Siekdamas įtvirtinti savąją genetinės meno sociologijos viziją, jis siekė diskredituoti dvi priešingas literatūros kritikos pozicijas – Goldmanno genetinį struktūralizmą ir kryptį, kuri paprastai vadinama genetinė kritika.

Goldmannas gvildeno literatūros kūrinių struktūros genezę ir ieškojo jos atitikmenų su visuomenės sąmonės struktūromis. Romaną jis suvokė kaip biografiją ar savitą socialinę kroniką. Literatūros kūrinio genezė atskleidžiama remiantis visuomenės reiškiniiais. Tai atliekama visuomenės grupės ar klasės pasaulėžiūros struktūros lygmeniu. Goldmannas prieina išvados, kad kūrinio struktūra yra kolektyvinių vaizdinių pa-

darinys, o autorius yra klasės ir ekonominės sistemos ryšių padarinys.

Bourdieu sociologinę koncepciją apibrėžė kaip *konstruktyvistinį struktūralizmą*: „struktūralizmo terminas naudojamas kitokia prasme nei Saussure'o ar Lévi-Strausso. Vartodamas struktūralizmo ir struktūralisto terminus, noriu pasakyti, kad ne tik simbolinėse sistemoje, kalboje, mituose etc., yra objektyvios, nepriklausomos nuo agentų sąmonės ir valios, struktūros, bet pačiame socialiniame pasaulyje, kurios nukreipia jų praktikas ar vaizdinius. Konstruktyvizmo terminu noriu pasakyti, kad esama, viena vertus, percepcijos, mąstymo ir veiksmų schemų, kurios sudaro tai, ką aš vadinu *habitus*, genezės, o kita vertus, yra ir socialinių struktūrų ir to, ką aš vadinu laukais ir grupėmis, t.y., ką paprastai vadiname socialinėmis klasėmis, genezės“⁷. Vadinasi, Bourdieu, kitaip nei Goldmannas, aiškina ne tekstinių ir socialinių struktūrų, bet literatūrinių pozicijų ir literatūros lauko panašumus ir atitikmenis. Kitaip tariant, mediaciją vykdo ne socialinė grupė, bet skirtumais pagrįsta erdvė, kurioje kūrėjai užima vietą pagal turimas dispozicijas.

Bourdieu menotyrinėje analizėje suartinama sociologija su istorija ir atskleidžiamas praeities ir dabarties priešpriešos sąlygiškumas: istorija „išsirašo“ į kūną kaip *habitus*. Ji gyvuoja dvejopai – objektyvia forma (kaip technika, monumentai, knygos, teorijos) ir ikūnytai (kaip dispozicijos). Konkretaus meninio lauko tyrimą Bourdieu grindžia dvigubo istorizavimo principu, t.y. objektyvių struktūrų ir subjektyvių struktūrų genezės atskleidimu. Meno produkcija – rašytojų ir menininkų praktikos bei jų kūriniai, yra dviejų istorijų – užimamos padėties produkcijos istorijos ir užimančių pozicijas dispozicijų istorijos – sankirtos padarinys.

Kita vertus, meno vartojimas taip pat yra dviejų istorijų – produkcijos lauko istorijos, kuri turi savus kaitos dėsnius ir socialinės erdvės istorijos – sankirtos padarinys. Ši erdvė sąlygoja skonių tarpininkaujant savybėms, įrašytoms į poziciją, ir būtent per socialinius sąlygotumus. Bourdieu *laukų sociologijoje* vartotojas į analizę įtraukiamas aiškinantis, ar jis turi kultūrinį kodą, atitinkantį kūrinio kodą. Antra, kūrėjų (ar kūrinių) ir jų vartotojų santykių aiškinimas *laukų* teorijoje grindžiamas nuostata, kad *kūrėjų ir vartotojų erdvėse esama panašumų*. Esama sankirtos, atitikmens tarp publikos tipų ir kūrinių ar kūrėjų tipų. Bourdieu pagrindė, kad statistiškai menų hierarchija (bendros ir konkrečios meno srities: žanrų) atitinka socialinę vartotojų hierarchiją.

Su įsisenėjusių *vidinės* ir *išorinės* analizės prieštarų sprendimu susijęs recepcijos problematikos gvildinimas. „Suvok-

ti suvokimą“ – (taip vadinasi vieno pasakutinių pamatinių Bourdieu veikalų *Les règles de l'art*⁸, („Meno taisyklės“, 1992) skyrius) – tai vienas svarbiausių meno istoriko, sociologo uždavinių. Nėra universalių, visuotinai priimtų meno suvokimo ir vertinimo kategorijų. Sociologo tikslas – suvokti istorines ir socialines estetinės patirties galimybes, o pasitelkus visas socialinių mokslų galimybes – tyrinėti istorinius meninio patyrimo pavidalus ir kategorijas bei įtraukti įvairias disciplinas – kultūrologiją, antropologiją, idėjų ir mentaliteto istoriją, estetikos, meno filosofijos laimėjimus, meno kritiką. Šios teorinės nuostatos tiesiogiai siejasi su šiuolaikinės humanistikos tendencijomis ir ypač komparatyvistinės menotyros principais. Bourdieu pagrindė percepcijos aiškinimo svarbą įvairių laikotarpių meno tyrinėjimuose, nes siekė išvengti antiistorinio požiūrio ir kraštutinio etnocentrizmo, šimtmečiais viešpatavusio vakarietiškoje mąstysenoje.

Apskritai kalbant, recepcijos gvildinimas sociologinėje analizėje glaudžiai siejasi su naujosios meno istorijos sampratos išitvirtinimu. Atmetamas vienpusiškas, deterministinis ir sociologizuotas meno ir socialinės aplinkos ryšių aiškinimas ir naujai pagrindžiamas meninės kūrybos socialumas. Juk nėra amžinų universalių visuotinai priimtų meno suvokimo ir vertinimo kategorijų.

Naujoje meno sociologijoje siekta apriboti marksistinių meno teorijų įtaką: meno kūrinių neįmanoma suvokti remiantis tik jų sąsajomis su laikmečio ekonominiais, socialiniais ir politiniais veiksniais. Meno kūrinių suvokimas pri-

klauso nuo individų, vadinasi, būtinas konkretaus laikmečio recepcijos tyrimas. Suvokėjas yra naujai aiškinamo meninės kūrybos socialumo pagrindas. Kūrinio prasmė nėra „įrašyta“ pačiame kūrinyje, tačiau gimsta susitikus kūriniui su suvokėju – aktyviu kūrinio reikšmės *produktoriumi*. Vadinasi, nėra vienos prasmės, o yra prasmės, atsirandančios susitikus publikai su kūriniu. Čia Bourdieu pozicija tiesiogiai persipina su Jausso pažiūromis.

Pavyzdžiui Jaussas literatūros kritikos studijoje *L'histoire de la littérature: un défi à la théorie littéraire* („Literatūros istorija: iššūkis literatūros teorijai“) išryškino pagrindines naujosios literatūros istorijos ir teorijos nuostatas, kuriomis remiantis *literatūra ir menas nepaklūsta sistemingai istorijai, o kūriniai yra susiję ne tik su kūrėju, bet ir su vartotoju – autoriaus ir publikos tarpusavio sąveika*. Kūrinys apima ir *literatūrinių lūkesčių horizontą*, savas funkcijas, sukeltą poveikį ir socialinę horizontą, kuris kyla iš skaitytojų *estetinio kodo*. Teksto supratimo pradžia – pirmasis horizontas, tačiau išryškinant aktualią prasmę, vyksta dialogas su savu pasaulio supratimu, kurį lemia visuomenė, klasė, biografija. Vadinasi skaitytojai yra ne pasyvūs, o aktyviai atnaujina praeities ir dabarties sąsajas.

Suvokimo procesas svarbus, nes iš naujo neperskaitomas kūrinys praranda poveikį ir galiausiai nustoja egzistavęs. Literatūros analizėje būtina apibrėžti pirmosios kūrinio publikos *lūkesčių horizontą*. Taip suprantamos kūrinys gvildenamos problemos ir to laikmečio skaitytojo suvokimas. Be to, kiekvienas kū-

rinys turi būti susietas su literatūros tradicija, kuriai jis priklauso, nes kūrinys gali būti spendžiamos problemos, iškilusios ankstesniuose darbuose. Galiausiai ieškoma literatūros istorijos ir bendrosios istorijos sąsajų: jei istorijos momentų ar literatūros kūrinių tyrinėjimai išprovokavo moralės tabu žlugimą arba pasiūlė skaitytojų naują gyvenimo kausą, tai literatūros istorijai atsiveria nauja sritis. Jausso recepcijos estetika daugiau siejasi su literatūros funkcionalumo tyrimais, o Bourdieu labiau rūpėjo vertybiniai klausimai.

Vadinasi, menotyros tikslas – ne tik atkurti meninį kodą, istoriškai apibrėžtą klasifikacijų sistemą, leidžiančią suvokti kūrinių skirtumus, bet ir šių kodų percepcijos instrumentų istoriją, kintančią erdvėje ir laike ir vykstančią kartu su materialių ir simbolinių produkcijos instrumentų kaitos istorija. Recepcijos gvildenimu siekta atskleisti praeities ir dabarties suvokėjų sąsajas.

Straipsnyje *Le champ littéraire*⁹ („Literatūros laukas“) Bourdieu teoriškai pagrindė meno interpretacijos metodą, o tyrimo strategijas įgyvendino minėtame veikale *Les règles de l'art*¹⁰ („Meno taisyklės“, 1992), kuriame tyrinėjama Flauberto kūryba ir XIX a. meninio lauko ypatumai: atskleidžiamos modernaus meno ištakos, santykinės meninio lauko autonomijos priežastys ir raidos dėsningumai. Ši išsami studija stebina ne tik šaltinių ir faktų įvairove, puikiu literatūros ir kitų meno sričių išmanymu, bet ir teoriniu meistriškumu.

Bourdieu sociologinė meno analizė yra trijų lygmenų. Pirmiausia tyrinėjama

meninio lauko pozicija galios lauko atžvilgiu ir jo evoliucija. Po to pereinama prie meninio lauko, turinčio savo vidinius funkcionavimo ir kaitos dėsningumus, t.y. objektyvių ryšių tarp pozicijų, kurias užima individai ar jų grupės, kovojančios dėl legitimacijos, vidinės struktūros tyrimo. Paskutiniame analizės etape aiškinamasi agentų *habitus* – estetinių ir meninių dispozicijų sistema. Laikantis šios hierarchinės sistemos, peržengiami *vidinės* ir *išorinės* analizės prieštaravimai, nuosekliai suvokiami turinio ir stiliaus ypatumai, menininko kūrybos savitumas.

Simbolinė struktūra – meno produkcijos erdvė ir meninis laukas – turi savą raidos logiką, palyginti nepriklausomą nuo erdvės laukų. Palyginti, nes esti laikotarpių, kai meninio lauko autonomija gana apribojama. Todėl vienu iš teorinių ir metodologinių sociologo principų tyrinėjant konkretaus laikotarpio meninį lauką – atsižvelgti į jo santykius su politinės galios lauku. Politinis laukas, turintis neribotą galią, gali formuoti savitą menininko viziją, kūrybos principus, o politinės institucijos gali prisiimti konsekracijos ir įteisinimo funkcijas, žinomas kaip cenzūra. Tad analizuodamas konkretų meninį lauką, meno istorikas privalo atsižvelgti į šiuos veiksnius.

Tyrinėjant konkretaus meninio lauko vidinę struktūrą, atsižvelgiama, kad ji yra objektyvių ryšių tarp pozicijų tinklas. Šios pozicijos atitinka meno žanrą ar subžanrą (pvz., literatūroje romaną ar socialinį romaną) ar kūrėjų grupę (pvz., siurrealistų), susibūrusią apie žurnalą ar

galeriją. Kai kurios pozicijos pasirodo kaip politiniai veiksmai, diskusijos, manifestai ar polemika. Laukas nėra statiška struktūra, jis nuolatos kinta, priklauso nuo naujų pozicijų. Šie ryšiai keičiasi atsiradus agentams, pateikiantiems kitokius kūrybos principus. Pasirinkus izoliuotą tyrimo objektą – autorių ir kūrinių, sociologams ar istorikams sunkiau atskleisti meno kūrinio išskirtinumą. Žinoma, tyrinėjant vieno menininko kūrybą atsižvelgiama į produkcijos lauko visumą, tačiau esminė klaida – pasirinkti šią konstrukciją aiškinimo modeliu. Kita vertus, dažnas meno istorikų ir sociologų trūkumas – išankstinės lauko struktūros tyrinėjimas, iš kurio susidaro įspūdis, kad pozicijos nesikeičia. Vėliau pereinama prie agentų *habitus* analizės. Aiškinamasi socialinės, estinės ir meninės dispozicijos. Užimama padėtis veikia *habitus*, lemia tas dispozicijas, tačiau, kita vertus, *habitus* veikia poziciją. Vadinas, negalima tiesiogiai sieti kūrėjo socialinių charakteristikų su jo kūryba. Menas nuolat mainosi, o pokyčiai neįmanomi be naujų kūrybos principų atsiradimo, kurie keičia jėgų išsidėstymą lauke.

Apibendrinami galime teigti, kad P. Bourdieu palaipsniui įtvirtino kokybiškai naujus meninio lauko sociologijos teorinius ir metodologinius principus. Šių pagrindinių paradigminių jo meno sociologijos analizės strategijų rekonstrukcija atskleidė poreikį atnaujinti bendruosius struktūralizmo metodologinius principus, kad juos būtų galima pritaikyti sociologiniams meno tyrimams. Todėl senąsias genetinio struktūralizmo teorijas, kurios grindžia-

mos kūrinio ir visuomenės sąmonės struktūrų panašumų paieška, uždaru, diferenciniais ryšiais paremtų kūrinių sistemų studijomis, neišvengiamai pakaitė naujas genetinis struktūralizmas, kuriame pagrindžiami ne kūrinių ir socialinių struktūrų panašumai, o literatūrinių pozicijų ir literatūros lauko vidiniai ryšiai. Genetinės struktūrinės analizės principais grindžiamas sudėtingų recepcijos problemų tyrimas, kuris padeda atpažinti savitų meno bruožų ir socialinės aplinkos sąveiką: atskleidžia kūrinio ryšius ne tik su pub-

lika, bet ir su ankstesniu menu ar menininkais. Tad recepcija, kaip ir kūryba, drauge atskleidžia užslėptus istorinės meno kaitos dėsningumus. Vadinasi, konceptualiai sujungus kūrinių mokslą ir meno reiškinių socialinę istoriją buvo teoriškai, metodologiškai ir praktiškai atnaujinta meno sociologija. Bourdieu įtvirtintos kompleksinės meno analizės strategijos, kurios apima genetinę-istorinę produkcijos-mediacijos-recepcijos tyrimą, tapo pagrindiniu šandienos pasaulyje vyraujančių meno sociologijos tyrinėjimų bruožu.

Literatūra

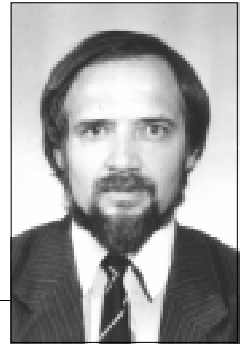
1. P. Bourdieu. *Choses dites*. – Paris: Minuit, 1987.
2. P. Bourdieu. Le champ littéraire // *Actes des recherches en sciences sociales*, 1991, N. 89, p. 3–46.
3. P. Bourdieu. *The Rules of Art*. – Cambridge: Polity Press, 1996.
4. P. Dirx. *Sociologie de la littérature*. – Paris: Armand Colin, 2000.
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

- ⁵ B. Champ Lahire. Hors-champ, contrechamp // *Le travail sociologique de Pierre Bourdieu. Dettes et critiques*. Sous la direction de B. Lahire. – Paris: La découverte, 1999, p. 23–58.
- ⁶ 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.

- ⁷ P. Bourdieu. *Choses dites*. – Paris: Minuit, 1987, p. 147.
- ⁸ P. Bourdieu. *The Rules of Art*. – Cambridge: Polity Press, 1996.
- ⁹ P. Bourdieu. Le champ littéraire // *Actes des recherches en sciences sociales*, 1991, N. 89, p. 3–46.
- ¹⁰ *Meno taisyklės*, 1992.



ANTANAS ANDRIJAUSKAS

Kultūros, filosofijos ir meno institutas

ABSTRAKCIJA IR ĮSIIJAUTIMAS W. WORRINGERIO MENOTYROS KONCEPCIJOJE

The Concepts of Abstraction and Empathy in
W. Worringer's Theory of Art Criticism

SUMMARY

In this article the art criticism theory of the influential German art historian Wilhelm Worringer (1881–1965) is considered. The main attention is focussed on the origin of the concepts of abstraction and empathy and on the methodology of their application. The anti-classical attitudes and rejection of Eurocentristic stereotypes in the analysis and assessment of pieces of art are concisely presented. The relatedness of Worringer's theory to psychological aesthetics and to A. Riegl's and K. Fiedler's ideas is shown. Special attention is paid to the historical classification of art into *primitive, classical and Eastern*.

Straipsnis skirtas įtakingo vokiečių meno istoriko Wilhelmo Worringerio (1881–1965) abstrakcijos ir įsijautimo koncepcijos ištakų ir pamatinių metodologinių nuostatų aptarimui, kritiniam jo įnašo į menotyros idėjų ir metodų istoriją įvertinimui. Šio unikalia intuicija pasižyminčio menotyrininko veikaluose randame daugybę išvalgų ir idėjų, nepradusių aktualumo ir šiandien. Jo

veikaluose išryškėjo reakcija į eurocentrizmą, banalias akademinės menotyros tiesas ir XX amžiaus pradžiai germaniškams kraštams būdingos ekspresionistinės tendencijos.

Pasklidus K. Fiedlerio, A. Rieglio ir H. Wölfflino koncepcijoms, pabrėžiančioms imanentinius ir formaluosius meno raidos aspektus, vokiškai kalbančių šalių menotyroje atgimė siekimas glau-

RAKTAŽODŽIAI. W.Worringeris, meno istorija, menotyros metodologija, abstrakcija, įsijautimas, meninė valia.

KEY WORDS. W. Worringer, history of art, methodology of art critique, abstraction, empathy, artistic will.

džiau susieti meno raidą su bendrais žmonijos dvasinės kultūros raidos aspektais. Ryškiausiais šios naujos pakraipos šalininkais tapo W. Worringeris ir jo sekėjai M. Dvorakas bei E. Panofsky.

Worringeris iš pradžių studijavo vokiečių filologiją, o vėliau meno istoriją Friburgo, Berlyno ir Miuncheno universitetuose. Daug mėnesių jis praleido Florencijoje, kur domėjosi italų renesanso menu. Mokėsi doktorantūroje Berno universitete, kur 1907 m. apgynė daktaro disertaciją. Netrukus jos pagrindu 1908 m. Miuncheno Piper leidykloje nedideliu tiražu paskelbė monografiją *Abstraktion und Einfühlung: Ein Beitrag zur Stilpsychologie* (*Abstrakcija ir įsijautimas: stiliaus psichologijos tyrinėjimai*). 1909–1914 m. Worringeris, dirbdamas asistentu Berno universitete, išleido naujas knygas *Lukas Cranach* (1908), *Formprobleme der Gotik* (*Formos problema gotikoje*, 1911), *Die altdeutsche Buchillustration* (*Senovinės vokiečių knygos iliustracijos*, 1912). Didžiausios apimties teorinis Worringerio veikalas *Formos problema gotikoje* buvo praktinis Riegliaus idėjų bei *Abstrakcijoje ir įsijautime* išdėstytų teiginių pritaikymas meno istorijos morfologinių schemų ir gotikos meno analizei.

Nuo 1919 m. Worringeris dėstė Bonos, vėliau, beveik iki Antrojo pasaulinio karo pabaigos 1945 m., – Karaliaučiaus universitete. Šiuo mokslininko dvasinės evoliucijos tarpsniu išvydo dienos šviesą nauji veikalai *Künstlerische Zeitfragen* (*Meniniai epochos klausimai*, 1920), *Die Kölner Bibel* (*Kiolo biblija*, 1923); *Die Anfänge der Tafelmalerei* (*Molbertinės tapybos pradžia*, 1924), *Agyptische*

Kunst, Probleme ihrer Wertung (*Egipto menas, jo įvertinimo problema*, 1927) ir *Griechentum und Gotik: vom Weltreich des Hellenismus* (*Graikijos dvasia ir gotika: apie helenizmo pasaulį*, 1928), *Über den Einfluss der angelsächsischen Buchmalerei* (*Apie anglosaksiškų knygų iliustracijų įtaką*, 1931). Nacių ideologijos viešpatavimo laikais nuo 1933 iki 1945 m. Worringeris neskelbė jokių darbų. Nuo 1946 m. dirbo Halės universitete Rytų Vokietijoje, o 1950 m. galutinai persikėlė į Miuncheną, kur praleido paskutiniuosius gyvenimo metus. Čia paskelbė paskutinę knygą *Fragen und Gegenfragen: Schriften zum Kunstproblem* (*Klausimai ir kontrklausimai: užrašai apie meno problemą*, 1956).

Išvardyti moksliniai veikalai liudija Worringerio mokslinių interesų platumą, netradicinį daugelio svarbių menotyros problemų formulavimą. Jis, kaip ir Rieglis, atsiribojo nuo daugelio akademine menotyroje išsivyravusių stereotipinių eurocentrinių nuostatų. Demaskuodamas nepagrįstas Vakarų antikos ir renesanso meno pretenzijas į normatyvizmą ir ypatingą vietą pasaulinio meno istorijoje, jis, kaip ir J. Strzygowski, įtraukė į savo tyrinėjimų lauką daugybės Azijos ir Afrikos tautų meno laimėjimus. Akademinei menotyrai būdinga orientacija į klasikinį Vakarų Europos meną ir jo traktavimas kaip aukščiausio pasaulinio meno laimėjimo, Worringerio nuomone, nepagrįstai susiaurino menotyrinių tyrinėjimų lauką ir formavo iškreiptą pasaulinio meno istorijos vaizdą. Worringeris kvietė kolegas atsiriboti nuo nevaisingo eurocentrizmo ir plačiau žvelgti į realią pasaulinio meno istoriją,

kurioje labai svarbus vaidmuo teko ne-europinėms tautoms.

Tyrinėti praeities ir ypač kitų civilizacijų meną remiantis gana ribotais savo epochos požiūriais į meno idealą, jo nuomone, reiškė pažeisti nerašytą mokslo įstatymą, anot kurio, visi istoriniai tyrinėjimai turi vertinti analizuojamus reiškinius remdamiesi tyrinėjamoje epochoje ir kultūrinėje erdvėje viešpatavusiais estetiniais idealais ir meninės kūrybos principais. Tai lėmė įsitikinimą, kad kiekvienas globalinių meno stilių raidos etapas atitiko slapčiausius konkrečios epochos žmonių dvasinius poreikius ir idealus, todėl ir kiekvienu konkrečiu atveju buvo tobuliausia to meto ir konkretaus regiono žmonių meninės valios arba, kitais žodžiais tariant, kūrybinės dvasios išraiška. O vėlesnių kartų žmonių nesugebėjimas teisingai įvertinti daugelio praeities meno reiškinių ir jų traktavimas kaip negražių nulemtas kitų, vėlesnėje epochoje viešpatuojančių estetinių idealų ir meninių skonų.

Menotyros idėjų ir metodų istorijos aspektu neabejotinai svarbiausias pirmasis dvidešimt septynerių metų ambicingo Worringerio veikalas *Abstrakcija ir įsijautimas*, kuris išvydo dienos šviesą pralinkus beveik dviem metams nuo disertacijos teksto parašymo. Neatsitiktinai pirmojoje šios knygos pratarmėje autorius prisipažino, kad turėjo laiko geriau išplėtoti atskiras savo argumentacijos detales. Knyga susilaukė didžiulio pasisekimo ir pakartotinių leidimų. Ji buvo plačiai komentuojama to meto menotyrininkų bei avangardinės pakraipos

menininkų. Šis išsirutuliojęs iš vokiečių psichologinės estetikos, Rieglio ir Fiedlerio formaliosios menotyros tradicijų veikalas turėjo itin stiprų poveikį modernistinės menotyros sklaidai. Knyga tapo savotišku į abstrakciją linkstančių modernistinių menininkų manifestu. Būdamas W. Kandinsky'io ir P. Klee draugu, Worringeris ne tik darė tiesioginę įtaką jų teorinėms pažiūroms, kūrybai, tačiau stipriai paveikė ir įtakingų modernistinių meną propaguojančių žurnalų *Sturm* ir *Das Kunstblatt* redaktorių Herwartą Waldeną ir Paulį Westheimą.

Worringerio koncepcijoje savitai susipynė iracionalistinės meno filosofijos, psichologinės estetikos, formaliosios menotyros ir hegeliškosios istorinių meno raidos formų idėjos. Iš A. Schopenhauerio jis perėmė požiūrį į regimą pasaulį kaip mirazą, tarsi „Maya skraiste“ užsklendžiantį žmogaus sąmonę, spontaniško meno raidą nulemiančio prado idėją, iš H. Bergsono – universalų „kūrybinės evoliucijos“ principą, iš psichologinės estetikos – polinkį į menotyros problematikos psychologizavimą. Formaliosios menotyros mokyklos įtaka sąlygojo Worringerio formalistines nuostatas, požiūrį į meno kūrinį kaip į savarankišką organizmą, gyvuojantį lygiaagrečiai gamtai, teorinės meno pažinimo sferos principinį atskyrimą nuo grožio problematikos (t. y. meno istorijos ir teorijos problematikos atribojimą nuo estetikos) ir pagaliau formalijų meno aspektų arba, kitais žodžiais tariant, meninės formos svarbos sureikšminimą. Iš hegelizmo – polinkį į globalinių meno raidos schemų konstravimą.

Akivaizdu, kad Worringeris išplėtojo romantikų, iracionalistų, J. Burckhardto ir Fiedlerio sureikšmintą meno kūrinio kaip visiškai savarankiško, nepriklausomo nuo gamtos reiškinių idėją. „Mūsų tyrinėjimai, – rašė Worringeris, – remiasi įsitikinimu, kad meno kūrinys kaip savarankiškas organizmas gyvuoja lygiagrečiai gamtai ir be jokio gelminio ryšio su ja, jei gamtą mes suprantame kaip išorinį daiktų regimumą“¹.

Worringeris taip pat plėtojo Rieglio požiūrį į meno raidos istoriją ir teigė, kad kiekvienas raidos etapas turi savią *Kunstvollen* („meninę valią“). Iš čia kilo išvada, kad visi meno raidos etapai meno istoriko požiūriu yra lygiaverčiai. Kita vertus, jis įrodinėjo, kad Rieglio vartota „meninės valios“ sąvoka suteikia galimybę menotyrininkams paaiškinti ne tik globalinių stilių raidos dėsningumus, bet ir daug platesnę žmogiškosios dvasios istoriją. Konkrečiu meno stiliumi besiskleidžianti „meno valia“ jam yra ne psichologinių, pasaulėžiūrinių, fiziologinių regėjimo dėsningumų išraiška, o užslėptas visuminis, persmelkiantis visus reiškinius dvasinis meno raidos variklis, artimas A. Schopenhauerio ir F. Nietzsche's „valios“ bei Bergsono *élan vitale* („gyvybinis polėkis“) sąvokoms. Taip Worringeris atsiribojo nuo supaprastinto požiūrio į meno istoriją, teigdamas, kad netikslinga kalbėti apie tariamą bendrą epochos stilių, kuris tikrovėje formuojasi iš skirtingų tarpusavyje konfliktuojančių valių. Palyginti su Riegliau, Worringerio koncepcijoje dėl psichologinių teorijų poveikio smarkiai išaugo subjektyvizmo įtaka. Neatsitiktinai

nai prancūzų menotyrininkė D. Valier, analizuodama Worringerio koncepciją, pirmiausia ją įpiešė į vokiečių psichologinės estetikos idėjų orbitą². Psichologinės estetikos poveikis itin ryškus pamatinių Worringerio sąvokų „išsijautimas“, „abstrakcija“ ir „meninė valia“ interpretacijoje.

Be Rieglio, stiprų poveikį Worringerio koncepcijai turėjo kitas formaliosios mokyklos teoretikas – Fiedleris, kuris teoriškai grindė formalistinius požiūrius ir principinio meno teorijos problematikos skirtingumo nuo grožio sferą tyrinėjančios estetikos. Knygoje *Formos problema gotikoje* yra metodologiniu požiūriu svarbus skyrius „Estetika ir meno teorija“, kuriame Worringeris gvildeno knygos rašymo metu Vokietijoje plačiai aptarinėjamą ir daug ginčų sukėlusią estetikos ir meno teorijos santykių problemą. Ją svarstydamas, Worringeris žengė Fiedlerio nubrėžtais keliais. Pirmiausia jis kėlė būtinybę atriboti šių mokslų kompetenciją, o kita vertus, atmetė estetikos pretenzijas į moksliskumą. Tai, kas mokslinėje literatūroje vadinama estetika, Worringerio nuomone, yra tik stilistinė psichologinė (*stilpsychologische*) stiliaus fenomeno interpretacija, kuri negali pretenduoti į visaverčio mokslo statusą. Retrospektyviai žvelgdamas į estetinės minties istoriją, Worringeris teigė, kad šio klasikinio stilistinio reiškinių būtina prielaida paprastai buvo iškeliamas grožis, kuris ir tapo estetikos tyrinėjimo objektu. Universaliomis ambicijomis pasižymintys estetikos šalininkai, jo nuomone, ilgainiui perdėm išplėtė grožio sąvokos įtakos sritį visai meno istoriai ir

teorijai. Todėl vardan moksliškumo Worringeri siekė atriboti estetikos ir meno teorijos kompetencijos ribas.

Kita vertus, dėl Fiedlerio formalizmo poveikio Rieglio „meninė valia“ Worringerio veikaluose transformavosi į „valią formai“. Kitaip nei Rieglio „meninė valia“, kuri buvo nukreipta į regimą pasaulį, Worringerio koncepcijoje ji jau visiškai nulemta subjekto. Ir pagaliau Worringeri išpažino Rieglio požiūrį į ornamentą kaip tobuliausią vaizduojamojo meno formą, kadangi ornamentams būdingas abstrahavimasis nuo tiesmuko organiškų realaus pasaulio formų atvaizdavimo, o tai geriausiai atsiskleidžia abstraktaus meno esmę.

Išoriškai žvelgiant, gali susidaryti įspūdis, kad Worringeri besąlygiškai perėmė ir tęsė Fiedlerio pradėtą XIX ir XX amžių sandūroje didžiulę įtaką voikiškai kalbančiose šalyse įgavusios psichologinės estetikos (T.Fechneris, T.Lippsas, J.Folkeltas, W.Wundtas, E.Meumannas) ir jos plėtojamos „įsijautimo“ teorijos kritiką. Tačiau tikrovėje viskas sudėtingiau, kadangi kritikuojant neretai įsiklausoma į oponentų argumentus. Taip atsitiko ir Worringerio atveju. Nors jis nukreipė kritikos strėles į ryškiausio psichologinės estetikos šalininko Lippsso „įsijautimo“ (*Einfühlung*) teoriją, tačiau iš tikrųjų perėmė daug jos elementų. Jo poleminių patosas skirtas amžių sandūros psichologinės estetikos skleidžiamoms subjektyvistinėms tendencijoms, dėl kurių įtakos estetikos moksle ryškėja perėjimas nuo anksčiau viešpatavusio estetinio objektyvizmo prie estetinio subjektyvizmo, t. y. prie tokios estetikos, kuri

rėmėsi ne estetinio objekto forma, o kontempliuojančio subjekto elgesiu. Taigi estetiškas subjektyvizmas, Worringerio nuomone, pasiekė kulminaciją teorijoje, kurią galima apibūdinti Lippsso vartota sąvoka „įsijautimas“. Nenuostabu, kad pagrindiniu savo pirmosios knygos tikslu Worringeri skelbė siekį įrodyti, jog jo meto estetikoje vyraujanti sąvoka „įsijautimas“ negali būti pritaikyta „plačiai meno istorijos sričiai“³.

Akivaizdu, kad Worringerio koncepcijoje išryškėjo Rieglio ir Lippsso teorijų supriešinimas. Šioje priešpriešoje jis neabejotiną prioritetą teikė pirmajam, o Lippsso pasaulėžiūrinės nuostatos aiškino kaip „estetinį subjektyvizmą“, kurio kompetencija meno istorijos analizės procesų atžvilgiu yra istoriškai ribota, kadangi tokio tipo estetiką atitiko įsijautimo principais besiremiantis klasikinis graikų, Romos, renesanso ir XVI-XIX amžių realistinės tradicijos menas. Harmoningas žmogaus santykis su išoriniu pasauliu, Worringerio nuomone, gali sukurti tik išorinį grožį, svetimą tikrojo meno esmei. Todėl klasikinio meno tradicijai būdingas „įsijautimas“ nėra vienintelis galimas menininko santykis su tikrove, kadangi už jo ribų nerimastingai skleidžiasi kitoks, gilesnis ir dramatiškesnis pasaulio suvokimas, ryškėja iš esmės kitų, klasikiniam natūralizmui svetimų abstrakčių formų poreikis. Vadinasi, atsiribodamas nuo estetinio subjektyvizmo ir teigdamas jo istorinį ribotumą, Worringeri kartu atmetė kaip estetiškai nevisavertę klasikinio, ypač realistiškai atspindinčio tikrovę meno tradiciją. Įvairias realistinio meno pakrai-

pas jis suartino su natūralistinėmis ir traktavo jas kaip vientisą istorinę neautentišką meno raidos pakraipą.

Anot taiklios G. Bazino pastabos, „Worringeris tarsi plėtojo Riegliaus Romos meno priešpriešos graikų idėją“. Tačiau Riegliaus atskleistus dėsningumus jis apibendrina ir pritaiko kitoms kultūroms. „Abstrakcijos“ ir „išijautimo“ priešprieša šiek tiek primena Wölffliano opoziciją. Pastarajam pamatiniu išeities tašku buvo sąvoka „klasika“, tačiau jis naudojosi ja tik kalbėdamas apie atskirą vienos kultūros kūrinių. Worringeris kalba apie skirtingų kultūrų priešpriešą. Jis protestavo prieš jo epochai būdingą klasiškos „legalizavimą“⁴.

Psichologinis meninės kūrybos ir konkretaus meno kūrinio atsiradimo pagrindas Worringerio koncepcijoje buvo konkretaus regiono ir epochos žmonių pasaulėjauta (*Weltgefühl*) ir iš jos išsikristalizavusi savita, pasižyminti savais siekais „meninė valia“, kuri meno istorijoje reiškiasi dviem iš esmės skirtingais būdais: neautentišku – klasikiniame išijautimu besiremiančiam menui būdingas panteistinis žavėjimasis gamtos grožiu, orientacija pamėgdžioti išorines gamtos formas, ir autentišku, kurio esmė – „valia abstrakcijai“ ir vos ne mistinis anapusybės ilgesys. „Abstrakcijos siekis“, anot Worringerio, yra bet kokio tikro meno ištaka. Jis apibūdinamas „kaip pasekmė didžiulio vidinio konflikto tarp žmogaus ir jį supančio išorinio pasaulio“. Pirmasis būdas tiesiogiai siejasi su racionalistinei pasaulėjautai būdingu tikėjimu proto galimybėmis, pasitikėjimu išoriniu pasauliu. Tai for-

muoja ir šiais principais besiremiančią „meninę valią“, linkstančią į organiškų gyvenimo formų tikrovišką atspindėjimą. Iš čia radosi meninės valios polėkių sukurtas Vakarų realistinės pakraipos meno natūralizmas.

Teoriškai grįsdamas autentiško meno viziją, Worringeris plėtojo meno nepriklausomumo nuo tikrovės idėją. Meno kūrinių jis aiškino kaip nepriklausomą, tolygų gamtai organizmą, besiplėtojančią pagal savo specifinius dėsnius. Pagrindinė autentiško meno varomoji jėga Worringerio koncepcijoje yra „abstrakcijos siekis“ arba „valia abstrakcijai“, kuri istoriškai reiškėsi grynai formos priemonėmis. Todėl ir meninė valia Worringeriui pirmiausia buvo valia formai. Menotyrininkas kvietė „atsiriboti nuo turinio kaip antrinio momento kiekviename meniniame atvaizdavime“⁵. Šiuo aspektu žvelgiant, Worringeris buvo nuoseklus formaliosios mokyklos idėjų šalininkas, kadangi nuolatos priminė, kad menas, kuris nekalba grynomis meno formomis, negali pretenduoti į tikro meno statusą ir tapti visaverčio mokslinio tyrinėjimo objektu.

Plėtodamas ankstesnes kultūrinės morfologinės meno istorijos periodizacijos schemas, Worringeris išskyrė tris pagrindinius istorinius meno tipus – primitivų, klasikinį ir rytietišką. Šie tipai tiesiogiai siejami su konkrečia rase ir skirtingais pavidalais skleidžiasi meno istorijoje.

Ankstyviausiose kultūrose išsiskleidusiam primityvaus žmogaus tipui ir jo sukurtam menui būdingas ryškus atotrūkis nuo supančio pasaulio. Šis atotrū-

kis, anot Worringerio, kėlė panišką baimę, surandančią adekvačią išraiškos formą pirmykščio žmogaus religijoje ir mene. Iš čia kilo pirmykščiam menui būdingas simboliškas abstraktumas, meninės išraiškos priemonių paprastumas ir organiškumas. Šiame mene išsivyravo valia abstrakcijai ir plokštuminis geometrinis tikrovės perteikimas.

Ilgainiui žmogui geriau pažįstant ir įvaldant jį supantį pasaulį, atsirado naujas klasikinio žmogaus tipas, kuris suvokė supantį pasaulį ne kaip iracionalių chaoso jėgų valdomą stichiją, o kaip dėsningos harmonijos išikūnijimą. Tai padėjo žmogui išsivaduoti iš iracionalios baimės jausmo ir pajusti vientisumą su supančiu pasauliu. Augantis žmogiškojo intelekto vaidmuo neišvengiamai apribojo religinės pasaulėjautos įtaką ir klojo pamatus gilesniam filosofiniam pasaulio suvokimui. Tai leido vėlesnės klasikinės epochos žmogui sukurti naują „idealizuojančio natūralizmo“ meną. Siekdamas pabėgti nuo iracionalios bekraštybės baimės, žmogus kūrė pabrėžtinai aiškas, racionalias, harmoningas formas. Laipsnišką evoliuciją nuo senovės Egipte viešpatavusių abstraktaus meno formų prie antikinio meno, kuriam būdingas išijautimas, Worringeris tyrinėjo pasitelkdamas Rieglio ornamentikos istorijos studijas. Klasikinis menas jam neatsiejamas nuo laisvų džiaugsmingų gyvenimiškųjų formų atspindėjimo, tokio pasaulio, kokį jį regį menininkas. „Klasikinę valią“ ir jos sukurtas meno formas Worringerio koncepcijoje įkūnijo romaniškos tautos. Ir nors šis menas aukštino žmogų, tačiau jis rėmė-

si apgaule, kadangi jo tikroviškumas buvo tolimas nuo tikrosios tikrovės.

Toliau Worringeris išskyrė savitą „rytietiškojo tipo žmogų“, kurio skiriamasis bruožas – iškilusio virš pažinimo instinktyvaus prado vyravimas. Jis lėmė, kad aukšto kultūros lygio Rytų tautų religijose atsirado mistinis, o dailėje – abstraktus ir plokštuminis tikrovės suvokimas, kuris buvo daug rafinuotesnis nei pirmykščiame mene. Analogišką valios abstrakcijai vyravimą Worringeris išvelgė Senovės Egipto, kitų Rytų tautų ir Vakarų viduramžių mene.

Istorinė kultūros raida vedė prie ketvirtitojo – „gotikinio žmogaus“, arba šiaurės žmogaus, psichologinio tipo, kuris formavo kokybiškai naujo Vakarų meno užuomazgas. Gotikos mene Worringeris išvelgė savotišką posūkio tašką Vakarų meno istorijoje, kada prasidėjo iš esmės nauja meninės valios sklaidos epocha. Iš senovės graikų ornamentikos ir šiaurės tautų meno tradicijų išsirutuliojęs Šiaurės žmogaus sukurtas gotikinis meno stilius išplito visoje Europoje, išskyrus Viduržemio jūros regioną. Po antikos saulėlydžio, plėtoja savo mintį Worringeris, Šiaurės Europoje formavosi naujos meno formos, kurioms būdinga dvasinė sumaištis, erdviškumo atsisakymas ir transcendentalumo jausmas. Menininkai vengė pamėgdžioti išorinę gamtą ir orientavosi į stabilias amžias nusišokusias vertybes. Šio meno tikrąją ištaką tapo keltų, germanų tautų ir Bizantijos menas, kitais keliais vedęs į savito gotikos stiliaus atsiradimą. Klasikinio meno požūriu gotikos menas gali pasirodyti netobulas, tačiau tokį plačiai

paplitusį požiūrį mokslininkas laiko nepagrįstu, kadangi šis menas taip pat buvo adekvati ir visiška meninės valios išraiška, sukūrusi ne mažiau vertingas, tačiau kitokias meno formas. Šis kitoniškumas rėmėsi savitais estetiniais idealais ir meninės kūrybos principais. Daugeliu bruožų gotikos meno stilius yra artimas bizantietiškam, tačiau jame abstrakcijos tendencija dėl vėlyvųjų viduramžių teologijos įtakos nugalima stiprėjančios „išsijautimo“ pakraipos.

Gotišką „meninę valią“ Worringerio koncepcijoje tiesiogiai siejama su plačiai suvokiamais germaniškųjų tautų kūrybinės dvasios polėkiais, kuriuos menotyrininkas aptiko dar paleolito epochoje, romaniškajame mene ir gotikoje. Vėliau ši tendencija išsiskleidė baroke ir vedė į ekspresionizmą, kuris aiškinamas kaip grynai germaniškos dvasios vaisius.

Kitame programiniame veikale *Formos problema gotikoje* Worringeris teoriškai grindė nepaprastą gotikos meno vaidmenį Vakarų meno istorijoje. Gotikos mene jis išvėlgė ypatingą, klasikiniam menui svetimą „užąstrintą“ tikrovės suvokimą. Šiuo tikrovės suvokimo aršumu šiaurės menas, jo nuomone, iš esmės skyrėsi nuo klasikinio, kuris, „vengdamas tikrovės prievartos, rėmėsi natūralumu ir jo užslėptu dėsningumu“.

Apžvelgęs pagrindinius istorinius meno raidos etapus, Worringeris prieina išvadą, kad skiriamasis bet kokio tikro meno raidos bruožas yra abstrakcijos siekimas. Todėl tais meno raidos tarpniais, kai šis bruožas buvo ignoruojamas ir įsivyravdavo išsijautimas arba pasitikėjimas išoriniu regimuojamu daiktiniu pa-

sauliu, menas neišvengiamai patirdavo nuosmukį. Išsijautimo menas atsirado tuomet, kai žmogus pasuko racionalaus gamtos pajungimo savo tikslams keliu ir kartu supančiojo natūralių menininko dvasios polėkių, fantazijos galias. Worringeris suartino renesanso, porennesansinės epochos, XIX amžiaus realistinės ir natūralistinės pakraipos menininkus išvėlgdamas jų kūryboje analogišką magistralinę organiško gyvenimiškojo turinio atspindėjimo tendenciją, kurios esmė gali būti traktuojama kaip natūralistinis regimo pasaulio atvaizdavimas. Ši „meninės valios“ posūkį į gyvenimiškųjų, artimų gamtinėms formoms atspindėjimą menotyrininkas aiškino kaip „nukrypimą nuo magistrinių meno raidos tikslų“, kadangi dėmesys tikrovei priemonę paverčia tikslu, vadinasi, menas nukreipiamas ne į esmės, o į išorinių dalykų vaizdavimą.

Išsijautimo tradicijos paviršutiniškai gamtą mėgdžiojantis menas Worringerio koncepcijoje iškyla tik kaip akimirks blyksnis ilgoje žmonijos kultūros istorijoje, kurioje tūkstantmečiais viešpatavo kita abstrakcijos siekio tendencija. Tačiau dėl stereotipinių Vakarų menotyros istorijoje išsigalėjusių nuostatų būtent klasikiniam menui buvo skiriamas nepagrįstai didelis vaidmuo. Skelbdamas klasikinėje Vakarų menotyroje viešpatuojančių eurocentrinių nuostatų ribotumą, Worringeris traktavo antikos ir renesanso meną kaip nukrypimą nuo tikrųjų meno raidos tikslų ir kelių. Jis prabilo apie šių nekritiškai sureikšmintų Vakarų meno istorijos tarpinių meninės kūrybos primityvumą ir lėkštumą, palyginti su joms

oponuojančių abstraktaus meno tendencijų autentiškumu ir dvasingumu.

Tuomet, kai žmogaus dvasia išsėmė racionalaus pasaulio pažinimo galimybės, joje vėl atgimė nenugalimas abstrakcijos siekis. „Tai kas anksčiau buvo instinktu, dabar tapo paskutine sąmonės pasekme. Šiuolaikinis žmogus savo priešpriešoje Visatos vaizdiniui yra toks pat bejėgis kaip ir primityvus žmogus“⁶. Gaivališkas abstrakcijos siekis visa jėga išsiskleidė besirandančiame modernistiniame mene ir ypač ekspresionizme, kurio istorinės reikšmės aukštinimui Worringeris skyrė daug dėmesio. „Istorinis ekspresionizmo nuopelnas yra tai, kad jis buvo pirmas ryžtingas bandymas... pasiekti visišką sudvasintą išraišką“⁷.

Taigi Worringerio koncepcijoje brėžiama neįveikiama demarkacinė linija tarp dviejų viena kitai oponuojančių magistralinių meno raidos tendencijų – išijautimo ir abstrakcijos. Pirmajai būdingas individualaus prado iškėlimas, natūralizmas, organinio pasaulio sureikšminimas, trimatis erdvinis pasaulio suvokimas, apvalių formų vyravimas, optinis pasaulio suvokimas. Šie bruožai pirmiausia išryškėja graikų mene (ypač graikų šventyklų architektūroje) ir daugelyje vėlesnių į šį meną besiorientuojančių tradicijų. Antrajai būdingas kolektyvinio prado iškėlimas, stiliaus savitumo išryškinimas, neorganinio pasaulio sureikšminimas, plokštuminis pasaulio suvokimas, tiesios linijos vyravimas, taktilinis pasaulio suvokimas. Šie bruožai išryškėja Senovės Egipto mene (ypač piramidžių architektūroje). Tarpinė padėtį tarp šių dviejų viešpataujančių me-

no istorijoje tradicijų Worringeris skyrė Bizantijos menui, iš kurio formų sąveikos su keltų ir germanų genčių menu jis išrutulioja šiaurės tautų meno formas.

Akivaizdu, kad savąja koncepcija Worringeris sukilo prieš to meto akademine menotyroje viešpatavusias eurocentrines nuostatas ir siekė nuvainikuoti vienpusiškai šlovinamą antikos ir renesanso daile. Šiuos Vakarų meno raidos etapus jis traktavo kaip apgaulės meną ir nukrypimą nuo tikrosios meno paskirties. Tiesa, pripažįsta Worringeris, šis apgaulės menas ypatingas neabejotinu formos rafinuotumu ir subtiliu grožio jausmu, nors jam trūko tikram menui būdingo laisvos kūrybingos dvasios polėkio. Pažymėtina, kad nors Worringeris kritikavo klasikinę meno tradiciją, jis vertino klasikinį meną ir pripažino jam svarbią vietą Vakarų meno istorijoje, tik išvalgiai atmetė jo pretenzijas į tą normatyvumą, kuris buvo įtvirtintas daugelio įtakingiausių to meto meno istorikų veikaluose. Klasikinio meno tradiciją jis aiškino kaip istorinį, tik konkrečioms žmonijos istorijos tarpsniams būdingą reiškinį.

Aukščiausiu menininko tikslu Worringeris skelbė abstrakčių, nuo tikrovės nepriklausomų meno formų kūrimą. Čia ir atsiskleidė paradoksalus Worringerio santykis su abstraktaus meno teoretikais. Pirmiausia Worringeris niekada pernelyg nesidomėjo modernaus meno raida, o kita vertus, jo veikaluose plačiai vartojama pamatinė sąvoka „abstrakcija“ turėjo kitokią, daug platesnę prasmę negu gausių abstraktaus meno grindėjų tekstuose. Likimo ironija, kad konservatyvių

estetinių skonių šalininkas Worringeris, pats to nenorėdamas, klojo teorinius pamatus klasikinio modernizmo estetikai, jo laipsniškam perėjimui nuo vokiškai kalbančiose šalyse išsiskleidusio „Tilto“ grupuotės menininkų reprezentuojamo sąlygiškai nuosaikaus ekspresionizmo per „Mėlynojo raitelio“ grupuotės menininkų kūrybą į formos aspektu radikalesnes ekspresionizmo atmainas, lėmusias abstraktaus meno iškilimą.

Vadinasi, pasitelkęs Rieglio „meninės valios“ teoriją ir meno istorijos raidos schemas, Worringeris papildė jas klasiikinės ir naujausios meno filosofijos idėjomis bei iš psichologinės estetikos perimtomis sąvokomis „abstrakcija“ ir „įsijautimas“. Šių sąvokų atsiradimas Worringerio koncepcijoje liudijo formalizmo ir psichologizmo tendencijų suartėjimą XX aamžiaus pradžios menotyroje. Pagrindinis Worringerio, o vėliau ir daugybės jo sekėjų tikslas – tyrinėti istorinės meno raidos problemas glaudžiai jas siejant su psichologine žmonijos raida ir formalistinių tendencijų įtvirtinimas. Neatsitiktinai Worringeris iškėlė abstrakcijos siekį ir vadinamąją „formos instinktą“ kaip aukščiausią žmogiškosios

dvasios išraišką. Pamatinė Worringerio koncepcijos sąvoka „meninė valia“, įkūnyta konkrečiu meno stiliumi, ženklino sunkiai nusakomą viską aprėpiantį pasaulinį dvasinį polėkį.

Remdamasis hegeliškąja istorinių meno raidos formų koncepcija, Worringeris išrutuliojo skirtingų psichologinių žmogaus tipų teoriją, kurios tikslas – paaiškinti istorinių meno raidos tarpsnių savitumą. Jis išskyrė tris pagrindinius istoriškai vienas kitą keičiančius žmogaus tipus – primityvų, klasiikinį ir rytietišką – ir su jais tiesiogiai susijusias rases bei meno formas.

Klasikinis įsijautimo kupinas menas čia traktuojamas kaip specifinė romaniškųjų tautų pasaulėjautos savybė, o egzaltuotas mistinis tikrovės suvokimas ir anapusbės ilgesys priskiriamas germaniškoms tautoms nuo paleolito kultūros laikų iki tuometinio ekspresionizmo apraiškų. Ši tendencija ryškiausiai atsiskeidė gotikos mene ir jo tradicijas tęsiančiame modernizme, ypač nuo ekspresionizmo prie abstrakcijos evoliuciuojančioje tendencijoje, kurią Worringeris aiškino kaip magistralinę autentiško meno raidos kryptį.

Literatūra ir nuorodos

- ¹ W. Worringer. *Abstraktion und Einfühlung: Ein Beitrag zur Stilpsychologie*. – München, 1911, S. 1.
- ² D. Valier. Lire Worringer // W. Worringer. *Abstraktion et Einfühlung*. – Paris, 1978, p. 7–8.
- ³ W. Worringer. *Abstraktion und Einfühlung: Ein Beitrag zur Stilpsychologie*, S. 3.

- ⁴ H. Bazin. *Histoire de l'histoire de l'art. De Vasari à nos jours*. – Paris, 1986, p. 203.

- ⁵ W. Worringer. *Abstraktion und Einfühlung: Ein Beitrag zur Stilpsychologie*, S. 30.

- ⁶ Ten pat, p. 19.

- ⁷ Worringer. *Fragen und Gegenfragen*. – München, 1956, S. 96.

LINARA DOVYDAITYTĖ

Vytauto Didžiojo universitetas



KRITINĖS EKSPRESIONIZMO REFLEKSIJOS: „ROMANTINĖS JAUSENOS“ KULTŪRA IR LINGVISTINIAI *READY-MADE*'AI

Critical Reflections on Expressionism: The Culture of
“Romantic Feeling” and Linguistic *Ready-Mades*

SUMMARY

The concept of expressionism is a category of broad semantic field in Lithuanian art studies. It denominates aesthetic values, as well as the type of cultural identity and social attitude in analyzing the art of the Soviet period. This article presents theories reflecting expressionism in art, framed in Western theoretical discourse. One of the most important and still vital analytical traditions is based on the notion of expressionism as a phenomenon pertaining to the influence of romantic culture, when the mode of romantic feeling is considered as the basic principle orienting the organization of expressionistic poetics. The representatives of Marxist aesthetics reflect on the social efficiency of expressionism as artistic practice and its relation to ideology; while contemporary theorists, influenced by structural linguistics and poststructuralism, underscore the meaning of expressionism as a specific language in representing certain ideologies. Current theories open up new possibilities to contextualize the expressionistic discourse and to analyze its meanings.

Šis straipsnis, skirtas kritinių ekspresionizmo refleksijų Vakarų intelektualinėje mintyje apžvalgai, nėra pirmosios pastangos į lietuvių menotyros lauką įtraukti teorinius ir istorinius ekspresionizmo problematikos aspektus. XX

amžiaus lietuvių dailės istorijos diskurse bent keletą kartų su ekspresionistine kūryba susijusios teorijos svarstytos ne tik kaip vakarietišką meninį reiškinį apibūdinanti informacija, bet ir kaip vietiniams meniniams procesams reikš-

RAKTAŽODŽIAI. (Neo)ekspresionizmas, dailė, romantizmas, marksistinė estetika, simbolinė reprezentacija.

KEY WORDS. (Neo)expressionism, visual art, romanticism, Marxist aesthetics, symbolic representation.

mingos idėjos. Dar 1921 metais *Draugijos* žurnale pasirodė publikacija „Ekspresionizmas dailėje ir poezijoje“, kurią Adomas Jakštas parengė reaguodamas į estetinius pirmosios nepriklausomoje Lietuvoje apžvalginės lietuvių dailės parodos akibrokštus. Autorius rėmėsi tuo metu plačiai Vakaruose aptarinėtos meninės krypties ideologų ir kritikų darbais¹. Nepaisant atvirai negatyvios paties autoriaus, prisiekusio klasikinės estetikos šalininko, pozicijos, straipsnis tapo vienu išsamiausių šios krypties pristatymų tarpukario Lietuvoje, o ekspresionizmo problematika dailės srityje ilgą laiką išvirtino kaip svarbus diskusinių laukų stimuliuojantis veiksnys. Ankstyvieji lietuvių autorių bandymai vienaip ar kitaip integruoti aktualių meninių praktikų ideologijas į vietinį teorinį diskursą sutapo su intensyviu lietuvių meninės kultūros modernėjimo laikotarpiu ir skatino sinchroniškų vakarietiškos kultūros reiškinių bei galimo jų suvokimo refleksijas.

Šiuolaikinėje lietuvių dailėtyroje, tiriamačioje XX amžiaus antrosios pusės tapybą, *ekspresionizmo* sąvoka ir jai etimologiškai giminingi terminai ilgainiui įgavo instrumentinę paskirtį ir prigijo stilistinėje septintojo-devintojo dešimtmečių tapybos darbų analizėje. Sovietinių metų dailės kritikos kalboje *ekspresionizmo* sąvoka virto platų semantinį lauką turinčia kategorija, žyminčia tiek estetiškes vertes, tiek kultūrinio tapatumo ir socialinės laikysenos tipus. Metodologinės populiaraus termino apibrėžtys svarstytos devintojo dešimtmečio pabaigoje pasirodžiusiame Laimos Petrusėvičiūtės straipsnyje „Ekspresyvumas kaip

šiuolaikinės lietuvių tapybos stiliaus kategorija (metodologinis aspektas)“, kuriuo dar kartą aptartos teorinės ekspresionizmo platformos². L. Petrusėvičiūtės koncepcijoje akcentuojama stiliaus kategorija nėra redukuojama į formaliąsias meno kūrinio vertes, tačiau paliekama uždaroje estetinių fenomenų plotmėje, sąveikaujančioje tik su artimiausiais, t. y. meniniais ir kultūriniais kontekstais. Mums šiuo atveju svarbu tai, jog kai kurios autorės išsakytos idėjos³ leidžia teigti šią koncepciją reprezentuojant svarbią ekspresionizmo tyrinėjimų vakarietiškoje mintyje tradiciją, susiformavusią praėjusio šimtmečio pradžioje ir vis dar gyvybingą kai kurių šiuolaikinių tyrinėtojų darbuose. Šią sąlygiškai vadinatiną ekspresionizmo kaip kultūros tipo teoriją aptarsime iš istorinės perspektyvos kartu su kitokiais šio reiškinio „skaitymo“ būdus implikuojančiais diskursais. Siekiama, jog kritinių ekspresionizmo refleksijų apžvalga taptų ne dar kelių meninės krypties ideologiją aptarnaujančių teorijų pristatymu, o atvertų naujas ekspresionistinės dailės kontekstualizavimo apibrėžtame laike ir erdvėje galimybes.

Šiandien įprasta ekspresionizmą, vieną iš įvairiose meno srityse pasireiškusių modernizmo krypčių, vertinti kaip istoriškai ir geografiškai lokalizuotą reiškinį, nors vis dar iki šiol diskutuojamos paties *ekspresionizmo* termino apibrėžtys. Menotyriniu požiūriu *ekspresionizmo* terminas laikomas problemišku konstruktu: „Kitaip nei futurizmas, dada ar siurrealizmas, tai buvo pavadinimas, kurį naudojo vos keletas menininkų savo darbams ar judėjimams apibūdinti, be

to, kitaip nei impresionizmo, kubizmo ar fovizmo atvejais, tai nebuvo kritikų sugalvotas ir vėliau tarp menininkų ir jų gerbėjų prigijęs pavadinimas. Dar ironiškiau tai, kad būtent nacių opozicija ir prieš modernistinę dailę, muziką ir literatūrą nukreipta propaganda sustiprino, matyt, nepajudinamą chronologinį ir koncepcinį termino *ekspresionizmas* neapibrėžtumą, išplėsdamos jo reikšmes į dar platesnes ideologijos ir *Weltanschauung* sritis⁴. Oksfordo Estetikos enciklopedija trumpai apibendrina ekspresionizmo termino reikšmių ir vartosenos problemą, kuri praeitame šimtetyje svarstyta daugelyje meno istorijos ir teorijos darbų. Garsus ekspresionizmo istorikas Donaldas E. Gordonas specialiai šiai problemai skirtoje studijoje termino kilmę siejo su prancūzų simbolisto Gustave'o Moreau estetinė programa, dariusia įtaką jo mokinio Henri Matisse'o ir dar kelių fovistų meninėms pažiūroms. Vokietiją šis terminas XX amžiaus pradžioje pasiekė kaip naujausios prancūzų dailės epitetas, o „*Brücke*“ ir „*Blaue Reiter*“ menininkų darbams jis pradėtas taikyti retrospektyviai, t.y. nuo 1914 metų, kai šių grupuočių veikla buvo jau išsisėmusi⁵. Komplikauta termino vartosenos meno kritikoje priešistorė tik įveda į ne mažiau sudėtingą ekspresionizmo kaip paradigminio vokiškos, o neretai ir viso Šiaurės Europos regiono kultūros reiškinių interpretacijos istoriją.

Pirmieji teoriniai veikalai, suformavę platų konotacinį ekspresionizmo sampratos lauką, pasirodė Vokietijoje dar iki Pirmojo pasaulinio karo, ekspresionistinės dailės klestėjimo metais⁶. 1908 metais vokiečių meno istorikas Wilhelmas

Worringeris išleido knygą *Abstraktion und Einfühlung* (*Abstrakcija ir įsijautimas*), tapusią programiniu naująjį vokiečių meną istoriškai kontekstualizuojančiu veikalu. Plėtodamas Vienos mokyklos atstovo Aloiso Rieglio suformuluotą stiliaus teoriją, pasak kurios meno istorija suvokiama kaip imanentinė stilių raida, priklausanti ne nuo pasiekto mimetinės reprezentacijos lygmens, o nuo abstrakčios *Kunstwollen*, W.Worringeris taip pat rėmėsi antimimetinė meninės kūrybos samprata. Savo darbe jis akcentavo psichologinę stiliaus dimensiją siedamas stiliaus ypatumus ir raidą su dominuojančia pasaulėjauta: „pasaulio pajauta šiuo atveju reiškia psichinę sanklodą, kuri konkrečiu momentu lemia žmogaus santykį su kosmosu ir išorinio pasaulio fenomenais“⁷. W. Worringerio teorijos pagrindą sudaro dviejų tipų santykio su aplinka koncepcija, mene atitinkanti du percepcijos ir reprezentacijos tipus. Polinkis objektiškai, viena vertus, ir abstrakčiai, kita vertus, suvokti ir atvaizduoti aplinką šioje teorijoje siejamas su priklausomybe geografiniai platumai ir istorinei tradicijai, skiriamai Šiaurės-Pietų ašies pagrindu. Tiesa, polinkis abstrahuoti, autoriaus nuomone, glūdi bet kokios meninės veiklos prigimtyje, tačiau klasikinėje Viduržemio jūros regiono kultūroje ši tendencija palaipsniui užleidžia vietą įsijautimą ir susitapatinimą atitinkančiam natūralistiniam pradui. Anot W.Worringerio, „empatijos poreikį skatina džiaugsmingas panteistinis žmogaus ryšys su jį supančio pasaulio reiškiniais, tuo tarpu polinkis abstrahuoti yra išorinio pasaulio inspiuotos stiprios vidinės nerimasties pa-

sekmė“⁸. Poreikį abstrahuoti pirmiausia lemia atšiauri gamtinė aplinka, su kuria individą sieja priešiško ir baimės jausmai. Tokiu būdu antrasis tipas lokalizuojamas Šiaurės kraštų kultūroje, taip pat ir germaniškoje jos dalyje.

Toks dviejų didžiulių kultūrinių landšaftų poliarizavimas ir meninės veiklos tipizavimas leido stilių mene suvokti kaip besitęsiančią, patiriančią pokyčius, tačiau išlaikančią esminius bruožus sistemą. Antroji W. Worringerio knyga, skirta formos problemai gotikos mene, suteikė dingstį XX amžiaus ekspresionizmui atrasti istorinį precedentą paradigminius Šiaurės Europos kultūros ženklus įkūnyjančioje gotikoje⁹. Atrodė, autoriaus išskirti pagrindiniai šiaurietiškojo kūrybos tipą nusakantys principai – „ištraukti išorinio pasaulio objektą iš jam natūralaus konteksto, iš nesibaigiančio buvimo, nuvalyti nuo jo visas priklausomybės gyvenimui apnašas, t.y. viską, kas jame buvo arbitralaus... priartinti jį prie absoliutinės jo reikšmės“¹⁰ – atitiko svarbiausius tuomet akcentuotus ekspresionistinės vaizduosenos ir jausenos bruožus – antinatūralistinius principus ir religinės patirties substituciją.

Istorinio pasikartojimo idėja, „atpažįstanti“ senųjų projektų tęsinius naujuose reiškiniuose, neabejotinai buvo aktuali imperinėje Vilhelmo II laikų Vokietijoje, susirūpinusioje „vokiška dvasia“ ir jos galiomis. Kaip tik tuomet išaugo ekspresionizmo ideologijai ir recepcijai buvo svarbi ne tik gotikos, bet ir dar vieno „vokiškos dvasios“ projekto – ankstyvojo romantizmo paralelė. Pačių dailininkų ekspresionistų santykis su šimtmečio senumo sąjūdžiu nebuvo vie-

ningas ar griežčiau apibrėžtas, nors dalis jų programiškai teigė priklausantys romantinei tradicijai¹¹. Toks ambivalentiškumas suprantamas – romantizmo ir ekspresionizmo lingvistiniai panašumai nesiejo, skyrėsi ir pačios (plastinės) kalbos funkcijų samprata. Bendrumai ryškėjo kitur – „romantinės jausenos“ struktūra paremtoje *Weltanschauung*. Šiuo atveju mums svarbūs du ekspresionizmo ideologijos momentai, siejantys estetinius sprendimus su politine ir ideologine laikysena bei reprezentuojantys sąsajas su romantikų vertybinėmis nuostatomis. Tai „dvasingumo mene“ koncepcija ir maišto formos.

Kaip žinia, „dvasingumo mene“ koncepcija nurodo platesnį modernizmo programos lauką, siejama su abstrakcionizmo dailėje teorija¹², tačiau taip pat yra laikoma ir vienu svarbiausių tiltų, jungiančių romantinę ir ekspresionistinę laikysenas socialinės tikrovės ir meninės veiklos atžvilgiu. Ekspresionizmo raidą tyrinėjantys istorikai svarbiu impulsu šiai koncepcijai išplisti tarp šios meninės krypties atstovų laiko Friedricho Nietzsche's metafizikos kritiką, skelbiančią „Dievo mirtį“ ir vertybinę epistemologinės, religinės ir socialinės erdvės krizę¹³. Kokybinio lūžio ir naujų vertybių steigimo erdve tampa kultūra ir menas, pastarosioms suteikiant didesnius nei iki tol įgaliojimus. Ekspresionizmo ideologijai svarbi yra F. Nietzsche's pažiūra į meną, kuris suvokiamas „ne kaip meistrystė ar malonumas, bet kaip egzistencijos pateisinimas, turbūt vienintelė autentiška egzistencijos legitimacija, kurios visuomet siekta metafizikoje, etikoje ir religijoje“¹⁴. Šios idėjos ekspresionistų

pasaulėžiūroje pagrindžia ir sustiprina romantinę meno kaip substituto, pirmiausia religijos substituto sampratą. Religinės patirties perkėlimas į kūrybinį aktą paaiškina romantinę „dvasingumo mene“ koncepciją, pasak kurios, meninė reprezentacija suvokiama kaip transcendentinės tikrovės vizualizacija¹⁵.

Romantinių nuostatų tęstinumo XX amžiaus mene koncepcijos laikomasi ir šiuolaikinėje menotyroje. Antai amerikiečių mokslininkui Robertui Rosenblumui dar kartą pavyksta apmąstyti moderniosios tapybos raidą dviejų tradicijų perspektyvoje, vieną iš jų tapatinant su Viduržemio jūros arealo, kitą – su Šiaurės kraštų kultūromis¹⁶. Pagrindinius skirtumus apibrėžia vyraujančios meno sampratos tipai: *l'art pour l'art* nuostatomis grįstoje paryžietiškoje kultūroje dominuoja empirinis išorinio pasaulio suvokimas, pasireiškiantis estetiizuota raiška, o šiaurės romantizmo tradicijoje įsitvirtinusi transcendentalųjį pradą akcentuojanti pasaulėjauta, verčianti skverbtis pro empirinį daiktų paviršių kvazireliginės paslėpties link¹⁷. Mums šiuo atveju svarbu tai, jog šiaurės romantizmo tradicijai priskiriama ir ekspresionizmo poetika, kurią apibrėžia tam tikras vaizdinių repertuaras ir romantinė jausena. R. Rosenblumo koncepcijoje romantinės tradicijos vaizdiniai interpretuojami kaip krikščioniškos ikonografijos transformacija į sekuliarus, tačiau simbolinę svarbą išlaikančius įvaizdžius¹⁸. O romantinę jauseną nusako pačios meninės veiklos suvokimas, nurodantis religinės patirties troškimą ir jos substitavimą kūrybinio akto metu¹⁹.

Nuo W. Worringerio besitęsiančioje ekspresionizmo recepcijos tradicijoje jis suvokiamas kaip psichogeografiškai apibrėžtas reiškiny, priklausantis romantinės kultūros poveikio erdvei, o romantinis jausenos būdas laikoma vienijančiu principu, reguliuojančiu ekspresionistinės poetikos sąrangą. Kaip minėta, romantinės jausenos struktūrą palaiko ne tik substitucinė meninės veiklos samprata, paradoksaliai sutampanti su autentiškos saviraiškos siekiu, bet ir politinės nuostatos arba tam tikros maišto formos. Romantikų ir ekspresionistų politinės laikysenos bendrumas neretai apibrėžiamas kaip „eschatologinis tikėjimas „meno autentiškumu“ ir naujomis visuomenės reformomis, paremtas pabaigos ir naujos pradžios, žlugimo ir vilties dualizmu“²⁰.

Įprasta pačios meninės krypties ideologiją eksplikuojančioje modernistinėje meno istorijoje klasikinio vokiečių ekspresionizmo daile interpretuoti kaip socialiai ir politiškai kritišką meną. Pačių ekspresionistų santykis su socialine aplinka ištis turėjo kritinės potencijos: „dvasingumo mene“ paieškos programiškai kreipė žvilgsnį nuo merkantiliško racionalizmo ir materializmo persunkto socialinio audinio subjektyvios vidinės emocijos link, tas pats žvilgsnis skverbėsi pro netobulus regimybės pavaldus ir aistringai ieškojo tikrosios esaties, svetimos ir nepasiekiamos biurgeriškai akiai. Ekspresionistų pozicijas iliustruoja ir jų menui būdingas žmogaus vaizdinys, formuotas iš trauminių socialinės atskirties, baimės ir nestabilumo patirčių, dramatiškas arba groteskiškas socialinių dramų veikėjas. Tačiau, nepai-

sant pačių ekspresionistų prisiimtos visuomenės autsaiderių ir maištininkų pozicijos, socialinis ir politinis ekspresionizmo poetikos efektyvumas tapo aršios polemikos objektu marksistinėje šios meninės krypties refleksijų tradicijoje.

„Visa, ką ekspresionistai sulig savo išmanymu stengėsi nuveikti revoliucijos labui, buvo revoliucinga, tačiau neturėjo nieko bendra su politika, bent jau nebuvo programiška; jų maištas prieš sukalbėjusias gyvenimo formas ir sveiką protą liudija visai Vokietijai būdingą atsinaujinimo ilgesį, nepasitenkinimą tikrove ir neišmanymą, ko griebtis... jie buvo sukilėliai, kurie žinojo, dėl ko maištauja, tačiau nei mokėjo tiksliai apibrėžti savo reikalavimų, nei suprato, kokia to jų maišto paskirtis“, – ši garsaus kultūros istoriko Peterio Gay pastaba vokiečių ekspresionistų laikysenos Weimaro respublikos metais atžvilgiu iliustruoja būdingą marksistinei tradicijai vertinimą²¹. Kaip veikė ir į ką buvo nukreiptos ekspresionizmo maišto formos, XX amžiaus pradžioje pretendavusios į kapitalistinės visuomenės ir dominuojančios ideologijos kritiką, o trečiajame dešimtmetyje virtusios tą pačią ideologiją skleidžiančios kultūros dalimi? Kas sieja ekspresionizmo poetiką su tuo kultūriniu klimatu, kuris buvo palankus rasti totalitarinei sistemai? Tokie ir panašūs klausimai pirmąsyk visu aštrumu iškilo marksistinės estetikos atstovų debatuose ketvirtajame dešimtmetyje, kuomet į ekspresionizmą pažvelgta iš nedidelio, tačiau jau apčiuopiamo istorinio atstumo ir kritinės minties perspektyvos.

Diskusiją inspiravo 1934 metais *Internationale Literatur* žurnale pasirodęs

G. Lukácsio straipsnis „‘Grosse und Verfall’ des Expressionismus“ („Ekspresionizmo ‘didybė ir žlugimas’“), po kurio buvo paskelbti dar dviejų žymių marksistinės pakraipos mąstytojų Ernsto Blocho ir Bertoldo Brechto pasisakymai šia tema²². Iš tiesų diskusija apėmė kur kas daugiau klausimų ir šiandien neretai yra laikoma marksistinės polemikos apie realizmą ir modernizmą pavyzdžiu, mat ekspresionizmui atiteko tipiškos modernistinės meno krypties vaidmuo. Mums svarbu aptarti keletą šios polemikos dalyvių minčių, susijusių su ekspresionizmo maišto formomis ir jų socialiniu politiniu efektyvumu.

Kaip žinia, marksistinės estetikos pagrindą sudaro ekonominio kultūros sąlygotumo, kultūros ir politikos tarpusavio priklausomybės idėjos bei meno kaip ideologijos samprata. Reikia pažymėti, kad diskusijos apie ekspresionizmą dalyviai atstovauja ne ankstyvajam marksizmui būdingą nuostatą, teigiančią, jog meno kūrinys tiesiog *atspindi* laikotarpio ideologiją, politinę ir ekonominę sociumo tvarką. Šiuo atveju meno kūrinys suvokiamas kaip formomis ir reprezentacijos kodais *išreiškiantis* ideologiją veiksnys, o šioji meno kūrinys pasireiškia kaip „išivaizduojamas turinys“ – socialinės klasės tikėjimų, vaizdinių ir reprezentacijos būdų visuma. Antra vertus, meno funkcijos marksistinėje teorijoje perkeliama iš estetinės ir kultūrinės plotmės į socialinę politinę erdvę, kurioje jis tampa aktyviu ideologinių ir socialinių įtampų veiksmu.

Pagrindinė G. Lukácsio kritika ir buvo nukreipta į ekspresionistinio meno vaidmenį tuometinių socialinių ir poli-

inių formacijų procese – „imperialistinėje išsivysčiusio kapitalizmo fazėje“, vartojant paties autoriaus marksistinio žodyno terminus. Būdamas „kritinio realizmo“ mene šalininkas, G. Lukácsas ekspresionizmą suvokė kaip vieną iš modernistinio meno apraiškų, įstrigusią tarp socialinės avangardo utopijos ir ne-realizuoto reformų troškimo. Kritinės ekspresionistų nuostatos buržuazijos vertybių, konservatizmo ir militarizmo atžvilgiu buvo pripažintos, tačiau šiai kritikai esą trūko istorinio sąlygotumo pajautos, istorinio konteksto perspektyvos²³. Tai, kas trukdė realizuoti kritinės ekspresionistų intencijas, glūdėjo pačioje ekspresionizmo poetikoje. Viena vertus, svarbiausius principus čia lėmė programiškos tiesioginio, autentiško realybės patyrimo ir neįtarpintos, spontaniškos raiškos nuostatos, kurių veiksmingumu G. Lukácsas stipriai abejojo: „Kai gyvenimo išorė priimama betarpiškai, ji ir lieka neaiški, fragmentiška, chaotiška ir nesuprasta“²⁴, o meno kūrinys virsta „abstrakčiu ir vienos dimensijos“²⁵. Spontaniška reakcija paremtas santykis su realybe leidžias užčiuopti atskirus jos pavidalus, tačiau ištraukiant juos iš vieno ir perkeliant į kitą, subjektyvų ir socialiai abstraktų kontekstą, o tai naikina kritinės artikuliacijos galimybę reprezentuoti dialektišką sociumo „totalumą“. Prasiskverbti iki objektyvią realybę valdančių dėsnių ir atskleisti gilesnį, užslėptą, tiesiogiai nepagaunamą prieštarų ryšių tinklą, sudarantį sociumo audinį, leidžia ne ekspresionizmo, o „kritinio realizmo“ principai²⁶.

Kita vertus, ekspresionistinės maišto formos rėmėsi nauja ir ypatinga kalba,

kuri, G. Lukácsso nuomone, perdėm linko į „emocingumą, retoriką, tuščią manifestaciją ir deklaratyvų pseudoaktyvizmą“²⁷. Stilistinės šios kalbos figūros vertintos kaip kodas, kurį sunku iššifruoti, savotiška mistifikavimo priemonė, liudijanti abstrakčią ir subjektyvistinę ekspresionistinio maišto prigimtį. Stokodama aiškaus kritinio ar rezistencinio užtaiso, ekspresionistinė kalba nesunkiai virsta priešingos ideologijos įrankiu ar retorika²⁸.

Tačiau ne tik formalių sprendimų plotmėje ieškota ekspresionistinio maišto neefektyvumo priežasties. Ekspresionizmo mene populiarūs mirties, ligos, vienvietės ir panašūs trauminiai vaizdiniai sudarė turtingą, tačiau apibremtą repertuarą, kurį G. Lukácsas kaltino iracionalumu, fatalizmu ir misticizmu. Kritikos objektas buvo ne pačios temos, o tai, kad šie vaizdiniai reprezentavo vieną iš dominuojančių laikotarpio diskursų. Gilėjanti politinė ir ekonominė krizė XX amžiais pirmaisiais dešimtmečiais Vokietijoje, marksistiniu požiūriu sutampanti su bendra kapitalistinės sistemos krize, šiuo atveju apibremė sąlygas, kuriomis veikė įvairūs vertybinės nuostatos įkūnijantys diskursai. G. Lukácsso teorijoje ekspresionizmo ideologija siejama su dekadentiškomis to meto vidurinėsios klases pozicijomis, kurias apibūdina dvejopas santykis su socialine realybe: vienu atveju šioji suvokiama kaip chaotiškų ir nekontroliuojamų procesų visuma, kitu – kaip mistinių jėgų valdoma tikrovė. Abiem atvejais aktyvi politinė laikysena tampa neįmanoma, o reikšmės poreikis transformuojamas į apokalipsės geismą²⁹. Ribinės, dramatiš-

kas patirtis ir katastrofiškas nuojautas tematizuojantys ekspresionizmo vaizdiniai esą stokojo ryšio su istoriniu kontekstu ir tiesiog reprezentavo fantazminius to paties buržua, prieš kurį bohemiskai maištauta, poreikius. Ekspresionistinį maištą G.Lukácsas vertino kaip romantinio protesto prieš sistemą formą, kuri neutralizuoja pasipriešinimo reikmes, jas kompensuodama eskapistinėmis vizijomis. Tai, ką G. Lukácsas vadino „eskapizmo ideologija“³⁰ ekspresionistiniame mene, sutapo su dominuojančiu laikotarpio diskursu ir neatitiko revoliucingo meno bruožų – reprezentuoti alternatyvaus, slopinamo, dominuojamojo diskurso reikšmes.

G. Lukácsas oponentai minetoje ketvirtojo dešimtmečio polemikoje E. Blochas ir B. Brechtas laikėsi skirtingų „revoliucingo meno“ koncepcijų ir ekspresionizmą vertino ne taip vienareikšmiškai. E. Blochas gynė humanistines ekspresionistų intencijas ir kritikavo perdėm schemišką G.Lukácsas estetikos teoriją. Kitaip nei pastarasis, E.Blochas sunkiai išsifruojamus, sudėtingo turinio fantazminius ekspresionizmo vaizdinius siejo ne su eskapistine laikysena socialinės tikrovės atžvilgiu, o su būdais ją kvestionuoti: „...argi augimas ir smukimas nėra dialektiškai susiję? Ar neaiškumas, nebranda ir nesuprantamumas visuomet ir kiekvienu atveju lydi tik buržuazinių dekadansą? Ar lygiai taip pat tai negali tapti ir perėjimo iš senojo pasaulio į naują dalimi?“³¹ Tai, kame G. Lukácsas išvėlgė vengimą konceptualizuoti istorinio tarpsnio prieštaras ir artikuliuoti problemas, čia išskyla kaip vaizduotės galia, išlaisvinanti pasąmo-

nės ir fantazijos sritis bei projektuojanti vos nujaučiamus alternatyvius simboliškus tvarkos modelius.

Kita vertus, tiek E. Blochas, tiek B. Brechtas oponavo G. Lukácsas suformuluotai ekspresionistines kalbos kaip „revoliucingo meno“ tikslams neadekvačios kodifikavimo sistemos sampratai. Literatūros, kurią jis daugiausia ir tyrinėjo, vertinimuose G. Lukácsas laikėsi XIX amžiaus realizmo modelio, todėl jo kritika apėmė ne tik ekspresionizmą, bet ir apskritai modernizmui būdingus reprezentacijos būdus. Tuo tarpu B.Brechtas, pats savo kūryboje plėtojęs realizmo tradicijas, vertino ir naudojo lingvistiniais modernizmo eksperimentais. Jo koncepcijoje, akcentuojančioje atvirą meno kūrinio reikšmių lauką ir aktyvios intelektualinės percepcijos vaidmenį, meninių formų kaita interpretuojama priklausomai nuo kintančių socialinių ir estetinių laikotarpio poreikių. Patį ekspresionizmą reiškinį lokalizuodamas istorinio virsmo tarpsnyje, su jo „revoliucinio potencialo“ raiška B. Brechtas siejo ir eksperimentinę ekspresionistinės kalbos pobūdį.³²

Kitas klausimas, ar minėtas „revoliucinis potencialas“ buvo realizuotas ekspresionizmo mene. Teorinės ketvirtojo dešimtmečio polemikos dalyviai formulavo skirtingus atsakymus, tačiau sutarė dėl vieno – romantinės ekspresionistinio maišto prigimties. B. Brechtui, kaip ir G. Lukácsui, kritinė meno dimensija buvo neatsiejama nuo socialinių ir istorinių formacijų refleksijos, kurios esą stigo aistoriškam ir utopistiniam ekspresionizmui. Nors ir pripažinęs kritinės refleksijos veiksmingumą ne tik socialiai angažuotoje kūryboje, aistringas šios

meninės krypties šalininkas E. Blochas vis tik įvertino romantinių ekspresionistų atsitraukimą, perėjimą iš represinio socialumo į saugią fantazijos sritį lygindamas su romantikų „grįžimo į gamtą“ traukiantis nuo industrializacijos procesų taktika³³. Ekspresionizmo ideologija rėmėsi maišto idėjomis, tačiau tai buvo romantinės maišto formos, jungiančios ir rezistencinį, ir eskapistinį santykį su socialine realybe. Tokiu būdu ekspresionizmas, atmesdamas dominuojančios ideologijos reikšmes, taip ir neatskleidė naujų ir alternatyvių reikšmių, likdamas reigimo, o ne kritikos praktikų visuma.

Ketvirtajame dešimtmetyje išsižiebusi marksistų diskusija ekspresionizmo tema, kaip minėta, apėmė platesnį problemų lauką ir nesibaigė vien aptartų autorių pasisakymais. Ir po Antrojo pasaulinio karo įvairūs šios polemikos aspektai ir jos metu suformuluotos marksistinės estetikos kategorijos svarstytos vadinaimosios Frankfurto mokyklos atstovų darbuose. Tačiau nauja kritinės ekspresionizmo refleksijos banga pasirodė tik devintojo dešimtmečio pradžioje, išprovokuota ryškaus posūkio vizualiniuose menuose, ypač tapyboje. Tai, ką Benjaminas H. D. Buchloh 1981 metais skambiai pavadino europinės tapybos „grįžimu prie figūratyvinės reprezentacijos“, be abejonės, nebuvo visiškai naujas reiškinys – pokarinėje Europos meno scenoje figūrinė tapyba nuolat atgimdavo įvairiais pavidalais. Posūkio reikšmingumą sustiprino veikiau politinės priežastys – aštuntojo dešimtmečio pabaigoje abipus Atlanto išgarsėjusi vokiečių *naujųjų laukinių* dailė tapo bene pirma ne amerikietiškos kilmės sensacija tarptautinėje me-

no rinkoje po Antrojo pasaulinio karo³⁴. Kita vertus, naujoji Europos dailė, arba neoekspresionizmas, atgaivinęs ne tik tradicinius reprezentacijos būdus, bet ir priemones, sutiktas revizionistinių minimalizmo ir konceptualizmo praktikų kontekste, todėl neilgai trukus sulaukė itin prieštaringų vertinimų.

Kaip ir prieškario polemikoje, devintajame dešimtmetyje kritinės refleksijos toną diktavo marksistinės estetikos šalininkai, o pati diskusija, kaip ir anuomet, neapsiribojo imanentine meninės krypties problematika. Neoekspresionizmo refleksijos sutapo su postmodernistinių meno praktikų recepcija ir kritika bei istorine avangardo ir kitų modernizmo dėmenų peržiūra. Programinės naujosios vokiečių dailės sąsajos su amžiaus pradžios ekspresionizmu tapo ne tik kritikos objektu, bet ir skatino naujais būdais „perskaityti“ istorinę kryptį.

Marksistinė kritika neoekspresionizmo reiškinį pirmiausia vertino kaip istorinę kartotę arba regresyviais meninės praktikas, prisidengusias naujumą imituojančiu „neo“ priešdėliu. Pats posūkis atgal prie mimetinės reprezentacijos būdų kai kurių autorių sietas su stiprėjančias autoritarizmo tendencijas atspindinčiomis ir palaikančiomis simbolinėmis reikšmių kūrimo praktikomis³⁵. Kita vertus, regresijos požymiai atpažinti ikonografinėje neoekspresionizmo programoje ir istorinių kūrybos būdų modeliuose. Atgaivinti tradiciniai modernistinės (ir ekspresionistinės) dailės motyvai, B. H. D. Buchloh teigimu, apipavidalina istoricistinius vaizdinius, ištrauktus iš juos suformavusio konteksto ir netekusius simbolinės funkcijos, tačiau iš

naujo projektuojamus taip, tarsi galėtų patenkinti dabarties reikmes³⁶. Ekspresionizmo principų aktualizavimas naujojoje vokiečių dailėje interpretuotas ne tik kaip grįžimas prie nebefunkcionalių praktikų, bet ir kaip ideologinis žingsnis: „netekę istorinės funkcijos ir reikšmių, jie [kūrybos būdai] ne išnyksta, o dreifuoja istorijoje kaip tušti laivai, laukdami kol bus užpildyti reakcionieriško kultūrinės legitimacijos poreikio. Kaip ir kiti kultūros istorijos objektai, estetinės produkcijos būdai gali būti ištraukti iš savo kontekstų ir funkcijų tam, kad pademonstruotų juos pasisavinusios socialinės grupės įtaką ir galią“³⁷. Iš tiesų devintajame dešimtmetyje neoekspresionizmas sėkmingai išitvirtino meno rinkoje ir didžiųjų muziejų programose. Spartų institucionalizavimą veikė keletas aspektų: viena vertus, neoekspresionizmas pristatytas kaip autentiškas „vokiškos dvasios“ projektas, reprezentuojantis ir palaikantis nacionalinės kultūros vertybes tarptautiniame kontekste. Kartu neoekspresionizmas tapatinamas su naująja vokiečių daile, taip jam priskiriant avangardinės krypties vaidmenį.

B. H. D. Buchloh suformuluotą istoricistinę neoekspresionizmo laikysenos sampratą papildė ir istoriškai pagrindžia Halo Fosterio išplėtotą „dvigubai aistoriškos“ pozicijos koncepcija. Analizuodamas istorines amžiaus pradžios meninės krypties formacijas, H. Fosteris atmeta radikalias G. Lukácsio ir E. Blocho teorijas, teigdamas, jog „ekspresionizmas nebuvo nei vien sąmoksliskas, nei vien kritiškas“³⁸ dominuojančios laikotarpio ideologijos atžvilgiu. Svarbios ekspresionizmo kategorijos – subjektyvizmas, iracio-

nalizmas ir primityvizmas – buvo veiksmingos siekiant reprezentuoti modernaus subjekto jausenas kintant pačiai subjekto sampratai amžiaus pradžios kultūroje, nepaisant to, jog tomis pačiomis kategorijomis buvo įtvirtintos ir socialinės bei politinės subjekto atskirties paradigmos, t.y. ideologiškai pagrįsti dominuojantys socialinės tvarkos modeliai. Minėtas kategorijas perkėlus į kitame istoriniame ir kultūriniame kontekste veikiančią neoekspresionizmo meną, anuomet dviprasmiškas jų veikimas čia virsta aiškia dominuojančios tvarkos įtvirtinimo praktika: įtaigaudamas ekspresionizmo vertybių aktualumą tuo metu, kai nyksta subjekto integralumas, „primitivas“ užkariaujamas ir nukenksminamas, o iracionalumas tiesiog gaminamas, neoekspresionizmas tarsi skelbia ir kuria iliuziją apie subjekto išlaisvinimą, „primitivo“ triumfą ir iracionalumo ekspresiją³⁹. Taigi „dvigubai aistoriška“ pozicija nėra vien estetinio pasirinkimo klausimas, jos efektyvumas pranoksta meninės kultūros sritį. Kita vertus, manipuluodamas aistoriško ekspresionizmo principais naujo socialinio modelio kontekstuose, neoekspresionizmas ne grįžta prie istorijos, o liudija jos praradimą, pakeisdamas ją pseudoistoriškumu⁴⁰.

Iš esmės socialinę politinę neoekspresionizmo praktikų efektyvumą tyrinėję autoriai tęsė G. Lukácsio marksistinę estetikos tradiciją peržiūrėdami senus ir papildydami naujais kriterijais. O ekspresionizmo kaip specifinės kalbos tyrinėjimai, nors ir susilaukę prieškario polemikos dalyvių dėmesio, dabar plėtoti kur kas ryžtingiau, remiantis struktūrinės lingvistikos ir poststruktūralizmo

idėjų patirtimi. Analizuoti pačią kalbą bei su ja susijusias ideologines nuostatas skatino ir pati neoekspresionizmo dailė, iš naujo į apyvertą įtraukusi atpažįstamus lingvistinius kodus.

Kalbos problema ekspresionizmo atveju glūdi pačioje šios meninės krypties ideologijoje ir yra susijusi su viena svarbiausių filosofinių jos prielaidų – *neįtarpintos* raiškos siekiu. Tapybinis ženklas laikomas autentišku subjekto valios pasireiškimo pėdsaku, tiesiogiai vidines jausenas signalizuojančiu davikliu, o ne lingvistiniu kodu, turinčiu konvencionalią reikšmę. Jau anksčiau šią problemą tyrinėjęs G. Lukácsas kritikavo tiesioginės percepcijos ir perdavimo nuostatas ekspresionizmo mene, tačiau nekvestionavo pačios *neįtarpinimo* galimybės.

Neįtarpintos subjekto raiškos problemą diskreditavo poststruktūralizmo teorijos, įtvirtinusios nuostatą, kad bet kokia simbolinė reprezentacija veikia pagal kalbos – arbitralių ženklų sistemos – dėsnį, o „neįtarpinta ekspresija yra filosofškai neįmanoma“⁴¹. Remiantis šiomis teorinėmis prielaidomis, ekspresionizmą imtasi analizuoti kaip specifinę, nors ir neįgiančią savo statusą kalbą, kuri, būdama ženklinės prigimties, pasižymi ne substancionaliomis, o kultūrinio ir ideologinio konteksto jai priskiriamomis reikšmėmis.

Ekspresionizmas kaip vienas iš reprezentacijos būdų yra paradoksaliai susijęs su autentiškos saviraiškos modeliu, nusakančiu pagrindinį pačios meninės krypties principą. H. Fosteris ekspresionistinės kalbos kodą apibrėžia kaip materialijų elementų (dažo, fizinio judesio žymės) ir formaliųjų sprendimų (spal-

vos, formos) atpalaidavimą siekiant simuliuoti ekspresijos betarpiškumą, o klasikinės reprezentacijos kodas paremtas minėtų elementų ir sprendimų slopinimu siekiant simuliuoti objektyvų realybės vaizdą. Abiem atvejais remiamasi substitucijos principu: klasikinėje tapyboje realūs objektai pakeičiami simboliškais jų reprezentacijomis, ekspresionistinėje tapyboje „daiktų reprezentacijas keičia atpalaiduotos žymės ir spalvos, ženklinančios saviraišką“⁴². Tokiu būdu ekspresionistinė kalba tampa dvigubo *įtarpinimo* praktika, o saviraiškos siekis neįgyvendinamas, kadangi tiesioginį subjekto patirties perdavimą suspenduoja vertimo į kalbą veiksmas, tarp subjekto ir jo raiškos įsiterpia kalbos ženklas. Dar daugiau, *įtarpinimo* faktas ir kalbos veikimo būdai diskredituoja subjektą kaip pirminį reikšmių šaltinį, kadangi kalba yra pirmesnė už kalbantįjį: „menininkas yra ne tiek reiškiantysis, kiek pačios raiškos efektas arba funkcija“⁴³. Tai, kas ekspresionizmo menininkų laikyta išsilaisvinimu iš kalbos (ypač akademizmo retorikos), tebuvo vieno reprezentacijos būdo pakeitimas kitu naudojant naujas retorines kalbos figūras.

Vidinį ekspresionizmo prieštaringumą, sąlygotą pertrūkio tarp lingvistinės prigimties ir programinio *neįtarpintos* raiškos siegio, H. Fosteris vertino istoriškai, pripažindamas jo autentiškumą avangardinių amžiaus pradžios projektų kontekste. Kritika buvo nukreipta į naujas tapybines praktikas, naudojančias tuos pačius ekspresionistinės kalbos kodus nepaisant istorinio jų reikšmių sąlygotumo: „jaudinanti tapysena ir tirštas dažo sluoksnis, aukšto kontrastingumo

koloritas ir sunkūs kontūrai vis dar laikomi „tapybiškais“ ir „ekspresyviais“ praėjus dvidešimčiai metų po to, kai Stella, Rymano ir Richterio kūryba pademonstravo, kad tapybinis ženklas nėra atviras, kad tai užkoduota struktūra, kuri negali būti neįtarpinta ekspresija. Nuolat kartojamas, „spontaniškas“ tapybinis gestas bet kuriuo atveju tampa tuščia mechanika“⁴⁴. B. D. H. Buchloh teiginys implikuoja keletą svarbių ekspresionizmo kaip lingvistinės praktikos aspektų. Pirmą, kalbos kodais perduodama informacija kinta priklausomai nuo ją supančių istorinių ir kultūrinių kontekstų, todėl ekspresionizmo mene produkuotas reiškinių laukas neatsikartoja tas pačias lingvistines praktikas naudojančiame neoekspresionizme. Antra, kontekstiškai neutralizuoti ekspresionistinės kalbos kodai tampa lingvistiniais *ready-made*’ais⁴⁵ ne reiškinių produkavimo, o manipuliavimo jomis priemone.

Kaip manipuliacija lingvistiniais ekspresionizmo *ready-made*’ais patenkina ideologinius poreikius demonstruoja ne tik regresyvos, anot marksistinės kritikos, neoekspresionizmo praktikos. Antai, ekspresionistinė retorika nesunkiai pritaikoma vartotojiškos kultūros strategijose kuriant masinę psichologiją aptarnaujančius vaizdinius. H. Fosteris parodo, kaip ekspresionistinės kalbos kodais manipuluojama reklamoje suteikiant jiems ideologiškai priešingą turinį: reklaminiam šūkiui panaudotas tiesioginės saviraiškos ir autentiško subjekto vertes nusakantis kodas „išreikšk save“ iš tiesų dengia *įtarpinimo* – per serijinių gaminių, tipišką elgseną – pasiūlą⁴⁶. Tačiau ekspresionistinės retorikos eksplo-

tavimas socialiniuose ir politiniuose diskursuose tik atspindi bendras įvairių reprezentacijos kodų absorbcijos ir suprekinimo tendencijas vartotojiškoje visuomenėje. Mene lingvistiniai ekspresionizmo *ready-made*’ai gali tapti ne tik tuščiais ženklais, bet ir dekonstrukcinių praktikų objektu, atveriančių istorinės kalbos koduose slypinčius prieštarigus modernizmo ideologijos turinius.

Šiame straipsnyje aptarti keli ekspresionizmo „perskaitymo“ būdai sąmoningai neįtraukus daugelio patį reiškinių reprezentuojančių ir eksplikuojančių teorijų, paprastai naudojamų legitimacinėse meno istorijos praktikose. Čia apžvelgtos ekspresionizmo refleksijos remiasi kritine jau įsitvirtinusių meno istorijoje perceptinių modelių peržiūra siekiant įvertinti jų veikimo ir galiojimo sąlygas.

Kuo svarbios meno istorijai šios, daugiausia marksistinės estetikos tradicijoje plėtotos refleksijos, atrodo, taip ir nepateikusios tikslesnių stilistinių ar istorinių meninės krypties apibrėžimų? Aktualiomis reikėtų laikyti naujas ekspresionistinio diskurso kontekstualizavimo perspektyvas. Kaip matėme, pastangos įterpti ekspresionistines praktikas į platesnį kontekstą suformavo gyvybingą kultūrologinę ekspresionizmo tyrimų tradiciją, iš esmės plėtojančią W. Worringerio stiliaus teoriją. Tačiau, atverdama kai kurias istorines ekspresionizmo prielaidas bei poetikos ypatumus, kartu ji apriboja jo reiškinių lauką, projektuojamą tik kultūrinių formacijų erdvėje.

Marksistinė kritika ekspresionizmo refleksijas papildė naujomis – sociologinėmis – dimensijomis ir grąžina menines

praktikas į socialinių ryšių bei ideologijų veikimo erdvę. Individualūs menininkų pasirinkimai, mokyklų ir krypčių formavimasis, stilistinės dominantės yra veikiamos socialinių politinių diskursų ir pačios juose veikia kaip simbolinės reikšmių sistemos. Tokiu būdu ekspresionistinis diskursas – simbolių ženklinimo

praktikų visuma – sudaro ne tik esteti- nių sprendimų ir kūrybinių biografijų sumą, būdingą vieno ar kito laikotarpio kultūrai. Jis tampa reikšmių konkrečiu istorijos tarpsniu kūrimo praktika, palaikančia arba pažeidžiančia galios veikimo tvarką, ideologijos reprezentavimo būdu arba jį dekonstruojančia priemone.

Literatūra ir nuorodos

- ¹ A. Jakštas. Ekspresionizmas dailėje ir poezijoje // *Draugija*. 1921, Nr. ¼, p. 93–112.
- ² L. Petrusėvičiūtė. Ekspresyvumas kaip šiuolaikinės lietuvių tapybos stiliaus kategorija (metodologinis aspektas) // *Menotyra*. 1988, Nr. 16, p. 43–51.
- ³ L. Petrusėvičiūtė aptaria teorijas, tyrinėjančias ekspresionizmo reiškinių ne istoriniu ar lingvistiniu pagrindu, o kaip kultūrinę paradigmą, pasireiškiančią įvairiais istorijos tarpsniais: „Ekspresionistinės (arba ekspresyvistinės) dailės tendencijos vadinamos XX amžiaus romantizmu“. *Ibid.*, p. 47. Pati autorė remiasi tomis teorijomis, kurios palaiko ekspresionizmo kaip kultūros tipo koncepciją, nevertindamos istorinio jos sąlygotumo; tai liudija jos pateiktas esencialistinis pagrindinės ekspresionizmo kategorijos apibrėžimas: „ekspresyvumas – ne tik stilistinė, bet ir meno esmė, jo turinį, jo dvasingumo prigimtį atskleidžianti kategorija“. *Ibid.*, p. 49.
- ⁴ R. Heller. Expressionism // *Encyclopedia of Aesthetics*. Ed. by M. Kelly. – Oxford University Press, 1998, p. 41.
- ⁵ Žr. D.E. Gordon. On the Origin of the Word „Expressionism“ // *Journal of the Warburg and Courtauld Institutes*. 1966, Vol. XXIX, p. 368–385.
- ⁶ Ekspresionizmo sąjūdis Vokietijoje ir vokiškos kultūros įtakos regione datuojamas 1905–1920 metais. Iki Pirmojo pasaulinio karo stipriausiai jis reiškėsi vizualiniuose menuose, Weimaro respublikos metais – literatūroje, kinematografe, muzikoje ir kt.
- ⁷ W. Worringer. From „Abstraction and Empathy“ // *Art in Theory 1900–1990. An Anthology of Changing Ideas*. Ed. by Ch. Harrison and P. Wood. – Oxford and Cambridge: Blackwell, 1998, p. 69.
- ⁸ *Ibid.*, p. 70.
- ⁹ Žr. R. Heller, p. 43.
- ¹⁰ W. Worringer, p. 71.
- ¹¹ Romantizmo aktualizavimas XX amžiaus pradžios Vokietijoje sutapo su ekspresionizmo pakilimo laikotarpiu. Kurį laiką publikos nedominę ir pamiršti romantikai iš naujo atrasti 1906 metais Nacionalinėje Berlyno galerijoje surengtoje 1775–1875 metų vokiečių dailės parodoje, taip pat pasirodė ir ankstyvojo romantizmo rašytojų raštų leidimai. Tarp ekspresionizmo atstovų romantizmo idėjos veikė nevienodai: „Brücke“ nariai jomis nesidomėjo, o vėliau atsiradusi grupė „Blaue Reiter“ joms skyrė nemažai dėmesio. Svarbiausiu romantinės tradicijos tęstinumo šalininku laikomas grupei priklausęs Francas Marcas, teigęs esąs C. D. Friedricho ir Ph. O. Runge's pasekėju. Žr. R. März. German Romanticism and the Expressionist Utopia // *German Expressionism: Art and Society*. Ed. by S. Barron, W.-D. Dube. – London: Thames and Hudson, 1997, p. 63–68.
- ¹² Tokiu pavadinimu 1912 metais išleista programinė W. Kandinsky'io knyga *Apie dvasingumą mene*.
- ¹³ Šio vokiečių filosofo idėjos susilaukė plataus dėmesio XX amžiaus pradžios meniniuose ir intelektualiniuose sluoksniuose. Jas populiarino ir abu pagrindiniai ekspresionizmo ideologijos tribūnai – žurnalai *Der Sturm* ir *Die Aktion*. Žr. R. Dottori. Expressionism and Philosophy // *German Expressionism: Art and Society*. Ed. by S. Barron, W.-D. Dube. – London: Thames and Hudson, 1997, p. 69–74.
- ¹⁴ *Ibid.*, p. 69.

- 15 R. März, p. 64.
- 16 R. Rosenblum. *Modern Painting and the Northern Romantic Tradition. Friedrich to Rotho.* – London: Thames and Hudson, 1994.
- 17 *Ibid.*, p. 173.
- 18 R. Rosenblumas išskiria daug pagrindinių motyvų, kuriems romantinėje tradicijoje suteikiamos sakralinių simbolių reikšmės: tai gamtą kontempliuojanti vieniša figūra, vaiko, gėlės, medžio motyvai, laidotovių, gotikinės architektūros vaizdai.
- 19 „Tapybinis Nolde's žodynas priklauso jau XX amžiaus dailininkui, tačiau vaizdiniai ir jausena susisieja su XIX amžiaus pradžios tikėjimu, jog gamta... suteikia tiesioginį religinės paslėpties potyrį. Kaip ir Nolde, daugelis kitų XX amžiaus pradžios dailininkų tęsė romantines tyrumo, vaikiško jausmų ir išraiškos paprastumo paieškas.“ R. Rosenblum, p. 138.
- 20 R. März, p. 63.
- 21 P. Gay. *Weimaro kultūra: autsaiderių Vokietija 1918-1933.* – Vilnius: Amžius, 1994, p. 117–118.
- 22 Dalis diskusijos medžiagos vėliau išleista atskiru rinkiniu. Žr. *Aesthetics and Politics*. Ed. by F. Jameson. – London: Verso, 1977.
- 23 S. E. Bronner. Expressionism and Marxism: Towards an Aesthetic of Emancipation // *Passion and Rebellion: the Expressionist Heritage*. Ed. by S. E. Bronner, D. Kellner. – New York: Columbia University Press, 1988, p. 418.
- 24 G. Lukács. Realism in the Balance // *Aesthetics and Politics*. Ed. by F. Jameson. – London: Verso, 1977, p. 39.
- 25 *Ibid.*, p. 37.
- 26 *Ibid.*
- 27 Cit. iš E. Bloch. Discussing Expressionism // *Aesthetics and Politics*. Ed. by F. Jameson. – London: Verso, 1977, p. 18.
- 28 G. Lukács teorijoje neretai pasitaiko itin kategorišku ekspresionizmo vertinimų. Vieną iš jų iliustruoja mintis, jog „fašistai nebuvo visiškai neteisūs išvelgdami ekspresionizme palikimą, kurį galėtų patys panaudoti“. *Ibid.*
- 29 S. E. Bronner, p. 419.
- 30 Cit. iš E. Bloch, p. 22.
- 31 *Ibid.*, p. 22–23.
- 32 S. E. Bronner, p. 430.
- 33 *Ibid.*, p. 423–424.
- 34 Politines potekstes išdavė ir menotyrininkų argumentai. Atsakydamas į naujųjų laikinių kūrybos kritiką, pirmiausia pasigirdusią iš marksistų stovyklos, Donaldas B. Kuspitas naujosios vokiečių dailės pasirodymą lygino su akibrokštu abstrakcionizmo dalei, kuri ilgam buvo virtusi Amerikos meno etalonu ir dominavo tautinėje pokario meno scenoje. Žr. D. B. Kuspit. Flak from the „Radicals“: The American Case against Current German Painting // *Art after Modernism: Rethinking Representation*. Ed. by B. Wallis. – New York: The New Museum of Contemporary Art, 1992, p. 137–151.
- 35 B. H. D. Buchloh figūratyvo atgimimą Europos dailėje lygino su neoklasicizmo iškilimu trečiajame-ketvirtajame dešimtmetyje, kurio estetiškas retrogradiškumas ir tradicionalizmas palaikė kultūrinį autoritarinių jėgų klimatą. Žr. B. H. D. Buchloh. Figures of Authority, Ciphers of Regression // *Art after Modernism: Rethinking Representation*. Ed. by B. Wallis. – New York: The New Museum of Contemporary Art, 1992, p. 107–135.
- 36 *Ibid.*, p. 118.
- 37 *Ibid.*, p. 120.
- 38 H. Foster. *Recordings: Art, Spectacle, Cultural Politics.* – Seattle, Washington, Bay Press, 1992, p. 45.
- 39 *Ibid.*, p. 48.
- 40 *Ibid.*, p. 76. „Šiandien menininkai ir architektai tik atrodo atveriantys istoriją tam, kad išgelbėtų ypatingus momentus; iš tiesų jie tik pateikia mums istorijos haliucinaciją, tų momentų masuotę. Trumpai tariant, istoriškai labiausiai puoselėtas formas jie grąžina mums kaip kičą.“ H. Fosterio kritika nukreipta ne tik į neoekspresionizmą, bet ir apskritai į istoriškumo formų eksploatavimą postmodernistinėse praktikoje.
- 41 Paul de Man, cit. iš: H. Foster, p. 59.
- 42 *Ibid.*, p. 60–61.
- 43 *Ibid.*, p. 62.
- 44 B. H. D. Buchloh, p. 120.
- 45 Sąvoką *linguistic ready-made* Achille Bonito Oliva pritaikė istorinės tapybinės ir skulptūrinės kalbos statuso italų transavangardo praktikoje apibrėžimui. Žr. A. B. Oliva. *Superart.* – Milan: Giancarlo Politi Editore, 1989, p. 16.
- 46 H. Foster, p. 72.

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, Vilka- viškis and Panevėžys. In 2002, Lithuania celebrated the 75th anniversary of the dioceses of Kaišiadorys, Panevėžys, Telšiai and Vilka- viškis, 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 Vilka- viškis; and Jonas Kauneckas for Panevėžys. The article narrates the biographies of these bishops and describes their ordination.

VYSKUPAS RIMANTAS NORVILA³⁴

Gimė 1957 m. gruodžio 2 d. Babtuose (Kauno r.). Mokėsi Kauno 26-je vidurinėje mokykloje. Ją baigęs, 1975 m. įstojo į Kauno Politechnikos institutą. 1976–1978 m. Karaliaučiaus krašte tarnavo sovietinėje armijoje. Grįžęs 8 metus dirbo keliose darbovietėse: Kauno autokelių

eksperimentinėje gamykloje, Kauno politechnikos institute, Kauno miesto statybų projektavimo institute. 1986 m. įstojo į Tarpdiecezinę kunigų seminariją Kaune. Ją baigęs, 1991 m. vasario 24 d. išvėntintas kunigu. Dirbo vikaru Kaune: Ar- kikatedroje, Šv. Juozapo ir Prisikėlimo

RAKTAŽODŽIAI: Bažnytinė provincija, vyskupija, vyskupas, vyskupijos valdytojas, ingresas.

KEY WORDS: Church province, diocese, bishop, ordinary bishop, ordination.

parapijose. 1993 m. paskirtas Kauno arkivyskupijos kurijos kancleriu. Ruošiantis Šventojo Tėvo vizitui Lietuvoje, intensyviai dirbo pasiruošimo šiam vizitui programoje, buvo jos koordinatoriumi Kauno arkivyskupijoje.

„Iš viso savo kunigiško darbo labiausiai išskirčiau 1993-iusius metus, kai buvau paskirtas į kuriją kancleriu ir rengėmės Šventojo Tėvo vizitui Lietuvoje. Tai buvo bene aktyviausias laikas visame mano, kaip kunigo, darbe. Kartais, būdavo, naktį pamiegu vos dvi–tris valandas ir jau vėl kažkur iš ryto reikia bėgti. Tai buvo įdomus periodas, kuris man, kaip žmogui, daug davė, kurio metu galbūt daugiausia pavyko sukaupti visokios ir ypač nemažai organizacinio darbo patirties, jutau žmonių paramą ir geranoriškumą... Rengimasis Šventojo Tėvo viešnagai Lietuvoje man buvo pats šviesiausias ir intensyviausias gyvenimo metas, koks tik buvo iki šiol“, – kalbėjo vyskupas viename interviu prieš ingresą į Vilkaviškio vyskupiją³⁵.

1995–1997 m. studijavo Romoje Popiežiškajame Šv. Tomo universitete ir įgijo dvasinės teologijos licenciato laipsnį.

1997 m. gegužės 28 d. paskirtas Kauno arkivyskupo augziliaru ir birželio 29 d. Kauno arkikatedroje bazilikoje konsekruotas tituliniu Kastro vyskupu. Ketverių metus (1997 m. liepos 1–2001 m. liepos 1) – Kauno kunigų seminarijos rektorius. Nuo 1999 m. liepos 27 d. paskirtas Kauno arkivyskupo generalvikaru. 2002 m. sausio 5 d. – paskirtas Vilkaviškio vyskupu.

Vasario 10 d. įvyko vysk. Rimanto Norvilos ingresas. Iškilmes rengė ir joms

vadovavo Vilkaviškio dekanato dekanas Garbės prelatas Vytautas Gustaitis, dalyvavo per 100 kunigų, tarp jų garbingi hierarchai: Apaštalinio nuncijaus Baltijos šalyse laikinasis reikalų patikėtinis dr. mons. George'as Antonyšamy, arkivyskupas S. Tamkevičius SJ, vyskupai: Eugenijus Bartulis, Jonas Kauneckas, Romualdas Krikščiūnas, Juozapas Matulaitis, Juozas Preikšas, Juozas Tunaitis, Juozas Žemaitis MIC, Lenkijos Balstogės arkivyskupas Wojciechas Ziemba, Elko vyskupas Edvardas Samselis, Varmijos arkivyskupo pagalbininkas vyskupas Julijanas Vaitkovskis, Pragos (Varšuva) vyskupo vikaras infulatas Lucianas Svienkovskis, Maskvos arkivyskupas Tadeušas Kondrusievičius, Gardino (Baltarusija) vyskupas augzyljaras Antanas Dziemianko.

Nuncijaus patikėtinis Popiežiaus vardu dėkojo vyskupui J. Žemaičiui už vyskupišką tarnystę, linkėjo, kad naujo vyskupo ingresas visiems būtų momentas atnaujinti išipareigojimą Dievo Bažnyčios statybai Lietuvoje. Įteiktas pergamantas – Popiežiaus bulė, kuria vyskupas Rimantas Norvila skiriamas Vilkaviškio vyskupijos ordinaru.

Arkivyskupas S. Tamkevičius kalbėjo apie vyskupo J. Žemaičio MIC uolumą, nuoširdžiai dėkojo už jo darbus. Naujajam vyskupui linkėjo Dievo palaimos ordinaro darbuose, o vyskupijos kunigams – būti gerais talkininkais. „Atiduodu savo gimtajai vyskupijai savo geriausią kunigą ir džiaugiuosi, kad jo vyskupiškas sostas bus toje vietoje, iš kurios aš pats išsinešiau pačius geriausius prisiminimus.“

Perskaičius Popiežiaus bulę, arkivyskupas perdavė valdžios ženklą – pastoralą naujam vyskupui ordinarui. Pasirašius perdavimo aktą, vyskupas Rimantas Norvila skambant sveikinimo giesmei, pasodintas į vyskupišką sostą.

Padėkos žodį vyskupui J. Žemaičiui MIC už jo dėmesį kiekvienam, už atliktus vyskupijoje darbus išsakė g. kan. Antanas Maskeliūnas, pavadinęs jį prašytoju ištiesta ranka: „Vyskupas važinėjo po užsienius su ištiesta ranka, prašydamas sušelpiti. Ir visi surinkti centai buvo panaudoti bažnyčių statybai“.

Vyskupas J. Žemaitis MIC priminė vyskupijos istoriją, akcentuodamas kiek garsių žmonių ji yra davusi Lietuvai – vien iš Griškabūdžio parapijos yra kilę per 100 kunigų. Priminė karo bei okupacijos žaizdas: sugriautas bažnyčias, kunigų kančias lageriuose (daugiau kaip 70 žuvusių!). Džiaugėsi prelato Vytauto Gustaičio sumanumu bei pastangomis – jo dėka pastatyta Vilkaviškio katedra. Džiaugdamasis jaunu, energingu naujuoju vyskupu, vysk. J. Žemaitis linkėjo jam Dievo Palaimos ir prašė visų tikinčiųjų: „Apsupkite maldos aureole naująjį vyskupą!“, o atsisveikinimo kalbą baigė Jono Krikštytojo žodžiais: „Jam skirta augti, man – mažėti!“

Dekanas V. Gustaitis sveikindamas naująjį vyskupą tarė: „Su dideliu pasitikėjimu ir rūpesčiais suklumpame prie jūsų kojų ir kaip paklusnumo ženklą įteikiame gėles ir raktą“.

Paklusnumą naujam vyskupui pareiškė konsultoriai, vienuolės, tikinčiųjų atstovų vardu – vilkaviškiečių Landsbergių šeima.

Pamokslo metu vyskupas ordinaras Rimantas Norvila kalbėjo, kad 1998 m. liepos 11 d. vysk. J. Žemaitis MIC, dalyvaujant ne tik Lietuvos, bet ir Lenkijos bei Vokietijos ganytojams, kunigams bei garbingiems svečiams, konsekrovo naująjį Vilkaviškio katedrą. Katedros pašventinimas – vyskupijos šventė, liudijanti Bažnyčios augimą, o vyskupo pareigų perdavimas liudija, kad išsaugomas Bažnyčios augimo tęstinumas. Dėkodamas vyskupui J. Žemaičiui MIC už daugybę Dievui padedant įveiktų sunkumų, vyskupas R. Norvila nuoširdžiai kvietė vyskupą talkinti. Dėkojo arkivyskupui S. Tamkevičiui SJ ir Kauno arkivyskupijai, kurie juo rūpinosi, padėjo įgyti išsilavinimą ir sukaupti darbo patirties įvairiuose dvasinės veiklos baruose. Vyskupas kalbėjo, kad Lietuvos gyventojai pastaraisiais metais patyrė daug įvairių sukrėtimų, nes keitėsi politinės valdžios, pinigai, verslo sąlygos. Dinamišku laikotarpiu perimdamas Vilkaviškio vyskupijos sielovadą, vyskupas R. Norvila tikėjosi, kad šis ganytojų pasikeitimas bus palankiai priimtas ir nesukelsatneš nerimo, nes jis nesirinko vietos, o Dievo valia pateko į Užnemunę. Vyskupas kalbėjo, jog žmonės dažnai jau iš anksto turi susiformavę nuostatai, koks turėtų būti dvasininkas: vieni laukia, kad jis kurs literatūrą, kaip Kristijonas Donelaitis, Antanas Strazdas, Maironis, Juozas Tumas-Vaižgantas, kiti – kad jis kaip vyskupas Motiejus Valančius kovos už blaivybę arba kaip kun. Antanas Mackevičius ves kovotojų pulkus kautis už Lietuvos laisvę; nemaža jų Nepriklausomoje Lietuvoje turėjo ir įvai-

rius vyriausybinius postus. Tad sektinų pavyzdžių gausu. Tačiau Lietuva dabar jau turi įvairių specialistų: politikų, rašytojų ir kitų sričių darbuotojų, todėl vyskupo pareiga – atsidėti dvasiniam darbui – sielovadai, nes to niekas kitas už jį nepadarys. „Su pasitikėjimu atvykstu prašydamas priimti tokį, koks esu, atvykdamas čia Viešpaties valia, Popiežiaus skyrimu.“ Vyskupas konkrečiai išdėstė numatytos veiklos kryptis, prašydamas visų ir maldomis, ir žodžiais, ir darbais palaikyti jį visoje veikloje. Kvietė bendradarbiauti visus kunigus, tikinčiuosius ir, paklūstant Dievo valiai bei išgirstant vieni kitų nuomones, siekti vienybės su Dievu ir tarpusavyje. Vyskupo šūkis – „Mes viliamės gyvuoti Dievu!“

Šv. Mišiose aukos metu vaikai prie altoriaus atnešė didžiulį meškiną, šeimos – degančią žvakę, o vyresnieji – duonos kepalą – simbolį nuveiktų darbų ir patirties.

Po šv. Mišių abu vyskupas Lenkijos vyskupų vardu pasveikino Balstogės arkivyskupas metropolitas Wojciechas Ziembra, Rusijos episkopato vardu – Maskvos arkivyskupas Tadeušas Kondrusievičius. Naujasis vyskupas išklaušė Lietuvos Respublikos vyriausybės, Seimo, apskričių, savivaldybių, mokslo institucijų, įvairių organizacijų sveikinimus^{**}. Daugiau kaip pusvalandį užsitę-

sė po šv. Mišių vykę individualūs sveikinimai.

Ingresui buvo išleistas specialus dviejų lapų lankstinukas „Jo Ekscelencijos Vilkaviškio vyskupo Rimanto Norvilos Ingresas“. Pirmame puslapyje Vilkaviškio katedros vaizdas, lankstinuko pavadinimas, o apačioje įrašas „Vilkaviškio vyskupijos katedra, 2002 m. vasario 10 d.“ Lankstinuko viduje pusėje – trumpa vyskupo biografija, vyskupo herbas bei vyskupo šūkiu pasirinkti apaštalo Pauliaus žodžiai „SPERANTES SUMUS IN DEUM VIVUM“ (Mes viliamės gyvuoti Dievu). Dešinėje pusėje – šventės programa. Ketvirtajame puslapyje – Vilkaviškio vyskupijos vyskupai ir valdytojai – surašytos ne tik pavardės, bet ir valdymo metai. Ingreso dalyviai buvo apdovanoti ne tik minėtais lankstinukais, bet ir specialiais paveikslėliais. Kviestiems svečiams buvo padovanotos dvi knygos: žurnalo formos informatyvus istorinis leidinys „Vilkaviškio vyskupija 1926–2001“³⁶ ir „Eilėraščiai Marijai“ – tai XX amžiaus lietuvių martirologinės poezijos antologija su dedikacija „Ne jūs mane išsirinkote, bet aš jus išsirinkau ir paskyriau, kad eitumėte, duotumėte vaisių ir jūsų vaisiai išliktų“ (Jn 15, 16). Vyskupo Rimanto Norvilos dovana ingresui Vilkaviškio katedroje atminti 2002 m. vasario 10 d.“ Abi knygas išleido Marijampolės leidykla „Ardor“.

VYSKUPAS JONAS KAUNECKAS³⁷

Gimė 1938 m. birželio 6 d. Trajoniškio kaime tarp Daujėnų ir Krinčino (Pasvalio r. Krinčino parapija) 40 ha turė-

jusių ūkininkų Veronikos ir Petro Kauneckų šeimoje. Trajoniškio kaimas, kaip ir Dirvoniškių, Lapiškių, Nainonynės,

Gaidynės, Kalniškių kaimai, sovietmečiu buvo nušluoti nuo žemės paviršiaus – išnaikinti. Tėviškėje išlikęs tėvų statytas namas, keli pastatai, kryžius. Sodybą iš vyskupo sesers dukros nusipirko Elzė Rakšienė.

Iš dešimties vaikų užaugo septyni: trys mirė maži. Vyriausia – Paulyna Strabulienė gyvena Daugailiškio kaime, Pasvalio r., Biržuose gyvena Stasė Kauneckaitė, Aldona Bertulienė – Kaune, Konstancija Brazaitienė – mirusi, palaidota Ličiūnų kaimo kapinėse, Julius Kauneckas gyvena Ukmergėje.

Dar vaikystėje jaunesnysis brolis Jonas, žaisdamas su bendraamžiais, vaidindavo kunigą – persijuosęs rankšluosčiu laikydavo „pamaldas“.

Sovietai dar iki kolūkių steigimo iš Kauneckų atėmė visą turtą: žemę, gyvulius, žemės ūkio techniką. Susikūrus kolūkiams, sugriovė du tvartus, svirną, kluoną. Tėvai iš 60 arų turėjo išmaitinti gausią šeimą, atiduoti valstybei pieno ir mėsos prievoles, moėti kitus mokesčius, dirbdami beveik už dyką. Su mažais vaikais eidavo 15 km iki Pasvalio ir per naktį stovėdavo prie duonos parduotuvės. Į eilę stodavo kelis kartus, nes parduodavo vienam asmeniui tik vieną kepaluką duonos, o kad neišsidėmėtų, pasikeisdavo skarelę. Motina augino daržovių daigus, serbentus, braškes, dar pauogaudavo miške ir visa tai nešdavo parduoti į turgų. Jonukas, eidamas į mokyklą Pasvalyje, motinai iki turgaus padėdavo nunešti sunkius krepšius. Tėvas mirė 86 metų, motina, už jį jaunesnė 9 metais, mirė irgi panašaus amžiaus. Tėvai palaidoti Daujėnų kapinė-

se. Vyskupas džiaugiasi, kad dar gyva krikšto motina Ona Černienė, kuriai pavasarį sueis 94 metai.

Būdamas paauglys, Jonas rinko gyventojų, norinčių, kad kursuotų autobusas, parašus. Surinko 100 šeimų atstovų parašų. Dabar toje teritorijoje gyvena viena šeima. „Gimtinėje nebėra kam manęs laukti“ – karčiai, tačiau su šypsena veide kalbėjo Panevėžio vyskupas.

Jonas augo didelėje šeimoje, kurioje iš dešimties vaikų gyvi liko septyni. Valdžia atėmė žemę. Tėvai turėjo išlaikyti šeimą iš 60 arų ir menkai mokamų darbdarbių. Norėdamas gauti stipendiją, Jonas atvyko į Panevėžio hidromelioracijos technikumą, kuriame mokėsi 1954–1958 m. Tuo metu pirmame kurse buvo mokama 14 rublių stipendija, vyresniuose kursuose buvo pridedama po du rublius ir taip ketvirtame kurse jau gaudavo 20 rublių stipendijos. Tačiau trečdalį jų reikėdavo atiduoti už kambarį bendrabutyje. Tad likusių pinigėlių ne visada užtekėdavo tik duonai. Todėl paaugliui ne kartą teko kęsti badą. Įgijęs specialybę, dirbo techniku Tauragės melioracijos mašinų stotyje. 1959–1963 m. dirbo Alytaus melioracijos statybos darbų vykdytoju, o vėliau – iki 1972 m. – sausinimo sistemų valdyboje vyriausiuoju inžinieriumi. Kurį laiką Vandens ūkio projektavimo institute jam teko rengti projektus objektams prie Alizavos, Kupreliškio ir Palėvenės.

1964–1968 m. Maskvos aukštuosiuose užsienio kalbų kursuose neakivaizdiniu būdu studijavo vokiečių kalbą. Baigęs aukštuosius kursus, Vilniaus universitete studijavo lietuvių kalbą ir literatūrą.

Nuo 1959 m. kasmet bandydavo stoti į Tarpdiecezinę kunigų seminariją Kaune, tačiau sovietinė valdžia vis neleidavo. Pagaliau 1972 m. buvo priimtas. 1977 m. gegužės 22 d. Kauno arkikatedroje išventintas į kunigus.

1977–1983 m. dirbo vikaru Telšių katedroje, vėliau – Skaudvilės ir Adakavo klebonas.

Per Jono Kaunecko rankas Žemaitijoje plito pogrindžio spauda, jis rinko medžiagą „Lietuvos Katalikų Bažnyčios kronikai“.

1978–1978 m. – Tikinčiųjų teisėms ginti komiteto narys³⁸.

1990 m. paskirtas atkurtos Telšių kunigų seminarijos vicerektoriumi ir dėstytoju. Nuo 1993 m. – seminarijos dvasios vadas. Vyskupui daug teko bendrauti su kun. jėzuitu Antanu Šeškevičiumi (1914 04 04–2002 01 25)³⁹, kuris būsimąjį vyskupą paragino nuvykti į Volgos vokiečių kolonijas ir ten skleisti Kristaus mokymą. Kun. J. Kauneckas, pakluses raginimui, nuvykęs ten rado veikiančią kunigo Antano įkurtą parapiją.

Nuo 1990 m. – Telšių vyskupijos kunigų tarybos narys, nuo 1994 m. – Telšių vyskupijos konsultorių kolegijos narys. Tais pačiais 1994 metais tapo ir Telšių vyskupijos ateitininkų dvasios vadu. Vysk. J. Kauneckas – Lietuvos jūrų apaštalavimo vadovas, Telšių katalikškos mokyklos atkūrėjas ir kapelionas. Telšiuose garsėjo paprastumu ir lengvu bendravimu. 1993 m. Popiežius jam suteikė monsinjoro titulą.

2000 m. gegužės 13 d. nominuotas, rugpjūčio 5 d. konsekruotas titulinis Forkonijo vyskupu. Vyskupas pasirinko šū-

kį „Žiūrėti Jo žvilgsniu“⁴⁰, atsisakydamas įprasto herbo. Jo herbas trikampis – simbolizuoja Dievo akį, Jo Apvaizdą ir žvilgsnį, žmogaus veidas pridengtas delnais su stigmomis. Trikampio kampuose – saulė ir mėnulis, simbolizuojantys laiką „nuo saulėtekio iki saulėlydžio“. Tekstas – „Žiūrėti Jo žvilgsniu“ – daug kartų Šventajame Rašte minimas posakis, pasirinktas ženkle pagrindu. Vyskupas, kaip ir kiekvienas dvasininkas, privalo žvelgti į viską per Jėzaus kančią, jo žaizdas – stigas. Herbą sukūrė klierikas Marius Auruškevičius.

Atsisveikindamas su Telšių vyskupijos kunigais, vyskupas J. Kauneckas juokavo: „Dievulis žiūrėjo, žiūrėjo, pagrašė pirštu: „Sūnau palaidūne, laikas namo“. 2002 m. sausio 27 d. Vyskupijos katechetikos centre su vyskupu atsisveikino V. Borisevičiaus, prel. J. Prunskio bei Viešvėnų ateitininkų kuopos, maldos grupelė „Takelis“. Į šį atsisveikinimo renginį vyskupas, kaip paprastai, atsinešė ir padovanojo H.J. Veisbenderio ir G. Krolio sudarytą, o telšiškių Marijos Mėlinauskaitės ir Aleksandro Bubelytės iš vokiečių kalbos išverstą knygą „Kelionėje“. Dovilė Kučikaitė rašė: „Nors ir labai užimtas vyskupas visuomet rasdavo laiko, nepraleisdavo nė mažiausio renginio, ateidavo su dovonomis. Ateitininkų dvasios tėvą visuomet buvo galima sutikti jaunimo vasaros stovyklose“⁴¹. O parapijiečiai nepagailėjo vyskupui gražių žodžių. Telšiškių šeimų vardu Jadvyga Lekavičienė rašė: „Ypatingus jausmus išgyvena telšiškiai, atsisveikindami su vyskupu Jonu Kaunecku. Net dvi kartos tėvų pu-

reno savo ir savo vaikų sielose dirvą Dievo Žodžio Sėjėjo vikaro, kunigo, dvasios vado, monsinjoro ir vyskupo žodžiui. Jo paprasti, trumpi, taiklūs pamokslai, apmąstymams pateiktos mintys nepalikdavo nė vieno abejingo: jie tapdavo diskusijų temomis, vidinės analizės, sielos atsivėrimo Kūrėjui pretekstu. Jo žodžiai priversdavo suklusti ir išgirsti šalia tavęs esančią širdį, jo palaišymas ir rūpestis skatino kurti, dirbti tyliai, būti atsakingam už savo žodžius ir veiksmus“⁴².

2002 m. vasario 14 d. Panevėžio vyskupijos vyskupo ordinaro pareigas pradėjo eiti buvęs Telšių vyskupas augziliaras Jonas Kauneckas. Malda pradėtas posėdis vyko Panevėžio vyskupijos kurijoje. Konsultoriams buvo parodyta ir perskaityta Popiežiaus bulė, kuria J. Kauneckas skiriamas Panevėžio vyskupu ordinaru. Naująjį ganytoją pasveikino vyskupas J. Preikšas, kapitulos pirmininkas kan. B. Antanaitis, kalbėjo naujasis ordinaras, kuris tą dieną gavo jurisdikciją valdyti vyskupiją.

2002 m. vasario 17 d. vyko vyskupo Jono Kaunecko ingresas į Panevėžio katedrą. Šventėje dalyvavo per 70 dvasininkų, jų tarpe kardinolas Audrys Juozas Bačkis, naujasis Šventojo Sosto apaštalinis nuncijus arkivyskupas Peteris Stephanas Zurbruggenas, Šventojo Sosto reikalų patikėtinis mons. George'as Antonysamy, arkivyskupas Sigitas Tamkevičius SJ, vyskupai: Eugenijus Bartulis, Jonas Boruta SJ, Rimantas Norvila, Juozapas Matulaitis, Juozas Tunaitis, Juozas Žemaitis MIC, Antanas Vaičius.

Buvo pagerbtas Katedros kriptoje besiilsintis pirmasis Panevėžio vyskupas

Kazimieras Paltarokas, ganytojišką darbą Panevėžyje dirbęs beveik 31 metus (1926–1957), pasimelsta ir prie Štuthofio konclagerio kalinio kun. Alfonso Lipniūno kapo šventoriuje.

Iškilmių ceremoniją pradėjęs Kardinolas džiaugėsi, kad į Panevėžio vyskupiją sugrįžta jos kraštiečiai – vyskupas Jonas Kauneckas, praėjęs sunkų ir sudėtingą gyvenimo kelią. Primindamas apaštalo Jono žodžius „Kiekvienas, kuris gimęs iš Tėvo, nugali pasaulį“, akcentavo, kad pasaulį nugali tikėjimas. Tvirtas ir vyskupo J. Kaunecko tikėjimas, – sakė kardinolas, – padėjo nugaleti kliūtis – juk jis 13 metų laukė, kol įstojo į Kunigų seminariją. Vėliau, jau dirbdamas Kunigų seminarijos vicerektoriumi ar dvasios tėvu, daug prisidėjo prie būsimų kunigų rengimo, perteikdamas jiems savo gilų tikėjimą. Kiekvienas vyskupas – tikėjimo mokytojas. Ir vyskupas ateina čia skelbti, išsaugoti bei išpuoselėti tikėjimą. Kardinolas A.J. Bačkis nuoširdžiai dėkojo vyskupui Juozui Preikšui už atliktus vyskupijoje darbus.

Apaštalinis nuncijus arkivyskupas P. Š. Zurbruggenas, savo kilme – šveicaras, tik ką atvykęs į Lietuvą, – kaip jungtis tarp mūsų bažnyčios ir Šventojo Sosto. Jis pagarbiai sveikino visus susirinkusius. Džiaugėsi, kad jo darbo Lietuvoje pradžia – vyskupo Jono Kaunecko ingresas, tad ir Panevėžio katedra, ir vyskupas Juozas Preikšas, ir vyskupas Jonas Kauneckas – tarsi krikštatėviai. Vyskupui J. Kauneckui nuncijus palinkėjo kurti darnią krikščionišką šeimą, tikėdamas, kad vyskupas galės pasitikėti parapijiečiais, linkėjo Dievo Palaimos jo sielovadiniame darbe. Dėkodamas vyskupui

J. Preikšui, nuncijus kalbėjo, kad neegzistuoja vyskupai emeritai (pensininkai), dabar vyskupas galės tarnauti kitaip – malda. Nuncijus perdavė Popiežiaus sveikinimus ir Apaštalinį palaiminimą.

Nuncijus iš laikinojo patikėtinio paėmęs Popiežiaus bulę, kuria vyskupas Jonas Kauneckas skiriamas Panevėžio vyskupu ordinaru, įteikė ją.

Kan. Vytautui Masiui perskaičius bulę lietuviškai, kardinolas vyskupui Jonui Kauneckui įteikė valdžios ženklą – pas toralą. Vyskupas pasodinamas į sostą.

Vyskupas Juozas Preikšas, sveikindamas vyskupas Juozas Preikšas, kreipėsi į visus: „mano panevėžiečiai!“, primindamas, jog prieš 13 metų Dievo Apvaizda lėmė, kad jis atvyko į šią vyskupiją. Dėkojo Aukščiausiam už visas per tą laiką patirtas malones, dėkojo broliams kunigams, nešusiems naštą, visiems panevėžiečiams, o jiems ir visai Aukštaitijai – už maldas, dvasingumą: „Te Dievas jums atlygina!“ Kreipdamasis į vyskupą J. Kaunecką, kalbėjo: „Tegul jūsų patirtis ir tikėjimo tiesa sėja tikėjimo grūdą į šią Aukštaitijos žemę. Galybių Dieve, globok Panevėžio vyskupiją ir naująją jos Ganytoją!“

Dėkodami Dievui, pagarbą ir paklusnumą kapitulos ir konsultorių vardu išreiškė kapitulos kanauninkų pirmininkas kan. Bronius Antanaitis.

Vyskupijos kunigų vardu naujam vyskupui ištikimybę prisiekė mons. Juozapas Antanavičius: „Kiek leis jėgos tarnausime Dievo tautai prašydami jūsų palaimos!“

Ištikimybę, pagarbą ir paklusnumą trijų vienuolių vardu prisiekė sesuo vienuolė.

Valdžios atstovų ir tikinčiųjų vardu naujam vyskupui ordinaru prisiekė Panevėžio miesto meras Voldemaras Jakštas.

Vyskupas Jonas Kauneckas pamokslą sakė iš sakyklos, tad maldininkai sausakimšoje Panevėžio katedroje galėjo ne tik girdėti, bet ir matyti savo naująją vyskupą⁴³. Vyskupas kalbėjo, kad per 25 metus darbo Žemaitijoje pamilo tą kraštą. Tačiau Dievo Apvaizdos dėka grįžo čia, kur gimė tikėjimas, brendo pašaukimas. „Jumyse matau klausimą, ką galima nuveikti? Noriu visų paklausti, ką kartu nuveiksime? Daug kam atrodo, kad Lietuvoje maža meilės, meilės maža ir Panevėžio vyskupijoje. Meilės turime turėti daugiau...“ Vyskupas kalba apie sunkų kelią į mokslą, nuolatinį alkį – duonos trūkumą. Papasakojo ir epizodą, lėmusį jo pašaukimą tapto kunigu. Ne vieną dieną badavęs, galvodamas apie duonos kąsnį, ėjo pro ledų kioską ir pamatė prie jo stovinčią eilutę. Jį pagavo toks pyktis, kad norėjo paėmęs akmenį išdaužyti to kiosko langus. Tačiau netikėtai pamatė ateinančią suvargusią elgetą su krepšiu, o tame krepšyje tebuvo viena riekutė duonos. Staiga viena mergaitė, ant jos kaklo kaboją kryželis, išėjo iš eilutės, padėjo savo ledų pinigėlius į elgetos krepšį šalia duonos ir šypsodamasi nuėjo tolyn. Vaikinas susimąstė: yra tikinčių žmonių, galvojančių apie kitus, atsisakančių malonumo kitų vardan. Jeigu dėl elgetos ledų atsisakė mergaitė, nešiojanti kryželį, reikia, kad ir daugiau būtų tikinčiųjų, kuriems rūpėtų kiti. Ir tada vaikinkui dingo visas pyktis, širdį užliejo gerumas, kilo mintis: „Tu turi pagalvoti, kad turi kovoti už tikėjimą“. Taip stai-

ga Panevėžio miesto centre Jonui Kauneckui subrendo tikėjimas ir troškimas tapti kunigu. Tad gal ne atsitiktinai vyskupas pasirinko šūkį „Žiūrėti Jo žvilgsniu“. Žiūrėti, ko Jėzus Kristus mus moko, ir jei norime pasaulį padaryti geresnį, pirmiausia – liudyti savo pavyzdžiu. Ekscelencija galvoja apie svarbių prieškariu veikusių organizacijų atkūrimą. Didžiausia viltis visoje veikloje, kalbėjo vyskupas, – jūs mano kunigai. Noriu jus vadinti tiltų statytojais. Tačiau norint pastatyti tiltą tarp žmonių, būtinas tiltas tarp žmogaus ir Dievo, tarp žemės ir dangaus, tarp kūno ir dvasios... Žodis „kunigas“ reiškia duodantis šventus dalykus. Jeigu Popiežius yra vyriausiasis tiltų statytojas, tai kunigai – eiliniai tiltų statytojai... Vyskupas kreipėsi į kiekvieną tikintįjį: „Kiek tu pažįsti vargšų, kiek padėjai, kad jiems būtų geriau? Nuo kiekvieno pagalbos priklauso visų mūsų, visos Lietuvos likimas ir ateitis“. Klausydami jausmingo vyskupo pamokslo, susirinkusieji šluostėsi ašaras.

Šv. Mišių metu aukas atnešė Alfonso Lipniūno kultūros centras (jaunystės medį, į kurį sudėtos svajonės, viltis ir meilė), ateitininkai (savo ženklą), trijų Panevėžio bažnyčių eucharistijos dalyviai, Katechetikos centras ir tikybos mokytojai (Šventąjį Raštą), katalikės moterys (duonos kepalą – kaip meilės ir tradicijos simbolį), Katedros patarnautojai (vyskupo herbą su įrašytu šūkiu). Sese-

rys vienuolės atnešė Šv. Mišioms aukoti skirtą duoną ir vyną.

Po šv. Mišių Katedros parapijos salėje vyskupą Joną Kaunecką sveikino, o vyskupui Juozui Preikšui dėkojo Vyriausybės, įvairių institucijų, mokslo įstaigų bei partijų atstovai***.

Vyskupo Jono Kaunecko šventimams (2000 m. rugsėjo 5 d.) ir ingresui (2002 m. vasario 17 d.) atminti buvo išleistas 4 puslapių lankstinukas. Pirmajame puslapyje – simbolinis piešinys ir vyskupo šūkis „Žiūrėti Jo žvilgsniu“. Puslapio apačioje: „Tėve, aš einu pas Tave, kad jų džiaugsmui nieko netrūktų“ (Jn 17, 13; 15, 11) ir „Esame laimingi, tik gyvendami pagal Jėzaus mokslą, žvelgdami į gyvenimą per Jo Auką, per Jo Kančią“. Antrajame puslapyje pagal A. Pereiros SJ maldaknygę „Jugend mit Gott“ parengta malda už vyskupą. Lankstinuke išspausdinti J. M. Sailer, C. Sonnenschein žodžiai apie ganytojus, prašymas Viešpaties remti vyskupą. 3–4 puslapiuose – Vyskupo malda bei tekstas „Jėzaus rūpestis“. Lankstinuko pabaigoje vyskupo Jono Kaunecko žodžiai: „Žvelkime į gyvenimą Jėzaus žvilgsniu, kurstykite vieni kitus bendrai malda, gelbėkime Lietuvą!“. Ingresui atminti išleistuose paveikslėliuose pakartotas primicijų paveikslėlio tekstas: „Teatsiskleis man meilės paslaptis, – kad aš mokėčiau žodį išdalinti, visiems tik duoti, nieko sau neimti, ir vis aukotis, kol ateis mirtis“.

Literatūra ir nuorodos

³⁴ [Be aut.] Jauniausio Lietuvos vyskupo giminės šaknys – Prienų rajone // *Gyvenimas*. 2002. Vasario 13. Nr. 12; Aldona Kalinauskienė. „Esu nuoseklaus taikingo veikimo šalininkas“ // *Su-*

valketis. 2002. Kovo 9. Nr. 29; Lietuvos Vyskupų Konferencijos sekretoriatas. Nauji Telšių, Vilkaviškio ir Panevėžio vyskupai // XXI amžius. 2002. Sausio 11. Nr. 3. P. 1; Paskirti nauji

- vyskupai // *Tėviškės žinios*. 2002. Sausio 8. Nr. 4; Alma Simonavičiūtė. Trys Lietuvos vyskupijos turi naujus ganytojus // *Klaipėda*. 2002. Sausio 11. Nr. 8; Alma Simonavičiūtė. Trys Lietuvos vyskupijos turi naujus ganytojus // *Gimtasis Rokiškis*. 2002. Nr. 3; [Be aut.] Jauniausio Lietuvos vyskupo giminės šaknys – Prienų rajone // *Gyvenimas*. 2002. Vasario 13. Nr. 12; V. Vitkutė. Vilkaviškio vyskupas pradės eiti savo pareigas // *XXI amžius*. 2002. Vasario 8. Nr. 11. P. 1, 16.
- ³⁵ V. Vitkutė. Vilkaviškio vyskupas pradės eiti savo pareigas // *XXI amžius*. 2002. Vasario 8. Nr. 11. P. 1, 16.
- ^{**} Lietuvos Respublikos Prezidento ir Seimo pirmininko sveikinimus perdavė Seimo pirmininko pavaduotojas Artūras Skardžius, sveikino Seimo narys Vytautas Landsbergis, vyriausybės vardu sveikinimą perskaitė Julius Ratkus, politinių partijų vardu sveikino Seimo narys krikščionių demokratų pirmininkas Kazys Bobelis, sveikino Vilkaviškio apskrįčių viršininkai, savivaldybių merai. Vilkaviškio vyskupijos Kunigų seminarijos vardu kalbėjo jos rektorius dr. g. kan. Kęstutis Žemaitis, Vytauto Didžiojo ir Žemės ūkio universitetų vardu kalbėjo rektorius habil dr. prof. Vytautas Kaminskas ir Senato pirmininkas habil. dr. prof. Algimantas Sirvydas.
- ³⁶ Apie šį leidinį žr.: A. Vasiliauskiene. Svarbus istorinis leidinys // *XXI amžius*. 2002. Kovo 8. Nr. 19. P. 4; A. Vasiliauskiene. Vilkaviškio vyskupijos istorijos albumas // *Voruta*. 2002. Kovo 9. Nr. 5. P. 1, 5.
- ³⁷ Asta Bitinaitė. „Mano brolis, tapęs vyskupu, išliko paprastas ir kuklus“ // *Darbas*. 2002. Vasario 15. Nr. 20; ELT-os ir „Kalvotosios Žemaitijos“ informacija. Žemaičiai turi naują vyskupą // *Kalvotoji Žemaitija*. Telšių apskrities laikraštis. 2002. Sausio 8. Nr. 3. P. 1,2; Vilma Kairienė. Naujasis vyskupas miestą stebins į parduotuvę važinėdamas dviračiu // *Panevėžio rytas*. 2002. Sausio 9. Nr. 6. P. 1, 3; Vilma Kairienė. Vyskupas gyvenimo išminties sėmėsi ir melioracijos grioviuose // *Panevėžio rytas*. 2002. Sausio 19. Nr. 15. P. 1,7,9; Dovilė Kučikaitė. Jaunimas atsisveikino su vyskupu Jonu Kaunecku // *Kalvotoji Žemaitija*. 2002. Vasario 2. Nr. 14. P. 6; Jadvyga Lekavičienė. Ačiū už Žodžio derlių // *Kalvotoji Žemaitija*. 2002. Vasario 2. Nr. 14. P. 6; Lietuvos Vyskupų Konferencijos sekretoriatas. Nauji Telšių, Vilkaviškio ir Panevėžio vyskupai // *XXI amžius*. 2002. Sausio 11. Nr. 3. P. 1; G. Rinkūnienė. Vyskupo tikslas – žiūrėti Jo žvilgsniu // *Panevėžio balsas*. 2002. Vasario 18. Nr. 39. P. 3; Rasa Vaičiūnienė. Atsistatydino vyskupas Juozas Preikšas // *Panevėžio balsas*. 2002. Sausio 7. Nr. 4. P. 4; Paskirti nauji vyskupai // *Tėviškės žinios*. 2002. Sausio 8. Nr. 4; Alma Simonavičiūtė. Trys Lietuvos vyskupijos turi naujus ganytojus // *Klaipėda*. 2002. Sausio 11. Nr. 8; Alma Simonavičiūtė. Trys Lietuvos vyskupijos turi naujus ganytojus // *Gimtasis Rokiškis*. 2002. Nr. 3; Teresė Šleckuvienė. Tikėjimas ne prabanga. Zarasų bendruomenė pirmoji Panevėžio vyskupijoje susitiko su naujuoju vyskupu Jonu Kaunecku // *Utenis*. 2002. Kovo 14. Nr. 30.
- ³⁸ A. Vasiliauskiene. Paskelbti Tikinčiųjų teisėms ginti Katalikų komiteto dokumentai // *Apžvalga*. 1994. Rugsėjo 30–spalio 6. Nr. 39. P. 4
- ³⁹ B.Ž. Šaunusis ir ištikimasis tarnas. A+A kun. Antanas Šeškevičius SJ (1914–1943–2002) // *XXI amžius*. 2002. Vasario 8. Nr. 11. P. 8, 16.
- ⁴⁰ G. Rinkūnienė. Vyskupo tikslas – žiūrėti Jo žvilgsniu // *Panevėžio balsas*. 2002. Vasario 18. Nr. 39. P. 3.
- ⁴¹ D. Kučikaitė. Jaunimas atsisveikino su vyskupu Jonu Kaunecku // *Kalvotoji Žemaitija*. Telšių apskrities laikraštis. 2002. Vasario 2. Nr. 14. P. 6.
- ⁴² J. Lekavičienė. Ačiū už Žodžio derlių // *Kalvotoji Žemaitija*. Telšių apskrities laikraštis. 2002. Vasario 2. Nr. 14. P. 6.
- ⁴³ Justas Jasėnas. Žiūrėti Jo žvilgsniu // *Žemaičių saulutė*. 2002. Kovo 8. Nr. 10. P. 2–3.
- ^{***} Vyriausybės vardu prezidentas Algirdas Brazauskas, Krikščionių demokratų partijos vardu Kazys Bobelis ir Petras Gražulis, merų vardu kalbėjo Kupiškio meras Leonas Apšega, VDU vardu sveikino Katalikų teologijos fakulteto dekanas dr. mons. Vytautas Steponas Vaičiūnas, įvairios valstybinės įstaigos bei visuomeninės organizacijos, pavieniai asmenys.

ALGIS
SKAČKAUSKAS



ALGIO SKAČKAUSKO MITINIS POETINIS PASAULIO SUVOKIMAS

Gimė 1955 m. Prienų rajone Pranapolio kaime. 1974 m. baigė Jiezno vidurinę mokyklą. 1974–1976 m. tarnavo Tarybinėje armijoje Maskvoje. 1977–1983 m. studijavo tapybą Vilniaus dailės institute vadovaujamas L. Surgailio ir S. Veiverytės. Baigęs institutą, dirbo kūrybinį darbą, o pastaraisiais metais pradėjo dėstyti Justino Vienožinskio ir Jūratės Stauskaitės dailės mokyklose. Surengė 17 personalinių ir dalyvavo daugelyje kolektyvinių parodų Lietuvoje ir užsienyje.

Algis Skačkauskas – neabejotinai vienas iškiliausių dabartinės lietuvių vidurinėsios kartos tapytojų, susiformavusių savitą poetiką ir pasaulio regėjimo stilių.

Nuo jaunystės jis rašo eiles, kurios savo sodriais motyvais tarsi papildoma viešpataujančius jo drobių motyvus. Dailininko individualaus stiliaus formavimuisi neabejotiną poveikį turėjo tiesio-

ginis mokytojas L. Surgailis, jo potraukis prie figūrinių kompozicijų, buitiskos temos, minkštas piešinys, suaugantis su spalva, dėmesys paveiklo plastikai. Kita vertus, jo kūryba stipriai paveikta tragizmo kupinų didžiųjų *L'école de Paris* tapybos meistrų – G. Rouault, Ch. Soutine'o ir M. Chagalo – įtakos. Koloritu ir vaizduojamais motyvais jis taip pat artimas virpančių spalvų P. Bonnardo

drobėms. Kai kuriuose Skačkausko tapiniuose regime sąsajas su dramatiška E. Munko ekspresija, o piešiniuose – elegantiškojo H. Matisse'o poveikį.

Nors menininkas daug metų gyvena mieste, jis išsaugojo gamtos vaikui būdingą šiltumą ir kaimo ilgesį. Šalia plastinių aliuzijų į pamėgtus dailininkus, gelminės jo kūrybos ištakos yra įvairios ir sudėtingos. Tai archajiškų pasąmonės vaizdinių stichija, plataus „įsivaizduojamojo muziejaus“ turtai, kasdieniškų išpūdžių, teatralizuotų karnavališkų vizijų, prarastojo vaikystės rojaus pasaulis... Jo tapyboje ir poezijoje aptiksime daugybę lyriškų paslaptinių archetipinių personažų, aliuzijų į religiją, mitologiją, teatrą, rasime įvairių Rytų civilizacijų aspektų. Vaizdinių pasaulis stabilus ir kartu kintantis, sunkiai fiksuojamas, nuolatos primena mums didžiulės mįslingos pasąmoninės psichinio gyvenimo dalies egzistavimą, sąmonės trapumą ir pažeidžiamumą. *Menas*, – sako jis, – *visai kitos kategorijos žmogaus veikla – už nugaros stovi kažkas nematomas, kuris valdo pasąmonę, protą apšviečia ir staiga vėl ilgam aptemdo.*

Nuo jaunystės A. Skačkausko kūryboje išliko potraukis prie figūrinės tapybos, siužetiškumo, tačiau jo tapyboje vis svarbesnė darėsi intelektualinė kultūros erdvė, koloritas, tik profesionalams suprantamas plastinis tapymo proceso aspektas. Jo tapiniams būdingas ypatingas betarpiškumas, spontaniškumas, mitinis poetinis pasaulio suvokimas. *Dirbtinai nieko nereikia daryti, bet savęs už pavadžio niekados nelaikiau ir laikyti nesirengiu. Procesas turi būti valdomas be prievartos. Sakym, vienaip aš tapau papjautą veršelių ar*

avinėlių, kitaip – moterį su vaiku ant rankų. Vis dėlto vieno išraiškos principo bandau laikytis – koloristinę tapybą derinti su piešiniu, t.y. spalvą, dėmę – su linija. Mat daug piešiu ant popieriaus tušu, grafitais, pastelėmis, taigi man išeina natūraliai.

A. Skačkauskas – sąžiningas, neretai ir negailestingas sau menininkas, nebijantis apnuoginti savosios būties egzistencinių skaudulių, balansavimo greta Dante's pragaro ratų pragarmių. Dailininką menkai domina išoriniai tapomų daiktų ir reiškinių bei žmonių bruožai, jis neria gilyn ir po išorine Mayos iliuzijų skraiste ieško gelminės, dažnai rūšios dvasinės esmės. Tai lemia ir jo apeliaciją į Rytų išmintį: *„Nevaizduokite qsočio, vaizduokite jo sielą.“ Aš netapau autoportretų, tapau savo sielos šešėlius.* Dailininkas dirbtinai negražina nei savęs, nei savo tapomų herojų, kadangi puikiai suvokia, kad tikram menininkui įdomiausias „tamsusis mūsų antrininkas“, kurį jis išvelka į dienos šviesą. Atvirumas ir nuoširdumas – vieni ryškiausių jo asmenybės ir kūrybos bruožų. *Menininkas*, – sako jis, – *savo nedorybės ir ydas privalo paversti menu. Jo nedorybės, netgi ligos, paverčia jį išskirtiniu pilkoje visuomenėje. Su viena sąlyga – jei jis tai sąmoningai suvokia ir tuo pasinaudoja savo kūryboje.*

Menininko kūryboje pilkas kasdienybės pasaulis susipina su belaikiu mitiniu poetiniu pasaulio suvokimu. Jo tapiniai nepaklūsta formalios logikos dėsniams, neapibūdina objektyvių daiktų, reiškinių, o įgauna sakraliai fetišizuotas ir mitines prasmes. Nuolatos iškyla kolektyviniai pasąmonės vaizdiniai, kurie funkcionuoja tarsi užsisklendusios savyje

monados. Slapčiausios į pasąmonę išstumtos svajos ir sapnai tokie pat realūs kaip gyvenimo faktai.

Pastarųjų metų neabejotinai brandžiausiuose dailininko tapiniuose atgimsta harmonijos, rafinuoto estetizmo ilgesys ir anksčiau viešpatavusios dra-

matiškos ekspresionistinės tendencijos tarsi nuslenka į antrąjį planą.

Šiame leidinyje pirmiausia pristatome dailės mylėtojams dar nematytus naujausius dailininko tapinius, eiles ir piešinius, kurie puikiai atskleidžia jo įvairiapusiškumą ir meistriškumą.

Prof. Antanas Andrijauskas

Algis Skačkauskas' Mythical and Poetic Comprehension of the World

The Lithuanian painter and poet Algis Skačkauskas was born in 1955 in the village of Pranapolis, in the district of Prienai. In 1974 he graduated from Jieznas secondary school. From 1974 till 1976 he did Soviet military service in Moscow. In 1977 he entered the Vilnius Institute of Arts and studied there in the classes of L. Surgailis and S. Veiverytė. He graduated from the institute in 1983 and started independent creative work.

Untill now he has held 17 personal exhibitions and taken part in many joint exhibitions in Lithuania and abroad. In recent years he has taught in the art schools of Justinas Vienožinskis and Jūratė Stauskaitė.

In this edition new, never before exhibited paintings, drawings and verse by Skačkauskas are presented. They reflect perfectly the peculiarities of his style and the versatility of his talents.

Prof. Antanas Andrijauskas

LELIJŲ SNIEGAS

Tik pažiūrėk, baltom lelijom sninga!
Užklotas Jieznas, Stakliškės ir Vilnius!
Ir tuoj, o gal rytoj
Lelijom paminėtom vėmti
Pradės išvardintų kaimų poetai.
O aš, iš seno vieno buto
Ištiesęs ranką, o jeigu laiko būtų,
Surinkčiau tas balčiausias lelijas
Ir kam gi, jei ne Tau,
Padovanočiau jas

2002

UŽDENGTA KARSTAS

Dieve,
Leisk kuo ilgiau gyventi
Drugeliui,
Vakarienei suradusiam
Paskutinę gyvą pleiskaną atlake.

Dieve,
Leisk kuo ilgiau gyventi
Žaliai muselei,
Įsipainiojusiai mėlyno rožinio kilpoje,
Leisk kuo ilgiau gyventi
Blakei,
Užmigusiai kalijos iščiose...

2002



Algis Skačkauskas. *Nuotaka, nespėjusi į fajetoną*. 2004. Drobė, aliejus. 65 × 100



Algis Skačkauskas. *Atsisveikinimas*. 2000. Drobė, aliejus. 61 × 125



Algis Skačkauskas. *Piešiny.* Tušas



Algis Skačkauskas. *Piešiny.* Tušas



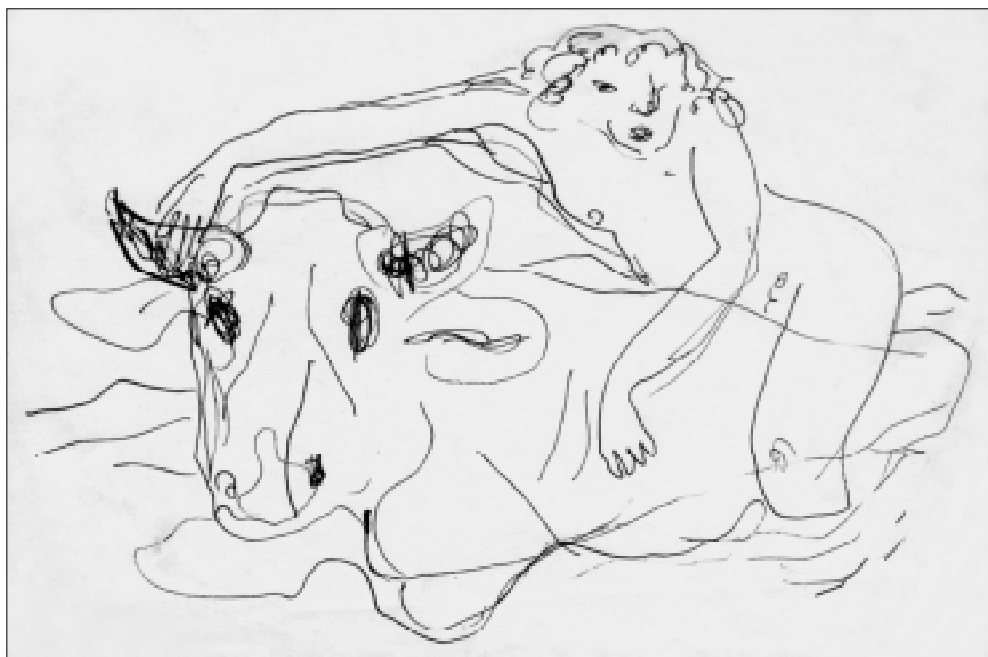
Algis Skačkauskas. *Piešiny.* Tušas



Algis Skačkauskas. *Piešinys. Tušas*



Algis Skačkauskas. *Piešinys. Tušas*



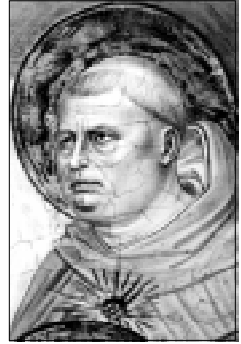
Algis Skačkauskas. *Piešinys. Tušas*



Algis Skačkauskas. *Piešinys. Tušas*



Algis Skačkauskas. *Piešinys. Tušas*



TOMAS AKVINIETIS

TEOLOGIJOS SUMA

ANTROJI ANTROSIOS DALIES DALIS 95 KLAUSIMO 6 ARTIKULAS APIE PRANAŠAVIMĄ SAPNAIS*

IVADAS

Šis trumpas *Teologijos Sumos* artikelas yra svarbiausia Tomo Akviniečio sapnų sampratos dalis. Sapnus ir jų reikšmę žmogaus gyvenimui Akvinietis mini ir kituose savo kūriniuose, pavyzdžiui, *Petro Lombardo ketvirtosios sentencijų knygos komentare* svarsto, ar sapne įvykusi poliucija yra nuodėmė; *Izaijo knygos komentare* kalba apie apgaulingų sapnų rūšis; *Svarstytuose klausimuose* nagrinėja įvairias sapnų priežastis, tačiau niekur nerašo išsamesnio traktato apie sapnus, kaip tai padarė jo amžininkas Boetijus iš Dakijos.

Šio artikulo svarbą glaustai galima apibūdinti kaip katalikų teologijos ir filosofijos praturtinimą mokslinė (natūralistine) sapnų aiškinimo nuostata. Tą nuostatą padaryti priimtina teologijai buvo iš tiesų nelengvas uždavinys, nes jos pradininkas Aristotelis atvirai ir labai argumentuotai neigė bet kokią dieviškosios sapnų kilmės galimybę. Gal ir nereikėjo didelės drąsos teigti, kad žmonės sapnuoja ne tik Dievo arba demonų siunčiamus, bet ir natūralių priežasčių sukeltus sapnus, tačiau tikrai nemažos drąsos reikėjo pastaruosius aiškinti pagal Aristotelio teoriją. Tai liudija faktas, kad remdamasis Aristotelium, Akvinietis Filosofo nemini. Beje, taip pat elgiasi Boetijus savo traktate *Apie sapnus*.

* Šiame žurnalo numeryje greta ištraukų iš Tomo Akviniečio *Teologijos Sumos* ir *Sumos prieš pagonis* pateikiame buvusio jo kolegos ir oponento Paryžiaus universitete, menų fakulteto dėstytojo, Sigero Brabantiečio bendraminčio ir bendražygio Boetijaus iš Dakijos traktatą *Apie sapnus*. Darome tai norėdami skaitytojams suteikti galimybę palyginti dvi sapnų aiškinimo teorijas: averoistinę ir akvinietiskąją, kaip vieną iš ryškiausių sudėtingų mokslinės ir teologinės nuostatų santykių pavyzdžių. Papildomos informacijos apie tas teorijas galima rasti šiame žurnale G. Vyšniausko straipsnyje *Kaip įmanomas sapnų mokslas* (p. 41).

| Dail. Beato Angelico

RAKTAŽODŽIAI. Sapnai, pranašavimas, prietarai.
KEY WORDS. Dreams, divination, superstitious.

6 ARTIKULAS

AR PRANAŠAVIMAS SAPNAIS YRA SMERKTINAS

Į ŠEŠTAJĮ ATSAKOME ŠITAIP. Atrodo, kad pranašavimas sapnais nėra smerktinas.

1. Juk naudotis Dievo pamokymais nėra smerktina. O jis sapne žmones moko, nes Jobo knygoje sakoma: *Sapne, nakties regėjime, žmonėms kietai įmigus ir snaudžiant lovoje, tuomet jis, t.y. Dievas, atveria žmonių ausis, ir suteikdamas žinių juos moko drausmės* (Job 33,15-16)¹. Vadinasi, naudotis sapnų pranašystėmis nėra smerktina.
2. BE TO, tie, kurie aiškina sapnus, tinkamai naudojami sapnų pranašyste. Ir skaitome, kad šventieji vyrai aiškino sapnus: pavyzdžiui, vienoje Pradžios knygos vietoje (Pr 40,8) skaitome, kad Juozapas aiškino faraono vynininko ir kepėjo sapnus, o kitoje (Pr 41,15) – kad jis aiškino faraono sapnus; ir Danieliaus knygoje (Dan 2,26; 4,5) rašoma, kad Danielius aiškino Babilono karaliaus sapnus. Vadinasi, pranašavimas sapnais nėra smerktinas.
3. BE TO, neprotinga neigti tai, ką patiria visi žmonės. O visi patiria, kad sapnai turi tam tikrą reikšmę ateičiai. Todėl beprasmiška neigti, kad sapnai turi pranašavimo galią. Todėl leistina į juos atsižvelgti.

BET PRIEŠINGAI sakoma Pakartoto Įstatymo knygoje: *Teneatsiranda pas tave nė vieno, kurs...tikėtų sapnams* (Įst 18,10)².

ATSAKAU, kad, kaip jau minėta (a. 2,5), tas pranašavimas, kuris remiasi klaidinga nuomone, yra prietaringas ir smerktinas. Todėl reikia išnagrinėti klausimą, kas ateities įvykių atžvilgiu sapnuose yra teisinga. Juk kartais sapnai yra tam tikra būsimų įvykių priežastis: pavyzdžiui, kai sapne pamatytų dalykų sukeltas nerimas skatina žmogų ką nors daryti arba ko nors vengti. O kartais sapnai būna kurių nors ateities įvykių ženklas, nes kyla iš kokios nors bendros sapnų ir būsimų įvykių priežasties. Todėl iš sapnų daug sužinoma apie būsimus įvykius. Tačiau reikia žinoti, kas yra sapnų priežastis ir ar ji gali būti būsimų įvykių priežastis, ir ar galima juos pažinti.

Reikia turėti omeny, kad sapnų priežastis kartais yra vidinė, o kartais išorinė. Vidinė sapnų priežastis yra dvejopa. Viena yra susijusi su siela tiek, kiek miegančio žmogaus vaizduotėje iškyla tie dalykai, apie kuriuos jis mąstė ir kuriuos išgyveno nemiegodamas. Tokia sapnų priežastis nėra būsimų įvykių priežastis. Todėl tokie sapnai tik atsitiktinai susiję su būsimais įvykiais, ir jeigu kartais jie sutampa, tai būna tik atsitiktinumas. Bet kartais vidinė sapnų priežastis būna kūniška. Juk tai, kas vyksta kūno viduje, vaizduotėje sukelia tą vyksmą atitinkančius vaizdus: pvz., žmogus, kuriame yra daug šaltų skysčių, sapnuoja esąs panardintas į vandenį arba sniegą. Todėl gydytojai sako, kad į tokius sapnus reikia atsižvelgti norint pažinti vidinę organizmo būklę.

Išorinė sapnų priežastis taip pat yra dvejopa, t.y. kūniška ir dvasinė. Ji yra kūniška tiek, kiek aplinkos oras arba dangaus kūnų išsidėstymas miegančiųjų vaizduotę paveikia taip, kad jiems pasirodo tam tikri dangaus reiškinius atitinkantys vaizdiniai. O dvasinė priežastis kartais būna iš Dievo, kuris per angelus žmogui ką nors sapnuose apreiškia, kaip apie tai rašoma Skaičių knygoje: *Jei tarp jūsų būtų Viešpaties pranašas, aš apsireikščiau jam regėjime, aš kalbėčiau jam sapne* (Sk 12,6). Bet kartais tam tikri vaizdiniai miegančiuosius aplanko dėl piktųjų dvasių veiklos. Tais vaizdiniais piktosios dvasios kartais atskleidžia būsimus įvykius tiems, kurie su jomis sudarė smerktiną sutartį.

Taigi, jei kas nors, norėdamas numatyti ateitį, naudojasi dieviškojo apreiškimo sukeltais sapnais arba natūralios vidinės ar išorinės priežasties sukeltais sapnais pagal tos priežasties galias, tai pranašavimas nebus smerktinas. Bet jeigu toks pranašavimas kyla dėl apreiškimo piktųjų dvasių, su kuriomis sudarytas atviras sandėris prašant, kad jos per sapnus apreikštų ateitį, arba slaptas [sandėris], kai pranašaujama apie tuos dalykus, kurių pranašystė apimti negali, tai bus smerktinas ir prietaringas pranašavimas.

Todėl atsakymas į ARGUMENTUS akivaizdus.

Nuorodos

- ¹ A. Rubšio vertimas: „Sapne, nakties regėjime, žmonėms kietai įmigus ir snaudžiant lovoje. Tuomet tad jis atveria žmonių ausis, ir juos išpėdamas sukelia klaiką“ (*Job 33,15-16*). J. Skvirecko vertimas: „Sapne, nakties regėjime, kai įmygis apima žmones, ir jie miega patale, tuomet jis atveria žmonių ausis, moko juos ir duoda nurodymų išpėjimais“.
- ² Kad atsakymas į artikulo klausimą negali būti vienareikšmis: taip arba ne, matyti iš pirmosios artikulo dalies, kurioje išdėstyti *pro et contra* argumentai, nes Šv. Raštas ir giria, ir smerkia pranašavimą sapnais. Todėl pripažįstama, kad vieni pranašavimai yra geri, o kiti smerktini. Pranašavimas yra smerktinas prietaras, kai grindžiamas klaidinga nuomone, ir priešingai. Konkrečiau pranašavimo kokybę galima nustatyti išsiaiškinus sapnų veikiančiąją priežastį, o paprasčiau kalbant, atsakius į klausimą, ar sapno autorius yra Dievas, ar velnias. Tačiau ne tik nelabasis, bet ir pats žmogus gali būti klaidingos nuomonės autorius, jeigu natūralioms sapno priežastims jis suteikia pernelyg didelę galią (pvz., antgamtinę). Taigi veikiančiasias sap-

nų priežastis Akvinietis skirsto į vidines: kūniškas ir dvasines bei išorines: materialias ir dvasines (pastarosios yra antgamtinės). Labiausiai smerktinas yra tas pranašavimas, kuris remiasi piktųjų dvasių sukeltais sapnais, o geriausias – tas, kuris remiasi Dievo siųstais sapnais.

Tačiau pranašauti ateities įvykius galima ir remiantis kai kuriomis natūraliomis priežastimis, bet taip darant reikia stengtis toms priežastims nepriskirti galių, kurių jos neturi. Sapnas lemia tam tikrus būsimus įvykius tada, kai daro įtaką žmogaus veiklai, pvz., sapno išgąsdintas žmogus pradeda ko nors vengti, arba sapnas padeda jam apsispręsti, arba padaryti atradimus ir pan.; kai jis yra beprasišedančios ligos simptomas (juk organizmo būsenos, kvėpavimas, kraujotaka, sekrecija, virškinimas ir t.t. gali sukelti tam tikrus sapnus). Įvairius sapnus gali sukelti ir atmosferiniai bei kosminiai reiškiniai. Kadangi 5 artikule Tomas jau pasakė, kad astrologija yra prietaras, tai akivaizdu, kad pranašavimas remiantis dangaus kūnų judėjimo sukeltais sapnais yra smerktinas prietaras.

SUMA PRIEŠ PAGONIS

TREČIOJI KNYGA

154 SKYRIUS APIE SAPNUS IR DEMONUS

IVADAS

Sumos prieš pagonis trečiosios knygos 154 skyriuje kalbama apie Dievo dovanas ir demonų pranašavimus. Sapnų tema tik paliečiama, teigiant, kad nors kartais ateitį sapne parodo Dievas, demonai tai daro daug dažniau, todėl pranašavimas sapnais labiau pritinka stabmeldžiams negu krikščionims. Atrodo, kad toks „skeptiškas“ Tomo ir Bažnyčios požiūris į „prognostinę“ sapnų vertę buvo vienas iš svarbesnių faktorių, paskatinusių priimti mokslinį Aristotelio požiūrį į sapnus.

154 SKYRIUS

APIE NEPELNYTAI DUOTAS MALONĖS DOVANAS; TAIP PAT IR APIE PIKTŲJŲ DVASIŲ PRANAŠAVIMUS

[1] Kadangi to, ko žmogus pats nemato, negali pažinti, nebent apie tai sužinotų iš to, kuris mato, ir mes tikime tais dalykais, kurių nematome, tai tų dalykų, kuriais tikime, pažinimas turi rasti iš to, kuris juos pats mato. O toks yra Dievas, kuris pats save tobulai supranta ir iš prigimties savo esmę mato [kn. I, sk. 47]: juk iš Dievo tikėjimą turime. Todėl tie dalykai, kuriuos tikėjimu turime, iš Dievo privalo ateiti. Bet kadangi tie dalykai, kurie yra iš Dievo, ateina tam tikra tvarka, kaip tai parodyta [sk. 77], tai pasirodydami tie dalykai, kurie priklauso tikėjimui, turėjo paklusti tam tikrai tvarkai – būtent, kad kai kurie [žmonės] juos būtų priėmę tiesiogiai iš Dievo, o kiti – iš pastarųjų ir taip iki pat paskutiniųjų.

[2] Dėl tų dalykų, kuriems būdinga kokia nors tvarka, turi būti taip, kad kuo arčiau kas nors yra pirmojo prado, tuo yra galingesnis. Tai pasireiškia šioje dieviškojo apsišaukimo tvarkoje. Mat tuos nematomus dalykus, kurių regėjimas [protingas būtybes] daro palaimintas, kuriais tikima, Dievas pirmiausia atvirai apreiškė palaimintiesiems angelams, kaip tai akivaizdu iš to, kas jau pasakyta [sk. 79 ir toliau].

[3] Toliau, angelų tarnystei tarpininkaujant, [tie dalykai] yra apreikšti kai kuriems žmonėms, ne atvirai, o tam tikru iš dieviškojo apreiškimo ateinančiu tikrumu.

[4] Šis apreiškimas vyksta tam tikrai vidinei ir suprantamai šviesai pakeliant protą iki suvokimo tų dalykų, kurių supratimas prigimtine šviesa negali pasiekti. Mat kaip dėl prigimtinės šviesos supratimas įsitikina tikrumu to, ką tąja šviesa pažįsta, pavyzdžiui, pirmuosius principus, taip įsitikina ir tų dalykų tikrumu, kuriuos suvokia antgamtinė šviesa. O tas įsitikinimas būtinas, kad [žmonės] galėtų kitiems skelbti tai, kas dieviškuoju apreiškimu suvokta:

juk netvirtai kitiems skelbiame tai, kuo patys nesame įsitikinę. Bet drauge su mīnėta šviesa, iš vidaus nušviečiančia protą, dieviškajame apreiškime kartais veikia kokie nors išoriniai arba vidiniai pažinti padedantys dalykai: pavyzdžiui, koks nors pamokymas, girdimas išorine klausa, suformuotas dieviškąja galia, arba ir vidinis, Dievo veikimu vaizduote suvokiamas; taip pat ir kas nors išoriškas, kūniškai matomas, Dievo suformuotas, arba ir vidinis vaizduotėje nupieštas; iš jų žmogus dėl jo protą apšvietusios vidinės šviesos pažįsta dieviškuosius dalykus. Todėl kai nėra vidinės šviesos, tokių pagalbinių dalykų nepakanka norint pažinti dieviškuosius dalykus, bet kai jų nėra, vidinės šviesos pakanka [norint pažinti dieviškuosius dalykus].

[Numeraciją pridedame, žr. Tačiau tie malonės padariniai.]

[5] 1. – Tačiau tas nematomų Dievo dalykų apreiškimas priklauso išminčiai, kuri iš tiesų yra dieviškųjų dalykų pažinimas. Todėl Išminties knygoje sakoma, kad *Dievo išmintis per tautas įeina į šventas sielas: juk Dievas nieko nemylī, nebent tą, kuris su išmintimi gyvena* (Išm 7,27-28)¹. Ir Ekleziasto knygoje sakoma: *Pripildė jį Viešpats išmintimi ir supratimu* (Koh 15,5)².

[6] 2. – Bet kadangi nematomi Dievo dalykai per tai, kas yra sukurta, protu matomi (Rom 1,20)³, tai dieviškąja malone žmonėms apreiškiami ne tik dieviškieji dalykai, bet ir kai kas apie sukurtus daiktus, kas, matyti, priklauso mokslui. Todėl Išminties knygoje sakoma: *Jis suteikė man tikrą esamų dalykų pažinimą, kad suvokčiau pasaulio sandarą ir pradmenų jėgą* (Išm 7,17). Ir Antrojoje kronikų knygoje Viešpats sako Saliamonui: *Žinojimas ir išmintis yra tau duoti* (2 Krn 1,12)⁴.

[7] 3. – O tai, ką žmogus žino, negali kitam tinkamai perduoti, kad jis žinotų, nebent per kalbą. Ir kadangi tie, kurie iš Dievo gauna apreiškimą, pagal dieviškai nustatytą tvarką privalo kitus mokyti, todėl buvo būtina, kad ir jiems būtų suteikta iškalbos malonė, kaip reikėjo naudai tų, kuriuos reikėjo mokyti. Todėl Izaijo knygoje sakoma: *Viešpats Dievas man davė iškalbų liežuvi, kad gebėčiau žodžiu sustiprinti nuvargusius* (Iz 50,4). Ir Evangelijoje pagal Luką Viešpats sako mokiniams: *aš jums duosiu tokios iškalbos bei išminties, kad negalės nei atsispirti, nei prieštarauti nė vienas jūsų priešininkas* (Lk 21,15).

Ir dėl to paties, kai reikėjo per nedaugelį žmonių tikėjimo tiesą skelbti įvairioms tautoms, tada kai kurie iš tų žmonių buvo dieviškai išmokomi kalbėti įvairiomis kalbomis – kaip sakoma Apaštalų darbuose: *Visi pasidarė pilni Šventosios Dvasios ir pradėjo kalbėti kitomis kalbomis, kaip Dvasia jiems davė prabilti* (Apd 2,4).

[8] 4. – Bet kadangi tai, kas išsakyta kalba, reikia patvirtinti, kad būtų pripažinta, nebent tai būtų savaime akivaizdu, o tie dalykai, kurie priklauso tikėjimui, žmogaus protui neakivaizdūs, tai buvo būtina panaudoti ką nors, kuo tikėjimą skelbiančiųjų kalba būtų patvirtinta. Tačiau ji negalėjo būti patvirtinta kokiais nors proto principais, įrodymo būdu, nes tai, kas priklauso tikėjimui, pranoksta protą. Todėl reikėjo kokiais nors ženklais patvirtinti [tikėjimą] skelbiančiųjų kalbą, kad aki-

vaizdžiai būtų parodyta, jog tos kalbos eina iš Dievo, kai skelbiantieji išgydo ligonius ir atlieka kitus sunkius darbus, kurių niekas, išskyrus Dievą, negali atlikti. Todėl Viešpats, siųsdamas mokinius skelbti [tikėjimo], pasakė: *Gydykite ligonius, prikelkite mirusius, apvalykite raupsuotus, išvarinėkite demonus* (Mt 10,8). Ir Evangelijos pagal Morkų pabaigoje sakoma: *O jie iškeliauvę visur skelbė žodį, Viešpačiui drauge veikiant ir jų žodžius patvirtinant ženklais, kurie juos lydėjo* (Mk 16,20).

[9] 5. – Tačiau buvo ir kitas patvirtinimo būdas, mat atradus, kad [tikėjimo] tiesos skelbėjai sako tiesą apie paslėptus dalykus, kurie vėliau gali būti parodyti, tikima, kad jie sako tiesą apie tuos dalykus, kurių žmonės negali pažinti. Todėl buvo būtina *pranašavimo dovana*, kuria jie ir ateitį, ir tai, kas paprastai nuo žmonių paslėpta, Dievui apreiškiant, galėtų pažinti ir kitiems atskleisti, kad atradus, jog jie pasakojo apie tikrus dalykus, būtų tikima ir tikėjimo dalykais. Todėl Laiške Korintiečiams Apaštalas sako: *Jeigu visi pranašautų ir įeitų koks nors netikintis arba neišmanėlis, jis būtų visų įspėtas ir visų apkaltintas, nes jo širdies slėpiniai taptų atverti, ir jis, puolęs veidu žemėn, pašlovintų Dievą ir išpažintų, jog Dievas iš tiesų yra jūmyse* (1 Kor 14, 24-25)⁵.

[10] Tačiau per tą pranašavimo dovaną teikiamas nepakankamas tikėjimo liudijimas, nebent [išpranašaujama] tai, ką žinoti gali vien Dievas: lygiai kaip yra tokių stebuklų, kuriuos tik Dievas gali atlikti. O tokie šio pasaulio dalykai labiausiai paslėpti širdyse, ir juos tik Dievas gali žinoti, kaip tai jau parodyta [kn.I, sk.68]; ir ateityje įvyksiantys dalykai, kurie irgi priklauso tik dieviškajam pažinimui, kadangi jis mato juos, nes jie yra esantys jam dėl jo amžinumo, kaip jau parodyta [ten pat, sk. 67].

[11] Tačiau kai kuriuos ateityje įvyksiančius dalykus žmonės taip pat gali numatyti, bet ne tiek, kiek jie yra ateityje⁶, o tiek, kiek iš anksto egzistuoja dėl jų priežasčių, kurias pažinus arba pačias savaime, arba per kokius nors jų rodomus padarinius, vadinamuosius ženklus, apie kokius nors [tų priežasčių] būsimus padarinius žmogus iš anksto gali žinoti; pavyzdžiui, gydytojas iš anksto žino apie būsimą mirtį arba išgijimą iš prigimtinių galių būsenos, kurią pažįsta iš pulso, šlapimo ir kitų panašių ženklų. Tačiau toks ateities įvykių pažinimas iš dalies yra tikras, o iš dalies nepatikimas. Mat yra tam tikros jau esančios priežastys, iš kurių būsimi padariniai neišvengiamai kyla: pavyzdžiui, gyvūno sandarai esant iš priešingybių, neišvengiamai ateina mirtis. O iš kitų jau esančių priežasčių būsimi įvykiai kyla ne neišvengiamai, bet dažniausiai: pavyzdžiui, iš žmogaus sėklos, išmestos į gimdą, dažniausiai atsiranda normalus žmogus, tačiau kartais gimsta išsigimėliai dėl kokios nors prigimtinės galios veiklą sutrikdžiusios kliūties. Todėl pirmųjų padarinių išankstinis pažinimas yra laikomas patikimu, o tų, apie kurias vėliau kalbėta, išankstinis pažinimas nėra neklystamas. Tačiau tas išankstinis būsimų įvykių pažinimas, kuris yra gautas iš dieviškojo apreiškimo per pranašavimo dovaną, yra visiškai patikimas, kaip yra patikimas dieviškasis išankstinis žinojimas. Juk Dievas iš anksto žino ateities įvykius ne tik kaip jie yra jų priežastyse,

bet neklystamai, kaip jie yra patys savaime, kaip jau parodyta [kn.I, sk. 1]. Todėl pranašingas žinojimas apie ateities įvykius žmogui duotas taip pat visiškai patikimai. Tačiau tas patikimumas nepaneigia ateities įvykių atsitiktinumo, kaip jo nepaneigia dieviškojo mokslo neklaidingumas, kaip jau [ten pat] parodyta.

[12] Bet kartais kai kurie būsimi padariniai pranašams apreiškiami ne taip, kaip jie yra patys savaime, bet taip, kaip jie yra jų priežastyse. Ir tada niekas nekliudo, jeigu priežasčiai sutrukdoma pereiti į jos padarinius, kad ir pranašo pranašystė būtų pakeista: pavyzdžiui, Izaijas pranašavo sergančiam Hezekijui: *sutvarkyk savo reikalus, nes mirsi tu tuojau, nebeįgyysi* (Iz 38,1), tačiau jis buvo išgydytas; ir Pranašas Jona pranašavo, kad *dar keturiasdešimt dienų ir Ninevė bus sunaikinta* (Jon 3,4), tačiau ji nebuvo sunaikinta. Vadinasi, būsimą Hezekijo mirtį Izaijas pranašavo pagal kūno būseną ir kitas žemesniasis tokių padarinių lemiančias priežastis; ir Jona Ninevės sunaikinimą – pagal nuopelnų reikalavimą, tačiau abiem atvejais įvyko kitaip dėl gelbėjančios ir gydančios Dievo veiklos.

[13] Todėl pranašiškas ateities įvykių skelbimas yra pakankamas tikėjimo argumentas, nes, nors žmonės apie ateitį kai ką žino iš anksto, tačiau apie atsitikusių įvykių jų žinojimas nėra toks patikimas, koks [patikimas] yra pranašystės žinojimas. Ir net jeigu kartais pranašui apreiškiama pagal priežasčių ir kokio nors padarinio sąsają, tačiau tuo pat metu arba vėliau tam pačiam [pranašui] apreiškiamas būsimo įvykio rezultatas, kaip jis turi būti pakeistas: pavyzdžiui, Izaijui buvo apreikštas Hezekijo išgydymas (Iz 38,5), ir Jonai Ninevės išgelbėjimas (Jon 4,5 ir toliau).

[14] Tačiau kaip piktosios dvasios, siekiančios griauti tikėjimo tiesą, piktnaudžiauja stebuklų darymu, kad suklaidentų ir susilpnintų tikrojo tikėjimo argumentą, tačiau ne iš tiesų stebuklus darydamos, o tuo, kas žmonėms atrodo kaip stebuklai, kaip jau [sk.103] parodyta, taip piktnaudžiauja ir pranašystėmis, bet ne iš tiesų pranašaudamos, o išpranašaudamos ką nors pagal nuo žmogaus paslėptų priežasčių tvarką, kad atrodytų, jog iš anksto pažįsta ateities įvykius. Ir nors iš natūralių priežasčių kyla tam tikri padariniai, tačiau minėtos dvasios dėl jų intelekto subtilumo daugiau negu žmonės gali žinoti, kada ir kaip natūralių priežasčių padariniams galima sutrukdyti atsirasti. Todėl, išpranašaudamos ateities įvykius, jos atrodo nuostabesnės ir teisingesnės negu žmonės, kad ir ką žinantys. Tačiau iš natūralių priežasčių aukščiausios ir nuo mūsų pažinimo labiausiai atitrauktos yra dangaus kūnų galios, kurias minėtos dvasios pažįsta dėl jų prigimtios ypatybių, [tai] matyti iš ankstesnių paaiškinimų [kn.II, sk.99 ir toliau]. Kadangi visi žemesnieji kūnai tvarkomi pagal galias ir aukštesniųjų kūnų judėjimą [sk.82], tai minėtos dvasios geriau negu koks nors astrologas gali išpranašauti būsimas vėtras ir audras, oro pablogėjimą ir kitus panašius dalykus, kurie atsitinka žemesniesiems kūnams kintant dėl to, kad taip lemia aukštesniųjų kūnų judėjimas. Ir nors dangaus kūnai negali tiesiogiai paveikti suprantančiąją sielos dalį, kaip jau parodyta [sk.84 ir to-

liau], dauguma žmonių paklūsta paskatoms kūniškų aistrų ir polinkių, kuriems dangaus kūnai akivaizdžiai daro įtaką: juk tik išmintingieji, kurių yra nedaug, tokiems poveikiams gali protu pasipriešinti. Todėl ir apie žmonių veiksmus [dvasių] gali daug išpranašauti, nors kartais ir jos pranašaudamos suklysta dėl pasirinkimo laisvės [kurią žmogus turi].

[15] O tai, ką jos iš anksto žino, išpranašauja ne apšviesdamos protą, kaip tai atsitinka dieviškajame apreiškime, nes jos siekia ne tobulinti žmogaus protą, kad jis pažintų tiesą, bet veikia, kad nuo tiesos nusisuktų. Kartais ateities įvykius jos išpranašauja paveikdamos vaizduotę arba miegant, kai sapne rodo kokių nors būsimų įvykių ženklus, arba esant budriam, kaip matyti transo ir pamišimo atvejais, kai [jų apimti žmonės] išpranašauja kokius nors būsimus įvykius, o kartais kokiais nors išoriniais ženklais, pavyzdžiui, paukščių judėjimu bei šauksmais ir tuo, kas pasirodo gyvūnų viduriuose, ir tam tikru taškų dėliojimu, ir panašiais dalykais, kurie atrodo kaip kažkokie burtai, o kartais pasirodo kaip regimos ir būsimus įvykius išpranašauja girdima kalba.

[16] Ir nors pastarasis [pranašavimo būdas] akivaizdžiai atsiranda iš piktųjų dvasių, tačiau kitus [pranašavimo būdus] kai kurie [žmonės] stengiasi aiškinti kokiomis nors natūraliomis priežastimis. Mat jie sako, kad kai dangaus kūnas juda tam tikro tų žemesniųjų dalykų padarinio link, tada dėl to paties kūno poveikio kitiems kūnams pasirodo to padarinio ženklai, nes dangišką poveikį įvairūs kūnai įvairiai priima. Tuo remdamiesi, jie teigia, kad tą pakitimą, kuris dėl dangaus kūno poveikio atsiranda kuriame nors daikte, galima suprasti kaip kito daikto [būsimo] pakitimo ženklą. Todėl sako, kad visi su protavimu nesusiję judesiai, tokie kaip sapnuojančiųjų ir tų, kurie išprotėjo, regėjimai, ir paukščių judėjimas bei šauksmai, ir taškų dėliojimas negalvojant, kiek jų reikia išdėstyti, atliekami pagal dangaus kūnų poveikį. Todėl teigia, kad tokie judesiai gali būti ženklai būsimų įvykių, kuriuos lemia dangaus judėjimas.

[17] Bet kadangi tokie teiginiai mažai pagrįsti, tai labiau manytina, kad pagal tokius ženklus daromos pranašystės turi pradžią kokioje nors intelektualinėje substancijoje⁷, kurios galia tvarkomi minėti judesiai, daromi neprotaujant, ir todėl atitinka būsimų įvykių stebėjimą. Ir nors kartais šie judesiai tvarkomi dieviškąja valia, gerosioms dvasioms tarnaujant, nes daug dalykų iš Dievo apreiškiama sapnais, pavyzdžiui, Faraonui (Pr 41,25) ir Nabukadnezarui (Dan 2,28), ir Saliamonas sako: *Burtai metami į skraitą, bet nuosprendis priklauso nuo Viešpaties* (Pat 16, 33), bet dažniausiai jie atsitinka dėl piktųjų dvasių veiklos, kaip šventieji Mokytojai teigia ir net pagonyms sutinka; juk Maksimus Valerijus [*Atlikta ir pasakyta*, I, sk.1] sako, kad paukščių ir sapnų stebėjimas bei kitos panašios praktikos priklauso religijoms, kurios garbino stabus. Todėl Senajame įstatyme kartu su stabmeldyste visa tai buvo draudžiama – juk Pakartoto Įstatymo knygoje sakoma: *nesimokysi pamėgdžioti tų tautų bjaurių darbų*, t.y. stabų garbinimo; *Tenebūna rasta tarp jūsų nė vieno, kuris au-*

koja savo sūnų ar dukterį ugnimi, ar kuris užsiima būrimu, ar yra žynys, ar burtininkas, ar raganius, ar kerėtojas, ar kuris tariasi su vaiduokliais ir dvasiomis, ar kuris teiraujasi mirusiųjų (Įst 18, 9-11).

[18] Tačiau tikėjimo skelbimui pranašavimas priskiriamas kitaip, būtent pagal tai, kiek jis susijęs su tais tikėjimo dalykais, kurie vyksta laike, pvz., Kristaus gimimas, kančia ir prisikėlimas iš mirusiųjų, ir panašūs dalykai. Ir kad nebūtų galvojama, jog visa tai yra pamokslaujančiųjų pramanas arba jog įvyko atsitiktinai, parodoma, kad daug anksčiau apie juos pranašai skelbė. Todėl Laiške Romiečiams Apaštalas sako: *Paulius, Jėzaus Kristaus tarnas, pašauktasis apaštalas, išskirtas [skelbti] gerąją Dievo naujieną, kurią Dievas buvo iš anksto pažadėjęs per savo pranašus šventuose Raštuose. O ji kalba apie jo Sūnų, kūnu kilusį iš Dovydo giminės* (Rom 1,1-3).

[19] 6. – Tačiau greta tų, kurie apreiškimą gauna tiesiogiai iš Dievo, būtinas ir kitas malonės lygis. Kadangi žmonės apreiškimą iš Dievo gauna ne tik esamajam laikui, bet ir tam, kad galėtų mokyti visas būsimas kartas, tai buvo būtina, kad apie tai, kas jiems apreiškta, ne tik papasakotų amžininkams, bet ir aprašytų vėliau gyvensiančiųjų pamokymui. Todėl reikėjo, kad būtų tokie žmonės, kurie tuos raštus *aiškintų*. O tai turi būti per dievišką malonę, nes ir pats apreiškimas įvyko per Dievo malonę. Todėl Pradžios knygoje sakoma: *Argi aiškinimas nepriklauso Dievui?* (Pr 40,8)

[20] 7. – O toliau yra paskutinis [malonės] lygis, jis priklauso tiems, kurie ištikimai tiki tuo, kas per kitus yra apreiškta ir dar per kitus paaiškinta. Kad tai yra Dievo dovana, jau parodyta [sk. 152].

[21] 8. – Bet kadangi piktosios dvasios daro dalykus, panašius į tuos, kuriais patvirtinamas tikėjimas, tiek darydamos stebuklus, tiek atskleisdamos būsimus įvykius, kaip jau pasakyta [žr. *Tačiau piktosios...*], tai, kad tokiais dalykais žmonės nebūtų apgauti ir neįtikėtų melu, būtina, kad dieviškosios malonės pagalba jie būtų pamokyti tokias dvasias atpažinti, todėl Jono laiške sakoma: *Ne kiekviena dvasia tikėkite, bet ištirkite dvasias, ar jos iš Dievo* (1 Jn 4,1).

[22] Tuos malonės padarinius, kurie skirti mokyti tikėjimo ir jį stiprinti, Apaštalas išvardija [plg. su anksčiau pateikta numeracija] sakydamas: *Antai vienam Dvasia suteikia išminties žodį (1), kitam ta pati Dvasia – pažinimą (2), kitam – tikėjimą toje pačioje Dvasioje (7), kitam – gydymo dovaną toje vienoje Dvasioje, kitam – stebuklingus darbus (4), kitam – pranašavimą (5), kitam – dvasių atpažinimą (8), kitam – įvairių kalbų dovaną (3), kitam – kalbų aiškinimą (6)* (1 Kor 12, 8-10).

[23] Šitaip pašalinama klaida kažkokių manichėjų, kurie teigia, kad kūniški stebuklai nėra iš Dievo. Kartu pašalinama klaida ir tų, kurie sako, kad pranašai nekalbėjo Dievo Dvasia. Be to, pašalinama klaida Prisko ir Montano, kurie sakė, kad pranašai, panašiai kaip epileptikai, nesuprato, ką kalbėjo. Tai neatitinka dieviškojo apreiškimo, kuriuo protas apšviečiamas pirmiausia.

[24] Tačiau reikia turėti omeny, kad minėti [sk. 151 ir toliau] malonės padariniai tam tikrais aspektais skiriasi. Mat nors jiems visiems tinka *malonės* vardas,

nes buvo suteikti *gratis*, be jokio išankstinio [žmonių] nuopelno; bet toliau tik meilės padarinys nusipelno *malonės* vardo todėl, kad [žmogų] *daro Dievui mielą*: juk Patarlių knygoje sakoma: *Aš myliu mane mylinčius* (Pat 8,17). Todėl tikėjimas ir viltis, ir kiti į tikėjimą nukreipti [malonės padariniai], gali būti nusidėjėliuose, kurie nėra Dievui mieli, tačiau tik meilė yra ypatinga dovana teisingiesiems, nes *kas pasilieka meilėje, tas pasilieka Dieve, ir Dievas pasilieka jame*, kaip pasakyta Jono laiške (1 Jn 4,16).

[25] Be to, reikia turėti omeny ir kitus minėtų malonės padarinių skirtingumus. Mat kai kurie iš jų būtini visam žmogaus gyvenimui, kaip tie, be kurių žmogus negali būti išganytas: pavyzdžiui, tikėti, turėti viltį, mylėti ir paklusti Dievo įsakymams. Ir tiems padariniams reikia, kad žmonės turėtų tam tikrų tobulų gebėjimų, kad jais galėtų tai daryti [tikėti, mylėti ir t.t.], kai ateina laikas. O kiti padariniai būtini ne visam gyvenimui, o tik tam tikram laikui ir vietai: pavyzdžiui, daryti stebuklą, pranašauti ateitį ir pan. Kad būtų galima juos atlikti, duoti ne tobuli gebėjimai, o tam tikri iš Dievo ateinantys poveikiai, kurie išnyksta, išnykus veiksmui, ir pasikartoja, kai veiksmą vėl reikia pakartoti: pavyzdžiui, pranašo protas kiekviename apreiškime iš naujo apšviečiamas; ir visus stebuklus darant turi būti naujas dieviškosios galios poveikis.

Nuorodos

¹ A. Rubšio vertime: „Per kartų kartas ji įeina į šventas sielas, padarydama jas Dievo draugais ir pranašais. Juk Dievas myli tik tą, kuris bendrauja su išmintimi“ (Išm 7, 27-28).

² A. Rubšys: „Jinai išaukštins jį virš jo bendrų, atvers jam burną sueigoje“ (Sir 15,5).

³ Č. Kavaliausko vertime: „Jo neregimosios ypatybės – jo amžinoji galybė ir dievybė – nuo pat pasaulio sukūrimo aiškiai suvokiamos protu iš jo kūrinį“ (Rom 1,20).

⁴ A. Rubšys: „tai duodu tau išmintį ir žinojimą“ (2 Kr 1,12).

⁵ Č. Kavaliauskas: „Jeigu visi pranašautų ir įeintų koks pašalinis ar netikintis, jis būtų visų išpėtas ir visų apkaltintas. Jo širdies slėpiniai taptų atverti, ir jis, puolęs veidu žemėn, pašlovintų Dievą ir išpažintų, jog Dievas iš tiesų yra jūmyse“ (1 Kor 14, 24-25).

⁶ *Non quantum futura sunt* – ne tiek, kiek jie yra ateityje: atrodo, kad šitaip norima dar kartą priminti, kad dieviškajam pažinimui tiek ateitis, tiek praeitis yra amžinasis dabar, nes tas pažinimas yra amžinas. Žr. ankstesnį sakinį.

⁷ Intelektinė substancija – tai bekūnė protinga gera arba pikta būtybė, angelas arba velnias.

Iš lotynų kalbos vertė ir komentarus parašė Gintautas VYŠNIAUSKAS
Versta iš: Sancti Thomae Aquinatis. *Summa Theologiae* II-II,
La Editorial Catolica, S.A. – Madrid, 1951;

S. Thomae de Aquino, Doctoris Angelici. *Summa Contra Gentiles*,
Commissio Leonina, Roma, 1934

TRAKTATAS APIE SAPNUS ARBA PRANAŠAVIMĄ SAPNAIS

REDAKCIJOS ŽODIS

Apie Boetijų Dakietį žinoma tik tiek, kad XIII a. viduryje jis mokėsi, o vėliau dėstė Paryžiaus universiteto menų fakultete, kad buvo Sigero Brabantiečio bendramintis ir bendražygis, aktyviai dalyvavęs prieš teologijos fakultetą nukreiptame judėjime. Nežinomos nei jo gimimo, nei mirties datos, nežinoma ir jo gimimo vieta: istorikai vis dar ginčijasi, ar vardas Dakietis reiškia Švediją (E. Gilsonas), ar Daniją (S. Scovgaardas Jensenas). Manoma, kad jis priklausė Dominikonų ordinui, nes trylika jo traktatų įtraukta į senovinį dominikonų autorių raštų Stamso katalogą.

Mūsų laikus pasiekė jo darbai iš logikos, modistinės semantikos ir Aristotelio raštų komentarai.

Perskaičius nors vieną Boetijaus Dakiečio veikalą, tampa aišku, kad tezė, jog *viduramžiais filosofija buvo teologijos tarnaitė*, yra teisinga tik su išlygomis, nes Boetijus (ir ne tik jis) į savo filosofinių apmąstymų lauką teologijos neįsileidžia. Pavyzdžiui, čia publikuojamame traktate *Apie sapnus* vienintelis mąstytojo „reveransas“ teologijai yra šis traktato turinio fone keistai atrodantis pasakymas: *vis dėlto aš neneigiu, kad Dievo valia angelas arba velnias iš tiesų gali pasirodyti miegančiajam arba sergančiajam*.

Kadangi kiekvienas veiksmas kyla iš kokios nors galios ir dėl kokio nors gėrio kaip tikslo, kurio siekia veikiantysis, tai būtina, kad pagal žmogaus galių įvairovę būtų žmogaus veiksmų įvairovė ir įvairovė tų gėrių, kuriuos jis savo veiksmais gali pasiekti. O tos galios, kurias žmogus turi, vienos yra prigimtinės, kitos – moralinės, trečios – intelektinės. Todėl atitinkamai vieni žmogaus veiksmai yra natūralūs ir jų pradai yra ne pažinimas, o prigimtis; kiti yra moraliniai, ir juose veikia priemonė, tam tikrais atvejais apibrėžiama ir pasirenkama pagal praktinės išminties sprendimą; treči yra mąstymo veiksmas, kuriais stebimos esinių tiesos. Todėl žmogui prieinami gėriai taip pat vieni yra prigimtiniai, kiti – moraliniai, o treči – intelektiniai. Aukščiausias iš prigimtinių gėrių yra individo išsaugojimas ir rūšies pratęsimas; juk dėl to daroma visa, kas daroma prigimtinėmis galiomis, kurios yra maitinimosi ir augimo [galios], jomis išsaugomas individas, ir veisimosi [galia], kuria pratęsiama rūšis. Aukščiausias gėris, žmogui pasiekiamas moraliniais veiksmis, yra politinė laimė; mat ne ji yra dėl kurio nors kito moralinio gėrio, bet visi moraliniai gėriai yra dėl jos. Galutinis, intelektiniais veiksmis žmogui pasiekiamas gėris yra tobula tiesos pažinimas, jos stebėjimas mąstymu ir intelektinis malonumas, kuris palaiko mąstymo veiksmą ir jį pratęsia, nes veiksmą lydintis malonumas jį pratęsia, panašiai kaip veiksmą lydintis liūdesys jį trumpina ir ardo.

Tie, kurie vis dar ieško sau kitokių malonumų, taip daro todėl, kad visiškai nepatyrė arba labai mažai paragavo ano malonumo.

Ir kadangi galia iš prigimties linkusi į jos pačios gėrį ir malonumą, tai atsitinka, kad kai kurie į mąstyti linkę žmonės, kurių kūnai ir sielos daro juos iš prigimties tinkamus mokslui ir kuriems išoriniai rūpesčiai netrukdo juo užsiimti, pradeda nuodugniai tirti tai, ką mano esant stebėtinu [dalyku] dėl priežasties stokos¹, kaip tie, kurie neseniai stebėdamiesi tuo, kad žmogus per sapną gali numatyti būsimus įvykius, apie kuriuos niekada anksčiau negalvojo, primygtinai manęs prašė, kad jiems parašyčiau, ką iš sapno galima sužinoti ir kaip.

Atsiliepdamas į jų prašymus, aš pirmiausia klausiu, ar įmanomas sapnų mokslas, arba ar žmogus iš sapno gali sužinoti apie ateities įvykius.

Ir pirmiausia atrodo, kad negali:

1. Mokslas yra griežto arba tikėtino įrodymo rezultatas. Tačiau nėra nei griežto, nei tikėtino įrodymo, kad kas nors, susapnavęs pilnėjančią mėnulį, turėtų patirti savo šlovės padidėjimą, o kas nors, susapnavęs saulės užtemimą, turėtų patirti savo šlovės sumažėjimą, kaip senovėje sakydavo iš sapnų pranašaujantys filosofai.
2. Be to, iš visų sapnų, kuriuos miegodami regime, vieni atsiranda dėl vaizdinių (*phantasmata*), susidariusių budint ir išlikusių mūsų sieloje, o kiti atsiranda dėl vaizdinių (*idola*), kuriuos, mums miegant, vaizduotė suformuoja dėl to, ką išgyvena siela arba kūnas². Tačiau pirmuoju būdu sudarytais sapnais ateities negalime pažinti, nes vaizdiniai neteikia žinių apie nieką, išskyrus tai, kas priklauso dabarčiai. Ir antruoju būdu sudarytais sapnais [negalime pažinti ateities], nes vaizduotė apie tai, kas priklauso ateičiai, nieko nežino; vadinasi, tas vaizdinys (*idolum*), kurį ji suformuoja mums miegant, nesusijęs su niekuo, kas priklauso ateičiai. Todėl jo pasirodymas sapne negali mums duoti žinių apie ateities įvykius.
3. Be to, visa, ką žinome, arba išmokę, arba atradę žinome. Savaimė aišku, kad miegantysis savo sapne žinių apie būsimus įvykius nei atranda, nes tada daiktų nestebi, nei išmoksta, nes tada nesimoko. Vadinasi, ir t.t.

Bet atrodo, kad yra priešingai:

1. Mat vargu ar yra toks žmogus, kuriam neteko susapnuoti kokius nors būsimus įvykius reiškiančio sapno, nes tai kiekvienam teko patirti. Juk miegojęs ir nubudęs [žmogus] dažnai [dalykus] realybėje atranda [esant] taip, kaip buvo sapnavęs³.

Todėl reikia sakyti, kad sapnų mokslas arba ateities pranašavimas sapnais yra galimas. Kad gerai suprastume, kokiais sapnais negalima pažinti ateities ir dėl kokių priežasčių, o kokiais sapnais galima pažinti ateitį ir koku būdu, privalome atsižvelgti į tai, jog kai kurie sapnai, kurie pasirodo mums miegant, yra atsitiktiniai, nesusiję jokia seka su ateities įvykiais, bet su būsimais įvykiais susiję taip, kaip tai, kad kam nors vaikščiojant sužaubavo⁴. Ir kaip kartais kam nors vaikščiojant sužaubuoja, nors nėra jokio sekos [ryšio] vieno su kitu, taip kartais kam nors sapne

pasirodo tai, kas jam vėliau atrodo panašu į realybėje atsitikusį įvykį, nors nėra jokio sekos [ryšio] vieno su kitu. Tas įvykis atsitiktų net jeigu nebūtų sapnuotas į jį panašaus įvykis, kaip kam nors vaikščiojant žaibuoja, tai žaibuotų, jeigu jis ir nevaikščiotų. Ir kaip iš vaikščiojimo negalima sužinoti, kad žaibuos, taip tokiais sapnais neįmanoma pranašauti ateities įvykių, kurių atžvilgiu jie yra atsitiktiniai.

O jeigu tu klausai, kaip sukeliami tokie sapnai, tai atsakau, kad jie sukeliami vaizdiniais (*phantasmata*), gautais mums budint ir išsaugotais sieloje, ir jie, mums miegant bei liaujantis išoriniams judėjimams ir net kylantiems garams prarandant savo judėjimo intensyvumą, pasirodo vaizduotės galiai ir jų pasirodymas yra sapnas⁵. Ir dėl tokių sapnų dažniausiai apsigauinama, nes tokį sapną regėjęs [žmogus], kai pabunda, kartais mato tą dalyką, kurio vaizdinį (*phantasma*) matė sapne, ir tiki, kad jau matė tą dalyką, nes sapne jam buvo pasirodęs jo vaizdinys (*phantasma*), tačiau savaime aišku, kad nėra nei taip, nei priešingai. Ir jeigu prieš pamatydamas tą daiktą jis atsimintų savo sapną, tai tikėtų, kad būtent dėl jo dabar jis turi matyti tą daiktą, bet akivaizdu, kad taip nėra. Todėl atsitinka taip, kad miegantiems [žmonėms] pasirodo daug dalykų, į kuriuos nieko panašaus neįvyksta realybėje anapus [sielos], ir tai atsitinka vien minėtu būdu. Ir tokie sapnai dažniausiai yra apie dalykus, kurių mes patys negalime atlikti. Kaip atsitinka nemiegant: einantis keliu [žmogus] pagalvoja apie lietų arba saulės užtemimą, ir tada, kai pagalvoja, iš karto atsitinka tas dalykas, apie kurį pagalvoja, tačiau akivaizdu, kad tas dalykas atsitinka ne todėl, kad jis apie jį pagalvoja, ir ne priešingai, taip miegant [žmogus] kartais regi saulės užtemimo arba vaivorykštės vaizdinį (*phantasma*), o nubudęs iš karto pamato užtemimą arba vaivorykštę, tačiau akivaizdu, kad ne dėl jų pasirodymo sapne dabar juos mato, ir ne todėl, kad dabar juos mato, jie pasirodė jam sapne, o dėl tų anksčiau gautų ir sieloje išsaugotų vaizdinių (*phantasmata*), kurie, kaip jau minėta, miegančiajam pasirodo liaujantis vidiniams ir išoriniams judėjimams; nes stipresni judesiai dažnai trukdo suvokti silpnesnius judesius. Vadinasi, tokiais sapnais netenka pranašauti ateities, bet tenka apsigauti, ir apgaulės priežastis jau nurodyta. Tie sapnai mumyse atsiranda jau aptartu būdu. Be to, iš to, kas pasakyta, akivaizdu ir tai, kodėl daugybė iš tų dalykų, kurie pasirodo miegantiems [žmonėms], niekada neatsitinka realybėje anapus [sielos]⁶.

Tačiau kitokie būna sapnai, kurie yra ateities įvykių priežastis. Juk kaip žmogus, kartais įtemptai galvojantis apie kokį nors veiksmą, miegodamas prisimena tą veiksmą, taip kartais žmogui miegant pasirodo vaizdinys (*phantasma*) kokio nors atliktino veiksmo, kurį bei jo atlikimo būdą jis sutvarko sapne, o nubudęs savo sapną prisimena ir nusprendžia, kad ir pats veiksmas, ir jo atlikimo būdas yra geri ir vyksta taip, kaip anksčiau sapne sugalvojo. Ir toks sapnas yra ateities įvykių priežastis, nes jeigu tokių galimų atlikti veiksmų vaizdiniai (*phantasmata*) nebūtų sapne pasirodę, tai tokie veiksmai nebūtų atliekami. Todėl iš tokių sapnų tenka sužinoti apie ateitį, nes priežastys teikia žinių apie padarinius⁷.

Kiti sapnai yra būsimų įvykių ženklai. Ir kai kuriuos iš tų sapnų sukelia išorinė priežastis, pavyzdžiui, kartais koks nors dangaus kūnų išsidėstymas, kuris pakeičia aplinką, net ir miegančiojo kūną. Kai dėl to miegančiojo kūne atsiranda didelis arba mažas karštis – maži judesiai miegančiajam atrodo kaip dideli⁸, nes jo siela nėra užsiėmusi kitais judesiais, kurie aniems trukdytų – ir kai ji suvokia vaizduotės galia, tada ji suformuoja vaizdinį (*idolum*), kuris atitinka tą būseną, ir miegantis [žmogus] sapnuoja, kad vaikšto per ugnį⁹. O jeigu miegančiojo kūnas dėl minėtos priežasties smarkiai atvėsta ir vaizduotės galia tai suvokia kartais drauge suvokdama judesį, kurį daro anksčiau gautas ir sieloje išsaugotas vaizdinys (*phantasma*), tai formuoja tų sudėtinių daiktų vaizdinį (*idolum*) taip gerai, kaip tik gali. Juk iš prigimties vaizduotės galiai priklauso formuoti vaizdinį (*idolum*) pagal atvaizdą ir panašumą to daikto, kurio judėjimą suvokia, todėl ji pavadinta atvaizduojančiąja. Ir tada miegantysis sapnuoja, kad vaikščioja sniegu ir pan. Tačiau nubudęs iš sapno, jeigu tam netrukdytų sapnavusiojo neišprusimas, jis gali sužinoti apie dabartinę savo kūno būseną, kurią atitinka sapno forma, nes iš padarinio galima spėti apie priežastį. O iš būsenos, kurią pažino per sapną, jis gali pažinti dangaus kūnų išsidėstymą arba ką nors kita, kas buvo tos būsenos priežastis. Ir kadangi ta kūno būseną, kurią atitinka sapno forma, gali būti priežastis kokių nors būsimų padarinių kūnui, pavyzdžiui, sveikatos arba ligos, tai iš tos būsenos, kurią pažino per sapną, sapnavusysis gali sužinoti apie būsimus padarinius. Vadinasi, per sapną galima pažinti ateities įvykius, kurių priežastis yra toji būseną.

Tačiau tai būsenai gali būti sutrukdyta ir dėl to padarinys, kurio ženklu galėjo būti tas sapnas, gali neatsirasti. Kaip dėl tų dalykų, kurie daromi pagal sumanymą, daug gerai suplanuotų veiksmų pakeičiami, kai netikėtai atsiranda geresnis sprendimas, taip dažnai atsitinka ir tiems dalykams, kurie veikia pagal prigimtį, nes daugeliui iš tų, kurie iš savo prigimtinių priežasčių tikrai turėjo atsirasti, netikėtai pradėjus veikti stipresnei už tas priežastis ir jas ardančiai priežastčiai, sutrukdoma atsirasti. Todėl fizikas, darydamas kokią nors silogistinę išvadą iš tokių priežasčių, kurių galios veikimui gali būti sutrukdyta, teigia, kad ji teisinga tik tiek, kiek veikia tos priežastys, bet nesako, kad ji galioja be išlygų, nes tų priežasčių, kuriomis remdamasis jis daro silogistinę išvadą, veikimui gali būti sukliudyta. Pavyzdžiui, gydytojas teigdamas: „tas, kieno kūne yra nesuvirškinto ir neišsivinto skysčio perteklius, mirs. Sokratas yra toks, vadinasi, ir t.t.“, teisingai įrodo vien tai, kas priklauso nuo tos priežasties, bet įrodo ne be išlygų, nes šilti vaistai arba dangaus kūnų išsidėstymas, arba kuri nors kita virškinimo šilumai padedanti priežastis ardo tą priežastį, kuria remdamasis įrodinėjo gydytojas, ir jo išvadą falsifikuoja. Ir dėl šios priežasties apsigauja dauguma tų, kurie tiki, jog fizikai siekia be išlygų įrodyti tas išvadas, kurias įrodo remdamiesi tomis priežastimis, iš kurių, arba iš kurių supozicijos, neįmanoma gauti kitokių negu tos išvados. Bet kadangi tos priežastys, vadinasi, ir tos išvados gali būti kitokios, nes toms priežastims ga-

lima sukliudyti, tai jie neketina tokias išvadas įrodyti be išlygų. Bet matematikoje viena priežastis nekliudo kitai, nes matematika savaime yra atskirta nuo judėjimo. Juk tai priežastiai, kad tiesė, statmena kitai tiesei, sudaro du stačius kampus arba kad dvi lygiagrečios linijos niekur nesusikerta, jokia kita priežastis negali sukliudyti. Todėl matematiniai įrodymai priklauso pirmajam tikrumo lygmeniui, o gamtinių dalykų įrodymai eina po jų, tai akivaizdu iš to, kas jau pasakyta.

Bet kitus mūsų sapnus sukelia mumyse esančios priežastys. Ir kai kuriuos iš jų sukelia kūno priežastys, pavyzdžiui, kai kas nors, dėl perkaitimo [atsiradusio] nuo suvalgyto maisto ar dėl kokios nors karštingės miegodamas sapnuoja, kad dega ugnyje. Mat sieloje vykstantys maži judėjimai dėl jau minėtos priežasties miegantiems žmonėms atrodo dideli. Kai choleriški, raudoni ir perdeginti garai pakyla iki vaizduotės galios organo, miegantysis sapne regi liepsnas ir didelį gaisrą. Kai pakyla juodi žemės garai, tada miegantysis sapne regi juodus vienuolius, ir kai kurie kvailiai nubudę prisiekinėja, kad sapne regėjo velnius. O kai skaidrūs garai pakyla iki vaizduotės organo ir judėdami įgauna įvairius pavidalus, ir kartais tuo pačiu metu baltos šviesos ir garsų vaizdiniai (*phantasmata*), anksčiau gauti ir išsaugoti sieloje, judina vaizduotės galią, tada miegantieji regi spindinčią vietą ir joje dainuojančius ir šokančius angelus; pabudinti jie prisiekinėja, kad buvo paimti [į dangų]¹⁰ ir iš tiesų matė angelus. Jie apsigauja todėl, kad nežino realių priežasčių. Panašiai atsitinka sergantiems žmonėms, pavyzdžiui, kai kamuojamų sunkios, protui trukdančios spręsti ligos žmonių būseną vėliau palengvėja, jie pasakoja, kad buvo angelų arba velnių apsupti ir regėjo daug stebuklingų dalykų. Ir visa tai atitinka įvairovę tų dalykų, kurie ligoniams pasirodo vaizduotės organe, kai juos apninka tokios sapnų arba ligų būsenos. Nors tokios apgaulės gali atsirasti dėl natūralių priežasčių, vis dėlto aš neneigiu, kad Dievo valia angelas arba velnias iš tiesų gali pasirodyti miegančiajam arba sergančiajam¹¹.

Taip pat kai kurie stebisi, kodėl miegantys žmonės regi, kaip tas pats daiktas keičia pavidalus, Pavyzdžiui, kai sapnuojantis žmogus mato, kad jam pasirodęs juodas velnias staiga pavirsta į žmogų ir į daugelį kitokių dalykų, kaip jam atrodo. Aš sakau, kad šio reiškio priežastis yra tai, jog tie juodi žemės garai arba dūmai, kildami ir judindami vaizduotės galią, judėdami įgauna įvairius pavidalus. Ir miegančiajam atrodo, kad pavirsta į įvairius daiktus, nes sapnuojantysis sprendžia, kad daikto vaizdiny (*phantasma*) yra pats daiktas. Panašiai kas nors mato, kad žmogaus arba liūto pavidalą turintis debesis dėl vandeningo balto debesies spaudimo į žemėtą juodą [debesį] judėdamas staiga [tą pavidalą] pakeičia kokiu nors kitu pavidalu¹². Be to, miegančiajam kartais atrodo, kad jo regimas juodas [objektas] staiga pakeičia spalvą ir tampa raudonas. Ir sakau, kad kartais taip būna todėl, jog anksčiau gauti ir sieloje išsaugoti tų daiktų vaizdiniai (*phantasmata*) judina vaizduotę, o kartais todėl, kad vienas po kito judindami miegančiojo vaizduotę, pirmiau pakyla juodi žemės garai, o po jų choleriniai perdeginti garai, atitinkantys garuojančios medžiagos įvairovę ir kylančią šilumą.

Ir kadangi per sapnus šitaip galima pažinti dabartines sapnuojančiųjų būsenas ir būsimus padarinius, kurių priežastimis tos būsenos gali būti, tai patyrę gydytojai privalo domėtis ligonių sapnais¹³. Mat per juos gali pažinti dabartines ligonių būsenas ir tuos būsimus padarinius, kurie kils iš dabartinių būsenų, nebent joms būtų sukliudyta [nulemti tuos padarinius]. Juk sapnuojančiojo būseną nulemia sapno formą, pagal kurią atsiranda reginys, kuris yra sapnas. Mat vaizduotės [galia] formuoja būseną atitinkantį vaizdinį (*phantasma*), panašiai kaip tada, kai kas nors tau pasakoja, tavo vaizduotės [galia] formuoja vaizdinius (*idola*) tų daiktų, apie kuriuos tau žmogus kalba ir kuriuos tu supranti iš jo žodžių; mat kitaip tu jų negalėtum suprasti, nes suprasti mes galime vien tai, ką įsivaizduojame.

Be to, kai kurie sapnai atsiranda iš sielos priežasčių, pavyzdžiui, kai miegantis yra labai išsigandęs arba išimylėjęs, tada jo vaizduotė formuoja tas būsenas atitinkančius vaizdinius (*idola*), būtent priešą arba mylimojo vaizdinius (*phantasma*), ir jis juos sapnuoja, o pabudęs gali pranašauti apie buvusią savo būseną, taip pat ir apie tą padarinį, kurio priežastimi toji būseną gali būti. Taip pat, būdamas labai išsigandęs ir sapne matydamas draugo vaizdinį (*phantasma*), dėl išgyvenamos būsenos gali apsirikti, manydamas, jog mato priešą. Juk sielą judina jos pačios judesys ir tas judesys trukdo judėti vaizdiniais. Panašiai nemiegantis ir labai išsigandęs žmogus, pamatęs bet kokią judėjimą mano, kad ateina priešas, nors tas, kuris ateina, yra mažai panašus į jo priešą. Taip pat, kai žmogus labai smarkiai galvoja apie kokį nors reikalą, tai jam atrodo, kad visi, kuriuos jis girdi kalbant, kalba apie tą reikalą¹⁴.

Taip pat kai kurie paprastai abejoja, kodėl vaikai nesapnuoja arba sapnuoja baisingus sapnus. Aš sakau, kad šio reiškimo priežastis yra tai, jog vaikai turi daug šilumos ir jų maistas — daug garų — juk jie nevartoja šurkštaus maisto, kuris sunkiai garuoja, — ir todėl stiprus garų judėjimas į viršų trukdo pasirodyti vaizdiniais (*idola*), ir tada sapnas neatsiranda, o jeigu atsiranda, tai regimi iškraipyti [vaizdai] ir tada atsiranda baisingas sapnas ir vaikai verkdami pabunda, nes išsigąsta savo sapnų. Panašiai atsitinka vandenyje, kurį smarkiai judinant, [į jį] žiūrinčiojo veidas nepasirodo; o jeigu vanduo judinamas lėtai, tai pasirodo, bet iškraipytas; bet jeigu vanduo ramus, tai žiūrinčiojo veidas pasirodo toks, koks yra¹⁵. Be to, dėl tos pačios priežasties žmonės, kurie užmigo ką tik pavalgę, nesapnuoja, o jeigu sapnuoja, tai baisingus sapnus, nes tada būna daug paskatų garams kilti į viršų. Bet kai per dieną maistas tarsi visai suvirškinamas, sapnuojami teisingi sapnai, nes tada maisto judėjimas sustoja.

Nuorodos

¹ Norima pasakyti, kad dalykai, kurių priežastys neaiškios arba nežinomos, kelia nuostabą. Atrodo, kad šis sakinytis atitinka su Aristotelio

traktato *Apie pranašavimą sapnais* pradžios sakinį: „Bet tai, kad mes nematome tikėtinų priežasties, kuria galėtume paaiškinti tokį pra-

našavimą, kelia mums nepasitikėjimą“ [462b 20]. Kadangi didelė Boetijaus Dakiečio traktato dalis yra Aristotelio traktatų apie sapnus parafrazė, tai toliau išnašose pateiksiu tų traktatų atitinkamų vietų vertimus. Verčiama iš: *The Basic Works of Aristotle*, ed. Richard McKeon. – New York, Random House, 1941, p.618-630. Laužtiniuose skliausteliuose nurodyta Aristotelio teksto eilučių numeracija: *De somniis*, arba *Apie sapnus*, tekstas yra nuo 458b iki 462b 10 eilutės; *De divinatione per somnum*, arba *Apie pranašavinį sapnais*, tekstas – nuo 462b 11 iki 464b 20 eilutės.

² Atrodo, kad terminais *phantasma* ir *idolum* autorius nori atskirti tuos vaizdinius, kurie susidarė budint dėl tiesioginio juslinio kontakto su įvairiais realiais objektais, nuo tų vaizdinių, kurie susiformavo sapne, kai tokio kontakto nebuvo. Kadangi neradau tinkamų lietuviškų atitikmenų nurodytoms vaizdinių rūšims atskirti, tai vertime šalia žodžio *vaizdinys* skliausteliuose pateikiu lotynišką terminą kaip nuorodą į tai, kuriai vaizdinių rūšiai jis priklauso.

³ „Tai, kad visi arba dauguma žmonių mano, kad sapnai turi ypatingą reikšmę, skatina [pranašavimu sapnais] tikėti, kaip tikima tuo, kas grindžiama patirtimi; iš tiesų tai, kad pranašavimas sapnais tam tikrų dalykų atžvilgiu turėtų būti tikras, nėra neįtikima, nes atrodo, kad tam yra pagrindo; iš tokių [sapnų] galima susidaryti panašią nuomonę ir apie visus kitus sapnus. Bet tai, kad mes nematome tikėtinų priežasties, kuria tokį pranašavimą būtų galima paaiškinti, mus skatina nepasitikėti“ [462b 14-20].

⁴ „Taigi sapnai, apie kuriuos klausiama, turi būti laikomi arba įvykių *priežastimis*, arba jų *ženklais*, arba dar *atsitiktiniais sutapimais* [su tais įvykiais]; ...Žodį ‘priežastis’ aš vartoju ta prasme, kuria mėnulis yra saulės užtemimo [priežastis], arba kuria išsekimas yra karščiavimo [priežastis]; [žodį] ‘ženklas’ [ta prasme], kuria žvaigždės pasitraukimas [į šešėlį] yra užtemimo ženklas, arba kuria liežuvis šiuurkštumas yra karščiavimo [ženklas]; o ‘atsitiktinių sutapimų’ aš vadinu, pvz., tai, kad saulės užtemimas įvyko tada, kai koks nors žmogus ėjo pasivaikščioti, nes pasivaikščiojimas nėra nei saulės užtemimo ženklas, nei priežastis“ [462b 27-33].

⁵ Atrodo, kad tai, ką čia Boetijus vadina judėjimais *motus*, galima suprasti kaip *dirigilius*.

⁶ „Todėl daugybė sapnų ‘neišsipildo’, nes atsi-

tiktiniai dalykai neišvyksta pagal jokią visuotiną arba bendrą dėsni“ [463b 9-10]. „Kad dauguma sapnų neišsipildo, nėra nieko keisto, nes dauguma kūno [būsenos] arba oro [kaitos] ženklų irgi neišsipildo“ [463b 24].

⁷ „Iš tiesų nėra neįmanoma, kad kai kurie vaizdiniai, pasirodę sapne sielai, net galėtų būti priežastys veiksmų, giminingų kiekvienam iš jų. Mat kai mes [nemiegodami] ruošiamės veikti, arba užsiimame kokia nors veikla, arba jau atlikome tam tikrus veiksmus, tai dažnai ryškiam sapne jais rūpinamės arba atliekame; priežastis yra ta, kad dieną atlikti veiksmai sapno judėjimui nutiesė taką; lygiai taip pat, tik priešinga linkme, turi atsitikti, kad pirmiau sapne atlikti judėjimai taptų dieną atliktinų veiksmų pradmenimis, nes naktį matyti vaizdiniai nutiesė taką dienos mintims apie tuos veiksmus. Todėl visiškai suprantama, kad kai kurie sapnai gali būti [būsimų įvykių] ženklai ir priežastys“ [463a 22-33].

⁸ „Miegant yra priešingai, nes tada net silpnutis judesys atrodo žymus,“ [463a 10; plg. 461a 3].

⁹ Jiems atrodo, „kad jie vaikšto per ugnį, ir jaučia didelį karštį, kai iš tiesų tik nedidelė šiluma paveikia tam tikras jų kūno dalis“ [463a 15].

¹⁰ „...prisiekinėja, kad buvo pakylėti į dangų...“, lot. *iurant, se raptos fuisse*. Spėjama, kad *raptos* čia yra techninis terminas, reiškiantis laikiną žmogaus sielos pakylėjimą į dangų sapne arba priepuolio metu bei šio proceso sukeltą ekstazę.

¹¹ Tarp 1277 metais Paryžiaus vyskupo Stepheno Tempier pasmerktų 219 eretinių tezių buvo ir ši: „Kad ekstazės ir regėjimai neatsiranda kitaip negu dėl natūralių priežasčių“.

¹² „Jie turi panašumo į greitai kintančius debesų pavidalus, kurie dabar primena žmones, o po minutės – kentaurus“ [461b 20].

¹³ „Bet kuriuo atveju net gydytojai pataria kreipti dėmesį į sapnus, ir šiuo patarimu vadovautis turėtų ir tie, kurie neužsiima praktika, o yra spekuliatyvūs filosofai“ [463a 4-6].

¹⁴ „Kai išorinis suvokimo objektas dingsta, išpūdziai, kuriuos jis sukėlė, išlieka ir patys yra suvokimo objektai; ir be to, juslinis suvokimas mus lengvai apgauna tada, kai esame labai susijaudinę, ir įvairius asmenis [tas suvokimas] apgauna pagal įvairias jų išgyvenamas emocijas; pvz., apimtas baimės bails, meilės geismo valdomas šimylėlėlis; taip, kad esant nors mažiausiam panašumui, pirmasis mano, jog ma-

to artėjantį priešą, o antrasis — kad mato savo geismo objektą; ir kuo labiau kas nors yra emocijos apimtas, tuo mažiau panašumo reikia, kad jam kiltų tokie apgaulingi išpūdžiai. ...Be to, tai yra priežastis [reiškinio], kad karštiligės metu kliečiantiems žmonėms atrodo, jog ant kambario sienų mato įvairius gyvūnus, ši iliuzija atsiranda dėl to, kad įvairias ant sienos esančias dėmes susiejus tam tikra tvarka, galima gauti į gyvūnus truputį panašius pavidulus; ir tai kartais atitinka emocines ligonių būsenas taip, kad jeigu jie serga nelabai sunkiai, tai pakankamai gerai supranta, jog tai tik apgaulė, bet jeigu serga sunkiai, tai elgiasi pagal tai, ką regi“ [460b 2-15] .

¹⁵ „Turime daryti prielaidą, kad panašiai kaip

upėse nuolatos formuojasi mažyčiai sūkurių, taip visi sensoriniai judėjimai yra nuolatos vykstantys procesai, dažnai nuo pat pradžių išliekantys nepakitę, bet taip pat susidurdami su kliūtimis jie dažnai suyra į kitas formas. Tai paaiškina, kodėl nesusapnuoja ką tik pavalgę arba labai jauni žmonės, t.y. kūdikiai. Tokiais atvejais vidinis judėjimas yra pernelyg intensyvus dėl iš [virškinamo] maisto išsiskiriančios šilumos. Panašiai yra su skysčiu, jeigu kas nors jį smarkiai supurto, tai kartais jis nieko neatspindi, o kartais atspindi, bet labai iškreiptai, taip, kad atspindimo objekto negalima atpažinti; bet kai judėjimas nurimsta, atspindžiai tampa aiškūs ir teisingi“ [461a 8-17]. Apie analogiją su atspindžiais vandenyje žr. 464b 10-15.

Iš lotynų k. vertė ir komentarus parašė Gintautas VYŠNIAUSKAS

Versta iš: *Boethii Daci Opera*, *Topica-opuscula*,

Voluminis VI, Pars II, Hauniae MCMLXXVI



Algis Skačkauskas.
Pavargėlių išnešiotojas.
2004. Drobė, aliejus.
59,5 × 50

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: aandrijauskas@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 formaliwoje ir materialinėje etikoje“ (I. Kantas ir M. Scheleris). Kultūros, filosofijos ir meno instituto vyr. mokslinė bendradarbiė 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

Jonas BALČIUS, humanitarinių mokslų daktaras. Gimė 1943 m. Kultūros, filosofijos ir meno instituto vyr. mokslinis bendradarbis, Vilniaus pedagoginio universiteto Etikos katedros vedėjas. 1986 m. apgynė disertaciją tema „Prano Dovydaičio visuomeninės ir filosofinės pažiūros“. Domisi etikos istorijos, filosofijos istorijos, lietuvių etinės minties klausimais. Rengia monografiją „Dorovinė lietuvių identiteto problema“.

Faks. +(370 5) 275 1898

Jolita BALČIUNAITĖ, 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 bakalauo laipsniu. 2003 m. įstojo į Klaipėdos universiteto Sveikatos katedros socialinio darbo magistrantūrą.

El. paštas: broliaitm@takas.lt

Kristina BUDRYTĖ, magistrė. Gimė 1975 m. Kaune. 1998 m. baigė VDU ir įgijo menotyras bakalauo laipsnį, 2000 m. – menotyras 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

Romualdas DULSKIS (g. 1957), kunigas, docentas, teologijos daktaras. Vytauto Didžiojo universiteto Katalikų teologijos fakulteto dėstytojas. Europos katalikų teologų draugijos narys. Knygų „Ekumeninė teologija“ (2001 m.) ir „Pašaukimų teologija ir pastoracija“ (2004 m.) autorius. Mokslinių interesų sritis – žmogaus pašaukimas ekumeninėje ir tarpreliginio dialogo perspektyvoje.

El. paštas: r.dulskis@ktf.vdu.lt

Lina DOVYDAITYTĖ, doktorantė. Gimė 1975 m. Šiauliuose. 1998 m. Vytauto Didžiojo universitete įgijo menotyras bakalauo laipsnį. 2000 m. VDU baigė menotyras magistro studijas. Magistro tezių tema: „Ekspresionizmas ir XX amžiaus I pusės Lietuvos dailė“. Nuo 2002 m. – VDU Menų instituto Menotyras katedros doktorantė. Mokslinių tyrimų sritys – tarpukario ir sovietmečio Lietuvos dailė, meno kritika, šiuolaikinės modernizmo dailės teorijos.

El. paštas: Linara_Dovydaityte@fc.vdu.lt

Žilvinė GAIŽUTYTĖ-FILPAVIČIENĖ, 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. Du kartus (2002–2004) stažavosi Paryžiuje Ecole des Hautes Etudes en Sciences Sociales Meno istorijos ir teorijos centre. Tyrinėjimų sritis – menotyras metodologija, meno sociologija. Yra paskelbusi mokslinių publikacijų disertacijos tema.

El. paštas: zilvine@mail.lt

Žibartas JACKŪNAS, humanitarinių mokslų daktaras. Gimė 1940 m. Vilniuje. 1963 m. baigė Vilniaus valstybinį pedagoginį institutą, lietuvių kalbos ir literatūros fakultetą. 1981 m. apgynė daktaro disertaciją. 1996–2000 m. LR Seimo narys, Švietimo, mokslo ir kultūros komiteto pirmininkas. Šiuo metu dirba Kultūros, filosofijos ir meno institute skyriaus vadovu, direktoriaus pavaduotoju. Parašė 200 mokslinio ir kitokio pobūdžio straipsnių, sudarytojas 8 leidinių. Mokslinių interesų sritis – estetika, pedagoginė, mokslinė techninė informacija.

Faks. + (370 5) 275 1898

Romas JUZEFOVIČIUS, humanitarinių mokslų daktaras. Gimė 1954 m. Kultūros, filosofijos ir meno instituto vyr. mokslinis darbuotojas, Vilniaus pedagoginio universiteto istorijos fakulteto docentas. 1990 m. apgynė istorijos daktaro disertaciją. Mokslinio darbo sritis – XX a. Lietuvos mokslo istorija. Yra kelių mokslinių ir mokslinių-informacinių leidinių sudarytojas ir bendraautorius.

El. paštas: ROMJUZ@one.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.

El. paštas: Brkuzm@lrs.lt

Aušra POLOVIKAITĖ, magistrė. Gimė 1975 m. Kaune. 1998 m. baigė VDU Katalikų teologijos fakultetą ir įgijo teologijos bakalauo 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 – estetika, socialinė filosofija.

El. paštas: Austra.Polovikaite@ktu.lt

Vytautas RADŽVILAS, humanitarinių mokslų daktaras. Gimė 1958 m. Pakruojo rajone. 1980 m. baigė Vilniaus universiteto Istorijos fakultetą. 1981–1984 m. – VU Filosofijos istorijos ir logikos katedros aspirantas. 1984–1989 m. VU Filosofijos katedros dėstytojas. 1989–1999 m. – Vilniaus dailės akademijos Filosofijos katedros vedėjas, nuo 2000 m. – Vilniaus universiteto Tarptautinių santykių ir politikos mokslų instituto docentas. Mokslinių interesų sritis – filosofijos istorija, socialinė ir politikos teorija.

El. paštas: vradzvilas@yahoo.co.uk

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

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

Laima ŠINKŪNAITĖ, humanitarinių mokslų daktarė, docentė. Gimė 1942 m. Kaune. 1988 m. baigė Sankt Peterburgo V. Repino tapybos, skulptūros ir architektūros akademijos Meno istorijos ir teorijos fakultetą ir įgijo menotyrininkės specialybę. 1997 m. Vilniaus dailės akademijoje apgynė daktaro disertaciją. Šiuo metu dirba Vytauto Didžiojo universiteto Menų institute ir Kauno arkivyskupijos muziejuje. Yra paskelbusi 3 monografijas, per 40 mokslinių straipsnių ir arti 160 populiarių straipsnių. Mokslinių interesų sritys: Lietuvos baroko sakralinė architektūra ir dailė, portreto menas, kultūros paveldo išsaugojimas ir tyrimų problemos, šiuolaikinė bažnytinė dailė.

El. paštas: laima_sinkunaite@fc.vdu.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. 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“. 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 sąjudį 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

Aušra VASILIAUSKIENĖ, bakalaurė. Gimė 1972 m. Trakų raj. Kurkliškių km. 2004 m. Vytauto Didžiojo universitete įgijo menotyras bakalauro laipsnį. Šiuo metu yra VDU Menų instituto magistrantė. Domėjimosi sritis – Lietuvos mariologinė dailė.

El. paštas: ausravasiliauskiene@fc.vdu.lt

Gintautas VYŠNIAUSKAS, gimė 1955 m. Molėtuose. 1981 m. baigė Leningrado universiteto filosofijos fakultetą, 1992–1996 m. studijavo ir baigė Tomo Akvino koledžą Santa Paula (JAV). 1981–1983 m. dirbo Šiaulių pedagoginio instituto Filosofijos katedros vyr. dėstytoju. 2002 m. Kultūros, filosofijos ir meno instituto jaunesnysis mokslinis bendradarbis, nuo 2003 m. to paties instituto doktorantas. Nuo 1996 ir dabar „LOGOS“ žurnalo vyr. red. pavaduotojas. Domisi metafizikos ir etikos sąsaja, verčia Tomo Akviniečio darbus.

El. paštas: logos@post.omnitel.net