

LOGOS

2004/39

RELIGIJOS,
FILOSOFIJOS,
KOMPARATYVISTIKOS
IR MENO ŽURNALAS

*Ivyko! Aš esu Alfa ir Omega,
Pradžia ir Pabaiga.
Trokštančiam aš duosiu dovanai
Gerti iš gyvojo vandens šaltinio.*

Apr 21, 6

MAN VIS DAR KALBA...

Man vis dar kalba Tavo vandenys ir vėjai
Iš tų laikų, kurie jau niekad neateis
Ir paslapties bežadės neatskleis
Dangaus ir žemės Sutvėrėjo – – –

Aš – niekas čia. O Tu – vaiskus dangus,
Nes ateini sukepusių kančioj prakalbint lūpų,
Nes ateini į baltą sniego maršką susisupęs
Kaip šio pasaulio Dievas ir žmogus.

Aš – niekas čia. Todėl tikėjimu palaimink
Mane ir mano protėvių kalbas,
Ir žydinčias pavasario lankas,
Taip laukiamas visatos kunigaikšti!..

* * *

Man vis dar kalba Tavo vandenys ir vėjai,
Rugių laukai ir vyturio giesmė.
Balti balti gandrai ir tai, ką Tu pasėjai...
Kas ataidi viltim kaip po ledu versmė.

Jonas Balčius

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

ŽURNALAS PLATINAMAS TIK GAVUS REDAKCIJOS LEIDIMĄ © PLATINIMO TEISĖS PRIKLAUSO REDAKCIJAI

ŽURNALO KOLEGIJA

- prof. habil. dr.* Antanas ANDRIJAUSKAS
Kultūros, filosofijos ir meno institutas
- dr. doc.* Vaclovas BAGDONAVIČIUS
Kultūros, filosofijos ir meno institutas
- dr. doc.* Jonas BALČIUS
Vilniaus pedagoginis universitetas
- prof. dr.* Paul Richard BLUM
Lojolos koledžas, Baltimorė, JAV
- tėv.* Jonas Dominykas GRIGAITIS OP
Dominikonų ordinas Lietuvoje
- dr. doc.* Faustas JONČYS
Vytauto Didžiojo universitetas
- dr. prof.* John F. X. KNASAS
Hiuštono Šv. Tomo universitetas, JAV
- dr. doc.* Gražina MINIOTAITĖ
Kultūros, filosofijos ir meno institutas
- prof. habil. dr.* Romanas PLEČKAITIS
Vilniaus universitetas
- 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 VAIČEKONIS
Vytauto Didžiojo universitetas

VYR. REDAKTORĖ

Dalia Marija STANČIENĖ

VYR. REDAKTORĖS PAVADUOTOJAS

Gintautas VYŠNIAUSKAS

STILISTĖ

Aldona RADŽVILIENĖ

STILISTAS (ANGLŲ KALBOS)

Joseph A. EVERATT

DIZAINERIS

Saulius JUOZAPAITIS

REDAKCIJOS ADRESAS

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

ELEKTRONINIS PAŠTAS

logos@post.omnitel.net

PUSLAPIS INTERNETĖ

<http://www.litlogos.lt>

ŽURNALĄ GLOBOJA

Kultūros, filosofijos ir meno institutas,
Dominikonų ordinas Lietuvoje

LOGOS



Dėkojame

Suteikusiems žurnalo leidybai
paramą



Spaudos, radijo
ir televizijos rėmimo fondai

Lietuvos Respublikos
Švietimo ir mokslo ministerijai
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 39

EINA KETURIS KARTUS
PER METUS
DUOTA RINKTI
2004-11-18
PASIRAŠYTA SPAUDAI
2004-12-07
STEIGIMO LIUDIJIMAS NR. 239
FORMATAS 70x100/16
OFSETINĖ SPAUDA, 14 SP. L.
TIRAŽAS 1000 EGZ.
UŽSAKYMAS 302
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:

Šarūnas LEONAVIČIUS.
Kristoforas. 1998.
Ofortas. 60 x 50

Užsklandoms panaudoti
Šarūno Leonavičiaus darbai

Mokslinė mintis

Jonas BALČIUS

Tautos ir tautiškumo išsaugojimo problema Stasio Šalkauskio filosofinėje kūryboje (tęsinys) 6

Juozas ŽILIONIS

Stasio Šalkauskio tikrovės pažinimo metmenys 15

Vytis VALATKA

*Intelektu trečiojo veiksmo aiškinimas scholastinėje logikoje
Lietuvoje XVI a. antrojoje pusėje 21*

Rūta Marija VABALAITĖ

Francesco Petrarca – diskusijos apie pasaulio pradžią dalyvis? 31

Romualdas DULSKIS

Žmogaus atsakomybė Dievui konfucianizme (pabaiga) 38

Simona MAKSELIENĖ

*Hezichastų kontroversija vėlyvojoje Bizantijoje: Grigaliaus
Palamos debatas su Akindynu, 1341–1347 m. 47*

Mindaugas BRIEDIS

Tillichio sisteminė teologija šiandien: kultūrinis teologo vaidmuo 55

Aivaras STEPUKONIS

*Marxo ir Engelso visuomeninės pažinimo teorijos link
ir aplink (pabaiga) 62*

Agnieška JUZEFOVIČ

Zhuangzi ir Kierkegaard'as apie individo dvasinės raidos kelią 74

Arvydas LIEPUONIS

Psichoanalitiniai Kierkegaard'o asmenybės ir kūrybos aspektai 88

Lina VIDAUSKYTĖ

Apie kalbą ir tikrovę Czesława Miłoszo kūryboje 97

Audronė ŽUKAUSKAITĖ

Šiapus ir anapus giminės maskarado 107

Dalia Marija STANČIENĖ

Malebranche'o kosmologija ir antropologija 117

Loreta ANILIONYTĖ

Hegelio etika: dorovė prieš moralę 126

Aktualioji tema

Carlos STEEL

Tomas Akvinielis apie išskirtinę meilę 137

Kultūra

Rasa JANULEVIČIŪTĖ

*Religinių motyvų interpretacija šiuolaikinėje dailininko
knygoje 146*

Laima ŠINKŪNAITĖ, Aušra VASILIAUSKIENĖ

*Švč. Mergelės Marijos Rožinio Karalienės paveikslas
iš Troškūnų Švč. Trejybės bažnyčios (pabaiga) 155*

Antanas ANDRIJAUSKAS

Giorgio Vasari ciklinė biologinė meno istorijos vizija 170

Atėnė KAŠINSKAITĖ

Lietuvos ir Lenkijos dailės istorijos užuomazgos 1831–1863 m. 183

Auksė KAPOČIŪTĖ

*Meno formų, simbolių ir motyvų difuzijos problema
R. Wittkowerio menotyrinėje koncepcijoje 194*

Žilvinė GAIŽUTYTĖ

*N. Heinrich menininko statuso ir tapatybės tyrimai:
„išskirtinumo sociologija“ 199*

Menas

Šarūnas LEONAVIČIUS. Grafika 205

Klasika

Tomas AKVINIETIS

*Teologijos Suma I, 44 klausimas apie kūrinį atsiradimą
iš Dievo ir pirmąją visų esinių priežastį 213*

Research

Jonas BALČIUS

The Problem of Preserving Nationality and the National Identity in Philosophical Works by Stasys Šalkauskis (sequel)..... 6

Juozas ŽILIONIS

Dimensions of Cognition According to Stasys Šalkauskis..... 15

Vytis VALATKA

The Interpretation of the Third Operation of the Human Intellect in Scholastic Logic in Lithuania in the Second Half of the Sixteenth Century 21

Rūta Marija VABALAITĖ

Is Francesco Petrarca a Participant in the Discussion on the Beginning of the World? 31

Romualdas DULSKIS

Human Responsibility to God in Confucianism (end) 38

Simona MAKSELIENĖ

The Hesychastic Controversy in Late Byzantium: The Debate between Gregory Palamas and Akindynos 47

Mindaugas BRIEDIS

The Systematic Theology of Tillich Today: The Cultural Role of the Theologian 55

Aivaras STEPUKONIS

The Social Theory of Knowledge According to Marx and Engels (end) 62

Agnieška JUZEFOVIČ

Zhuangzi's and Kierkegaard's Views on the Way of Spiritual Development of the Individual 74

Arvydas LIEPONIUS

Psychoanalytical Aspects of Kierkegaard's Personality and Creation 88

Lina VIDAUSKYTĖ

On Speech and Reality in Czesław Miłosz' Writing..... 97

Audronė ŽUKAUSKAITĖ

Here and Beyond the Gender Masquerade..... 107

Dalia Marija STANČIENĖ

The Cosmology and Anthropology of Malebranche..... 117

Loreta ANILIONYTĖ

The Ethics of Hegel: Morality against Moralism..... 126

Selected theme

Carlos STEEL

Thomas Aquinas on Preferential Love 137

Culture

Rasa JANULEVIČIŪTĖ

The Interpretation of Religious Aspects in the Contemporary Artist's Book 146

Laima ŠINKŪNAITĖ, Aušra VASILIAUSKIENĖ

The Picture of the Holy Virgin Mary, Queen of the Rosary, in the Holy Trinity Church of Troškūnai (end) 155

Antanas ANDRIJAUSKAS

The Cyclical and Biological Vision of Art History 170

Atėnė KAŠINSKAITĖ

The Development of the History of the Lithuanian and Polish Arts (1831-1863) 183

Auksė KAPOČIŪTĖ

The Problem of Diffusion of Art Forms, Symbols and Motifs in R. Wittkower's Concept of Art Theory 194

Žilvinė GAIŽUTYTĖ

N. Heinrich's Inquiry into the Status and Identity of the Artist: "The Sociology of Exceptionality" 199

Art

Šarūnas LEONAVIČIUS. Graphic 205

Classics

St. Thomas AQUINAS

Summa Theologica I, Question 44, The Procession of Creatures from God, and of the First Cause of All Things..... 213

Contributors 223



Gauta 2004-08-20
Tęsinys. Pradžia „Logos“ Nr. 38

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), 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.

Mums reikia priešvergovinės apsaugos lygiai tokio pat laipsnio, kaip ir priešlėktuvinės apsaugos: paskutinės, kad išlaikytume savo fizinę gyvybę, pirmosios, kad išsaugotume moralinę gyvybę; bet, deja, ir viena, ir antra

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

apsauga neišėjo dar iš gimimo stadijos. Toliau jau norėčiau ne kalbėti, bet rėkti“... (11, p. 542–543).

Reikia pasakyti, jog praėjus penkiasdešimčiai sovietinės okupacijos bei keturiolikai antrosios mūsų nepriklausomybės metų, padėtis Lietuvoje šia prasme nėra niekaip nepagerėjo, veikiau tik dar pablogėjo. Šiandien mes jau turime „piliečių“, kurie atvirai reikalauja rusų valdžios, kviečia juos sugrįžti ir padaryti nors šokią tokią tvarką šioje „tautinių vagių“ valdomoje valstybėje.

S. Šalkauskis Lietuvos katalikų mokslo akademijos III suvažiavime Kaune 1939 vasario dvidešimtą dieną skaitytame pranešime „Kultūrinio lietuvių tautos apsiginklavimo problema ir katolicizmas“ vėl kelia tuos pačius reikalavimus, kaip ir atsakydamas į „Naujosios Romuvos“ redakcijos pateiktos anketos klausimus: mums reikia pakelti savo dvasinę kultūrą, materialinis ginklas mums nėra pakankama apsigynimo priemonė ir t. t. „Gyvename vienoje iš neuralginiausių vietų Europoje, kur mus malė ir mala įvairūs tarptautiniai interesai, įtakos, didelių valstybių spaudimai. Tokioje padėtyje tautai reikia turėti deimanto patvarumą ir kietumą, kad ji išsilaikytų materialiai ir moraliai nepriklausoma nuo jokios kaimyninės galybės. Bet šitos deimanto ypatybės nėra dar materialinės pajėgos, kurios mažoje tautoje visada yra apribotos ir neturinčios sprendžiamosios reikšmės: tai iš tikrųjų yra kultūrinis pajėgumas, kuris padaro tautinę individualybę atsparią, kūrybišką, neįveikiamą“ (12, p. 523).

Konstatuodamas, kad tautinis ir valstybinis atgimimas yra jau įvykę faktai,

S. Šalkauskis nuolat grįžta prie teiginio, jog „mes dar nesame atsistoję lygiomis su kultūringomis Europos tautomis, kurios dėl savo visuotinai reikšmingos kultūros vadinamos nacijomis. Šios brutališkos prievartos laikais jokia tauta ir net jokia nacija negali jaustis saugiai. Bet vis dėlto nacijos titulas labiau negu kas kita laiduoja teisės ir nepriklausomybės pripažinimą“ (12, p. 523).

Suvokdamas, kad naujas karas Europoje faktiškai jau yra neišvengiamas, mąstytojas dar kartą akcentuoja mintį, kad ir praradus dabartinę Lietuvos nepriklausomybę, „tautinis kultūrinis tautos atsparumas ir jos kultūrinis reikšmingumas gali suvaidinti sprendžiamųjų veiksmų vaidmenį. Tautos netampa nacijomis nei per dešimtį, nei per dvidešimtį metų. Tačiau kiekviena tauta gali trumpu laiku nusistatyti eiti nacijos linkme“ (12, p. 523–524).

Ką tai reiškia? Pasak S. Šalkauskio bandomos pagrįsti nacijos ir nacionalinė kultūros sampratos, tai reiškia, kad kiekviena, net ir maža, tauta privalo apsispręsti, su kuo ir kaip tapatinti savo kultūrą. „Savo visuomeniniame ir kultūriniame gyvenime mes esame jau pasisavinę europietiškos civilizacijos pagrindus; dabar ateities eventualinės perspektyvos verčia mus aiškiai ir tvirtai pasirinkti kultūriniam savo gyvenimui nacijos linkmę, t. y. kultūriškai siekti visuotinai reikšmingos kultūros. Šita linkmė turėtų padidinti mūsų kultūrinį atsparumą ir laimėti mums reikiamą pripažinimą pasaulyje. ...Pakanka tinkamai įvertinti tik tokį mūsų istorijos faktą kaip nepaprastai vėlyvą mūsų tautos krikštą, kad galima būtų gauti labai ver-

tingą pamoką apie tautinės kultūros ir visuotinės religijos santykiavimą“ (12, p. 524–525).

Kitaip tariant, S. Šalkauskis čia prikišamai perša mintį, kad jeigu Lietuva ir 1387 m. nebūtų buvusi pakrikštyta, tuomet vargu ar būtų buvęs iš principo įmanomas jos, kaip tautos, išlikimas apskritai. „Jei rivalizacija (rungtyniavimas. – J. B.) tarp tokių skirtingų priešų būtų buvusi vien tik plikos jėgos klausimas, tai pastovus laimėjimas būtų galėjęs pasilikti lietuvių pusėje. Bet rivalizacija tarp lietuvių ir slavų neišvengiamai turėjo įgauti kultūrinio pobūdžio, kai pirmiesiems teko valdyti dideliausius antrųjų plotus. Lietuviai pagonys negalėjo su savimi atsinešti bent kiek susiformavusios tautinės kultūros, kuri būtų įstengusi konkuruoti su jų valdomų krikščionių tautų kultūra. Istorija žino nemažą pavyzdžių tam, kad mažiau kultūringas užkariautojas turi asimiliuotis pagal kultūringesnę dėsni. Šitas likimas pasirodė neišvengiamas ir lietuvių tautai“ (12, p. 525).

Ir kas atsitiko? Pasirodo, sekant S. Šalkauskio mintimi, atsitiko tai, kas neišvengiamai turėjo atsitikti: „užkariautojai“ lietuviai iš krikščioniškųjų slavų perėmė jų kalbą, papročius, valstybinius institutus ir netgi patį krikščionių tikėjimą. Mat „rusai drauge su krikščionybe buvo gavę pagrindą aukštesnei kultūrai; o iš kitos pusės, drauge su krikščioniškąja kultūra ateidavo taip pat intensyvesnis tautinis supratimas. Žinomas juk yra iš dvasinės tautų istorijos faktas, kad krikščionybė ne tik duoda tautoms, bet ir gauna iš jų. Krikščionybė įjungia tautas į universalią žmonijos bendruomenę, jas religina, dorina, kultūrina, bet paskui

iš jų gauna tai, kas kiekvienoje iš jų yra geriausio, kai jos kultūriškai ir religiškai susipranta“ (12, p. 526).

Taigi, kaip matome, ir ši, kiek modifikuota, S. Šalkauskio kultūrologinė koncepcija, kaip ir čia jau analizuotoji Rytų ir Vakarų sintezės idėja, yra ne mažiau utopiška. Pirmiausia, žinoma, ši koncepcija negali paaiškinti, pavyzdžiui, kas atsitiko ikikolumbinei Amerikos indėnų civilizacijai, kurią taip barbariškai sugriovė ispanų konkistadorai; lygiai taip pat ši koncepcija negali paaiškinti, kaip ir koku būdu dar ir šiandien egzistuoja tokios didžiai kultūringos ir galingos nekrikščioniškos tautos kaip Indija, Kinija, o ypač Japonija. *Taigi tautiškumo ir krikščionybės santykio problema – tik S. Šalkauskio pažiūrų, jo koncepcijos problema, bet ne daugiau.* Konkreti politinė ir socialinė pasaulio tautų ir kultūrų įvairovė rodo visai ką kita.

Vaizdavimas lietuvių kaip „amžinųjų barbarų“, kuriuos iš jų barbariškumo galėjusi išgelbėti ir išgelbėjo tik prievartinis sukrikščioninimas, prilygsta aiškinimui, kad ir senovės graikus bei romėnus iš jų politinio, pilietinio ir kultūrinio „barbariškumo“ taip pat išgelbėjo tik šių tautų sukrikščioninimas, nes, pasak S. Šalkauskio koncepcijos, teigiančios, kad tik krikščionybė ir ypač katalikybė suteikianti perspektyvą tautiškumui ir valstybiškumui reikštis, plėtotis bei tobulėti, graikų ir romėnų valstybingumas, kultūra ir ypač tokios jos formos kaip filosofija, etika negalėjusios egzistuoti. Vis dėlto jos ne tik egzistavo, bet ir klestėjo; tuo tarpu Romos imperijoje pradėjusi plisti krikščionybė bent jau Platono ir Aristotelio, o ką jau kalbėti

apie Romos laikotarpio stoikus, šią antikos intelektualinę kultūrą tik perėmė, sukrikščionino, pritaikė besiformuojančios Bažnyčios sekuliarinėms ir sakralinėms reikmėms.

Kita vertus, iš minėtų S. Šalkauskio samprotavimų aiškėja, kad kaip teosofas ir kultūrologas jis laikosi seniai iš mados išėjusios paneuropinės žmonijos kultūros ir pažangos sampratos. Visa, kas europietiška, krikščioniška, – jam neginčijamai pažangu, dora, perspektyvu ir t. t. „Tai reiškia, – suunka šios koncepcijos autorius, – kad lietuviai, gyvenę užskleistame savo gyvenime ištisus amžius tarp miškų, ežerų ir pelkių, buvo necivilizuotais barbarais, gal net moraliniu atžvilgiu sveikais ir gyvastingais, bet vis dėlto barbarais, – tuo laiku, kai kaimyninės lenkų ir rusų tautos buvo jau priėmusios dieviškąją religiją ir tuo pačiu įsijungusios į visuotinai reikšmingą kultūrą, kurią bendromis pajėgomis ir per ilgesnį laiką kūrė krikščioniškų tautų santaka. Koks begalinis padėties skirtingumas: iš vienos pusės – sveiki nesugadinti barbarai, galima sakyti, daug žadanti *tabula rasa*, o iš kitos pusės – jaunos, krikščioniškos tautos, gabios, gyvos, ekspansyvios“ (12, p. 525).

Taip kalbėdamas S. Šalkauskis, be abejo, visiškai pamiršta, o gal ir sąmoningai ignoruoja tą faktą, kad būtent monoteistinės religijos – krikščionybė, islamas ir, žinoma, kur kas mažesniu mastu judaizmas, kaip nacionalinė žydų religija, – yra vienos iš tų, kurios kaip tik ir pasižymi ypatingu nepakantumu, netolerancija ir visoms kitoms religijoms, ir pasaulėžiūroms bei jų išpažinėjams; ir šį savąjį *nepakantumą išreiškia*

kaip agresyvumą bei ekspansyvumą kitų tikėjimų bei pasaulėžiūrų atžvilgiu. O agresyvumas ir ekspansyvumas jokių būdu nėra ir negali būti net ir S. Šalkauskio taip originaliai suprantamo bei traktuojamo „nacionalumo“, tautiškumo užuovėja. Priešingai – ir dvidešimtojo amžiaus pradžios, kai vyko Pirmasis pasaulinis karas, kurio metu visų krikščioniškųjų tikėjimų – tiek stačiatikių, tiek katalikų, tiek protestantų – dvasininkai karštai meldėsi už savojo krašto ginklo pergale, tiek ir ketvirtąjo dešimtmečio fašistinė Vokietija bei Italija, neišskiriant iš jų tarpo nė bolševikinės Rusijos, yra išriedėjusios iš krikščioniškųjų tautų tarpo, taigi ir visa savo ankstesniąją evoliuciją sudaro krikščioniškosios Europos istorinės praeities dalį. Kaip tik dėl to jos visos ir privalo būti traktuojamos kaip konkretūs istoriniai europinio ir pasaulinio krikščioniškojo agresyvumo pavyzdžiai, o dvidešimtojo amžiaus ketvirtąjo dešimtmečio kontekste – kaip šios filosofijos ir pasaulėžiūros politiniai socialiniai recidyvai. Nereikia pagaliau užmiršti ir to liūdno fakto, kad per abu šiuos pasaulinius karus vokiečių kareiviai tebenešiojo ant kareiviškų diržų sagčių išpaustą užrašą *Gott mit uns* – Dievas su mumis. Vadinasi, patinka mums tai ar ne, tačiau būtent Europa, nepaisant ilgaamžio jos krikščioniškumo, visada buvo neapykantos, netolerancijos, karinės ekspansijos, pasaulinio kolonializmo tėvynė. Ir tai ypač krinta į akis, pavyzdžiui, lyginant krikščionybę kad ir su tokiomis religijomis kaip induizmas, budizmas ir pan.

Pats S. Šalkauskis neišgyveno iki to laiko, kad savo akimis įsitikintų, kuo šis

jo taip garbintas istorinis krikščioniškųjų tautų nacionalinės savimonės raidos triumfas pasireiškė fašistinėje Vokietijoje ir ką jis reiškė visiems okupuotiesiems kraštams – katalikiškajai Lenkijai ir Prancūzijai, o vėliau – ir Lietuvai, Latvijai bei Estijai, kitoms Europos ir pasaulio valstybėms. Tą patį, nė kiek neperdedant, galima pasakyti ir apie nuo 1917 m. bolševikine tapusią tūkstantmetę stačiatikiškąją Rusiją, kurios „dvasingąją kultūrą“ S. Šalkauskis taip aukština. Taigi ne krikščionybė ir ne kuri nors kita religija apskritai visada buvo, yra ir bus valstybių ir visuomenių demokratiškumo garantas, o būtent jų politinės savivaldos forma, nuo senovės Graikijos laikų žinoma ir įvardijama kaip *demokratija*.

Keistu nesusipratimu taip pat tenka laikyti, pavyzdžiui, kad ir tokį S. Šalkauskio teiginį, jog „lietuvių kaimynai rusai ir lenkai tautiniu atžvilgiu sąmonėjo ir stiprėjo krikščioniškosios kultūros įtakoje tuo laiku, kai lietuviai tūnojo savo pagoniškoje tikyboje izoliuoti nuo dvasinio žmonijos gyvenimo. Ne nuostabu, kad tokiose aplinkybėse krikščioniškosios tautos turėjo matyti lietuviuose užkariautojuose bendrą priešą; reikia tik apgailestauti, kad šitam jų solidarumui ėmė atstovauti imperialistiškai nusistatę teutonų ordinaai, kuriems nuoširdžiai nerūpėjo jokia lietuvių tautos christianizacija“ (12, p. 526).

Įdomumo dėlei pasižiūrėkime, ką tuo pačiu klausimu sako kiti autoriai, pavyzdžiui, kad ir G. Beresnevičius – vienas iš autoritetingiausių ir žinomiausių šiuolaikinės Lietuvos religijotyrininkų: „*Lietuvių religija pripažintina kaip sąjungos su šventumą generuojančiomis galio-*

mis religija; ji neturėjo tokio juridinio užtaiso kaip romėniškoji, tačiau sąjungos ir jungties idėja čia persmelkianti. ...Panteono struktūros judėjo, keitėsi. Tačiau išliekantis veiksnys nekelia abejonų – tai pirmiausia šventumo išgyvenimas, o erdvėje – atmosferinio ir dangiškojo pradų jungimasis su žmonių pasauliu per amžinąją ugnį, liepsnojančią šventvietėse, ir per pačias šventvietes, atitinkančias italikų *locus consecratus*, per šventąsias giraites, medžius, aukštumas, alkus“ (1, p. 4).

Vadinasi, ne veltui sakoma, kad aklas, nekritiškas tikėjimas savo požiūrio teisingumu ir konkretūs istoriniai ar mokslo faktai retai kada sutampa, vieni kitiems neprieštarauja, tampa pagalbinkais vieni kitiems, juo labiau – padeda ieškoti objektyvesnės istorinės ar mokslinės tiesos.

Kalbant apie S. Šalkauskio religinius įsitikinimus, tai tikra tiesa. Religinis tikėjimas, tapęs jo paties asmeninės egzistencijos intelektualine alternatyva, į giliausius sąmonės klodus nustumia net ir tai, ką jis kaip XX a. pirmosios pusės lietuvių patriotas ir intelektualas privalėjo žinoti, pavyzdžiui, kad ir priešistorę vadinamųjų „rusų žemių“, kurios, prieš tapdamos „rusų“, ištisus penkis tūkstantmečius, sprendžiant pagal išlikusius hidronimus ir toponimus, buvo baltų gyvenamos, o istoriniais laikais lietuvių vėl buvo „nukariautos“ daugiausia per įvairiausias vedybines sąjungas su rusų kunigaikščiais arba šiems specialiai pasiduodant LDK politinei jurisdikcijai, kad išvengtų mongolų totorių priespaudos. O kalbant apie „imperialistiškai nusiteikusius teutonų ordinus“, taip pat tenka

priminti, jog tai tie patys Palestinoje sacracenų kraują lieję krikščioniškųjų Vakarų valstybių riteriai, kuriuos turkų sultonas Muradas II galutinai sutriuškino Juodosios jūros pakrantėje prie Varnos tik 1444 metais (2, p. 455).

Tapę laisvi nuo kraujo liejimo Rytuose ir gavę Romos popiežiaus Grigaliaus IX krikščioniškąjį palaiminimą bei pritarimą, jie tuo pačiu tikslu atvyko ir į „pagonių“ baltų žemes. „Suplaukė daugybė kryžininkų ir veržėsi tuoju atlikti kovos pareigą su pagonimis, o ypatinagai nekantravo didikai – Haseldorf ir grafas von Dennenberg“ (5, p. 44).

Tačiau, sekant S. Šalkauskio mintimi, vis dėlto aiškėja, kad „kai pagaliau didysis Lietuvos kunigaikštis Jogaila ryžosi krikštytis drauge su visa Lietuva ir sykiu susijungti su Lenkija, kuri tarpininkavo lietuvių christianizacijai, visas jos žemes, iškilo tautinės ir kultūrinės dviejų tautų rivalizacijos klausimas. Ir vėl lietuviai pasirodė nuostolingoje padėtyje, palyginant su lenkų tauta, panašiai kaip kad jau anksčiau buvo rusiškose žemėse. Lietuvos christianizacijos reikalas, iš vienos pusės, ir politinė unija iš antros, davė lenkams progą ir pakanamą pagrindą veržtis į Lietuvą su savo tautine, kultūrine ir politine įtaka. Jiems tai pavykdavo su ne mažesniu pasisekimu, kaip nugalėtiesiems rusams asimiliuoti nugalėtojus lietuvius. Ir vėl lietuvių tautos nepasisekimo pagrindinė priežastis glūdėjo dideliame kultūrinio pajėgumo ir tautinio susipratimo skirtume, susidariusiame ne lietuvių naudai“ (12, p. 526).

Išvada, kurią S. Šalkauskis iš šios savo koncepcijos padaro, iš tikrųjų salia-

moniška: „kultūrinė ir tautinė padėtis būtų buvusi visai kitokia, jei lietuviai būtų priėmę krikščionybę maždaug vienu laiku su savo kaimynais slavais arba bent prieš teutonų ordinų įsikūrimą Baltijos pajūryje“ (12, p. 526–527).

Sekant S. Šalkauskio mintimi ir vadovaujantis jo logika, šiuo klausimu būtų galima pridurti nebent tik tai, jog Lietuvai būtų buvę dar geriau, jeigu ji krikščionybę būtų priėmusi dar anksčiau, negu kad tai padarė pati Romos imperija, kuri, kaip žinoma, dėl tos pačios priežasties ir sužlugo. Pakeitusi šimtmečius galiojusią pagoniškosios Romos imperijos vertybių sistemą krikščioniškosiomis, naujoji religija kaip tik ją ir sužlugdė. Lygiai tas pat atsitiko ir Lietuvai: vertybių keitimasis – ne vieno šimtmečio reikalas, kol galiausiai į jas pradedama žiūrėti *kaip į vertybes*. Intervencinis krikščionybės turinys ir pobūdis Lietuvoje galutinai buvo likviduotas tik XX a. pradžioje, tik susikūrus tautinei lietuvių valstybei ir tuo pačiu pagrindu – atsiradus lietuviškai, o ne lenkiškai, su parapijiečiais kalbančiai, pamokslius sakančiai dvasininkijai.

Vadinasi, dalykinės kompetencijos stoka – anaip tol ne vienintelis tarpukario laikų lietuvių filosofų, taigi ir S. Šalkauskio, trūkumas. Vienpusiškas daugelio kultūrologinių, gnoseologinių, metodologinių ir pasaulėžiūrinių problemų traktavimas daro jų filosofiją galbūt net labai įdomią ir naudingą laisvalaikio pasiskaitymui, tačiau jokių būdu ne rimtesniam moksliniam darbui. Dar blogiau yra tai, jog dėl tokio išankstinio savo užsiągažavimo ne mokslo ir fakto tiesai, o tikėjimui ir pasauležiūrai, minėtuju

autorių kultūrologinės koncepcijos faktiškai neturėjo didesnio poveikio intelektualiniam lietuvių etnosu formavimuisi ir raidai, kardinalių, globalius epochos iššūkius atitinkančių sprendimų priėmimui, nes iš tikrųjų buvo ir pasiliko tik gražiomis šių filosofų svajonėmis – kultūrologinėmis utopijomis.

S. Šalkauskio įsitikinimas, kad pavėluotas krikščionybės priėmimas Lietuvai kainavo visas jos istorines, kultūrinės ir netgi dorovines netektis, iš tikrųjų yra gana keistas. Ši jo nuostata, besiribojanti su aklu užsispyrimu, primena garsųjį G. Hegelio atsakymą į jam pareikštus gamtamokslininkų priekaištus, kad jo teorija prieštaraujanti šių mokslų patirčiai ir išvadoms, o į tai garsusis filosofas replikavęs: tuo blogiau gamtos mokslams!

S. Šalkauskis jam rūpimais klausimais taip pat mano, kad „visa lietuvių tautos istorija būtų galėjusi nueiti kita, daug palankesne linkme“, jeigu būtų suskubusi priimti krikščionybę tais keliais šimtmečiais anksčiau, „per kuriuos jų kaimynai slavai naudojos jau krikščioniškosios civilizacijos gėrybėmis ir ginklavosi tautiškai ir kultūriškai“. S. Šalkauskio nuomone, „dėl tos pačios priežasties lietuvių tauta negalėjo anksčiau išvystyti savo tautinės individualybės ir sukurti savo tautinės kultūros. Čia pagaliau glūdi priežastis, kodėl lietuvių tauta, nežiūrint savo istorinių užkariavimų, ne tik nedidėjo kitų tautų sąskaita, bet nuolat tirpo gyvybiniuose savo teritorijos plotuose.

Taigi ne krikščionybės priėmimas buvo lietuvių tautos nepasisekimų priežastis, bet per daug vėlyvas krikštas. <...> Tokioje aplinkybėje susidarė ne-

lygus tautinis ir kultūrinis pajėgumas su fataliomis pasekmėmis lietuvių tautai“ (12, p 527).

Kalbėdamas apie savo gyvenamojo laiko aktualijas, S. Šalkauskis pabrėžia vieną pagrindinę mintį: „Kai prieš mūsų tautą buvo atsistojęs krikšto klausimas, Europos tautos ėjo masinės, gal todėl ir negilios christianizacijos linkme. Dabar tos pačios tautos eina, galima sakyti, dechristianizacijos linkme. Pastebimas jose aiškus pagonėjimo vyksmas. Daug kur susidaro civilizuotų barbarų tipas. Barbarija vis labiau išigali kultūrinio ir dvasinio gyvenimo srityje“ (12, p. 528). S. Šalkauskis, beje, labai gerai suvokia, kad bolševizmas ir fašizmas – tai tik dvi to paties medalio pusės, dvi barbariškumo atmainos. „Kai dabar civilizuota barbarija slenka užvaldyti kultūringo pasaulio iš kairės ir dešinės, krikščionija yra viltingiausias pusiausvyros veiksnys, kuris saugoja visuotines kultūrinės vertybes, gina vienu laiku asmenybės teises ir visuomenės pagrindus, tikrą autoritetą ir gerai suprastą laisvę ir sykiu laiduoja pažangos galimybes“ (12, p. 528).

Tai pamatinė S. Šalkauskio nuostata, kuria jis bando pagrįsti ir visą šią savo kultūrologinę koncepciją. „Visa tai labai reikšminga mūsų tautai, kai jai tenka apsispręsti kultūrinio apsiginklavimo klausimu. Prieš ją dabar atidaryti du keliai: vienas yra dechristianizacijos ir civilizuotos barbarijos kelias; kitas yra christianizacijos ir tuo pačiu dvasinės kultūros gilinimo kelias. Pirmajame kelyje gal ir galima išgyti tam tikrą materialinę kultūrą su atitinkama materialine jėga, bet negalima tikrai ir patvariai

kultūriškai apsiginkluoti. Tarp didžiųjų galybių išpraustos mažos tautos negali išgelbėti viena tik materialinė jėga, nes jos vienos niekada nepakaks šiam reikalui. Tikras apsiginklavimas tegali glūdėti pozityviose tautinės kultūros ypatybėse, bet jas tikriausiai ir greičiausiai tegalima įsigyti tik antrajame kelyje. Nejaugi nubaudę save vieną kartą pavėlintu krikštu, mes dabar pasiskubinsime atsakyti nuo jo geradaros tik todėl, kad ta linkme eina civilizuotų tautų dekadansas?“ – klausia straipsnio autorius ir priduria: „Tai būtų panašu į pasakos kvailį, kuris per vestuves raudėjo, o per laidotuves kvatojo“ (12, p. 529).

S. Šalkauskis įsitikinęs, kad tautinė kultūra tautų istoriniame gyvenime ir likime daugiausia šansų pakilti ir sužydėti turi tik tada, kai ji išsaugo normalius santykius su religija. Tai neva patvirtinanti ir pačios lietuvių tautos istorija. „Tarp kultūros ir religijos yra organiškų ryšių, kurie negali būti nebaudžiamai nutraukti. Fizinė prigimtis, žmogiškoji kultūra ir dieviškoji religija yra žmogaus gyvenime suderinti laiptai, kurie veda linkme prie vieno aukščiausiojo žmonijos idealo. Pakanka šitame kopime išgriauti vieną kurį laiptą, kad žmogaus gyvenime būtų suardytas tikras tikslingumas bei nuoseklumas“ (12, p. 529).

Teleologiška žmonijos ir jos kultūros samprata verčia jos autorių manyti, kad „noras atskirti tautinę kultūrą nuo krikščioniškosios religijos, ją, taip sakant, sekuliarizuoti, reiškia suteikti jai tokios linkmės, kuri yra priešinga normaliam žmonijos išsivystymui“ (12, p. 529).

Religinis krikščioniškasis pietizmas leidžia S. Šalkauskiui kaip visiškai ne-

prieštaringus suderinti du dalykus: tikėjimą, kad krikščioniškoji religija yra vienintelė dieviška savo kilme (kitaip negu visos kitos pasaulio religijos ir jomis grindžiamos kultūros) ir kad šios religijos vadovaujama kultūra pasiekia „skatinamosios, vedamosios ir atbaigiamosios reikšmės“ (12, p. 530). Maža to. „Būdama tam tikra prasme, būtent dieviškąja savo esme, transcendentinė kultūrai, ji privalo, reikalauja kultūros kaip savo natūralios terpės ir sėkmingos priemonės plisti į visas žmogiškojo gyvenimo sritis. Stovėdama gyvenimo tvarkoje aukščiau už kultūrą, krikščioniškoji religija nurodo šiai tikrąją tikslą ir veda ją vienintele teisinga linkme. Turėdama absoliutinę, nelygstamąją vertę, religija teikia kultūrai aukštesnės prasmės bei vertės ir atbaigia ją, realizuodama tai, ko kultūra neištengia realizuoti, nors ilgisi giliausiomis savo aspiracijomis“ (12, p. 530).

Kaip matome, S. Šalkauskio kultūrologinė koncepcija visiškai atitinka pamatinius jo mokytojo A. Dambrausko-Jakšto postulatus ir tam tikra prasme yra jų tolesnė conceptualinė eksplikacija. Ji taip pat suderinama ir su daugelio kitų to laikotarpio lietuvių filosofų tomistų pažiūromis.

Kalbėdamas apie kultūrinę katalikybės galią, S. Šalkauskis pasiremia J. Maritaino nuomone, kad „krikščioniškoji religija yra kultūrai vienu laiku ir imanentinė (išvidinė), ir transcendentinė (išorinė): ji yra kultūrai imanentinė ta prasme, kaip kad Dievas yra imanentinis savo kūriniui, ir yra kultūrai transcendentinė, nes ji yra nužengusi iš dangaus drauge su Tuo, kas nešė su savi-

mi malonę ir tiesą“ (12, p. 531). Religija taip pat turinti tą jungiamąjį pradą, kuris susieja žmogų su Dievu, o visą jo gyvenimą – su dieviškuoju principu. Dėl tos pačios priežasties religija formuojanti ir žmogaus pasireiškimą per giliausią jo žmogiškosios prigimties prasmę ir esmę. Todėl tik tokiu atveju, anot S. Šalkauskio, „*operari sequitur esse* – veikimo būdas atitinka esybės pobūdį“ (12, p. 531).

Visa tai, kas šio autoriaus pasakyta apskritai apie krikščionybę kaip dieviškąją religiją, tinka ir katalikybei „kaip tikrajai religijai“. Remdamasis vokiečių kultūrologu J. Mausbachu, S. Šalkauskis pritaria jo minčiai, kad „tikrajai, religinėmis idėjomis maitinamai, į žmogaus bei žmonijos gyvenimo visumą nukreiptai kultūrai skatinti Katalikų

Bažnyčia turi tokio lygio, kūrybinį ir pastovų pajėgumą, kokio neturi jokia kita religija ar konfesija“. Taip yra todėl, kad, remiantis kito katalikybės autoriteto – J. Maritaino – nuomone, „visos religijos, kitokios negu katalikiškoji, yra sudedamosios dalys tam tikrų kultūrų, apspręstų ir individualiai atsiradusių ryšium su tam tikrais etniniais klimatais, su tam tikromis istorinėmis formacijomis. Vien tik katalikiškoji religija todėl, kad ji yra antgamtinė, visiškai ir griežtai transcendentinė, antkultūrinė, antrasinė, anttautinė“ (12, p. 532). Dėl tos pačios priežasties katalikybė kaip tik visas tautas ir vienijanti, o anot S. Šalkauskio, „pagonizmas tautas izoliuoja, užsklendžia egoistiniame nacionalizme ir palaiko jų vienašališkas tendencijas“ (12, p. 532).

Literatūra ir nuorodos

1. Gintaras Beresnevičius. Senojo religingumo būdas // *Šiaurės Atėnai*, 2004, Nr. 17 (709), p. 4.
2. Norman Davies. *Europa. Istorija*. – Vilnius: Vaga, 2002, p. 455.
3. Vytautas Kavolis. *Žmogus istorijoje*. – Vilnius: Vaga, 1994, p. 15.
4. Maironis. Lietuvių krikščionių demokratų susivienijimo programos projektas // *Raštai*. T. 3. – Vilnius: Vaga, 1992.
5. Stasys Maziliauskas. *Lietuvos kelias krikščionybėn*. 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. Dambrasas, mano mokytojas ir kritikas (Abipusis susirašinėjimas) // *Logos*, Nr. 18.
8. Stasys Šalkauskis. *Ateitininkų ideologija*. – Kaunas, 1933.
9. Stasys Šalkauskis. *Lietuvių tauta ir jos ugdymas*. – Kaunas, 1933.
10. Stasys Šalkauskis. Lietuvių tauta ir jos ugdymas // *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-sociologiški aiškinimai // *Raštai*. T. 1. – Vilnius: Mintis, 1990.

B. d.

JUOZAS ŽILIONIS

Vilniaus pedagoginis universitetas



STASIO ŠALKAUSKIO TIKROVĖS PAŽINIMO METMENYS

Dimensions of Cognition According to S. Šalkauskis

SUMMARY

In the article the pedagogical heritage of Stasys Šalkauskis is considered. In his pedagogic writings Šalkauskis paid much attention to theoretical problems of teaching, or didactics. In analyzing them he mostly relied on the Classic German didactics. He also elaborated his own original theory of mental development based on the idea of integral personality development. In that theory he defined the objectives of teaching, described the external and internal conditions of the educational process, analyzed its contents and principles of teaching programmes.

Stasio Šalkauskio darbai atspindi plačią ir nuoseklią pedagoginę sistemą. Joje ryški ne tik įvairiapusė socialinė filosofinė ugdymo mokslo sintezė, bet ir apibendrinta klasikinės pedagogikos ir ugdymo psichologijos sąsaja.

Pats profesorius yra nurodęs, kad jis kūrė universalią pedagogiką (*paedagogia perennis*) filosofiniu sintetiniu aspektu, apimančiu visą žmogaus gyvenimą visais požiūriais – žmogaus prigimties, kultūros ir religijos visumą. Šiuo prin-

cipu jis klojo bendruosius pedagogikos pamatus, gvildeno didaktikos, auklėjimo teorijos bei visuomeninio ugdymo problemas.

S. Šalkauskis teigė, kad jo ugdymo sistemą galima pavadinti pilnutine, nes ji remiasi integraliniu sintetizmu, pasižyminčiu plačiu požiūriu į žmogaus gyvenimą – žmogaus prigimtį, kultūrą ir religiją. Pagrindas yra prigimtis, kurią reikia puoselėti. Kultūrą būtina priimti ir ją kurti. Galutinis tikslas – Dievas,

RAKTAŽODŽIAI. Mokymo teorija, didaktika, protinis lavinimas, asmenybė.

KEY WORDS. Theory of education, didactics, mental development, personality.

prie kurio esybės artėjame per dalinius gyvenimo tikslus.

Pilnutinio ugdymo siekiama per tarpusavyje susijusius ugdomuosius uždavinius, kurie savo turiniu ir forma apima įvairias žmogiškosios būties sritis, jo gyvenimišką tikrovę. Per šią tikrovę (ugdomąjį lobį) norima žmoguje išugdyti pastovias, nekintamas nuostatas (ugdomasias vertybes).

Vadinasi, pilnutiniam S. Šalkauskio ugdymo procesui būdinga iš apačios į viršų kylanti ugdomųjų vertybių subordinacija – nuo fizinės žmogaus prigimties iki paties Dievo.

Pilnutiniame ugdyme svarbu išlaikyti pusiausvyrą bei konstrukcinę sąveiką tarp išorinio poveikio ugdytiniui ir tų procesų, kurie vyksta jo viduje. Todėl mokymo, o karu ir tikrovės pažinimo teorijoje išsamiai nagrinėjamos išorinės ir vidinės protinio sąlygos.

Tikrovės pažinimas S. Šalkauskio teorijoje tampa integralinės kultūros dalimi, bet pats pažinimas, kaip pabrėžė autorius, gali tapti kultūros apraiška tik tuo atveju, kai žmogus rengiamas ne tik visoms gyvenimo sritims, bet ir visais asmenybiniais parametrais – protu, išgyvenimais ir valia. Tokia harmonija būtina ne tik ugdytiniui, bet ir tarp ugdymo veiksmų ir veikėjų, susijusių su visu ugdomuoju darbu.

S. Šalkauskio pedagoginiame palikime daug dėmesio skiriama didaktikos arba mokymo teorijos problemų analizei. Remdamasis klasikine vokiečių didaktika (A. Dystervėgu, J. Herbartu ir kt.), S. Šalkauskis išskiria tris didaktikos

mokslo sampratas: 1) didaktika – lavinimo mokslas; 2) didaktika – mokymo mokslas; 3) didaktika – protinio mokslas¹. Iš šių sampratų S. Šalkauskiui artimiausia yra J. Herbarto ir jo sekėjų O. Vilmano bei F. Egeisdorfo nuostata, kad didaktika – tai asmenybės intelektualinio formavimo arba tiesiog protinio lavinimo teorija. Tokia protinio lavinimo idėja ryškėja ir autoriaus apibrėžtuose protinio tiksluose, kurių tiesioginis yra protinis išsilavinimas, o netiesioginis – tiesa kaip objektyviai egzistuojanti pedagoginė gėrybė, skatinanti žmogų gebėti matyti, spręsti, veikti². Šių tikslų įgyvendinimas, pasak autoriaus, lemtų idealų žmogaus išsilavinimą, o „idealiai išsilavinęs būtų toks žmogus, kuris taip harmoningai suderintų savyje žinojimą, protinį sugebėjimą ir kūrybinį nusistatymą, kad jis visais atžvilgiais stovėtų intelektualinės kultūros aukštumoje“³.

Sėkmingas mokymo proceso organizavimas priklauso nuo išorinių ir vidinių protinio sąlygų dermės. Išorinėms protinio sąlygoms priskiriama tinkama mokytojo veikla organizuojant mokymo procesą: mokytojo pastangos kuo sėkmingiau perteikti mokomąją medžiagą, ugdyti besimokančiųjų protines galias ir įtraukti ugdytinį į aktyvų intelektualinį visuomenės gyvenimą. Vadinasi, šių uždavinių įgyvendinimui reikalingas tinkamas mokytojo pasirengimas – ne tik pedagoginis pašaukimas, profesinis jo pasiruošimas, bet ir gebėjimas sėkmingai dirbti pedagoginį darbą, t. y. įsi- gyvenimas į dėstomąjį dalyką, įsijauti-

mas į mokinio psichiką, atsidėjimas su meile lavinimo darbui, didaktinis meniškumas, fizinės, protinės ir dorinės mokytojo savybės bei sugebėjimas palaikyti drausmę⁴.

Aptardamas mokyklinę drausmę kaip išorinę funkcinę priemonę, S. Šalkauskis ją suvokia kaip mokytojo meną valdyti klasės bendruomenę. Tokio valdymo principai būtų šie: 1) „vien tas tevaldo gerai, kai įsakinėja mažai“; 2) reitai naudoja įsakymus bei draudimus, juos pateikia ramiai; 3) įsakymai ir draudimai nuoseklūs; 4) jie turi būti aiškūs, tikslūs ir trumpi.

Be išorinių, labai svarbios ir vidinės protinio mokymo sąlygos, atspindinčios psichologinius mokymo proceso parametrus ir pirmiausia stiprinančios pačių mokslėvių pozityvią nuostatą mokytis. Tokią nuostatą stiprina teigiamas mokinio požiūris į savo mokytoją, kai mokiniai pasitiki juo ir susižavi jo asmenybe. Mokytojo autoritetas ugdo mokinių pagarbą ir klusnumą. Antroji vidinė protinio mokymo sąlyga – mokinių susidomėjimas mokomuoju dalyku. Susidomėjimas gali turėti subjektyvią ir objektyvią prasmę, jis gali būti atsitiktinis arba pastovus pagal savo patvarumą, pagal vertinimo kriterijų – materialus arba formalus, pagal poveikį pačiam mokiniui ar kitų priežasčių – tiesioginis arba netiesioginis, pagal mokymosi etapus – pradinis arba „atbaigiamasis“. Autorius pažymi, kad atsitiktinis, tiesioginis ir pradinis susidomėjimas reikšmingas tik tada, kai jis kyla savaime dėl paties dalyko įdomumo.

Su susidomėjimu glaudžiai susijęs ir dėmesys kaip sąmonės sutelkimas mokomajam dalykui perimti. Aptariamoms dėmesio rūšys ir jo formavimosi tarpiniai plečia psichologinius tikrovės pažinimo horizontus, juos darniai sieja su mokymo teoriniais pagrindais.

Prie vidinių protinio mokymo sąlygų S. Šalkauskis skiria receptyvumą, arba imlumą, saviveiksmiškumą bei produktyvų kūrybiškumą. Šiems asmenybės fenomenams formuoti didelę įtaką turi ne tik mokinių psichologinė savijauta, bet ir tinkamas pedagogo poveikis mokymo procese, mokinių aktyvumo ir savarankiškumo skatinimas.

Tiek išorinės, tiek ir vidinės protinio lavinimo sąlygos grindžiamos psichologija, logika ir „organiniu mokomosios medžiagos išvystymu, o pagrindiniai psichologiniai mokymo proceso tarpiniai (patyrimas, supratimas ir teorinis bei praktinis pritaikymas) atskleidžia psichologinius pažinimo dėsningumus. Loginiai mokymosi tarpiniai – analizė ir sintezė – išryškina „tą loginio mąstymo vyksmą, kuris priklauso nuo mokomosios medžiagos ypatybių“⁵.

Konstruodamas mokymo turinį, S. Šalkauskis remiasi asmenybės „pilnutinio ugdymo“ koncepcija, kurią sudaro visos gyvenimo sritys, t. y. prigimtis, kultūra ir religija. Mokymo turinyje šios sritys transformuojamos remiantis universalumo (pažintis su specialiaisiais mokslais, filosofija ir teologija) ir totalumo principais (žmogaus techninių, kūrybinių ir dorinių sugebėjimų ugdymas).

Mokymo turinį sudaro mokomasis lobis, t. y. mokomoji medžiaga ir mokomoji gėrybė. Mokomoji medžiaga apibrėžia materialųjį, o mokomoji gėrybė – formalųjį mokymo aspektus. Šiuos aspektus sieja mokomasis lobis. Vadinas, mokomasis lobis ne kas kita kaip mokomųjų gėrybių visuma, nusakanti mokyklos lavinamąjį darbą. Mokykla iš visų dvasinių vertybių atrankos būdu paima tai, kas asmenybę labiausiai lavina, kad su mokomojo lobiaus minimumu būtų pasiektas lavinamojo efekto maksimumas⁶.

Aptardamas mokymo turinį, svarbiausiu jo elementu S. Šalkauskis laiko žinias. Moksleivių žinioms būdingos tokios savybės: žinių universalumas (materialusis aspektas) ir žinių pilnumas bei gilumas (formalusis aspektas). Šie žinių aspektai tarpusavyje glaudžiai susiję, jų determinacija ugdytinio gyvenime atlieka specifines funkcijas: empirinę, loginę ir praktinę. Kitas mokymo turinio elementas – sugebėjimai. Juos autorius skirsto į techninius, kūrybinius bei dorovinius, kurie apsprendžia ne tik žinių lygį, bet ir gebėjimą naudotis jomis, praktiškai jas realizuoti konkrečiose situacijose.

S. Šalkauskis neliko abejingas mokymo programai ir planui. Aptardamas mokomųjų dalykų atrankos, jų subordinacijos problemas bei mokymo plano rengimo principus, S. Šalkauskis akcentuoja, kad rengiant planus būtina paisyti ekonomiškumo, tikslingumo, vertingumo ir gyvenimiškumo principų.

F. Egersdorferio teorijos pagrindu Stasys Šalkauskis rekomenduoja moko-

mosios medžiagos parinkimą ir plano struktūrą įvairių lygių bendrojo lavinimo mokyklai. Tokia plano struktūra visiškai atitiktų moksleivių psichinės raidos ypatumus. 6–10 m. vaikams – pradinė mokykla – aplinkos stebėjimo tarpsnis. Mokykloje vyrauja daiktų, reiškinių, faktų pažinimas, paremtas aplinkinio pasaulio stebėjimu, be to, rašymas, skaitymas, skaičiavimas, dainavimas, fizinių galių stiprinimas. 11–15 m. paaugliams – nepilna vidurinė mokykla – sintetiskas mokomosios medžiagos įsisavinimo laikotarpis. Tai – faktinės medžiagos kaupimo ir jos sisteminimo tarpsnis. 15–20 m. jaunimui – aukštesnioji ir aukštoji mokykla, kurioje vyrauja gilesnis mokomosios medžiagos įsisavinimas. Šiuo tarpsniu savarankiškai analizuojamos sudėtingesnės problemos, kylančios tiek iš mokymo turinio, tiek ir iš paties gyvenimo⁷.

Mokymo planas konkrečią raišką sukuria mokymo programoje. Autorius pateikia ir esminius mokymo programos sudarymo principus: mokymo programa turi atskleisti sąvokinių dalyko turinį ir atitikti intelektualinį mokinių pajėgumą, ji turi būti paremta žinių nuoseklumo ir pereinamumo principais, orientuota į mokinių sugebėjimų ugdymą bei susieta su didaktinių technologijų atranka.

Savaime suprantama, sėkmingas mokymo turinio realizavimas priklauso nuo adekvačios mokymo ir mokymosi technologijos parinkimo. Vadovaudamasis J. Herbarto „istoriniu genetiniu“ principu, S. Šalkauskis išskiria pagrindines

„vykdomąsias protinimo priemones“, t. y. mokymo metodus, lytis ir būdus.

Pirmiausia jis pateikia tetinio ir euristinio metodo sampratą. Pasak S. Šalkauskio, „tetinis metodas yra dogmatinio pobūdžio ir reikalauja visų pirma mokinio pasitikėjimo, euristinis metodas yra labai kritiško pobūdžio ir reikalauja visų pirma mokinio randamojo veikumo, nes yra pagrįstas jo savarankiškumu“⁸. Taikant tetinį metodą, aktyvus yra mokytojas, o euristinį – mokinys. Euristinis metodas padeda ne tik mokiniui mokytis, bet ir jam mokytis.

Apgailestaudamas, kad mokykloje vis dar dominuoja tetinis metodas, pedagogas pabrėžia, jog mokytojas turi ugdyti mokinio protines galias, todėl euristinį metodą reikia taikyti visais atvejais, „jei tik galima“, o tetinį – tuomet, „jei tik reikia“.

Apibūdindamas mokymo lyties sąvoką, S. Šalkauskis ją suvokia siauriau – kaip metodo būdą arba vykdomąją protinimo priemonę padedančią tam tikru psichologinio mokymo proceso tarpsniu. Autorius išskiria tris pagrindines mokymo lytis: vaidinamąją (rodomąją ir vaizduojamąją), samprotuojamąją (aiškinamąją ir išvystomąją) ir vykdomąją (teorinę ir praktinę). Mokymo būdas – trečioji mokymo priemonė, kuri nuo mokymo ir mokymosi lyties skiriasi tuo, kad atspindi techninį mokymo proceso aspektą. S. Šalkauskis bando pagrįsti, kad skirtumai tarp mokymo būdo ir lyties gan subtilūs, todėl realiame mokymo procese susipina ir papildo vienas kitą.

S. Šalkauskio didaktikoje daug vietos skiriama ir pamokai. Jos teorinę problematiką sudaro pamokos tikslai, uždaviniai, principai, metodai, būdai bei lytys ir pagrindinis dėsnius – sistemiškas ėjimas nuo pažintų dalykų dar prie nežinomų. Vadinasi, pamoka – „didaktinė vienetė, realizuojanti konkretiniu būdu smulkiausias programos dalis. Tas realizmas vyksta ne išsyk, bet pamokų eigoj tam tikrais didaktiniais momentais“⁹.

Surikiavęs visus pamokos didaktinius momentus, S. Šalkauskis modeliuoja pamokos struktūrą išskirdamas penkis svarbiausius etapus, kada realizuojama lavinamoji mokomosios programos dalis: 1) aperceptyvinė įžanga (temos skelbimas, jos siejimas su anksčiau išmokta medžiaga), 2) konkrečių užduočių pateikimas (jų analizė ir dalinis apibendrinimas), 3) didaktinis apdirbimo etapas (žinių palyginimas, jų jungimas), 4) kartojimas (atskirų pamokos dalių derinimas ir galutinės išvados formulavimas), 5) žinių taikymas (įsisavintą medžiagą taikyti praktikoje ir jos pagrindu skatinti vaiko norą mokytis).

Tokiu būdu S. Šalkauskis mokymą, kaip pažintinį procesą, rekomenduoja organizuoti induktyvinioanalitinio mąstymo lavinimo būdu, kuris padeda apibendrinti įgytą patirtį, ugdo abstraktų mąstymą, moko taikyti žinias praktikoje, ugdo teorinius bei praktinius mokėjimus ir įgūdžius. Taip pamokose organizuotas pažinimo procesas, pasitelkus analizės ir sintezės elementus, priartina moksleivį prie mokslinio pasaulio pažinimo ir objektyvios realybės suvokimo bei jos įprasminimo.

IŠVADOS

1. S. Šalkauskis, remdamasis klasikinė vokiečių pedagogika, kuria originalią didaktiką kaip protinio mokslą, kurio tikslas – ugdyti visapusišką asmenybę, žmogaus žinojimą, mokėjimą ir mokėjimą pritaikyti ir kūrybiškai veikti realioje aplinkoje.

2. Pedagogo kuriama didaktinė konstrukcijų sąranga grindžiama dviem esminiais poliais – ko mokyti (turiniu) ir kaip mokyti (technologijomis), kurių

glaudus ryšys ir tarpusavio priklausomybė determinuoja ugdytinio protinį lavinimą.

3. S. Šalkauskio didaktika paremta fundamentaliaisiais mokslais: filosofija, padedanti nubrėžti teorinius protinio pamatus, logika, nustatanti mokymo proceso eigą, psichologija, determinuojanti mokomosios veiklos asmenybinius ypatumus, ir etika, deramai klostanti santykius tarp ugdytojų ir ugdytinių.

Literatūra ir nuorodos

¹ Žr. S. Šalkauskis. Jaunuomenė ir gyvoji dvasia // *Židinys*. – 1928, Nr. 8.

² *Ten pat*.

³ Šalkauskis. *Rinktiniai raštai. Pedagoginės studijos*, kn. II. – Vilnius: Leidybos centras, 1992, p. 13.

⁴ *Ten pat*, p. 37–40.

⁵ S. Šalkauskis. *Bendrieji pedagogikos pagrindai*

(sisteminė santrauka). – Kaunas: Viltis, 1936, p. 83.

⁶ Šalkauskis. *Rinktiniai raštai. Pedagoginės studijos*, p. 59.

⁷ *Ten pat*, p. 64–65.

⁸ *Ten pat*, p. 88.

⁹ S. Šalkauskis. *Bendrieji pedagogikos pagrindai*, p. 135.



Šarūnas Leonavičius. *Šeimyna*. 1992. Ofortas. 2,5 × 5

VYTIS VALATKA

Lietuvos teisės universitetas



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

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

SUMMARY

Representatives of scholastic logic in Lithuania in the second half of the sixteenth century held a traditional Aristotelian definition of the third operation of human intellect. That is, they interpreted discourse as drawing a conclusion from one or more premises.

Lithuanian scholiasts asserted discursive knowledge to emerge from a certain precognition. Such a precognition consisted of three parts: a) identification of significates of terms of discursive conclusion; b) knowing that the subject of the conclusion actually exists; c) knowing that all the premises are true propositions.

Syllogism was traditionally regarded as the most perfect discourse, to which the other kinds of discursive knowledge (induction, example and enthymeme) were reduced. Only the first three figures of syllogism were considered genuine ones. Meanwhile, the so-called fourth figure was regarded as a mere transformation of the first one.

Our theorists traditionally regarded demonstration as the most prominent kind of syllogism. They distinguished two classic kinds of demonstration: a priori and a posteriori. The first one was considered superior to the second.

IVADAS

Scholastinė logika tyrė tris žmogaus (apprehensio); teiginį, arba sprendinį (pro-
mąstymo veiksmus: sąvokinių supratimą positio sive iudicium), ir samprotavimą, ar-

RAKTAŽODŽIAI. Samprotavimas, arba diskursas, išankstinis žinojimas, silogizmas, apriorinis ir aposteriorinis įrodymas.
KEY WORDS. Discourse, precognition, syllogism, demonstration a priori, demonstration a posteriori.

ba diskursą (*ratioinatio sive discursus*). Pirmasis buvo aiškinamas kaip kokio nors esinio sąvokos sudarymas. Antrasis interpretuotas kaip dviejų sąvokų sujungimas (*compositio*) susiejant tam tikrą predikatą su atitinkamu subjektu. O trečioji intelekto operacija – tai tam tikras išvedimo veiksmas (*illatio*), kuriuo iš vieno ar kelių teiginių, vadinamų prielaidomis, gaunamas naujas teiginys – išvada. Svarbu pažymėti, kad šis mąstymo veiksmas scholastinėje logikoje buvo išsamiai analizuojamas. Ypač daug dėmesio skirta įrodymui – samprotavimui, sudarytam iš būtinų, t. y. visada teisingų, teiginių. Šis samprotavimo rūšis laikyta pagrindiniu mokslinio pažinimo instrumentu.

Trečiąjį mąstymo veiksmą aptarė ir scholastinė logika Lietuvoje XVI a. antrojoje pusėje. Išlikę šios logikos šaltiniai – tai Martino Smigleckio (*Martin Smiglecki, Martinus Smiglecius*) 1586–1587 m. Vilniaus universitete skaitytas logikos kursas¹, Jokūbo Ortizo (*Diego Ortiz, Iacob Ortizius*) 1596–1597 m. tame pačiame universitete dėstytos logikos paskaitos² bei Vilniaus jėzuitų kolegijos moksleivių filosofinių disputų tezės, parengtos vadovaujant šios kolegijos profesoriams Džonui Hėjui (*John Hay, Joannes Haius, 1574m.*)³ ir Petru Vianai (*Pedro Viana, Petrus Viana, 1576, 1577 ir 1578 m.*)⁴. Čia atrandame platesnę ar siauresnę samprotavimo ir įrodymo interpretaciją.

Kita vertus, ši Vilniaus scholastų atlikta trečiosios intelekto operacijos analizė iki šiol beveik nesulaukė tyrinėtojų dėmesio. Vienintelis Lenkijos filosofijos istorikas R. Darowskis, savo straipsniuose⁵ (vėliau jie buvo įtraukti į veika-

lą *Filosofija Lenkijos jėzuitų mokyklose XVI a.*)⁶ aptardamas minėtus šaltinius, taip pat pristatė čia pateiktas samprotavimo interpretacijas. Tačiau šis pristatymas tėra vien trumpas šių interpretacijų atpasakojimas ir jam trūksta gilesnės bei išsamesnės analizės. Smigleckio *Logikoje* atrandamą samprotavimo ir įrodymo aiškinimą yra nagrinėję lenkų filosofijos istorikas L. Nowakas⁷. Vis dėlto šis Smigleckio veikalas, išleistas Ingolštate 1618 m. ir sulaukęs trijų pakartotinių leidimų Oksforde, priklauso jau XVII a. scholastikos palikimui. Iš Lietuvos filosofijos istorikų vienintelis R. Plečkaitis veikale *Feodalizmo laikotarpio filosofija Lietuvoje*⁸ pristatė Lietuvos scholastinės logikos pateiktą samprotavimo interpretaciją. Tačiau šios knygos autoriui rūpėjo visas aptariamų logikos palikimas, o ne kuris nors vienas jos raidos etapas. Tad akivaizdu, kad trečiosios intelekto operacijos analizė, randama XVI a. logikos Lietuvoje šaltiniuose, reikalinga tolesnio išsamesnio tyrimo. Šis straipsnis kaip tik ir yra tokio tyrimo bandymas.

Sekant tradiciją, samprotavimo analizė scholastinėje logikoje Lietuvoje XVI a. antrojoje pusėje buvo ne kas kita kaip Aristotelio veikalų *Pirmoji analitika* ir *Antroji analitika* komentarai. Remiantis *Pirmąja analitika*, nagrinėta trečioji mąstymo operacija, o *Antrosios analitikos* komentarai aptarė būtinąjį diskursą – įrodymą. *Antrosios analitikos* pagrindu tirtas ir įrodymo rezultatas – mokslinis žinojimas (*scientia*) – ir apibrėžimas, dar vienas mokslo įrankis⁹. Vilniaus scholastų pateiktai mokslinio žinojimo ir

apibrėžimo interpretacijai šių eilučių autorius jau yra paskyręs atskirą straipsnį¹⁰. Tad šiame tyrime apsiribosime paties samprotavimo ir įrodymo analize.

DISKURSAS IR JAM BŪTINAS IŠANKSTINIS ŽINOJIMAS

Samprotavimo analizę Vilniaus scholastai tradiciškai pradėdavo nuo jo prigimties aptarimo. Sekant aristotelinę-scholastinę tradiciją, tvirtinta, kad samprotavimas – tai vieno teiginio išvedimas iš kitų teiginių, vadinamų prielaidomis. Štai Ortizo teigimu, „bet kuriam diskurse privalo būti 3 dalykai: a) tai, iš ko išvedama kas nors kita ir kas vadinama antecedentu, b) tai, kas išvedama iš kito ir vadinama konsekventu, c) pats išvedimas (*illatio*)..., jis yra tam tikras intelekto sprendimas (*judicium*), kuriuo intelektas nusprendžia konsekventą kylant iš antecedento“¹¹.

Diskurso analizėje vienas svarbiausių buvo klausimas, ar diskursyvus pažinimas kyla iš tam tikro išankstinio žinojimo (*praecognitio sive cognitio antecedens*). Scholastinės logikos Lietuvoje XVI a. antrojoje pusėje autoriai, remdamiesi dar paties Stagyriečio pateiktu požiūriu, į minėtąjį klausimą atsakė teigiamai. Tokį atsakymą diktavo pats samprotavimo apibrėžimas. Juk diskursas – tai išvados gavimas iš prielaidų. Tad akivaizdu, kad šios išvados pažinimui yra būtinas tam tikras išankstinis prielaidų pažinimas.

Tačiau tai, kad diskursyvus pažinimas neįmanomas be atitinkamo išankstinio žinojimo, jokių būdų nereiškia, jog pastarasis savo turiniu tapatus pačiam diskursyviui pažinimui. Kitaip sakant, joks diskursyvus pažinimas nėra jau kažkada turėto žinojimo prisiminimas

(*reminiscientia*). Tai naujų, dar nežinomų dalykų atradimas, remiantis jau žinomais ir įprastais dalykais. Taigi vilniškiai scholastai tradiciškai pasisakė prieš platoniškąją anamnezės koncepciją, kad bet kuris žmogiškasis pažinimas – tai idėjų pasaulyje įgytų apriorinių sąvokų prisiminimas. Pati anamnezės teorija kritikuota remiantis aristoteliniu-škotistiniu principu. Pasak pastarojo, bet kuris žmogui prieinamas pažinimas remiasi ne realiai neegzistuojančiomis intelektualinėmis apriorinėmis idėjomis, o jusliniu daiktų patyrimu, nes žmogaus intelektualėje nėra nieko, ko anksčiau nebūtų buvę juslėse. Štai Ortizo teigimu, „kad pasiektume kokį nors žinojimą, mums reikalingi jutimai (*sensus*)“¹². Tuo tarpu kadaise pažinto daikto prisiminimas gali puikiai apsieiti ir be jokio juslinio to esinio suvokimo – „kokiam nors daiktui prisiminti nėra būtinas tas jautimas, kurio objektas yra minėtasis daiktas“¹³. Juk kartą ir visiems laikams žinojimą apie kokią nors spalvą įgijęs žmogus, net ir būdamas aklas, gali tą spalvą prisiminti aktualizuodamas atmintyje išlikusią jos sąvoką. Tad jei žmogiškasis pažinimas būtų tapatus įgimtų intelekto idėjų reanimavimui, šis pažinimas nereikala būtų juslinio suvokimo kaip būtinos sąlygos. Įgimtąją kokio nors daikto idėją galėtume prisiminti ir be jokio juslinio to daikto patyrimo. Tačiau iš tikrųjų joks žmogiškas žinojimas nėra įmanomas ne-

veikiant julsėms. Tad iki juslinio suvokimo žmogaus intelektas tėra *tabula rasa*, t. y. jis neturi jokių apriorinių idėjų, kurias galėtų užmiršti ar prisiminti. Tai gi ir žmogiškojo pažinimo kaip šių idėjų prisiminimo teorija tesanti Platono ir jo sekėjų prasimanymas – kiekvienas žmogiškasis pažinimas prasideda nuo intelektui dar nežinomo dalyko juslinio patyrimo.

Tad ir diskursyvus pažinimas – tai ne kadaise turėto žinojimo prisiminimas, o dar nežinomo ir nepatirto dalyko atradimas. Kita vertus, šis naujų, nežinomų dalykų pažinimas gaunamas iš jau žinomų ir įprastų dalykų. Tad būtent kokių dalykų išankstinis žinojimas yra būtina diskursyvaus pažinimo sąlyga?

Svarbu pažymėti, kad scholastinė logika diskursyviu pažinimu laikė pačią diskurso išvadą, kurioje koks nors predikatas priskiriamas kokiam nors subjektui. Tad akivaizdu, jog diskursyviame pažinime būtinas tam tikras išankstinis tos išvados subjekto, predikato bei jų sąlygojančių prielaidų pažinimas. Tačiau iškyla klausimas, koks išankstinis šių dalykų pažinimas reikalingas, kad diskurse būtų gaunama išvada. Sekdami klasikiniu požiūriu, Vilniaus scholastai teigė, kad būtina iš anksto žinoti, kokias prigimtis žymi išvados subjektas ir predikatas. Mat jeigu nebūsime aiškiai išsąmoninę, kokie yra išvados terminų signifikatai, jokių būdu negalėsime šių terminų sujungti vienas su kitu. Tokiu atveju iš diskurso premisų nekils jokia išvada. Tuo tarpu apie premisas būtina iš anksto žinoti, kad jos yra teisingos. Mat premisos – tai ta priežastis, dėl kurios diskurse kyla išvada. Kaip aiškina

Smigleckis, „prielaidos dėl to privalo būti iš anksto pažįstamos prieš išvadą, kadangi išvados teisingumas priklauso nuo prielaidų teisingumo bei jų tarpusavio jungties ir yra iš šių dalykų išvedamas“¹⁴. Tad jei iš anksto nežinotume, kad diskurso premisos yra teisingos, iš jų negalėtų būtina kilti atitinkama išvada. Kita vertus, tam, kad žinotume, jog diskurso premisos teisingos, turime aiškiai suprasti, ką jos reiškia, kitaip sakant, kokią dalykų padėtį žymi. Tai gi diskursyviame pažinime pasiekti būtina iš anksto žinoti ir tai, ką žymi diskurso prielaidos, ir tai, kad šios prielaidos yra teisingos.

Tačiau tai toli gražu dar ne visi išankstinio žinojimo tipai, būtini diskursyviame pažinime. Sekdami scholastine tradicija, logikos Lietuvoje XVI a. antroje pusėje autoriai teigė, jog diskurso išvadai kilti būtina iš anksto žinoti, kad jos subjektas aktualiai egzistuoja. Mat neegzistuojantis subjektas – tai tam tikra nebūtis, o jai negali būti priskiriamas joks realiai egzistuojantis predikatas. Tačiau čia Vilniaus scholastams iškilo tam tikras keblumas su įrodomuoju samprotavimu, kurio išvada – būtinas, arba visuomet teisingas, teiginys. Mat šioje išvadoje subjektui priskiriamas būtinas predikatas. Šis predikatas – tai nuo subjekto niekada neatskiriamas požymis, būdingas subjektui nepriklausomai nuo to, ar tas subjektas kada nors aktualiai egzistuoja, ar ne. Tad atrodytų, jog tam, kad diskurso išvadoje subjektui būtų priskiriamas būtinas predikatas, nėra būtina iš anksto žinoti, kad tas subjektas realiai egzistuoja. Vis dėlto remdamesi paties Mokytojo autoritetu, mūs

teoretikai atmetė tokią galimybę. Jų ištikinimu, net ir visuomet teisingai išvadai gauti būtina iš anksto žinoti, kad jos subjektas realiai egzistuoja pasaulyje. Tiesa, būtinas predikatas būdingas savajam subjektui nepriklausomai nuo to, ar pastarasis kada nors realiai egzistuoja, ar ne. Tačiau būtinas požymis yra būdingas subjektui tik tiek, kiek šis subjektas aktualiai egzistuoja. Kitaip sakant, kad požymis būtų būtinas kokio nors subjekto predikatas, nėra būtina, kad tas subjektas kada nors egzistuotų. Tačiau neabejotinai būtina, kad visada, kai minėtasis subjektas egzistuoja, egzistuotų ir tas predikatas. Tad kaip tvirtina Smigleckis, „bet kuris požymis gali būti priskiriamas kokiam nors daiktui tik tiek, kiek tas daiktas egzistuoja, ir būtent dėl to bet kuris požymis tik tada gali būti suprantamas kaip esantis kokiame nors kitame esinyje, kai yra suprantama, kad šis požymis yra realiai egzistuojančiame esinyje“¹⁵.

Tad net ir būtinai išvadai kilti būtinas išankstinis jos subjekto egzistencijos žinojimas. Kita vertus, tai neprivalo būti žinojimas, kad išvados subjektas egzis-

tuoja tada, kai jam priskiriamas koks nors būtinas predikatas, ar kad tas subjektas apskritai kada nors egzistuoja pasaulyje. Visiškai pakanka iš anksto žinoti, kad subjektas gali egzistuoti, tai yra kad jo egzistavimas neprieštarauja dieviškajam pasaulio kūrimo planui. Tada reikia tiesiog tarti, jog tas subjektas egzistuoja. Smigleckio teigimu, „... tai, kad privalome tarti, jog subjektas egzistuoja, yra ne kas kita kaip tai, kad įrodytume privalome taip naudotis subjektu, tarsi jis iš tikrųjų egzistuotų kokiame nors individe“¹⁶. Galiausiai tarę, kad subjektas egzistuoja, ir ištyrę jo prigimtį, jam priskiriame atitinkamą būtiną predikatą.

Tačiau čia susiduriame su dar vienu klausimu. Ar diskurso išvada rastis būtina iš anksto žinoti, kad ir jos predikatas aktualiai egzistuoja? Sekdami scholastine tradicija, mūsų teoretikai į šį klausimą pateikė neigiamą atsakymą. Jų teigimu, išvados predikato egzistencija gaunama pačiame diskursyviame pažinime, nes bet kurio diskurso išvada tvirtina kokio nors predikato egzistavimą kokiame nors subjekte¹⁷.

SILOGIZMO ANALIZĖ

Sekdami tradicija, vilniškiai scholastai išskyrė keturias diskurso rūšis: silogizmą, indukciją, pavyzdį ir entimėmą – sutrauktinį diskursą, kuriame nutylėta išvada ar viena iš prielaidų. Iš šių samprotavimo rūšių iš esmės tebuvo aptariamas silogizmas. Mat jis tradiciškai laikytas iškiliausia diskurso rūšimi, į kurią redukuojamos visos kitos. Pats silogizmas buvo aiškinamas remiantis dar paties

Aristotelio pasiūlyta definicija. Tvirtinta, jog silogizmas – tai diskursas, kuriame išvada kyla iš dviejų premisų¹⁸ dėl tam tikro terminų tarpusavio išsidėstymo, t. y. dėl kraštutinių terminų jungties su viduriniu terminu¹⁹. Tiksliau kalbant, silogizmo prielaidose vidurinis terminas yra sujungtas su kraštiniais terminais, ir būtent dėl šios jungties kraštiniai terminai išvadoje sujungiami tarpu-

savyje. Štai silogizme „Kiekvienas gyvūnas yra substancija. Kiekvienas žmogus yra gyvūnas. Vadinasi, kiekvienas žmogus yra substancija“ būtent dėl vidurinio termino „gyvūnas“ substancija predikuojama žmogui. Mat šio silogizmo premisose gyvūno prigimtis, būdama substancialumo subjektas, tuo pačiu yra ir žmogiškosios prigimties predikatas. Kitaip sakant, terminas „gyvūnas“ prielaidose sujungtas su terminais „žmogus“ ir „substancija“, todėl išvadoje pastarieji sujungiami vienas su kitu.

Pateikę silogizmo apibrėžimą, Vilniaus scholastai išskirdavo tris klasikinės silogizmo figūras, besiskiriančias vidurinio termino padėtimi premisose. Tradiciškai aiškinta, kad „...pirmojoje figūroje vidurinysis terminas yra didžiojo termino subjektas ir mažojo termino predikatas...“²⁰ Šios figūros pavyzdžiu galėtų būti anksčiau pateiktas silogizmas. O antrosios figūros premisose vidurinysis terminas priskiriamas abiem kraštutiniams terminams²¹. Tokią figūrą atrandame silogizme „Kiekvienas žmogus yra gyvūnas. Nė vienas akmuo nėra gyvūnas. Vadinasi, nė vienas akmuo nėra žmogus“. Galiausiai trečiojoje figūroje abu kraštutiniai terminai predikuojami viduriniajam²². Tokią terminų jungtį atrandame silogizme „Kiekvienas žmogus yra mąstanti būtybė. Kiekvienas

žmogus yra gyvūnas. Vadinasi, kai kurie gyvūnai yra mąstančios būtybės“.

Aptarus šias klasikines silogizmo figūras, keltas klausimas, ar tik neegzistuoja ketvirtoji, vadinamoji Galeno figūra, kurios premisose mažasis terminas priskiriamas viduriniajam, o pastarasis – didžiajam. Tačiau remiantis scholastine tradicija, vis dėlto buvo prieinama prie išvados, kad minimos figūros jokių būdu negalima laikyti atskira silogizmo figūra. Tvirtinta, kad galeniškoji pseudofigūra privalo būti redukuojama į pirmąją figūrą. Mat šios pseudofigūros išvada tesanti pirmosios figūros išvados konversija. Tokios tariai savarankiškos figūros pavyzdys – silogizmas „Kiekvienas žmogus yra gyvūnas. Kiekvienas gyvūnas yra substancija. Vadinasi, kai kurios substancijos yra žmonės“²³. Iš tikrųjų tai tik šiek tiek pertvarkytas pirmosios figūros silogizmas. Tik čia tiesioginė pirmosios figūros išvada „Kiekvienas žmogus yra substancija“ konvertuota į teiginį „Kai kurios substancijos yra žmonės“. Tad kaip teigia Smigleckis, „...Galeno figūra išvados gavimo galią (*vim concludendi*) įgyja iš pirmosios figūros, kadangi pirmojoje figūroje taisyklingsi gaunama jos [tai yra pirmosios figūros. – *Aut. past.*] natūrali išvada, tuo tarpu Galeno figūroje išvedama tos išvados konversija“²⁴.

TOBULIAUSIA SILOGIZMO RŪŠIS – ĮRODYMAS

Aptarę silogizmą, Vilniaus scholastai tyrė tobuliausią laikytą silogizmo rūšį – įrodymą. Sekant scholastine tradicija, įrodymas laikytas vieninteliu silogizmu, suteikiančiu žmogaus intelektui aiškų,

tikrą, būtiną ir užbaigtą, t. y. mokslinį, kokio nors esinio pažinimą. Kitaip sakant, iš visų silogizmo rūšių vieninteliui įrodymui tebuvo suteiktas mokslo instrumento statusas. Mokslinio pažini-

mo pagrindu buvo sudaromas ir pats įrodymo apibrėžimas. Teigta, kad įrodymas – tai silogizmas, kuris susideda iš būtinų, visuomet teisingų teiginių ir kurio prielaidos privalo būti betarpiškos ir neišrodomos²⁵.

Trumpai aptarkime šias įrodymo sąlygas. Pirmiausia įrodymas privalo susidėti iš būtinų, arba visuomet teisingų, teiginių. Mat mokslinio pažinimo statusą turinti įrodymo išvada yra būtinas teiginys, kokiam nors subjektui priskiriamas koki nors būtiną predikatą. Tad ir įrodymo premisos – šios išvados priežastys – privalo būti būtinai teiginiai, nes būtinas teiginys tegali būti gaunamas vien iš būtinų prielaidų. Štai Smigleckio aiškinimu, „[kraštutiniai] terminai yra dėl to išvadoje sujungiami vienas su kitu, kadangi premisose jie sujungiami su viduriniu terminu ir išvadoje [minėtieji kraštutiniai terminai] yra sujungiami tarpusavyje visiškai tokiu pat būdu, koku prielaidose jie buvo sujungti su viduriniu terminu“²⁶, nes „visas [kraštutinių terminų] jungties išvadoje pagrindas yra [tų terminų] jungtis prielaidose“²⁷. O įrodymo išvadoje kraštutiniai terminai susieti būtina ir nesugriauinama jungtimi. Vadinasi, ir premisose jie privalo būti būtinai sujungti su viduriniu terminu. Tad tiek įrodymo premisos, tiek jo išvada privalo būti visuomet teisingi teiginiai.

Kita vertus, įrodymo premisos privalo būti tiesioginiai teiginiai. Kitaip sakant, šių premisų terminai jau pagal pačią jų prigimtį, tai yra netarpininkaujant jokiui nuo jų skirtingam esiniui, privalo būti sujungiami vienas su kitu. Tokios betarpiškos propozicijos pavyzdys galė-

tų būti teiginys „Žmogus yra mąstanti būtybė“. Čia subjektui priskiriamas jo esminis predikatas, juk žmogus pagal savo esmę yra mąstanti būtybė. Kodėl įrodymo premisos yra būtent tiesioginiai teiginiai? Smigleckio įsitikinimu, atsakymą padiktuoja pačios įrodymo išvados statusas. Kaip jau minėta, ji yra būtinas teiginys, vadinasi, ir ją sąlygojančios prielaidos privalo turėti būtinų propozicijų statusą. O jos tegali būti būtinose dviem atvejais: a) kai jų terminai patys savaime sujungiami vienas su kitu (tokios būtinose premisos pavyzdys – jau minėta propozicija „Žmogus yra mąstanti būtybė“); b) kai būtinąją terminų jungtį sąlygoja jų būtinose jungtys su pačias premisas įrodančių prielaidų viduriniaisiais terminais (tokią būtinąją jungtį atrandame premisoje „Žmogus yra galinti juoktis būtybė“²⁸). Taigi premisos arba pačios yra tiesioginiai teiginiai, arba išvedamos iš tokių betarpiškų teiginių. Tad bet kiekvienu atveju įrodymo prielaidos redukuojamos į tiesiogines propozicijas.

Aptarus būtinas įrodymo sąlygas, scholastinėje logikoje Lietuvoje XVI a. antroje pusėje analizuotos pagrindinės šio silogizmo rūšys: apriorinis ir aposteriorinis įrodymai. Tvirtinta, kad apriorinis įrodymas (*demonstratio propter quid sive a priori*) – tai „toks įrodomasis silogizmas, kuris atskleidžia ne tik tai, kad didysis terminas egzistuoja mažajame termine, bet ir tai, dėl kokios priežasties didysis terminas egzistuoja mažajame“²⁹. Tad apriorinis įrodymas yra kokios nors pasekmės išvedimas iš jos būtinose priežasties. O dar tiksliau kalbant, apriorinis įrodymas – tai būtino savybi-
nio požymio³⁰ priskyrimas subjektui, re-

miantis tokiu viduriniu terminu, kuris yra būtina ir adekvati to požymio egzistencijos subjekte priežastis. Galimi du šio vidurinio termino variantai: a) subjekto definicija, arba esminių požymių visuma, b) būtent tas esminis subjekto predikatas, dėl kurio subjektui būtinai būdingas koks nors savybinis požymis. Tad įrodymas „Kiekviena mąstanti būtybė yra galinti juoktis būtybė. Kiekvienas žmogus yra mąstanti būtybė. Vadinasi, kiekvienas žmogus yra galinti juoktis būtybė“ yra apriorinis įrodymas. Mat čia tai, kad kiekvienas žmogus gali juoktis, pažįstama remiantis mąstymo kokybe – esminiu žmogaus požymiu, kuris, ir tik kuris, tėra būtina galėjimo juoktis priežastis.

Taigi apriorinis įrodymas buvo suprantamas kaip pasekmės išvedimas iš jos būtinios priežasties. O aposteriorinį įrodymą (*demonstratio quia sive a posteriori*) galėtume laikyti tam tikra minėtojo įrodymo konversija. Tai priežasties dedukcija iš jos būtinios pasekmės. Štai Smigleckio teigimu, „aposterioriniu vadinamas toks įrodymas, kuris nors ir neįrodo [kokio nors dalyko] per šio dalyko buvimo priežastį, tačiau [tą dalyką] įrodo, remdamasis tam tikru būtinu viduriniu terminu, esančiu būtinėje jungtyje su kiekvienu kraštutiniu terminu“³¹. Na o dar tiksliau kalbant, aposteriorinis

įrodymas – tai esminio predikato priskyrimas subjektui, remiantis tokiu viduriniu terminu, kuris yra ne adekvati ir būtina šio predikato egzistencijos subjekte priežastis³², o vien būtina subjekto ir predikato jungties pažinimo priežastis (*causa cognitionis*). Šis vidurinis terminas – tai savybinis subjekto požymis. Mat tik jis – būtina subjekto esminio predikato pasekmė – tėra būtina priežastis pažinti, kad tas predikatas egzistuoja tame subjekte. Taigi įrodymas „Kiekviena galinti juoktis būtybė yra mąstanti būtybė. Kiekvienas žmogus yra galinti juoktis būtybė. Vadinasi, kiekvienas žmogus yra mąstanti būtybė“ yra aposteriorinis. Juk čia žmogui predikuojama esminė mąstymo savybė remiantis savybiniu jukumo požymiu – adekvačia ir artimiausia mąstymo savybės pasekme.

Aiškinant apriorinio ir aposteriorinio įrodymų tarpusavio santykį, aiškinta, kad pirmasis yra kur kas tobulesnis ir stipresnis (*potior*) už antrąjį. Mat aprioriniame įrodyme per priežastį pažįstame pasekmę, o aposterioriniame įrodyme jau priežastis pažįstama iš pasekmės. O pasekmės pažinimas, remiantis priežastimi, yra pati tobuliausia žmogiškojo pažinimo forma. Tad akivaizdu, kad apriorinis įrodymas, iš priežasties išvedantis pasekmę, savo tobulumu smarkiai lenkia aposteriorinį.

IŠVADOS

Sekdami aristoteline-scholastine tradicija, logikos Lietuvoje XVI a. antrojoje pusėje autoriai trečiąjį intelekto veiksmą apibrėžė kaip išvados gavimą iš vienos ar kelių prielaidų. Diskursyvus pa-

žinimas tradiciškai kildintas iš tam tikro išankstinio žinojimo. Tvirtinta, jog diskurso išvada kilti būtina iš anksto žinoti tris dalykus: a) išvados terminų signifikatus; b) išvados subjekto egzistavi-

mo faktą; c) tai, kad diskurso premisos yra teisingi teiginiai.

Mūsų teoretikai tobuliausiu samprotavimu tradiciškai laikė silogizmą, į kurį redukuotos kitos samprotavimo rūšys: indukcija, pavyzdys ir entimema. Skirtos trys klasikinės silogizmo figūros, vadinamąją ketvirtąją figūrą

laikant tam tikra pirmosios transformacija.

Vilniaus scholastai iškilčiausia silogizmo rūšimi vėl tradiciškai laikė įrodymą. Skirtos dvi klasikinės šio silogizmo rūšys: apriorinis ir aposteriorinis įrodymai. Pirmasis laikytas kur kas tobulesniu už antrąjį.

Literatūra ir nuorodos

- ¹ M. Smiglecius. *Commentaria in Organum Aristotelis* (Vilnae, 1586–1587). – Warszawa: Akademia teologii jezuickiej, 1987, zeszyt 1.
- ² J. Ortizius. *In universam Aristotelis Logicam Summula*. – Vilnae, 1596. Vilniaus universiteto biblioteka, rankraščio mikrofilmas.
- ³ J. Hay. *Assertiones philosophicae // Assertiones theologicae et philosophicae*. – Cracoviae, 1574, p. 10–16.
- ⁴ P. Viana. *Assertiones ex praecipuis totius philosophiae Aristotelis difficultatibus*. – Vilnae, 1578. Vilniaus universiteto biblioteka, mikrofilmas.
- ⁵ 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, R. Darowski. Marcina Śmigleckiego SJ rękopiśmienne wykłady z logiki (Akademia Wileńska, r. 1586/87) // „*Studia philosophiae christianae*“, rok 20 (1984), nr. 1, s. 31–53, R. Darowski. Pierwsi arystotelicy wileńscy // „*Analecta Cracoviensia*“, t. 12, 1980, s. 173–191, R. Darowski. Piotr Viana SJ (1549–1609) i jego działalność filozoficzna w Polsce // „*Odrodzenie i Reformacja w Polsce*“, t. 23, 1978, s. 35–53.
- ⁶ R. Darowski. *Filozofia w kolegiach jezuickich w Polsce w XVI wieku*. – Kraków: Wydział filozoficzny towarzystwa jesusowego, 1994.
- ⁷ L. Nowak. Gnozeologiczne poglądy Marcina Śmigleckiego // *Z historii polskiej logiki*. – Wrocław, 1981; L. Nowak. Marcina Śmigleckiego metody uzyskiwania wiedzy naukowej // „*Ruch filozoficzny*“, 31 (1973), nr. 2–4, s. 227–230.
- ⁸ R. Plekaitis. *Feodalizmo laikotarpio filosofija Lietuvoje. Filosofija Lietuvos mokyklose XVI–XVIII amžiais*. – Vilnius: Mintis, 1975.
- ⁹ Iš logikos Lietuvoje XVI a. antrojoje pusėje šaltinių Aristotelio analitikų problematika plačiau siai aptarta Smigleckio ir Ortizo paskaitose. Tuo tarpu Hėjus ir Viana tiek samprotavimui apskritai, tiek įrodymui teskyrė po dvi tezes.
- ¹⁰ V. Valatka. Mokslo koncepcija scholastinėje logikoje Lietuvoje XVI a. antrojoje pusėje // *Filosofija. Sociologija*, 2002, Nr. 3, p. 10–18.
- ¹¹ J. Ortisius, *folium* [toliau – f.] 169.
- ¹² Ten pat, f. 172.
- ¹³ Ten pat.
- ¹⁴ M. Smiglecius, p. 113.
- ¹⁵ Ten pat, p. 108.
- ¹⁶ Ten pat, p. 112.
- ¹⁷ J. Ortisius, f. 174.
- ¹⁸ Taip vadintos silogizmo prielaidos.
- ¹⁹ M. Smiglecius, p. 75; J. Ortisius, f. 170. Kraštutiniai terminai – tai išvados predikatas, vadinamas didžiuoju terminu, ir jos subjektas – mažasis terminas. Šiuos terminus turinčios premisos savo ruožtu vadinamos didžiąja ir mažąja. Vidurinysis terminas pasikartoja abiejose premisose.
- ²⁰ M. Smiglecius, p. 87.
- ²¹ Ten pat, p. 88.
- ²² Ten pat.
- ²³ M. Smiglecius, p. 88.
- ²⁴ Ten pat, p. 90.
- ²⁵ M. Smiglecius, p. 118, 147; J. Ortisius, f. 187.
- ²⁶ M. Smiglecius, p. 136.
- ²⁷ Ten pat.
- ²⁸ Galėjimas juoktis nėra esminis žmogaus požymis. Tačiau jukumas priskiriamas žmogui, tarpininkaujant mąstymo predikatui. Juk mąstymas – tai esminis žmogaus požymis bei būtina galėjimo juoktis priežastis. Taigi jukumas žmogui predikuojamas šiuo įrodymu: „Mąstanti būtybė yra galinti juoktis būtybė. Žmogus yra mąstanti būtybė. Vadinasi, žmogus yra galinti juoktis būtybė“. „Mąstymas“ čia yra vi-

durinysis terminas, kurio padedami kraštutiniai terminai „žmogus“ ir „galinti juoktis būtybė“ sujungiami tarpusavyje.

²⁹ J. Ortisius, f. 224.

³⁰ Savybinis požymis (*proprium*) – tai nuo subjekto neatskiriama atsitiktinė savybė, kuri, nors ir nepriklausydama subjekto esmei, vis dėlto iš pastarosios išvedama. Tokio savybinio požy-

mio pavyzdys galėtų būti nuo žmogaus prigimties neatskiriamas galėjimas juoktis (*risibilitas*), tiesiogiai kylantis iš žmogui esminės mąstymo savybės.

³¹ M. Smigleckius, p. 172.

³² Juk esminis predikatas jau pats savaime, o ne dėl kokios nors išorinės priežasties būdingas savajam subjektui.



Šarūnas Leonavičius. *Sala*. 2001. Ofortas. 50 × 48

RŪTA MARIJA VABALAITĖ

Vilniaus pedagoginis universitetas



FRANCESCO PETRARCA – DISKUSIJOS APIE PASAULIO PRADŽIĄ DALYVIS?

Is Francesco Petrarca a Participant in the Discussion
on the Beginning of the World?

SUMMARY

This article deals with the philosophical thought of Francesco Petrarca, the Italian humanist, poet and scholar. He is the first great representative of Renaissance humanism, but it is not easy to find original ideas in his philosophy. An important thought (not typical for the Renaissance) is on the weak possibilities of human cognition. One of the themes of Petrarca's treatise "On His Own and Many Other People's Ignorance" is the problem of the beginning of the world and time. All the arguments that are presented by Petrarca one can find in Plato's "Timaeus", Cicero's treatise "On the Nature of Gods" and Augustine's "The City of God". Petrarca accepts Cicero's opinion that the world had a temporal beginning, only God is eternal. So he meets the problem of time when there was no time. There is no investigation of the problem in Petrarca's treatise, but there is a reference to Augustine's opinion on it. Augustine shows that the proposition about the creation of time by God implies the proposition that there was a time before time. One cannot think of time co-eternal with its Creator as well. Those propositions are incompatible. Petrarca gives no last answer to the questions, but presents us with the possibility to inquire into the problem.

Šiais metais pasaulis mini Renesanso epochą pradėjusio italų poeto Francesco Petrarcos septynių šimtų metų sukaktį (1304–1374). Be abejo, kaip teoretikas Petrarca yra garsus savo dorovi-

niais pamokymais, o ne ontologine teorija. Taip griežtai vertindama, remiuosi Hegelio *Filosofijos istorijos paskaitomis*, kuriose apie Petrarčą kalbama skyrelyje „Ciceroniškoji populiari filosofija“.

RAKTAŽODŽIAI. Pasaulio pradžia, laikas, judėjimas, amžinybė, pažinimas.

KEY WORDS. The beginning of the world, time, movement, eternity, cognition.

Tokį filosofavimo būdą G. W. F. Hegelis laiko neturinčiu „jokios spekuliatyvos vertės“, tačiau pripažįsta, kad „bendrosios kultūros požiūriu jis yra svarbus, nes žmogus čia kalba remdamasis saviimi kaip tam tikra visuma, remiasi savo patirtimi, savo esama dabartimi [...]“. Nors daugybė šio pobūdžio (pavyzdžiui, taip rašė Petrarca) filosofinių veikalo [...] turi nedaug vidinės vertės, tačiau jie maloniai nuteikia [...]. Petrarca rašė kaip mąstantis žmogus, iš savęs paties, iš savo širdies“¹. Hegelio nuomone, tokie raštai negali būti priskirti prie tikrosios filosofijos, o priklauso sveikojo žmogaus proto sričiai. Palankiau Petrarcos knygas vertina Schopenhaueris, jis jas lygina su Dante's traktatais ir nurodo, jog priešingai nevaisingai ir nuobodžiai pastarojo scholastikai, jos esančios puikios, turiningos ir teisingos². Gana skeptiškai Petrarcos teorijos originalumą vertina ir Wilhelmas Dilthey'us. Jis teigia, kad Petrarca nebūtų susilaukęs pasaulinės šlovės, jei ne vienas įvykis, nutikęs jam vaikščiojant po kalnus ir skaitant Augustino *Išpažinimus*. Tą sykį poetą sujaudino Augustino eilutės, kad žmogus stebisi viskuo, tik ne saviimi. Dilthey'aus nuomone, Petrarcos gyvenimas buvo teatrališkas, dažnai jis stengėsi atrodyti didingesnis, negu buvo iš tiesų³, bet Augustino skatinimas tiesos nieškoti išorėje, skaityti savo sieloje, teiginys, kad tiesa gyvena žmogaus vidujybėje, „susilietė su jo paties dėmesiu individualiai neprilygstamai gyvai savo paties dvasios būklei. Tai buvo kažkas ypatinga ir visai nauja“⁴.

Tarp Petrarcos pasakojimų apie vidujybę, tarp išpūdingų dorovinių pamo-

kymų yra viena mane dominanti tema. Tai pažinimo galimybės problema ir ypač svarstymai apie amžinybę, laiko ir erdvės ribas, pasaulio pradžią. Nagrinėdamas šiuos klausimus, Petrarca remiasi savo mėgstamais autoriais: Platonu, Ciceronu, Augustinu. Autoritetų ir jų minčių pasirinkimą, vienos nuomonės sukomponavimą daugelio minčių pagrindu laikau paties poeto kūryba. Remiuosi darbais: *Apie savo paties ir daugelio kitų neišmanymą*, *Invoktyvos prieš gydytoją*, *Apie panieką pasauliui*.

Juos skaitant, susidaro įspūdis, kad Petrarca daug blaiviau negu vėlesni Renesanso mąstytojai (pavyzdžiui, Joanni Pico della Mirandola) vertina žmogiško pažinimo galimybes. Tiesiog paskališkai skamba Petrarcos žodžiai: „Taip, kaip niekinga ir kaip maža tai, kas leista pažinti vienam žmogaus protui. Kaip niekingai mažai žino žmogus jau net nelyginant su tuo, ką žino dievas, bet net ir palyginti su jo paties neišmanymu“⁵. Į nuo Augustino iki Pascalio vedančią tradiciją įsilieja ir Petrarcos nuostata pernelyg nesureikšminti proto galių žmogaus gyvenime. Dievo negalime pažinti, bet galime jį mylėti⁶, užuot bandžius suprasti daiktų sandarą, neduodančią naudos, verčiau pažinti patį save⁷; neverta siekti tiesos labiau nei gėrio⁸, – teigia poetas. Šis įsitikinimas jam leidžia vertinti filosofų veikalus ne dėl juose išdėstytų argumentų rimtumo, bet dėl jų įtaigaus stiliaus. Vienas iš Petrarcos priekaištų Aristoteliui – kad jo dorybių teorija neuždeganti sielos mylėti gerus dalykus⁹. Žinoma, net ir poeto akimis žiūrint, tai nėra vienintelis Aristotelio teorijos trūkumas. Renesanso dvasią iš-

reiškia Petrarcos išpėjimai nepasikliauti pripažintų filosofų raštuose išdėstytomis teorijomis vien dėl to, kad jų autorius įprasta laikyti autoritetais. Paprasčiausia poeto pastaba, kad ribotas antikso protų galimybes lėmė tai, jog jų nebuvo apšvietęs Dieviškasis apreiškimas. Keblenis klausimas kyla dėl to, kaip reikėtų aiškinti, kodėl klysta ir krikščionybę išpažįstantys filosofai? Petrarcos atsakymas menkai argumentuotas, bet labai dailiai suformuluotas. Tokių klaidų šaltiniu jis laiko nesaikingą pažinimo troškimą. *Invektivoje prieš gydytoją* poetas pažymi, kad ypatingo proto didieji katalikų vyrai tapdavo aršiausiais tiesos priešais dėl to, jog „siektė išsismelkti per daug giliai ir pernelyg didelėmis pastangomis taip atbukino proto pagavumą, kad nepasiekė netgi įprasto supratimo lygio“¹⁰. Traktate *Apie panieką pasauliui* autorius primena, kad „besaikiam ginče tiesa nyksta, o saikingas ginčas dažnai veda į tiesą“¹¹. Be to, Petrarca pripažįsta, kad pažinti netgi Apreikštąją tiesą nėra lengva. Neaiškūs ir antikso filosofų tekstai, ir Šventasis Raštas, ir teologų sukurti jo aiškinimai. Petrarca mano, jog neaiškumas yra viena iš Dievo malonės apraiškų ir savo nuomonę paremia primindamas Augustino mintis. Du iš pateiktų paaiškinimų visiškai įprasti. Pirma, supratę sudėtingą tekstą, jaučiame malonumą, nes įveikiame sunkumus. Antra, neaiškūs teiginiai priverčia susikaupti ir atidžiau išsiginčioti. Trečiasis populiariu tapo ne anksčiau kaip prieš porą amžių (dar Friedrichas Schleiermacheris siūlė suprasti tekstą geriau už patį jo autorių). O Petrarca

paskui Augustiną tvirtino, jog jei įmanomos skirtingos interpretacijos, tekste glūdi daugiau prasmų, toks tekstas sudaro platesnes galimybes mūsų pasaulio pažinimui¹². Paprastai šitas mintis suprantu taip: dovanodamas mums Šventąjį Raštą, Dievas pasistengė, kad būtų daug skirtingų jo aiškinimų, ginčų, lyg Šventasis Raštas kartu atliktų ir galvosūkių rinkinio funkciją.

Jei ši nuomonė nėra pernelyg eretiška, galima panagrinėti, ar krikščioniškasis mokymas apie pasaulio sukūrimą nėra pati mįslingiausia medžiaga mąstymo pratyboms. Tiesa, Petrarca tvirtai laikosi dogmos¹³, kad pasaulis turėjo pradžią ir turės pabaigą, amžinas yra tik jo Kūrėjas. Įdomu, kaip jis atsako į krikščioniškojo mokymo nepažinusį ir dėl to nesąmoningai jam prieštaravusiųjų klausimus bei pastabas. Visi Petrarcos minimi teiginiai yra Platono *Timajuje*, Cicerono kūrinys *Apie dievų prigimtį* ir Augustino – *Apie Dievo valstybę*. Nagrinėdamas kitus klausimus, Petrarca cituoja ir Augustino *Išpažinimus*, bet, dėtydamas laiko sampratą, neaišku kodėl žymiosios jo vienuoliktos *Išpažinimų* knygos nemini.

Daugiausia poetas remiasi Cicerono tekstu *Apie dievų prigimtį*. Kaip žinia, šis Cicerono veikalas parašytas keturių dalyvių pokalbio forma. Apie dievų prigimtį diskutuoja trys skirtingų pažiūrų filosofai: epikūrininkas Velėjus, stoikas Balbas (pažymėsiu, kad Ciceronas sako, jog jo mokymas jam artimesnis, bet filosofijos istorikai nemano, kad Ciceronas vienareikšmiškai pritaria Balbui) ir naujosios akademijos šalininkas Kota. Ket-

virtasis – pats Ciceronas – tik klausosi jų diskusijos. Petrarca yra įsitikinęs, kad Ciceronas palaiko Balbą, teigiantį, jog pasaulis ir laikas turi pradžią, amžinai egzistuoja tik jų Kūrėjas. Ir Ciceronui, ir Petrarcai vienaprasmiškai nepriimtina epikūrininkų teorija, kurioje sakoma, kad pasaulis ir laikas negali turėti pradžios, o ši tezė argumentuojama keliant klausimus, kas turėjo padėti pasaulio Kūrėjui, kai šis jį kūrė, bei ką Dievas veikė ilgus amžius iki sukurdamas pasaulį¹⁴. Į šiuos klausimus gali būti lengvai atsakyta. Manantiems, kad gamtoje niekas iš nieko neatsiranda, Petrarca primena, kad dar Pitagoras teigė, jog Dievui tiesiog dėl jo visagalybės nereikėjo medžiagų ir pagalbininkų¹⁵. Petrarcai iš dalies priimtina Platono *Timajuje* išdėstyta teorija¹⁶. Cicerono, o kartu ir Petrarcos oponentą piktina Platono teiginys, kad visata egzistuos amžinai, mat visa, kas atsiranda, jo manymu, turi ir išnykti. „Ar yra toks junginys, kuris niekada nesuyra?“¹⁷ – klausia epikūrininkas Velėjus, bet šio Petrarcos oponento abejonė man atrodo pagrįsta, nes vietoj argumentų Platonas tiesiog papasakoja istoriją, kad Demiurgas panorą sukurti ryšius, tvirtesnius negu kiti visus sudėtinius daiktus palaikantys ryšiai, ir juos sukūrė. Dievams jis sako: „nors jūs vieną kartą atsiradę jau nebebūsite visiškai nemirtingi ir nesuardomi, vis dėlto jums neteks patirti sunaikinimo ir gauti mirties kaip savo lemties, nes mano nuosprendis taps jums dar tvirtesniu ir dar labiau neįveikiamu ryšiu, negu jungtys, susiejusios jūsų atsiradimo metu kiekvieno jūsų kūnus“¹⁸.

Priminsiu, jog *Timajuje* labai atsargiai, pasak autoriaus, laikantis „tikėtinu-

mo ribų“¹⁹, bet vis dėlto teigiama, kad Demiurgas, Provaizdis ir vadinamoji „visokio gimimo Pribuvėja ir Maitintoja“²⁰ yra amžini. Kosmosas nėra amžinas, bet atsiradęs, nes jis juntamas pojūčiais, o tai, kas juntama (t. y. ne vien mąstoma), yra atsirandantys, kintantys dalykai²¹. Kosmosas ir tai, ką mes pavadiname laiku, pasak Platono, atsirado kartu, kai Demiurgas „nutarė sukurti tam tikrą judantį amžinybės panašumą“; „amžiną vienovėje glūdinčios amžinybės atvaizdą, judantį nuo skaičiaus prie skaičiaus, kurį mes pavadiname laiku“²². Tad visada yra amžinoji substancija, o laikas atsiranda tada, kai jis sukuriamas. Šis Platono teorijos aspektas priimtinas ir Petrarcai.

Sudėtinga atsakyti į klausimą, kodėl pasaulis atsirado tam tikrą akimirką, ne anksčiau ir ne vėliau. Poetas pažymi, jog neteisinga laiką iki pasaulio sukūrimo laikyti ilgu, nes, palyginti su amžinybe, bet koks, net ir pats ilgiausias, bet apibrėžtas laikotarpis tėra akimirka²³. Žinoma, Petrarca pripažįsta, kad nesant dangaus šviesulių, taigi ir jų judėjimo, negalėjo egzistuoti laikas kaip diena, naktis, mėnuo, metai²⁴. Petrarca cituoja Ciceroną, tarsi teigusį, kad iki pasaulio sukūrimo egzistavo „amžinybė, kuri nebuvo matuojama laiko ribomis. Galima įsivaizduoti, kokia ji buvo pagal trukmę, jei net sąmonėje netelpa, kad kada nors buvo laikas, kai jokio laiko nebuvo“²⁵. Bet Cicerono tekste ši mintis nėra pateikta kaip paties autoriaus nuomonė. Tai sako epikūrininkas Velėjus²⁶, galbūt norėdamas įrodyti, kad pasaulis ir laikas amžini, o teigiantys priešingai, susiduria su laiko, kai nebuvo laiko, paradoksu.

Klausimo, ar buvo laikas, kai nebuvo laiko, toliau Petrarca nenagrinėja. Kaip pavyzdį įrodinėjimo, kad laikas negali turėti pradžios, priminsiu Aristotelio teoriją. *Metafizikos* 12 knygos 6 dalyje teigiama: „Būtina, kad būtų amžina ir nekintama substancija. Mat iš esančių daiktų substancijos yra pirmosios, ir jeigu jos visos būtų nykstamos, visa kas būtų nykstama. Tačiau neįmanoma, kad judėjimas arba būtų atsiradęs, arba liautųsi buvęs (juk jis turi būti buvęs visuomet), arba kad taip būtų su laiku. Mat negalėtų būti prieš tai arba po to – nebent tik tuo atveju, jeigu yra laikas. Taigi judėjimas yra nuolatinis lygiai taip, kaip kad yra laikas, o laikas yra arba tas pat, kas judėjimas, arba jo požymis“²⁷. Esinių buvimui būtinas laikas, kai jie yra, visi daiktai yra „patalpinti laike“²⁸. Pasak Aristotelio, negali būti laiko pradžios arba pabaigos, nes „dabar“ yra riba, o ne laikotarpis, „dabar“ užbaigia vieną laikotarpį ir pradeda kitą. Abiejuose savo pusėse „dabar“ turi laiką. Taigi negalėtų būti pirmo ‘dabar’, neturinčio laiko prieš save, arba paskutinio ‘dabar’, neturinčio laiko po savęs²⁹.

Petrarca mano, jog teiginys apie pasaulio amžinumą priimamas tik tam, kad išvengtume pastabos, jog Dievas tinginiavo iki jį sukurdamas³⁰. Poetas išspėja, kad daugelį filosofų klaidina Aristotelio mintys ir ragina vengti jo teiginių, nors prasitaria, kad taip daro ne dėl to, kad manytų, jog Aristotelis labiausiai klydo, bet dėl jo autoritetingumo³¹.

Nuostabiausiais svarstymais Petrarca vadina Augustino mintis, išdėstytas veikale *Apie Dievo valstybę*. Negaliu nepri-

tarti, nes jis bent jau formuluoja žmogaus protui neišsprendžiamą problemą. Priešingai negu Petrarca, Augustinas nevengia nagrinėti laiko iki laiko pradžios paradokso. Dvyliktosios *Apie Dievo valstybę* knygos 16 skyriuje jis rašo: „niekas neabejoja tuo, kad visais laikais egzistavo laikas. Juk jei ne visais laikais egzistavo laikas, tai, vadinasi, buvo laikas, kai neegzistavo laikas. O kas, tegul net kvailiausias, tai sakytų?“³² Augustinui nepriimtina ir tezė apie amžiną laiką. Plėtodamas antikinę tradiciją, jis svarsto laiko ir judėjimo sąryšį. Augustinas teigia, kad jie nėra tapatūs, bet mano, kad laikas gali egzistuoti tik tada, kai kas nors juda ar bent jau galėtų judėti. Įdomi Augustino mintis, kad mums suvokiamas laikas prasidėjo anksčiau, negu buvo sukurti dangaus šviesuliai. Kartu su laiku buvo sukurti kiti kūriniai – angelai³³, jų judėjimo galimybė ir tapusi laiko, kaip judėjimo trukmės mato, egzistavimo sąlyga. Pasiūlęs hipotezę apie laiką iki pasaulio sukūrimo, Augustinas susiduria su papildomomis problemomis. Krikščioniškasis mokymas teigia, kad Dievas amžinai yra ir Kūrėjas, ir Viešpats. Viešpats jis yra todėl, kad viską valdo. Kūrėjas jis yra todėl, kad viską sukuria. Tad kol nėra net angelų, jis nėra nei Kūrėjas, nei Viešpats. Gal angelai yra tokie pat amžini kaip ir Dievas (tada amžinas būtų ir laikas)? Bet jei jie būtų amžini, Dievas negalėtų būti jų Kūrėjas³⁴. Augustinas numato klausimą, į kurį pats negalėtų atsakyti: „Kaip Dievas visada buvo Kūrėjas, visada buvo Viešpats, jeigu ne visada buvo kūriniai, kurie tarnavo Dievui; arba, jeigu jie egzistavo visada, tai kaip

jie buvo sukurti, o ne tokie pat amžini kaip Kūrėjas³⁵. Šią dilemą teologas laiko peržengiančia pažinimo galimybes, o skaitytojų prašo atkreipti dėmesį į klausimus, nuo kurių verta susilaikyti ir būti kukliais netgi trokštant žinių.

Galbūt aiškiau laiko klausimas sprendžiamas vienuoliktojoje *Išpažinimų* knygoje? XIII ir XIV šios knygos skyriuose Augustinas rašo: „Tu sukūrei visą laiką, ir tu buvai anksčiau už bet kokią laiką, ir nebuvo tokio laiko, kai laiko visai nebuvo. Nebuvo laiko, kai tu ko nors nekūrei, nes tu sukūrei ir patį laiką. Nėra laiko amžino kaip ir tu pats, nes tu niekada nesikeiti, o jeigu laikas nesikeistų, jis nebebūtų laikas“³⁶. Ir šiuose sakiniuose slypi vienas kitam prieštaraujantys teiginiai. Pirma, Dievas buvo anksčiau negu atsirado laikas, vadinasi, kažkada nebuvo laiko ir (!), nebu-

vo tokio laiko, kai laiko visai nebuvo. Antra, tokio laiko, kai Dievas nieko nekūrė, negalėjo būti, nes Jis būtų turėjęs sukurti ir (!) tokį laiką, kai Jis nieko nekūrė, taigi gal laikas buvo amžinai? Bet pasak Augustino, tokio pat amžino laiko kaip ir jo Kūrėjas būti negali.

Nei Augustinas, nei jį didžiu vyru pavadinęs Petrarca galutinio argumentuoto žodžio diskusijoje apie pasaulio pradžią nepasako. Poetas netgi prisipažįsta, kad visus Dievo sukurtų dalykų tyrinėjimus, palyginti su savęs paties pažinimu, laiko nevykusiais, tuščiais ir juokingais³⁷. Pasaulio pradžios problemos nagrinėjimą nebūtina laikyti tuščiu, verčiau jį pateisinti Platono pastaba, kad kas neatsisako „nekalto malonumo pagal tikėtinumo dėsnius nagrinėti [daiktų] kilmę, tas igis kuklią ir protingą pramogą visam gyvenimui“³⁸.

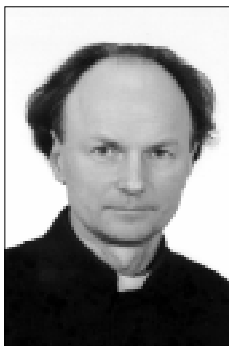
Literatūra ir nuorodos

- ¹ G. W. F. Hegel. *Filosofijos istorijos paskaitos*. T. III. – Vilnius: Alma littera, 2001, p. 106.
- ² A. Schopenhauer. *Apie grožio metafiziką ir estetiką / Parerga ir paralipomena*. – Vilnius: Pradai, 2001, p. 225.
- ³ Žr. В. Дильтей. *Воззрение на мир и исследование человека со времен Возрождения и реформации*. – Москва-Иерусалим, Университетская книга Gesharim, 2000, p. 23.
- ⁴ Ten pat, p. 22.
- ⁵ Ф. Петрарка. *О невежестве своем собственном и многих других / Сочинения философские и полемические*. – Москва, РОССПЭН, 1998, p. 327.
- ⁶ Žr. ten pat, p. 354.
- ⁷ Žr. ten pat, p. 351.
- ⁸ Žr. ten pat, p. 354.
- ⁹ Žr. ten pat.
- ¹⁰ Петрарка. *Инвективы против врача // Ф. Петрарка. Сочинения философские и полемические*. – Москва, РОССПЭН, 1998, p. 267
- ¹¹ F. Petrarcha. *Apie panieką pasauliui. // Filosofijos istorijos chrestomatija. Viduramžiai*. – Vilnius: Mintis, 1980, p. 524.
- ¹² Жр. Ф. Петрарка. *Инвективы против врача / Сочинения философские и полемические*. – Москва, РОССПЭН, 1998, p. 270–271.
- ¹³ Šiuolaikinė krikščioniškoji filosofija pripažįsta, kad, remiantis filosofiniu pagrindu, neįmanoma parodyti, ar tezę apie pasaulio sukūrimą iš nieko reiškia tai, kad pojūčiais patiriamas pasaulis turėjo pradžią laike (žr.: J. Owens. *An Elementary Christian metaphysics*. – Houston, Center for Thomistic Studies, 2003, p. 100).
- ¹⁴ Жр. Петрарка. *О невежестве своем собственном и многих других / Сочинения философские и полемические*. – Москва, РОССПЭН, 1998, p. 348–349.
- ¹⁵ Жр. ten pat, p. 348.
- ¹⁶ Жр. ten pat.
- ¹⁷ Цицерон. *Философские трактаты*. – Москва, Наука, 1985, p. 67.

- ¹⁸ Platonas. *Timajas. Kritijas*. – Vilnius: Aidai, 1995, p. 80–81.
- ¹⁹ Ten pat, p. 91.
- ²⁰ Ten pat, p. 92. Klausimas, kaip galima suprasti šią sudėtingą sąvoką, peržengia nagrinėjamos temos ribas. Apie ją Platonas rašo, kad „pažymėję ją kaip neregimą, beformę ir visa įimančią rūši, ypatingai keistai dalyvaujančią tame, kas mastoma ir iki kraštutinybės nepagaunama, mes nelabai suklysimė“ (ten pat, p. 95). Taigi ji panaši į beformę materiją.
- ²¹ Žr. ten pat, p. 64–65.
- ²² Ten pat, p. 75.
- ²³ Žr. Петрарка. *О невежестве своем собственном и многих других* // Ф. Петрарка. *Сочинения философские и полемические*. – Москва, РОСС-ПЭН, 1998, p. 349–350.
- ²⁴ Žr. ten pat, p. 350.
- ²⁵ Ten pat.
- ²⁶ Žr. Цицерон. *Философские трактаты*. – Москва, Наука, 1985, p. 67.
- ²⁷ Аристотель. *Сочинения в четырех томах*. Том 1. – Москва, Мысль, 1976, p. 306–307 (/ \. [12], 6, 1071 b4). Cituoju Manto Adomėno vertimą knygoje: J. L. Acrill. *Aristotelis*. – Vilnius, ALF, 1994, p. 197.
- ²⁸ Žr. G. Lloyd. Augustine and the „Problem“ of Time // *An Augustinian Tradition*. Edited by Gareth B. Matthews. – Berkeley, Los Angeles, London, University of California Press, 1999, p. 47.
- ²⁹ Žr. J. L. Acrill. *Aristotelis*. – Vilnius, ALF, 1994, p. 198–199.
- ³⁰ Žr. Петрарка. *О невежестве своем собственном и многих других* // Ф. Петрарка. *Сочинения философские и полемические*. – Москва, РОСС-ПЭН, 1998, p. 349.
- ³¹ Žr. ten pat, p. 350.
- ³² Augustine. *The City of God against the Pagans*. Edited by R.W. Dyson. – Cambridge, Cambridge University Press, 1998, p. 521.
- ³³ Krikščioniškoji metafizika teigia, kad angelai neturi pradžios laike (žr.: Owens J. *An Elementary Christian metaphysics*. – Houston, Center for Thomistic Studies, 2003, p. 78).
- ³⁴ Žr. Augustine. *The City of God against the Pagans*. Edited by R. W. Dyson. – Cambridge, Cambridge University Press, 1998, p. 519–523.
- ³⁵ Ten pat, p. 523.
- ³⁶ Šv. Augustinas. *Išpažinimai, vienuolikta knyga* // *Baltos lankos*, 4, 1994, p. 37.
- ³⁷ Žr.: Ф. Петрарка. *О невежестве своем собственном и многих других* // Ф. Петрарка. *Сочинения философские и полемические*. – Москва, РОССПЭН, 1998, p. 351.
- ³⁸ Platonas. *Timajas. Kritijas*. – Vilnius: Aidai, 1995, p. 109.



Šarūnas Leonavičius. *Miegantis angelas*. 1994. Aliejus, teptukas. 24 × 12



Gauta 2004-06-25
Pabaiga. Pradžia „Logos“ Nr. 38

ROMUALDAS DULSKIS

Vytauto Didžiojo universitetas

ŽMOGAUS ATSAKOMYBĖ DIEVUI KONFUCIANIZME

Human Responsibility to God in Confucianism

SUMMARY

There is no teaching on the 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 the Source of life and Patron of people. Missionaries, philologists, exegetes and even archeologists have studied the concept of God in the 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 to faith in a personal God, or in an absolute Principle of the universe. In the books of the Classics, wise ancient sovereigns are presented as interlocutors of God, receiving God’s instructions and asking for his protection. The Classics of Confucianism take the reader into the world of ethical values and full dependency on celestial Power. In Confucianism, the 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 man is to perceive the path to 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 the 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 man and the universe. *Ren* embodies the value of a human being as a person. Having *ren* in man’s inside testifies to the existence in man of what surpasses man himself, i.e. Deity.

ABSOLIUTAS KAIP MORALINIS IMPERATYVAS

Klasikų tekstuose daugelyje vietų iš- Tačiau apie Dievo prigimtį ir savybes jie
pažįstamas tikėjimas į asmeninį Dievą. beveik neužsimena. Koncentruojamasi

RAKTAŽODŽIAI. Konfucianizmas, tarpreliginis dialogas, etika, sinologija.

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

ties Dievo veikimu gamtoje ir istorijoje. Ypač akcentuojama svarba pažinti Dievo valią ir pagal ją gyventi. Giesmių knyga moko: „Nėra nei vietos, nei valandos, kad jis mūsų nematytų“²⁶.

Neokonfucianizmo atstovai išplėtojo filosofinį požiūrį į Aukščiausiąją Būtį. Jie, priešingai nei Biblija, nemokė apie pasaulio sukūrimą *ex nihilo*, tačiau prakalbo apie Dievo prigimtį, apie Dievą kaip Pirminę Visatos Priežastį, visos būties Versmę. Vienas žymiausių kinų mąstytojų Zhu Xi (1130–1200 m.), kurio mokymas šešis šimtmečius buvo pripažįstamas valstybine doktrina (dėl to jis visai teisėtai katalikams primena šv. Tomą Akvinietį)²⁷, aiškino, kad ši Pirminė Priežastis nėra saistoma nei erdvės, nei laiko, nei apimta judėjimo, nei sukaustyta stabilumo. Tačiau Ji yra viso gamtos tapsmo ir kaitos, judėjimo ir ramybės Versmė. Ši Versmė apibūdinama kaip nedalomas Vienis, būties ir tobulumo Pilnatvė, kaip beribė ir žemiškomis sąvokomis neišreiškia Būtis. Pirminė Versmė, arba Priežastis, pasaulio atžvilgiu yra kartu ir transcendentinė, ir imanentinė. Ji glūdi visose būtybėse. Išplitusi begalinėje būtybių aibėje, Ji vis dėlto išlieka nedalomas Vienis. Pirminė Priežastis nėra vien fizinis visatos pagrindas, ji yra ir moralinis imperatyvas. Anot Zhu Xi: „Pirminė Priežastis yra aukščiausiojo gėrio Principas. Kiekvienas žmogus nešioja savyje Pirminę Priežastį. Kiekvienas daiktas nešioja savyje Pirminę Priežastį. Tai, ką mokytojas Zhou Dunyi²⁸ vadina Pirmine Priežastimi, yra vardas, kuris atspindi visas dorybes ir aukščiausią gėrį danguje ir žemėje, žmoguje ir daiktuose“²⁹.

mėje, žmoguje ir daiktuose“²⁹.

Kitoje vietoje Zhu Xi dar aiškiau pabrėžia etinės pozicijos kaip vienybės su Dievu ir pasauliu svarbą:

„Visa, kas sudaro žmogų, tai – Dangaus Principas (Tian li) ir žmogiški geismai (ren yu)...

Kas stokoja Dangaus Principo, tame šelsta žmogiški geismai...

Jei širdis nėra nurimusi, visiškai tyli ir begeismė, kaip tuomet susidoroti su kintančiais daiktais ir susivienyti su visatos aktyvumu?“³⁰

Zhu Xi taikliai pažymėjo, kad Klasikų pateikiamas Aukščiausiojo Viešpaties įvaizdis naivokai antropomorfiškas. Atmesdamas šį senųjų raštų ribotumą, Zhu Xi, deja, atsitolino ir nuo asmeninio Dievo sąvokos. Vis dėlto netekęs asmeninių bruožų transcendentinis Absoliutas jam liko žmogų etiškai įpareigojantis Visatos Viešpats:

„Giesmių ir Metraščių knygos kalba taip, tarsi ten, viršuje, būtų kokia žmogiška būtybė, kuri visa tvarko, pvz., kai jos sako, kad Viešpats užsirūstino, ir pan. Tačiau čia jos kalba apie [Pirminį] Principą. Nėra nieko po dangumi, kas būtų reikšmingesnis už [Pirminį] Principą. Todėl jis vadinamas Valdovu. [Metraščių knygoje sakoma:] ‘Prakilnūs Aukščiausiojo netgi žemajai liaudžiai suteikė doros nuovoką’. [Žodis] ‘suteikė’ nurodo esant Valdovo idėją.“³¹

Wang Yangming (1472–1529 m.) išplėtojo *xinxue* (mokymo apie širdį) filosofinę doktriną³². Pirminę Priežastį jis vadino Dangaus Principu, Pirmine Dvasine Substancija, Galutine Realybe (*Dao*).

Jo doktrina ragina įveikti netikrąją „aš“ ir atrasti tikrąją save. Giliausioje

žmogaus sielos gelmėje esti Dieviškasis Principas, Dao dvasia, kuri pripildo visas būtybes ir akina žmogų pasikeisti, dvasiškai išsiugdyti ir tapti ištikimam tikrajam sau, o drauge ir visai kūrinijai:

„Pirminė Dvasinė Substancija yra ne kas kita kaip Dangiškas Principas. Nuo pat pradžių ji sutampa su Principu. Tai tavo tikrasis 'aš'. Šis tikrasis 'aš' yra tavo žemiškojo kūno viešpats. Jame esti gyvybė, už jo – mirtis“³³.

REN – VISA APRĖPIANTIS ŽMONIŠKUMAS

Konfucianizme *ren* (tark: „žen“, verčiama kaip „žmoniškumas“, „geranoriškumas“) yra visa aprėpianti dorybė. Kinų kalboje ji žymima dviem hieroglifais: hieroglifu, reiškiančiu žmogų, ir hieroglifu, žyminčiu skaičių „du“. Tad etimologiškai *ren* žymi geranorišką dviejų žmonių bendravimą, tiksliau, vyresniojo palankumą jaunesniajam. Konfucijui ir jo sekėjams *ren* yra pagrindinė dorybė, paprastai verčiama kaip *žmoniškumas*. Vėliau, plėtojantis konfucianizmui, *ren* sąvoka smarkiai prasiplečia. Ji įgyja netgi ontologinę, metafizinę prasmę. Kinų mąstytojai kalba apie *absoliutų Ren*. Pvz., Zhu Xi, Wang Yangming, Feng Youlan ir kitų filosofinėse doktrinos *ren* turi ne tik etinį, bet ir metafizinį bei kosmologinį charakterį:

„*Ren* yra Pirminė Dvasia. Ji yra pirminė Tikrovė, glūdinti danguje, žemėje ir visuose daiktuose.“³⁴

Ren taip pat išreiškia ir žmogaus ryšį su visa kūrinija. *Ren* glūdi kūrinijoje, persmelkia visatą ir padaro ją tuo, kuo ji yra. Pagaliau *ren* yra ir visatos Principas, Dvasia bei Pirminė Priežastis. Tačiau drauge *ren* yra ir tikrasis žmogaus

„aš“, pagrindinė dorybė, nusakanti tikrąją žmogaus esmę.

Vienas žymiausių dvidešimtojo amžiaus konfucianistų Feng Youlan, savąją teoriją taip pat grindžia *ren* sąvoka. Išmintingo, tauraus, tobulo žmogaus gyvenimą Feng Youlan apibūdina *ren* terminu. *Ren* vienija žmogų su kitais žmonėmis, su kūrinija ir su Pirmine Priežastimi, kurią filosofas įvardija Dao (Dangumi, Transcendentiniu principu, *li*).

Taigi konfucianizmo *ren* drauge yra racionalus ir afektyvus, imanentiškas ir transcendentiškas, stabilus ir dinamiškas. Pradžioje suvoktas kaip „horizontali“ dorybė, apibūdinanti vien žmonių tarpusavio santykius, vėliau įgijo „vertikalų“ matmenį, žymintį Dangaus (*Tian*) ir žmonių ontologinę vienovę bei etinės ir netgi mistinės vienybės siekį.

Išsiskleidęs mokslas apie *ren* išryškina žmogaus asmens vertę ir didybę. Žmoguje glūdintis *ren* yra dalis realybės, pasklidusios visose būtybėse ir visuose visatos elementuose, tačiau be galio pranokstančios žmogų bei visatą. *Ren* dvasia nuspalvinti žmonių tarpusavio santykiai nutiesia kelią žmogaus susivienijimui su Transcendencija.

ANALOGIJOS KRIKŠČIONYBEI

Konfucianizmas, neturėdamas griežtai organizuotos religinės institucinės struktūros, bet būdamas tautos išsąmoninta religija, net ir netekęs valstybinės ideologijos statuso, išliko stublinamai gyvas kinų sąmonėje. Istorijos bėgyje tikėjimą į Asmeninę Dieviškąją Būtį palaikė, viena vertus, oficialus valstybinis Dangaus kultas, kita vertus, liaudyje išsėsknijęs tikėjimas į Aukščiausiąjį Dangaus Valdovą, kurio pagalbos buvo įprasta šauktis privačiose maldose:

„O Dangau, aukštas ir tolimas,
kuris esi vadinamas tėvu ir motina,
štai aš, nenusikaltęs ir neprasizengęs,
kenčiu didelį vargą!“³⁵

Šis tikėjimas Asmenine Dievybe, nepaisant komunistinio pastarųjų dešimtmečių režimo, išliko kinų tautos sąmonėje iki mūsų dienų.

Komunistinės Kinijos filosofai konfucianizmą laiko religine doktrina. Jie kaltina Konfucijų, kad jis savąja *ren* doktrina tęsė Klasikų mokymą apie Dangaus valią. Komunistuojantys kinų filosofai kritikuoja religinius „konfucianizmo prietarus“ bei metafizinį idealizmą. Religinės asketinės neokonfucianizmo praktikos susilaukė *monasticizmo* epiteto, marksistinių filosofų terminijoje artimo keiksmazodžiui. Aptardami konfucianizmo mokymą apie Dangų ir Dangaus kelią, marksistiniai kritikai vartoja netgi *teologijos* sąvoką. 1960 m. Pekine išleistoje *Kinų dvasinės istorijos apžvalgoje* pabrėžiant vieno ryškiausių konfucianizmo mokytojų Wang Yangming religines nuostatas, jis lyginamas su popiežiumi³⁶.

Visa ši marksistinių filosofų kritika, be abejo, parodo išankstinį nusistatymą prieš bet kokią religiją bei prieš konfucianistinę filosofiją. Tačiau ne vien tai. Marksistiniai filosofai, pasiremdami moksliniais analitiniais metodais, konstatuoja konfucianizme esant ryškų religinį atspalvį, Absoliuto egzistencijos bei Dievo valios idėjas.

Galėtume išžvelgti tolimą paralelę tarp Senojo Testamento Izraelio tautos sandoros su Jahve ir konfucianistinio mokymo apie Dangaus mandatą (*Tian ming*):

„Didis Aukštybių Viešpats,
Valdovas žemėje gyvenančios tautos.
Baisus Aukštybių Viešpats:
jo mandatas (*ming*) – tai didis įsakymas.
Dangus duoda tautai gyvybę,
o mandatu niekuomet negali būti užtikrintas,
nes, nors pradžia – be kaltės,
pabaiga – retai tokia“³⁷.

Gavusieji Dangaus mandatą legendiniai senovinės Kinijos valdovai arba istoriniai imperatoriai, nors ir vadinami Dangaus sūnumis (*Tianzi*), tačiau iš tikrųjų nebuvo sudievinėti. Jie panašūs į Senojo Testamento karalius, kuriems Dievas kalba, juos moko, įspėja.

Ar galime konfucianizme išžvelgti kokių nors paralelių su bibline išganymo doktrina? Konfucianizmo mokymas apie išminčius, kurie pašaukti apsaugoti pasaulį nuo socialinio, politinio bei moralinio nuosmukio, atkurti pairusią viešojo ir individualaus žmonių gyvenimo kokybę, daugiau ar mažiau asocijuojasi su Senojo Testamento pranašų veikla bei

su „šviesa, kuri... atėjo į šį pasaulį“ (*Jn 1,9*). Mencijus mokė, kad išminčiai reguliariai iškyla žmonijos istorijoje.

Esminį skirtumą tarp krikščionių ir konfucianistų Dievo sampratos lemia Jėzaus Kristaus asmuo. Konfucianizmas kalba apie daugelį išminčių – tiek legendinių, tiek ir istorinių. Katalikų tradicija taip pat turi daug šventų ir mokytojų asmenybių, tačiau pabrėžia Apreiškimo duoto per Dievo Sūnų ypatingumą ir vienatį. Konfucijus yra mokytojas, pranakstas kitus didžiuosius kinų filosofus ir nusipelnęs visos tautos ypatingos

pagarbos, tačiau anaipol nėra laikomas nei Dievu, nei Atpirkėju.

Katalikų bažnyčios, ypač gotikinės, savo bokštais stiebiasi į dangų, įkūnydamos tikinčiojo sielos veržimąsi į anapusių, į transcendentinį Dievą, į dangiškąjį Tėvą. Pekino Dangaus šventykla – tai ištisas pastatų kompleksas 273 ha plote. Šventosios teritorijos viduryje stovi milžiniškas 27 m skersmens baltos marmuro Dangaus altorius. Šventyklos struktūra atspindi konfucianiską pasaulėjautą – dieviškojo ir žmogiškojo pasaulio vienybę.

ŽMOGAUS ŠIRDIES ATSIVĖRIMAS DANGUI

Pastoracinė konstitucija apie Bažnyčią šiuolaikiniame pasaulyje *Gaudium et spes* moko, kad „žmogaus galutinis pašaukimas tėra vienas, būtent dieviškas“³⁸. Katalikų Bažnyčia pripažįsta Dievo malonės veikimo galimybę ir tose tautose, kurios nesusidūrė su Kristaus Evangelija. Kadangi kiekvienas žmogus pagal savo prigimtį yra Transcendencijai atvira būtybė, Dievas gali prabilti kiekvienam žmogui ir šis gali būti jo išgirstas bei suprastas.

Visose didžiosiose pasaulio religijose svarbią vietą užima malda ir meditacija. Konfucianizmo maldos tradicija siekia žilos senovės laikus, atspindimus Klasikų tekstuose. Giesmių knyga (*Shijing*) pateikia daugybę senųjų kinų maldų. Jos dažniausiai turėjo savo vietą religinėse apeigose ir primena Senojo Testamento psalms. Jomis šlovinama Dievo didybė ir galia, šaukiamasi jo pagalbos, mokoma būti nuolankiai pagarbiems Dievo akivaizdoje:

„Koks didis Aukščiausiasis Viešpats, žemės žmonių valdovas!

Koks didingas Aukščiausiasis Viešpats, žmogaus dvasiai neišmatuojami jo troškimai!“³⁹

Kitoje vietoje:

„Neribotas Aukščiausiojo viešpatavimas, didingai apžvelgia jis pasaulį“⁴⁰.

Kai kurios giesmės perteikia kenčiančiojo dejonės, primenančias Jobo aimaną ar Jeremijo raudas:

„O Dangau, didis ir negailestingas! Nėra pabaigos mūsų rūpesčiams...“⁴¹

Arba:

„Žvelgiu į didįjį Dangų – kodėl esu ištumtas į tokį daugį vargų?... Žvelgiu į didįjį Dangų – kada gi būsiu palaimintas išgelbėjimu iš bėdų...“⁴²

O štai kaip skamba malda, kuria valdiniai prašo Dievo palaimos karaliui:

„Dangus tegloboja Jus ir tesaugo,
kad nepatirtumėte sužeidimų ir jokių
žalos.

Tesuteikia jis Jums dorybingumo pil-
natvę,

kad būtumėte laimingas.

Tebūnie Jums duotas prieauglis,

kad visko turėtumėte su pertekliumi.

Dangus tegloboja Jus ir tesaugo,

ir tesuteikia Jums visur pranašumą,

kad Jums visame sektųsi,

kad Jūs patirtumėte šimteriopų Dangaus
malonių.

Teapdovanoja Jus [Dangus] ilgalaikę
laime,

kuriai dienų neužtektų visa ja atsi-
džiaugti“⁴³.

Lunyu VII skyrius perteikia Konfuci-
jaus požiūrį į maldą. Mokytojui susir-
gus, vienas jo mokinių, Zilu, prakalbo
apie tai, kad reiktų pasimelsti dva-
sioms. Konfucijus atsakęs: „*Mano malda*
tęsiasi jau ilgai“ (VII, 34). Garsi sinolo-
gė J. Ching taip komentuoja Konfuci-
jaus žodžius: „Tai atsakymas, kokio ir
tebuvo galima tikėtis iš žmogaus, savo
gyvenimą paaukojusio išminčiai ir to-
bulinimuisi. Tai atsakymas žmogaus,
kuris apie save sako, kad, būdamas
penkiolikos, atsidavė išminties paieškai;
kuris buvo nepajudinamai tvirtas jos
ieškodamas, kai sulaukė trisdešimties;
kuris būdamas keturiasdešimties nebe-

turėjo abejonių; penkiasdešimties – pa-
žino Dangaus įsakus. Sulaukus šešias-
dešimties, jo ausys tapo visiškai atviros
tiesos balsui, o septyniasdešimties – jis
buvo pajėgus sekti savo širdies troški-
mais nedarydamas neteisybės. Toks bu-
vo Konfucijaus dvasinis gyvenimas ir
asmenybės raida“⁴⁴.

Teisus gyvenimas, palankumas ir
draugiškumas visiems žmonėms, nuola-
tinės pastangos ir jautri atsakomybė
Dangaus valiai – tai nuostatos, kurios
gali būti prilygintos maldai. Naujasis
Testamentas ne kartą pabrėžia Dievo
valios vykdymo pranašumą prieš for-
malia, lūpomis ištartą maldą. Laiške Žy-
dams Kristaus gyvenimo nuostata nusa-
koma žodžiais: „Štai ateinu... vykdyti
tavo, o Dieve, valios“ (*Žyd 10,7*).

Tad konfucianiškoji malda turi labai
tvirtą etinių nuostatų pagrindą. Kadan-
gi šis pagrindas nėra vien humanistinė
etika, bet ir Dangaus valios (*Tian ming*)
etika, tai vadovavimasis ja savaime ke-
lia žmogaus širdį į Dievą, akina nuola-
tos gyvai atminti dieviškąją visa aprė-
piančio žmoniškumo (*ren*) Šaltinį. Todėl
ir konfucianiškoji meditacija, turėdama
aiškiai išreikštą etinę kryptį, pagrįstai
gali būti laikoma krikščionims artimes-
nei budistinė, kuri dažnai orientuo-
ta beveik vien į mistinę patirtį.

ETINIS KONFUCIANIŠKOSIOS MISTIKOS PAGRINDAS

Konfucijus buvo „etikos mokytojas,
kurio moralinė doktrina siekia religinių
jausmų gelmę“⁴⁵. Didysis mokytojas
įžvelgė ribas, su kuriomis susiduriama
kalbant apie dieviškus dalykus. Jis aiš-

kiai suvokė žmogiškų sąvokų ribotumą
Dievo slėpiniams nusakyti, bet dar
skaudžiau jam buvo matyti savo moki-
nių menkadvasiškumą ir širdies kietu-
mą. Konfucijus suprato, jog naivu tikė-

tis išspręsti visas žmonių problemas pasikliaujant vien mokymu, kad ir teisingiausiu bei prasmingiausiu.

„Konfucijus pasakė: ‘Nenorėčiau tiek daug kalbėti’.

Tada Zigong paklausė: ‘Jeigu Mokymai jums nekalbės, ką mes pasakysime kitiems?’

Konfucijus atsakė: ‘Ar daug kalba Dangus? Keičiasi metų laikai, viskas atgimsta ir tobuleja. Ar daug kalba Dangus?’“⁴⁶

Mistinė gija randama ir chronologiškai dar ankstesniame laikmetyje, būtent Ritualų knygoje (*Liji*), kurioje kalbama apie vidines žmogaus nuostatas atliekant religines apeigas. Ritualų knygos skyrius apie muziką moko, kad darni ir subtili muzika padeda žmogui įgyti vidinę ramybę bei pusiausvyrą. Muzika bei dalyvavimas apeigose palaiko žmogaus vidinę darną arba padeda ją susigrąžinti. Sielos darna atspindi Dangaus ir žemės harmoniją ir yra kilnios mąstysenos bei elgsenos šaltinis. Kai kurie mokslininkai mano, jog Ritualų knygoje jaučiama daoizmo įtaka. Patys konfucianistai šias mistines gijas traktuoja kaip natūralią savosios doktrinos dalį. Vidurio kelio mokymas (*Zhongyong*) akina siekti pažinti save ir aiškina žmogaus jausmų darnos svarbą asmenybei išsiskleisti:

„Nėra nieko matomesnio už tai, kas paslėpta, nėra nieko pastebimesnio už tai, kas vos išžiūrima. Todėl kilnus žmogus, net ir likęs pats vienas, įdėmiai save stebi. Kai nepasiduodama malonumams, pykčiui, sielvartui ar džiaugsmui, įgyjama pusiausvyrą. Kai šie jausmai pasireiškia ir veikia sulig savo prigimtiniu stiprumu, atsiranda darnos būseną“⁴⁷.

Konfucijus, nepaisant mistinės gijos, iš esmės išliko daugiau moralės mokytojas nei mistikas, o Mencijus atvirai ir išsamiai prakalbo mistinėmis temomis.

Mengzi veikale daug dažniau vartojama Dangaus (*Tian*) sąvoka, negu tai darė Konfucijus. Dangus, pasak Mencijaus, glūdi žmogaus širdyje, ir kas pažiūsta savo širdies gelmes, tas pažiūsta ir Dangų. Kartais Mencijus Dangui suteikia aiškius Asmeninės Dieviškos Būties bruožus, kitais kartais Dangaus valią išryškina kaip beasmenį Aukščiausių Principų Šaltinį.

Mencijus pabrėžė savęs pažinimo svarbą:

„Kas visiškai atsiduoda savo širdies vedimui, supranta ir tikrąją savo prigimtį. O žmogus, kuris supranta savo prigimtį, pažįs ir Dangų. Saugodamas savo širdį ir maitindamas savo prigimtį, jis tarnauja Dangui. Ar jis mirtų būdamas jaunas, ar sulauktų brandaus amžiaus, jis nekeičia tvirto savo nusistatymo siekti tikslo. Išstobulines savo charakterį, jis pasitinka visokius priešingumus ir nesitraukia iš kelio likimo siųstiems išbandymams“⁴⁸.

Kai Mencijus kalba apie sekimą savo širdimi, reikia turėti omenyje, kad tai sako konfucianistas. Atsiduoti širdies vedimui – Mencijui pirmiausia reiškia įsisąmoninti žmoniškumą (*ren*) ir prigimtinių kilnumą:

„Nėra nė vieno žmogaus, kuris neturėtų užuojautos, nė vieno be gėdos jausmo, nė vieno be kuklumo⁴⁹ ir nė vieno, kuris neturėtų supratimo. O užuojauta yra žmoniškumo pradai, gėdos jausmas – dorumo pradai, kuklumas – mandagumo pradai, supratimas – išminties pradai. Šiuos keturis pradus turi visi žmo-

nės, lygiai taip, kaip jie kad turi keturias galūnes. Turėdamas šiuos keturis gabumus, o sau tvirtindamas, kad esąs nepajėgus jų praktikuoti, žmogus lyg plėšikas apiplėšia pats save. Ir kas teigia, kad jo kunigaikštis negali jų praktikuoti, tas apiplėšia savo kunigaikštį. Tačiau kiekvienas, kuris šiuos keturis pradus puoselėja, jaučia, kaip jie skleidžiasi ir auga: tarsi vis labiau išsilepsnojanti ugnis, tarsi vis plačiau tekantis šaltinis“⁵⁰.

Vėlesniais amžiais konfucianistinę mistiką plėtojo neokonfucianizmo atstovai. Mistinė konfucianizmo dimensija raiškiai atsiskleidžia mokyme apie Dangaus kelią (*Tian dao*). Šis kelias yra begalinis, amžinas. Jis driekiasi per erdvę ir laiką, apima ir pastovius principus, ir kintančius daiktus, palaiko visą harmoniją tiek gamtoje, tiek ir žmoguje.

Konfucianistinė mistika išsiskleidė religiniame mokyme, neturinčiame vienuoliškojo matmens. Tai pasauliečių dvasingumas. Jis moko į darnią visumą susieti kontempliaciją ir veiklumą, išorinę ir vidinę gyvenimą. Todėl sąmoningo konfucianisto elgsena yra jo vidinių

nuostatų bei įsitikinimų išraiška. Konfucianistinė mistika nemoko siekti sąmonės nušvitimo dėl jo paties. Konfucianistas yra mistikas *kitiems*. Panirdamas į kosmoso slėpinius jis suvokia visoje kūrinijoje slypinčią dinamiškąją Dangaus Principo esmę. Jis atpažįsta Tą, kurio dėka žaliuoja medžiai, žydi gėlės, o žmonių širdys ilgisi kilnumo. Ši kosmoso vienovės patirtis konfucianistinėje mistikoje išgyvenama kaip autentiško gyvenimo džiaugsmo šaltinis.

Nuo žmonių tarpusavio santykių darnos kyla dieviškojo, visuotinio *ren* link ir mokoma suvokti jį kaip gyvybės, geranoriškumo bei visos būties pagrindą. Taip, skatindama imanentinį pasaulio *ren*, konfucianistinė mistika pakyla ligi Transcendencijos potyrio. Tačiau šiame potyryje ji „neištirpsta“, nesustoja, bet akina grįžti į žemiškąją kasdienybę, idant čia, gyvendamas pagal Dangaus kelio (*Tian dao*) principus, būdamas geranoriškas kitiems, žmogus nepaliaujamai išgyventų gaivinantį Dievo artumą.

IŠVADOS

1. Vatikano II susirinkimas paskatino Katalikų Bažnyčios ir nekrikščioniškųjų religijų dialogą. Šiandien šis dialogas tęsiamas, nes, viena vertus, jį skatina šiandienis pasaulio globalizacijos procesas, kita vertus, jis naudingas krikščionims, nes kitų religijų pažinimas padės geriau suvokti Gerąją Evangelijos Naujieną bei per Jėzų Kristų duoto Apreiškimo vertę.

2. Konfucianizmas kaip socialiai orientuota etinė doktrina yra aktualus

ne tik praeities kartoms, bet ir nūdienos bei ateities visuomenei. Atsakomybė Dangui, suvokiamam kaip asmeninis Dievas arba kaip beasmenis Absoliutas, yra reikšmingas konfucianizmo elementas, persmelkiantis visą doktriną ir suteikiantis jai transcendentinį charakterį.

3. Mistikos gija, randama Konfucijaus mokyme, buvo plačiai išplėtotą Mencijaus ir kitų jo sekėjų. Konfucianiš-

koji mistika yra tuo artima krikščionybei, kad turi tvirtą etinį pagrindą.

4. Konfucianiskasis *ren* pirmiausia apibrėžia žmonių tarpusavio santykius šeimoje bei visuomenėje. Tačiau *ren* yra ir visuotinis visatos principas, kylas iš dieviškojo Absoliuto, todėl praktikuodamas *ren*, asmuo gyvena ne tik vienybėje

su žmonėmis ir gamta, bet ir su Dievu.

5. Konfucianistinė pasaulėjauta suvokia pasaulį kaip Dangaus ir Žemės vienvovę. Žmogaus užduotis – vadovaujantis Dangaus valia palaikyti šią vienvovę etinėje plotmėje, ugdant savo vidinę harmoniją bei kuriant darnų ir moralų visuomenės gyvenimą.

Literatūra ir nuorodos

²⁶ J. Ching, p. 159.

²⁷ Plg. F. Heiler. *Die Religionen der Menschheit*. – Stuttgart, 1980, p. 75.

²⁸ 1017–1073 m.

²⁹ J. Ching, p. 139.

³⁰ G. Paul, p. 106.

³¹ J. Ching, p. 142.

³² Plg. G. Paul, p. 18–19.

³³ J. Ching, p. 144. Wang Yangmingo doktrinoje matome ryškių paralelių su krikščionių mistikų mokymais, pvz., su Mokytojo Eckharto.

³⁴ J. Ching, p. 145.

³⁵ J. Ching, p. 128.

³⁶ J. Ching, p. 149.

³⁷ G. Paul, p. 54.

³⁸ Pastoracinė konstitucija apie Bažnyčią šiuolaiki-

niame pasaulyje *Gaudium et spes*, 22 // *Vatikano II susirinkimo nutarimai*. – Vilnius, 2001.

³⁹ J. Ching, p. 158.

⁴⁰ J. Ching, p. 158.

⁴¹ J. Ching, p. 159.

⁴² J. Ching, p. 159–160.

⁴³ J. Ching, p. 159.

⁴⁴ J. Ching, p. 161. Plg. *Lunyu* II,4.

⁴⁵ F. Heiler, p. 74.

⁴⁶ *Pašnekesiai*, XVII. 19.

⁴⁷ *Zhongyong* 1 // *Religijų istorijos antologija*. D. III, p. 74. Citatos vertimą šiek tiek pakeičiau derindamas pagal J. Ching, p. 166.

⁴⁸ *Mengzi* 7A,1, cituota pagal J. Ching, p. 164.

⁴⁹ Kiti šią sąvoką verčia kaip „pagarbumą“.

⁵⁰ *Mengzi* 2A,6, cituota pagal W. Bauer, p. 99.



Šarūnas Leonavičius. *Joja*. 2000. Ofortas. 4 × 2,5

SIMONA MAKSELIENĖ

Kultūros, filosofijos ir meno institutas



HEZICHASTŲ KONTROVERSIJA VĖLYVOJOJE BIZANTIJOJE: GRIGALIAUS PALAMOS DEBATAS SU AKINDYNU, 1341–1347 m.

The Hesychastic Controversy in Late Byzantium:
The Debate between Gregory Palamas and Akindynos

SUMMARY

This is the continuation of the series of articles devoted to the Hesychastic Controversy that took place in Late Byzantium. The first three articles, published in LOGOS 31 (108–117 p.), 32 (66–82 p.), 33 (60–71 p.), analyzed the first phase of the debate, namely that between Palamas and the Calabrian monk Barlaam. The present article focuses on the second phase of the debate, that is, the doctrinal controversy between Gregory Palamas and Akindynos, a great intellectual of that time. All the main issues that were debated – the distinction between the divine essence and operation, the definition of the terms essence – operation – hypostasis, the relations between essence / operations, essence / hypostases, hypostases / operations, operations / created world, Christology, anthropology, participation, the problem of the simplicity of Godhead, are analyzed, presenting the positions of both Palamas and his opponent Akindynos.

Pirmasis hezichazmo kontroversijos etapas (1334–1341), kai Palama diskutavo su Kalabrijos vienuoliu Barlaamu, atvykusiu į Bizantiją ir tapusiu charizmatiška intelektualine Konstantinopolio pažiba, baigėsi Barlaamo pasmerkimu ir jo išvykimu iš Bizantijos. Idėjų po-

žiūriu pirmąją kontroversijos etapą galima skirstyti į dvi fazes. Pirmojoje fazėje vyksta ginčas dėl *Filioque* ir apodiktinių argumentų teologijoje (1334–1341). Barlaamas apofatiniu būdu įrodinėja, kad šv. Dvasios procesijos (kilmės) klausimas apskritai yra paslaptis, kurios ne-

RAKTAŽODŽIAI. Hezichazmas, vėlyvosios Bizantijos teologija, Grigalius Palama, Akindynas.

KEY WORDS. Hesychasm, Late Byzantine theology, Gregory Palamas, Akindynos.

įmanoma atskleisti, neįmanoma įrodyti, ar ji kyla tik iš Tėvo, ar ir iš Sūnaus. Tuo tarpu Palama daro skirtį tarp šv. Dvasios *kilmės* – ji kyla tik iš Tėvo, bei *veikimo* – veikimo prasme šv. Dvasia pasireiškia tiek per Tėvą, tiek per Sūnų. Antroje fazėje vyksta ginčas dėl hezichastinių praktikų bei šviesos, kurią vienuoliai teigė regintys meditacijų metu, prigimties. Barlaamas laikė šią šviesą esant arba fizinės kilmės, arba tiesiog simboliu, kalbos figūra. Palama teigė šią šviesą esant dieviškos prigimties. Bاندant tiksliau nusakyti šią „dievišką šviesos prigimtį“, išsirutuliojo pamatinė palamizmo doktrinos distinkcija – skirtis tarp Dievo esmės ir energijų.

Dėl vietos stokos šiame straipsnyje neaptarinėsime Palamos ir Akindyno debato istorinio konteksto ir aplinky-

bių, taip pat jų biografijų faktų. Pažymėsime tik tiek, kad Palamos ir Akindyno draugystė, mokytojo – mokinio santykis užsimezgė 1326 m. vienuolyne Berojoje. Draugystė su Palama Akindynui virto komplikuoja ir skaudžia patirtimi, kuri prasidėjo nuo abipusės meilės ir pagarbos, o baigėsi skaudžiu santykių nutraukimu ir neapykanta. Šios dramatiškos patirties rekonstrukciją nuostabiai ir įtikinamai atliko Juan Sergio Nadal savo *Disertacijoje* Sorbonoje¹. Kivirčo tarp Palamos ir Akindyno priežastimi tapo palamitiška esmės-energijų perskyros doktrina, kuri vėliau dar buvo „pakaitinta“ hermeneutiniu karu dėl patristinių citatų. Šio straipsnio tikslas yra ištirti Palamos ir Akindyno kontroversiją teologiniu filosofiniu aspektu.

1. PAGRINDINIAI TERMINAI: ESMĖ – ENERGIJA – HIPOSTAZĖ

Kaip Palama aiškina, „Dievuje yra trys tikrovės: esmė (*ousia*), energija (*energeia*) ir dieviškųjų hipostazių (*hypostasis*) Trejybė“².

Esmė. Labai sunku pozityviai apibrėžti, kas yra esmė, išskyrus teigimą, kad esmė yra pati giliausia, branduolinė Dievo dalis, absoliuti paslėptis. Kadangi ji yra absoliučiai transcendentali, Palama ją apibūdina tik apofatiškai, t.y. negatyviais apibūdinimais: „Dievo esmė yra visiškai neįvardijama, kadangi ji yra visiškai nepažini“³. Ir vėl: „Bet kokia prigimtis yra be galo nutolusi ir visiškai svetima dieviškajai prigimčiai“⁴. Juk jeigu Dievas yra prigimtis, tai visi kiti dalykai – ne prigimtis, o jeigu kiekvienas

iš kitų dalykų – prigimtis, tai jis – ne prigimtis; lygiai taip pat jis yra ne būtybė, jeigu kiti yra būtybės, o jeigu jis yra būtybė, tai kiti – ne būtybės“⁵. Esmė gali būti nurodoma energijų vardais, tačiau tokia referencija nurodys tik tai, kad esmė *egzistuoja*, bet *ne tai, kas ji yra*.

Esmė yra esmė tik jos energijų atžvilgiu (ir atvirkščiai). Kitaip tariant, esmė negali egzistuoti be energijų (ir atvirkščiai). „Jeigu esmė neturi energijos, atskiros nuo savęs, tai ji aktualiai neegzistuoja, o yra tik proto konceptas.“⁶ Ir vėl: „Kiekvienos esmės išitvirtinimas yra jos natūrali energija.“⁷ Palama teigia, kad tokia skirtis tarp esmės ir energijos yra VI Visuotinio Sinodo (680 m.) tęsinys.

VI Sinode buvo patvirtinta Maksimo Išpažinėjo dviejų valių Kristuje doktrina, kurios esmė yra ta, kad Kristus, turėdamas dvi prigimtis – dievišką ir žmogišką, – turi ir dvi valias (palamiškoje terminijoje – veikimus, energijas) – dievišką ir žmogišką. Tačiau Maksimas tokią skirtį pritaikė tik kristologijoje, o Palama ją perkėlė į ontologijos plotmę.

Palama nuolatos akcentuoja, kad esmė yra vientisa (monada) ir kad tiek energijos, tiek hipostazės yra anapus esmės; jos priklauso tikrovei, kuri yra „aplink esmę“⁸. Tačiau čia yra tam tikra ambivalencija Tėvo hipostazės atžvilgiu. 96 *Dalyje* mes skaitome, kad Sūnaus „generavimas“ ir Šventosios Dvasios „išpūtimas“, t.y. du pagrindiniai Tėvo, kuris vadinamas γεννήτωρ ir προβολεύς, hipostatiniai atributai, priklauso esmei:

Jeigu, pasak Akindyno bei jam pritariantčių klinedesio, dieviškoji energija jokia prasme nesiskiria nuo dieviškosios esmės, tuomet kūrimas, kuris priklauso energijai, jokių būdu nesiskirs nuo „generavimo“ [Sūnaus] ir „išpūtimo“ [Šventosios Dvasios], kurie priklauso esmei.⁹

Čia mes matome, kad Palama greičiausiai identifikuoja esmę su Tėvo hipostaze, nors kitur jis teigia, kad visos hipostazės yra „aplink“ esmę ir kad esmė yra radikaliai nepažini (jeigu esmė yra Tėvas, tuomet ji nėra radikaliai nepažini, kadangi mes žinome du hipostatinius Tėvo atributus: tai, kad jis pradeda Sūnų, ir tai, kad iš jo išeina Šventoji Dvasia). Palama sutvirtina savo poziciją citata iš Kirilo Aleksandriečio, kuris sako: „pradėjimas [Sūnaus] priklauso dieviškai prigimčiai [*physis*], bet kū-

rimas – jo dieviškai energijai (...) Prigimtis ir energija nėra identiškos“¹⁰. Čia Palama tiesiog identifikuoja Kirilo terminą „prigimtis“ (φύσις) su savuoju terminu „esmė“ (οὐσία), ir tai jį ištumia į tam tikrą prieštaravimą.

Energija. Esmė būtinai turi energiją – kitaip ji neegzistuotų. Energija yra esmės veikimas *ad extra*. Terminas galioja tiek vienaskaita (nurodant santykį tarp esmės ir energijos), tiek daugiskaita (nurodant santykį tarp energijų ir kūrinijos, akcentuojant energijų gausą, įvairovę, jų skirtingumą).

Transcendentali dieviška būtis niekuomet neišvardijama daugiskaita. Bet dieviška ir nesukurta malonė bei Dievo energija yra dalis, kaip ir spindulys Saulės atvaizde¹¹, suteikiantis šilumą, šviesą, gyvybę, augimą ir siunčiantis savo spindėjimą tiems, kurie yra apšviečiami (...). Šia prasme (...) dieviškoji Dievo energija yra ne tik viena, bet ir dauginga.¹²

Energijos, anot Palamos, priklauso realybei, esančiai „aplink“ esmę – πάντα τὰ περὶ τὴν οὐσίαν. Jis pasiskolina šį posakį iš kapadokiečių: „Dievuje vienas aspektas yra nežinomas, būtent Jo esmė, tačiau kitas aspektas yra žinomas, būtent visos realybės, esančios aplink esmę, t.y. gėris, išmintis, galia, dievybė ar didingumas“¹³.

Energijos palamizme yra taip pat apibrėžiamos kaip „tarsi akcidentai“ (συμβετηκός πῶς). Palama sutinka, kad „Dievas yra visiškai nekintantis ir todėl niekas negali būti jam predikuojama kaip akcidentas“¹⁴. Įvardydamas energiją kaip „tarsi akcidentą“, Palama nori parodyti, kad tai nėra nei esmė, nei akcidentas (nes akcidentas atsiranda ir iš-

nyksta, o energija yra nuolatinė), bet „tai egzistuoja, ir egzistuoja tikrai“¹⁵.

Dar viena būdinga energijos savybė yra tai, kad ji yra „enhipostatiška“ (ἐνυπόστατος). „Tai [Palama čia kalba apie amžinąjį gyvenimą kaip deifikuojančią Dvasios dovaną, t.y. malonę, šviesą, energiją], antra vertus, yra enhipostatiška (ἐνυπόστατος): ne ta prasme, kad energija pati save substancializuoja (αὐθυπόστατος), bet ta prasme, kad Dvasia ją pasiūnčia ‘į kito hipostazę’, kurioje tai yra kontempliuojama. Juk kas yra enhipostatiška? Kas kontempliuojama ne savyje pačiame, ne esmėje, bet hipostazėje.“¹⁶ Antroji „enhipostatiško“ reikšmė nurodo stabilumą ir patvarumą to, kas yra enhipostatiška, priešpriešinant jį tam, kas nėra substancializuota (ἀνυπόστατος), kas apskritai yra nebūtis, iliuzija, kas greitai dezintegruojasi. Apibendrinkim: *enhypostaton* Palamai turi dvi reikšmes: 1) tai, kas kontempliuojama ne savyje pačiame ir ne esmėje, bet hipostazėje (priešinga αὐθυπόστατος)¹⁷, ir 2) tai, kas nurodo stabilumą ir patvarumą (priešinga ἀνυπόστατος)¹⁸. Taigi dieviškosios šviesos atveju ši šviesa yra enhipostatiška tokia prasme: 1) ji yra kontempliuojama ne kaip atskira, pati save substancializuojanti tikrovė ir ne kaip esmingoji tikrovė, bet kaip tikrovė, susijusi su hipostaze (t.y. asmeniu), kuriam ji yra komunikuojama (pvz., Kristumi ar sudievėjusiu ir šviesą spinduliuojančiu hezichastu); 2) ji yra permanentiška, stabili, tvari, t.y. amžina, priešinga barlaamiškai traktuotai šviesai (t.y. jusliniam, greitai dezintegruojančiam fenomenui, kuris yra ἀνυπόστα-

τος – be pagrindo). Reikia akcentuoti, kad apibrėždamas energijas kaip „enhipostatiškas“, Palama tokiu būdu atmeta Akindyno kaltinimą diteizmu: jeigu energijos yra ἐνυπόστατοι, o ne αὐθυπόστατοι, tai reiškia, kad jos neturi savo atskirų esmių (substancijų). Bet kaip tai, kas neturi savo esmės, galėtų būti Dievu? Niekaip.

Pati svarbiausia charakteristika, liečianti energijas, yra tai, kad jos yra bendros visoms trimis hipostazėms. Tai turi būti ypač akcentuota. Visos trys hipostazės kartu ir vienu metu – mat jos neturi jokio nesutarimo dieviškojoje valioje – „operuoja“, t.y. valdo energijas. „Bažnyčios Tėvai mus mokė dieviškąją energiją suvokti kaip vieną ir tapačią visų trijų asmenų energiją, o ne kaip atskiras energijas, tekusias kiekvienam asmeniui atskirai.“¹⁹

Lygiai taip pat svarbu, kad *visas* Dievas, visa jo pilnatvė esti kiekvienoje iš energijų. Nėra taip, kad viena energija būtų aukštesnė ar dieviškesnė už kitas. Palama sako: „Visas Dievas esti kiekvienoje Dievui pritinkančioje energijoje, ir mes įvardijame Jį visų energijų vardais“²⁰.

Dar viena, Bažnyčios Tėvais paremta energijos definicija skelbia, kad tai yra Dievo prigimties (esmės) *judėjimas* (κίνησις). „Energija yra paveikus ir esminis prigimties judėjimas.“²¹

O dėl nesukurtojo energijų pobūdžio, tai reikia pažymėti, kad nors energijos palamizme yra *nesukurtos*, yra išskiriamos tos energijos, kurios neturi nei pradžios, nei pabaigos (gėris, nemirtingumas, šventumas, dorybė), ir tos, kurios

turi pradžią ir/arba pabaigą (pvz., kuriamoji galia)²². Toks Palamos pateiktas skirstymas yra greičiau sofizmas, tačiau jis reikalingas jam norint paaiškinti, kodėl kai kurios energijos akivaizdžiai turi pradžią ir pabaigą, kaip antai kuriamoji galia, kuri veikė šešias pasaulio kūrimo dienas.

Lialine išskiria šiuos prasmės lygmenis palamiškoje energijos sampratoje:

- Energijos turi visas Dievo idėjas apie pasaulį („paradigmas“, „prototipus“);
- energijos „išveda“ šias idėjas iš potencialybės į aktualybę kūrimo dėka;
- energijos providentiškai (kaip Apvaizda) rūpinasi kūriniais;
- energijos yra tarsi Dievo atributai, pažinūs žmogui: Jo gėris, išminčiai, grožis, *etc.* Būtent energijų pagrindu Dievui yra priskiriami vardai²³;
- energijos yra 7 Dvasios (cf. Iz 11, 2) bei kitos įvairios Dievo manifestacijos Senajame Testamente, pvz., debesis, *shekinah*, *etc.*;
- energija yra *šviesa*²⁴.

Palama įvairiomis progomis pateikia apibrėžimus, kas yra energija. Pvz., 68 *Dalyje* jis rašo: „Dieviškosios Dvasios galios ir energijos yra nesukurtos, ir kadangi teologai apie jas kalba daugiskaita, jos yra neatskiriama atskiros nuo vienos ir visiškai nedalomos Dvasios esmės“²⁵. Čia Palama išskiria keturias energijų ypatybes: 1) jos yra *nesukurtos*; 2) jų yra *daug*; 3) jos yra *neatskiriama atskiros* nuo jas valdančios esmės; 4) jos yra ypatingu būdu susijusios su *Šventąja Dvasia*.

Viena iš svarbiausių energijos charakteristikų yra tai, kad jos yra nesukurtos, bepradės: „Dievo energija yra nesukurta (ἀκτιστος) ir bendraamžė su Dievu (συναιδιος θεου)“²⁶. Energijos yra Dievo kūriniai, tačiau jos yra bepradės, amžinos (ἐργα τοῦ θεοῦ ἀναρχα). Palama čia nurodo Bazilijaus *De Spiritu Sancto*, kuriame rašoma: „Dvasios energijos egzistavo prieš intelektinį kūrimą ir prieš amžius“²⁷. Palama akcentuoja, kad Bazilijus tarė „egzistavo“, o ne „atsirado“ (οὐκ ἐγένοντο, ἀλλὸ ἦσαν)²⁸. Šis Palamos dvilypis argumentas, kad energijos yra nesukurtos, gali būti apibendrintas taip:

- energijos yra „neatskiriama atskiros“ nuo esmės, kuri jas siunčia ir valdo; jeigu esmė yra nesukurta (o būtent taip ir yra), tai ir energijos būtinai turi būti nesukurtos;
- energijos deifikuoja to vertą žmogų. Kaip tas, kas deifikuoja, pats gali būti nedieviškas, t.y. neamžinas ir nesukurtas? Sukurta energija negalėtų deifikuoti.

Norėdamas apginti savo nuostatą, Palama cituoja Maksimą Išpažinėją²⁹. O Akindynas aršiai kritikuoja Palamos tezę, kad energijos yra nesukurtos. Anot jo, Palama visų pirma blogai interpretuoja Maksimą ir daro hermeneutinę klaidą. Akindynas teigia, kad negali būti kūrinų (o energija palamizme nors yra nesukurta, bet yra Dievo „darbas“, „kūrinys“), kurie neturėtų pradžios. Visi kūriniai būtinai turi pradžią ir dėl tos priežasties nėra amžini. Ši pradžia, kaip mano Akindynas, nebūtinai turi būti laike, pavyzdžiui, kaip amžinybės (αἰών,

aevum) atveju: nors *aevum* ir yra kūrinys, jis buvo sukurtas prieš, o tiksliau – anapus laiko. Akindynas sako:

Visa, kas neturi pradžios laike, dėl tos priežasties netampa visiškai nesukurta ir tokio pat amžiaus kaip Dievas. Tai yra realybės, kurios nors ir neturi pradžios laike, bet turi savo egzistencijos pradžią amžinybėje (*aevum*), ir būtent todėl jos yra vadinamos amžinomis. „Didysis Dionizijus teigia: ‘Nereikia manyti, kad realybės, kurios vadinamos amžinomis,

yra tiesiog bendraamžės su Dievu, kuris yra anapus amžinybės.’^{30 31}

Kaip kad kalbant apie apofatinę teologiją, visuomet reikia turėti omenyje katafatinę teologiją, lygiai taip pat kalbant apie esmę, visuomet reikia turėti omenyje energijas. Jeigu energija, kuri visuomet *atskleidžia* tam tikrą tikrovę, yra aprašoma *teiginiais*, tai esmė, kuri yra transcendentali paslėptis, yra nurodoma tik *neiginiais*:

Esmė	Energija
Priežastis, sukėlėjas (τὸ αἷτιον)	Pasekmė (τὸ αἵτιατόν)
Nekomunikuojama	Komunikuojama
Nedalyvaujama	Dalyvaujama
Nedaloma	Dali
Bevardė	Įvardijama
Nesuvokiama	Suvokiama

Apibendrinant galima pasakyti, kad energija palamizme yra Dievo esmės veikimas *ad extra*. Energijų yra daug, jos yra „neatskiriama atskiros“ nuo esmės, priklausančios realybei „aplink esmę“, nesukurtos, bendros visoms trims hipostazėms. Jos yra Dievo „tarsi-akcidentai“ ir enhipostatiškos. Visas Dievas dalyvauja kiekvienoje iš energijų, kurios yra Dievo esmės „judesiai“. Jos yra įvardijamos ir jų pagrindu įvardijamas Dievas apskritai. Jose slypi Dievo idėjos apie pasaulį, jos pačios ir kuria tą pasaulį bei vėliau providentiškai juo rūpinasi. Jos suteikia žmogui deifikaciją. Galiausiai jos yra katafatinės teologijos objektas.

Hipostazė. Hipostazė yra personalizuota, įsameninta būtis, apibrėžiama hipostatiniais atributais. Kadangi krikščionybėje yra hipostazių Trejybė, tai kiek-

viena iš hipostazių yra apibrėžiama ne vien atskirais hipostatiniais atributais, bet ir bendrais visai Trejybei, arba natūraliais, atributais. Kitaip tariant, hipostatiniai atributai yra atributai, būdingi kiekvienai hipostazei atskirai, o natūralūs, arba bendri atributai, būdingi visoms trims hipostazėms. Pirmieji atributai hipostazes atskiria vieną nuo kitos, o antrieji – apjungia. Pavyzdžiui, energijos yra bendrasis visų trijų hipostazių atributas, nes jas valdo ir jose esti visos trys hipostazės. Tuo tarpu hipostatiniai atributai yra tokie. Tėvo: Sūnaus pradėjimas (γεννητήρ), Šventos Dvasios siuntimas (προβολεύς), pradžia (ἀρχή), šaltinis (πηγή), šaknis (ρίζα), nepriežastinis (ἀνάιτιος), priežastis (αἷτιον); Sūnaus: vienatinis (μονογενής), įsikūnijęs; Šventosios Dvasios: išėjęs iš Tėvo (ἐκπορευο-

μενον). Yra ir daugiau hipostatinių atributų.

Palamizmas labai įdomiai interpretuoja tris dieviškąsias hipostazes. Visų pirma trys hipostazės yra „patalpinamos“ ne esmėje, bet dieviškoje tikrovėje „aplink esmę“; tokiu būdu yra *hipostazių ir energijų asimiliavimo tendencija*. Šis klausimas bus detaliau aptartas atskirame skyrelyje. Čia svarbu pasiaiškinti, kaip Palama interpretuoja visas tris hipostazes.

Akivaizdu, kad Palama – nors ir pripažindamas vienodą šlovę – laiko esmę aukštesnio rango realybe už energijas *kilmės* (arba *pradžios, priežastingumo*) aspektu: esmė yra aukštesnė už energijas realybė, kaip energijų priežastis (αίτία). Analogiškai savo veikale *Apie dieviškąsias energijas* Palama skiria tris hipostazes: nors visos trys hipostazės yra lygios savo šlove (*doxa, gloria*), tačiau Tėvo hipostazė yra labiau sublimuota kaip Sūnaus ir Šventosios Dvasios priežastis³². Priešingai scholastinei Vakarų teologijos dogmai, graikų teologija teigia, kad hipostazes substancializuoja ne bendra esmė, bet Tėvo hipostazė. Tėvas yra dieviškosios prigimties, Sūnaus ir Dvasios priežastis (αίτία) ir principas (ἀρχή)³³. Akindynas aršiai kritkuoja tokią tezę remdamasis Pseu-

dobazilijumi (Didymu Akluoju iš Aleksandrijos)³⁴.

Vadinasi, pasak Palamos, nėra tiesioginio bendravimo tarp žmogaus ir hipostazių. Žmogaus unifikacija yra galima tik su energijomis, o ne su hipostazėmis. Maža to: nėra netgi tiesioginio kontakto tarp žmogaus ir hipostazių, nes netgi tuomet, kai ant žmogaus nusileidžia Šventoji Dvasia arba kai žmogus Eucharistijoje gauna Kristaus kūną, tai jis turi kontaktą ne su pačia hipostaze, bet su jos energija. Tai reiškia, kad universali skirtis tarp esmės ir energijų galioja netgi hipostazių atžvilgiu: hipostazė turi esmę (ji yra konsubstanciali visoms trimis Trejybės hipostazėms ir ji slypi pačioje Dievo esmėje) ir energiją, t.y. veikimą *ad extra*, veikimą pasaulyje. Jeigu hipostazės esmė yra nepažini, tai kas lieka iš hipostazės? Energija, vien tik jos energija. Šioje vietoje skirtumas tarp dieviškosios energijos ir hipostazės energijos yra toks subtilus ir mažytis, kad Palama, galima sakyti, beveik asimiliuoja hipostazę ir energiją.

Šiame skyrelyje mes pabandėme apibrėžti, kas yra pagrindinės sąvokos: esmė, energija, hipostazė. Dabar konkrečiai pažvelkime, kokie yra jų tarpusavio ryšiai ir santykiai. Būtent čia slypi Palamos debato su Akindynu esmė.

Literatūra ir nuorodos

¹ Juan Sergio Nadal. *Le comment de la divinisation du Chretien: Une dispute Byzantine du XIVe siècle: Le differend Akindynos-Palamas*. Part II: Commentaires. PhD disertacija. – Paris: Sorbonne, 1998 [toliau – *Dissertation...*].

² Gregory Palamas. *The One Hundred and Fifty Chapters: A Critical Edition*. Vert ir red. R.Sin-

kewicz. – Toronto: Pontifical Institute of Mediaeval Studies, 1988 [toliau – *Cap.*]: 75, p. 171.

³ Palamas, *Cap.* 144, p. 249.

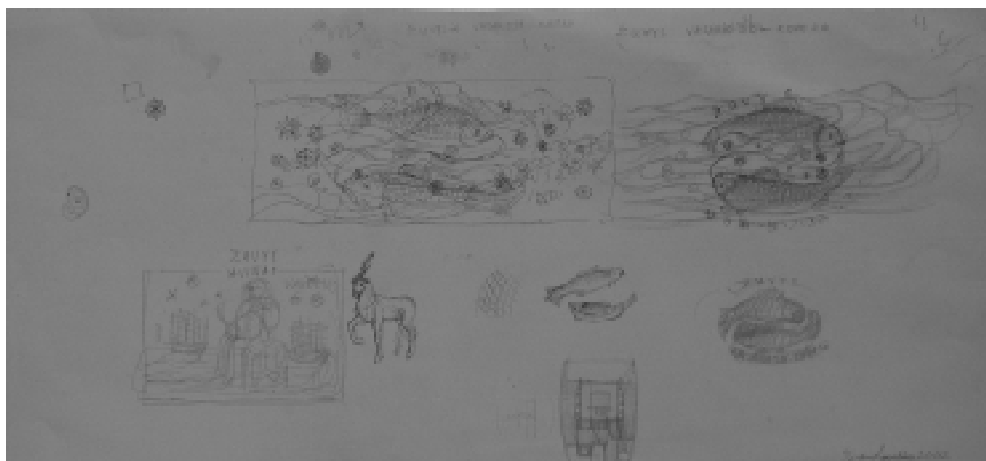
⁴ „Prigimtis“ (*physis*) čia yra sinonimiška „esmei“ (*ousia*).

⁵ Palamas, *Cap.* 78, p. 173.

⁶ Palamas, *Cap.* 136, p. 243.

- ⁷ Gregory Palamas. *Défence des saints hésychastes*. Vols. 1-2. Vert. ir red. J. Meyendorff. – Louvain: Spicilegium Sacrum Lovaniense, 1959 [toliau – *Triads*]: III,2,7.
- ⁸ Palamas, *Triads* III, 2, 4.
- ⁹ Palamas, *Cap.* 96, p. 197.
- ¹⁰ „Cyril of Alexandria. *Thesaurus* 18, PG 75:312c. The discussion in c. 96 is similar to that in Palamas, *Ep Gabras* 16 (PS 2:342-344)“, išnaša nr. 172 in Gregory Palamas. *The One Hundred and Fifty Chapters: A Critical Edition*. Ed. and trans. R. Sinkewicz. – Toronto: Pontifical Institute of Mediaeval Studies, 1988 [toliau – *150 Chapters*], p. 197.
- ¹¹ „Cf. Basil, *De spiritu sancto* 9.22.35“, išnaša 114, p. 163, in Palamas, *150 Chapters*.
- ¹² Palamas, *Cap.* 68, p.163.
- ¹³ „Cf. Basil, *Ep.* 234, 1, PG 32:869AB“, išnaša 152, p. 181, in Palamas, *150 Chapters*.
- ¹⁴ Palamas. *Cap.* 135, p. 241.
- ¹⁵ *Ibid.*
- ¹⁶ *Triads* III,1,9.
- ¹⁷ *Ibid.*
- ¹⁸ *Triads* III,1,18.
- ¹⁹ Palamas, *Cap.* 112, p. 213.
- ²⁰ *Triads* III,2,7.
- ²¹ „John Damascene, *Expositio fidei* 59.7-8, ed. Kotter (PTS 12)“, išnaša 219, p. 235, in Palamas, *150 Chapters*.
- ²² *Triads* III,2,8.
- ²³ „Dievas yra įvardijamas savo energijomis, kai tuo tarpu jo super-esmė yra bevardė“, *Triads* III,1,31.
- ²⁴ Clement Lialine. The theological teaching of Gregory Palamas on Divine Simplicity, in *Eastern Churches Quarterly* 6 (1946): 266-87; p. 273.
- ²⁵ Palamas, *Cap.* 68, p. 163.
- ²⁶ Palamas, *Cap.* 140, p. 245.
- ²⁷ „Ši citata yra konfliacija iš dviejų sakinių in *De spiritu sancto* 19.49.2-4“, išnaša 125, p. 169, in Palamas, *150 Chapters*.
- ²⁸ Palamas, *Cap.* 72, p. 167.
- ²⁹ Maximus the Confessor, *Capita Theologica*, 48-50.
- ³⁰ Ps. Denys, DN 10, 3 (Suchla 216, 16-17).
- ³¹ Akindynos, *Refutation* II, 44.
- ³² Palamas, *On the divine operations*, 19 (in Palamas, Gregory. *Suggra/mmata*. The Complete Writings. Vol. 2. Red. P. Christou ir kt. – Thessaloniki: Ekdotikos oikos kyromanos, 1969): 111 p., 1-20.
- ³³ Jean Meyendorff. *Byzantine Hesychasm: Historical, Theological and social Problems*. – London: Variorum Reprints, 1974: 183 [toliau – *Byzantine theology...*].
- ³⁴ Nadal, *Dissertation...*, 788; Akindynos, *Refutation* I, 64. Pseudo Basil: „...Tėvas nėra didingesnis už Sūnų netgi kaip priežastis (...), nes tuomet Sūnaus atžvilgiu jis būtų tas pats, kas yra mūsų atžvilgiu, jeigu tiesa yra tai, kad jis yra tiek Sūnaus, tiek mūsų priežastis“, *Adv. Eunom.*, 4, 3; PG 29, 696 A3.

B. d.



Šarūnas Leonavičius. Zodiako ženklai. Žuvys. 2002. Tušas. 30 × 15

MINDAUGAS BRIEDIS

Vilniaus universitetas



TILLICHŲ SISTEMINĖ TEOLOGIJA ŠIANDIEN: KULTŪRINIS TEOLOGO VAIDMUO

The Systematic Theology of Tillich Today:
The Cultural Role of the Theologian

SUMMARY

Tillich sought for a theological system which could bring together Christian truth (message) and historically changing realities (situation) of individuals and groups. This task required a deep analysis of the contemporary cultural situation and the relevant interpretation of basic Christian symbols, the quest for a new theological language. After an examination of faith as grasped by ultimate concern (in all three aspects of the human being – intellect, will and emotions), Tillich turns to the ontological analysis of finite being and equalizes Being itself with the Christian God. If so, then Christianity must not isolate itself from the variety of cultural forms, and the theologian's main task turns out to be the interpretation of cultural forms and correlating them to the Christian message, thus uncovering the theonomous character of the former and the hermeneutical character of the latter. The famous method of correlation earned for Tillich everlasting actuality in changing theological discourse and the world it reflects. Every theologian must somehow correlate religious truth to cultural intensity, even if it is radical nonidentity. Also, this method allows us to make theological accounts for such themes of the global world as radical pluralism, global insecurity, new themes in ethics, dialogue (or clash) between civilizations, seeking for a Tillichian ideal – theonomous culture and returning to religion its common human actuality which Tillich tried to justify in his philosophical theology.

Paulius Tillichas, vokiečių protestantas teologas ir religijos filosofas, gimė 1886 m. Štardcedelyje, mirė 1965 m. Čikagoje. Profesoriavo Marburge, Dreždene, Frankfurte prie Maino, 1933 m. emigravo į JAV, dirbo Kolumbijos, Harvardo bei Čikagos universitetuose.

RAKTAŽODŽIAI. Ontologija, koreliacija, žinia ir situacija, teonomija, kultūros teologija.

KEY WORDS. Ontology, correlation, message and situation, theonomy, theology of culture.

SISTEMINĖS TEOLOGIJOS UŽDAVINIAI

Šiuolaikinei religijos filosofijai didelę įtaką padarė Tillichio analizuotos egzistencijos gelmės dimensijos, tikėjimo kaip ultimatyvaus nerimo, religinių simbolių prigimtys, o ypač kultūros ir religijos santykio problemos. Taigi Tillichą galima vadinti ir religijos filosofu, ir teologu. Jis filosofiskai reflektuoja religinę žmogaus gyvenimo dimensiją, aptaria istorinių religijų reikšmę, jų santykį su mokslu, menu, morale bei visu plačiu kultūriniu spektru. Teologija, Tillichio požiūriu, yra sisteminė šių problemų plėtotė, išreiškianti ultimatyvaus rūpesčio „objektą“, kurį reprezentuoja religinės tradicijos.

Taigi nors religijos filosofija ir teologija dažnai neatskiriama susipina, tai nėra tas pat. Tillichio nagrinėtos religingumo, tikėjimo, simbolio, religijos ir kultūros santykio temos priklauso religijos filosofijos sparnui, o religiniai simboliai, reinterpretuojantys krikščionybę Dievo ir Būties sąvokų koreliacijos pagrindu, – teologiniam.

Tillichio pagrindinis siekis buvo suformuoti teologinę sistemą, kurioje amžinosios krikščioniškos tiesos būtų siejamos su istoriškai, kultūriškai ir egzistenciškai medijuota individų ir grupių patirtimi. Pasitelkdamas filosofinio idealizmo ir egzistencializmo tradicijas, Tillichas stengėsi gražinti šiuolaikinei kultūrai metafizinį pagrindą bei reikalavo „iš naujo suprasti kasdienius procesus jų transcendentinės šviesos požiūriu“ (Adams, 1965: 8).

Todėl Tillichui reikėjo spręsti dvi problemas: pirma, analizuoti kultūrinę

situaciją atsižvelgiant ne tik į specifines politines, ekonomines ar bažnyčios problemas, bet ir į asmens psichologijos bei egzistencinės situacijos keliamus klausimus. Kita vertus, Tillichas privalėjo interpretuoti krikščionybę taip, kad šiuolaikinis žmogus suprastų ją kaip „gyvą“ religiją, esančią tiesiogiai susijusią su tikinčiuoju. Tad reikėjo ne tik permąstyti krikščionišką poziciją, bet ir kurti naują teologinę terminiją, reinterpretuoti simbolius, siekti tokio kritinio supratimo, kuris gražintų aktualumą tradiciniams simboliams. Taigi teologo paskirtį Tillichas mato pirmiausia kaip kritinės filosofinės teologijos dermės kūrėjo darbą. Čia reikia pažymėti, kad Tillichas buvo pripažintas neabejotinai autoritetu intelektualų sluoksniuose aptariant krikščionybės reikšmę šiuolaikinei kultūrai.

Tillichas, remdamasis fenomenologiniu metodu, teigia, kad pamatinis teologijos atskaitos taškas yra pati žmogaus egzistencija, o ne tradicijos autoriteto įtvirtinti žodžiai. Tad Tillichas pabrėžia būtinybę nuolat tiesioginę tikrovės patirtį koreliuoti su istoriškai interpretuotais krikščionybės principais, egzistencinio rūpesčio poziciją su socialine, kultūriniu situacija bei jos krizėmis.

Kita vertus, religinė tradicija reikalauja nuoseklumo apologetiniame diskurse, tad, nors tradicinės sąvokos kritikuojamos, Tillichas supranta naujos kalbos keliamą riziką ir todėl neatmeta tradicijos, o veikiau perteikia ją nauju požiūriu. Jokiu būdu neneigdamas krikščioniškos tiesos, jis pabrėžia istori-

kai sąlygotą refleksiją, pabrėžia, kad kalba yra temporalus, kultūrinis darinys. Būtent protestantiškas principas kreipia tikėjimą prie situacijos, protestuodamas prieš dogmatinį absoliutizmą: „religinis

žinojimas yra tikrovės, o ne tradicijos žinojimas“ (Tillich, 1959: 24). Šia prasme kai kurie šių laikų sekuliarūs filosofai išreiškia artimesnes idėjas krikščionybei, negu dauguma konservatyvių teologų.

RELIGIJA

Teologiniai Tillichio uždaviniai reikalauja ontologijos ir biblinės religijos koreliacijos, nes „be ontologijos mąstymas negali prasiskverbti pro tai, kas efemeriška“ (Shinn, 1984: 47) – kiekvienas klausimas turi savo šaknis fundamentallioje žmogaus būties struktūroje, tad remiasi klausimu, „ką reiškia būti žmogui?“, o ontologiškai – „ką reiškia būti?“. Tačiau remtis ontologija nepakanka – ji derinama su sakramentiniu, mistiniu gyvenimo potyriu, tai yra tuo pagrindu, kuris duoda to, *kaip turi būti*, to, kas transcenduoja, yra radikaliai kita, Naujos Būties pažadą. Pusę amžiaus trukusią karjerą Tillichą domino ši sintezė tarp suvokiamos tikrovės prigimtės ir naujų galimybių, tarp ontologijos ir biblinės religijos.

Bažnyčia reprezentuoja tik institucinę religijos aspektą, kuris remiasi religingumu kaip esmine žmogaus savybe. Tillichui religingumas yra ultimatyvi to, kas besąlygiška, patirtis, tai yra absoliučios tikrovės patyrimas remiantis aboliutaus Niekio patirtimi. Ontologinį pagrindą Tillichas įvardina besąlygiškumo kategorija, kuri priešpriešinama tradicinio teizmo supranatūralizmui. Supranatūralizmas Tillichui reprezentuoja bėgimą nuo dabarties, antlaikį Dievo „turėjimą“. Klasikinis teizmas arba neatsi-

žvelgia į socialiai, istoriškai ir racionaliai baigtinę žmogaus prigimtį, arba teigia Dievą kaip aukščiausią esinį būties hierarchijoje, taip patalpindamas tai, kas ultimatyvu, į sąlygotą, ontinę sferą.

Tillichio filosofinė baigtinumo struktūrų analizė atvėrė teologinę šių struktūrų prasmę žmogui būties ir nebūties akivaizdoje. Baigtinumo analizės teologinis tikslas yra parodyti, kas yra Dievas žmogaus patirčiai (baigtinumo, potencialios nebūties akivaizdoje), kad šis centrinis religinio diskurso žodis nurodo į begalinę būties galią, pergalinčią nebūties grėsmę ir todėl tampančią neišsenkamu *drąsos būti* šaltiniu žmogaus egzistencijai. Tačiau ši nuoroda yra nepakankama sisteminei teologijai: be filosofinės rūpesčio struktūrų genezės analizės, kuri yra reikšminga visos kultūros požiūriu, ji išliktų tuščia.

Sąvoka yra tai, kas besąlygiška, priešinasi referentiniam kalbėjimui bei nurodo į pamatinę žmogaus egzistencijos struktūrą – baigtinumą. Būtent klausimo apie potencialiai grasančią nebūtį rintis atveria to, kas besąlygiška, gelmes. Taip išryškėja unikali žmogaus kaip klausiančios būtybės pozicija – atsakymai į klausimus „kas graso mano būčiai?“ ir „kas palaiko mano būti?“ sąlygoja žmogų kaip egzistenciją.

Taigi teologijai tinkamais klausimais Tillichas laikė ultimatyvaus rūpesčio klausimus, į kuriuos reikia atsakyti. Įvairių laikotarpių teologinės doktrinos – „imago Dei“ patristiniu periodu, architektoninės tvarkos siekis Akviniečio ir Kanto darbuose, Schellingo gamtos galių iškėlimas – tai istoriniai atsakymai į fundamentalius žmogiškosios situacijos klausimus. Iš šio šaltinio radosi Tillichio sisteminė teologija, struktūruota korela-

cijos metodo ir kreipiamą konkretaus gyvenimo link filosofinėmis abstrakcijomis. Tokia sistema labiau primena ansamblį, Lutherio, Kierkegaard'o, Schellingo darbus, o ne Calvino, Schleiermacherio ar Hegelio konstrukcijas. Gyvoji Tillichio teologija gali išmokyti mąstantį žmogų kelti fundamentalius klausimus bei iš naujos perspektyvos išvysti tradicinius simbolius kaip atsakymus į šiuos klausimus.

TIKĖJIMAS

Siekdamas pagrįsti religijos reikšmingumą, Tillichas reinterpretoja tikėjimo sąvoką analizuodamas tikėjimo bei žinojimo santykį, aptariamą mokslo ir religijos koreliacijos arba konfrontacijos kontekstuose. Tikėjimo sampratai visuomet buvo būdingas dviprasmiškumas. Viena vertus, tikėjimas reiškia (pasi)tikėjimą savo objektu, arba, anot Tillichio, visišką asmens atsidavimą, grįstą apsisprendimu. Kita vertus, privalo egzistuoti ir prasmingo turinio elementas, arba, anot Tillichio, kiekviename tikėjimo akte turi būti racionalus patvirtinimas. Viena iš šių polių praradimas arba jų supriešinimas paprastai lemia neautentišką tikėjimo akto išgyvenimą.

Tikėjimo esmė būna iškraipoma, kai jo veikimo sritis apribojama viena iš žmogaus mentalinių funkcijų (emocijos, valia, protas). Tillichas kritikuoja tiek emocinę, tiek voliuntaristinę, tiek ir intelektualistinę tikėjimo redukciją teigdamas tikėjimo kaip visa apimančio ir užgriebiančio asmeninio akto sampratą. Tai svarbus Tillichio indėlis analizuojant

tikėjimą mokslinėje ir technologinėje kultūroje. Trijų tikėjimo iškraipymų analizė labai svarbi mokslo ir populiaros, kasdienės minties atžvilgiu.

Pirma, konfliktas tarp tikėjimo ir mokslinio bei populiaro žinojimo kyla iš tikėjimo kaip žinojimo tipo, pagrįsto menkais įrodymais ir paremto religiniais autoritetais, sampratos. Tikėjimas nei patvirtina, nei paneigia pasaulio ar savęs pažinimo, pagrįsto moksliniais tyrinėjimais. Taip Tillichas atskyrė tikėjimo dimensiją nuo mokslinio, istorinio ar psichologinio tikrovės supratimo. Tikėjimas, būdamas totaliai egzistencinio pobūdžio (užgriebdamas *visą* žmogaus egzistenciją), nėra teorinė problema, kokią randame empiriniuose tyrinėjimuose.

Skirdamas teorinę ir religinę proto dimensijas, o tai nulėmė Kanto transcendentalinė filosofija, Tillichas pristato ir skirtingas „kalbas“: teorinis protas turi būti eksplikuotas sąvokomis, o religinė kalba remiasi simboliais. Simbolių teorija Tillichas siekė atrasti tinkamą kalbą teologijai, kaip kad buvo orientuota kla-

sikinė analogijos doktrina katalikų tradicijoje. Tačiau problema ta, kad simbolis įprastinėje vartosenoje turi subjektyvių konotacijų, siejančių su kažkuo, ko nėra objektyvioje tikrovėje. Su tuo nesusidūrė analogijos doktrina, kaip tik pretendavusi į objektyviai logišką ar net mokslinį statusą. Vis dėlto Tillichio teorija siekia apsaugoti inteligibilumą religijoje bei atriboti pastarąją nuo mokslinių manipuliacijų.

Antra, Tillichio voliuntaristinės tikėjimo interpretacijos kritika oponuoja tradicinei subjekto sampratai, kurioje *ego* kontroliuoja pasaulį. Ultimatyvus rūpestis apima visas asmens galias, tačiau nėra produkuotas valios akto. Čia esminis yra priimtumo (*being accepted*) elementas: „žmogus aptinka valios ribas tikėjimo gelmėje“ (Smith, 1984: 243). Naujų-

jų laikų subjekto, nulėmusio šiuolaikinę kasdienę sąmonę, atveju kalbama apie komanduojančią, centruotą individualumą, sau maksimalios pagarbos (*Hubris*) reikalaujančią subjektą. Nei toks, nei joks kitas imperatyvumas tikėjimo akte, anot Tillichio, negalimas.

Be to, Tillichas atmeta mintį, kad sunkumus, iškylančius traktuojant religiją intelektualistiškai arba voliuntaristiškai, gali pašalinti emocinis aspektas. Čia jis remiasi tiek religijos gynėjais, tiek jos oponentais. Jis pasisako prieš tikėjimo tapatinimą su subjektyviomis emocijomis, nes tokiu atveju religija „apsaugoma“ nuo mokslinės kritikos ir tampa neigali paveikti kultūrą, kurioje ji egzistuoja. Kiekvienu atveju emotyvistinis religijos iškraipymas panaikina racionalios analizės galimybę.

TEONOMIJA IR HUMANIZMAS

Tillichio sistemos pagrindas yra lygtis: Būtis lygu Dievas. Baigtinės būties, taigi taip pat ir kultūrinės bei istorinės patirties palaikantis pagrindas „yra tas pats kaip ir religinio rūpesčio (tikėjimo) „referentas“ (Dievas)“ (Gilkey, 1990: 56). Religijos ir kultūros pagrindas yra tas pats, tad būtina religinės kultūros dimensijos atodanga bei šiuolaikinių religinės substancijos raiškos formų analizė. Baigtinumas reprezentuoja realią, bet religiškai transcenduotiną būties sritį: yra būtis (baigtinumas) ir būties pagrindas (Dievas); yra protas (kultūrą produkuojanti galia) ir proto gelmė (apreiškimai); yra kultūra ir religinė kultūros substancija.

Kultūra Tillichui iš esmės negali būti negatyvi, ydinga ar, kalbant religine kalba, puolusi, nes yra ontologinio proto (proto sąlyčio su savo gelme) produktas. Taigi kiekviena kultūra savo unika liu būdu manifestuoja tai, kas besąlygiška, – palaikančią būties pagrindą ir prasmę. Tai jokių būdu nenaikina kultūros autonomiškumo. Kaip tik Tillichio opozicijoje tradiciniam teizmui Dievas pasirodo kaip pirmapradė versmė, palaikanti galia, o ne išorinė prievarta. Tai pagrindinė *teonomijos* kaip kūrybiškos kultūros (sąlyčio su ultimatyvia gelme) sąlyga. Tillichas mato istoriją kaip „nuolatine proto veržimosi į autonomiją, teonomijos atmetimo ir grįžimo prie on-

tologinės gelmės dialektiką“ (Gilkey, 1990: 61). Tad kultūrai būtinas religinis matmuo, tačiau taip pat ir religijai kultūros kritika yra esminis dalykas, idant paneigtų mitą apie savo ezoterinį, nereikšmingą, heteronominį pobūdį.

Teonomija Tillichui yra kultūros būvis, veikiamas dieviškosios dvasios. Tokie kultūroje žmonės siekia tobulėti mylinčio Dievo link. Svarbu tai, kad šis nukreiptumas kyla iš paties teonominio charakterio (autonomiją palaikančios gelmės suvokimo), o ne iš išorinio autoriteto. Anot Tillichio, humanistinė tradicija taip pat siekia tobulinti žmogų, tačiau neįvardina šio tapsmo krypties ir šitaip atveria destruktivius autonomijos aspektus.

Teonominės kultūros pavojai yra įvairios heteronomijos, kai kultūra yra krepiama įvairių eksternalių autoritetų (etninių, fundamentalistinių ar politinės kilmės). Teonomija ir heteronomija, anot Tillichio, negali gautinai viena kitos įveikti dėl baigtinio, teologiškai kalbant, nuodėmingo, žmogaus situacijos pobūdžio. Teonomija taip pat negali būti visiškai paneigta todėl, kad priklauso pačiai žmogaus prigimčiai.

Teonominė kultūra geriausiai atpažįstama iš jos atributų – dailės, etinių normų, politinių principų, net sveikatos sistemos ir t.t. Net tokios sekuliarios sritys gali įnešti indėlį į teonominės kultūros funkciją – visomis formomis perteikti Šventybės, kaip kažko svarbiausio būtyje ir prasmingiausio patirtyje, suteikti teisę reikštis kiekvienai kūrybiškai gyvenimo interpretacijai. Kita vertus, teonominį pobūdį kultūra praranda ten,

kur teisingumas aukojamas vardan „Dievo“, laisva kūrybinė inovacija – vardan dogmos.

Tillichio sistemą palaikančią metodą grindė tradicijos ir šiuolaikinės civilizacijos, taip pat jo gyventu laikotarpiu aktualių temų kombinacija – psichoanalizė ir egzistencializmas, marksizmas, ontologija, biblinė religija, kultūros istorija – tai sferos, kuriose jo indėlis didžiulis. Toks įvairialypumas leido aptarti ne tik dabarties situaciją, bet ir begalinę jos išraiškų įvairovę bei kintančią prigimtį, leido atrasti destruktivių galių šaknis ne tik tos situacijos kontekste, bet ir žmogiškosios situacijos apskritai prigimtyje. Tillichio metodas – tai ne fenomenologinė visuomenių ar epochų deskripcija, o orientacija aukščiausio Gėrio, Tiesos ir Naujos Būties link.

Toks metodologinis pagrindas leidžia sieti Tillichio išvalgas su kintančio pasaulio realijomis. Po Tillichio mirties technologinio proto problemos tolydžio gilėjo. Pavyzdžiui, mokslininkai pripažino, kad dilema, su kuria susiduria konfrontuojančios kultūros, yra ta, kad nuolatinis ginkluotės tobulinimas mažina nacionalinį saugumą, ir šios dilemos negali išspręsti technologinio proto kompetencija ir galia. Taip pat matome ekonomines, informacines, ekologines problemas susitraukusiame pasaulyje. Visa tai galima, pasak Tillichio, sieti su sakralios gelmės prarastimi kultūroje, jos ir bažnyčios dialogo nebuvimu, protestantiškojo principo pažeidimais, technologinio proto plėtros ir fundamentalių žmogaus rūpesčių neatitikimu. Tokie situacijoje, kai technologinis spren-

dimas negalimas, reikalingas teonominis mąstymas. Be teonomijos protas „negali išsemti savo potencialių galimy-

bių, etinė atsakomybė tampa šališka, o technologinis protas heteronomiškas“ (Shinn: 1984: 50).

Literatūra ir nuorodos

1. J. L. Adams. *Paul Tillich's Philosophy of Culture, Science, and Religion*. – New York: Harper & Row, 1965.
2. J. P. Clayton. *Tillich and the art of theology*. – Harper and Row, Publisher, San Francisko, 1984.
3. L. Gilkey. *Gilkey on Tillich*. – New York: Crossroad Publishing, 1990.
4. W. Pauck. *To be or not to be: Tillich on the meaning of life*. – Harper and Row, Publisher, San Francisko, 1984.
5. R. M. Pomeroy. *Paul Tillich: a theology for the XXI century*. Writer's Showcase, San Jose New York Lincoln Shanghai, 2002.
6. R. L. Shinn. *Tillich as interpreter and disturber of Contemporary Civilization*. – Harper and Row, Publisher, San Francisko, 1984.
7. J. E. Smith. *The impact of Tillich's interpretation of religion*. – Harper and Row, Publisher, San Francisko, 1984.
8. P. Tillich. *The Dynamics of Faith*. – New York: Harper and Rowe, 1957.
9. P. Tillich. *Systematic Theology*, Vols 1–3. – Chicago, IL: University of Chicago Press, 1951–1963.
10. P. Tillich. *Theology of Culture*. Ed. R.C. Kimball. – New York and London: Oxford University Press, 1959.
11. D. Tracy. *Tillich and contemporary theology*. – Harper and Row, Publisher, San Francisko, 1984.

B. d.



Šarūnas Leonavičius. *Palmė*. 1999. Ofortas. 21 × 28



Gauta 2004-01-20
Tęsinys. Pradžia „Logos“ Nr. 37

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.

Tai, ką netrukus išgirsime iš vokiečių filosofų lūpų, turėtų sukrėsti ne vieną nūdienos mąstytoją, kuris pelnosi duoną iš idėjų istorijos, mat Marxas ir Engelsas šiam ir panašioms akademiniams dalykams bei jų tyrinėjamiems objektams skelbia mirties, ką ten mirties, nebūties nuosprendį: vaizdiniai žmonių smegenyse atspindi ne pačius save, o medžiaginio gyvenimo procesą, todėl jie

aiškinantini ne patys savaime, o kaip gilesnių ir pamatiškesnių medžiaginių siekių „simptomai“¹¹⁴, „išraiškos“¹¹⁵ bei „sublimatai“¹¹⁶. (Šiuo požiūriu Marxas – tikrų tikriausias kultūros psichoanalitikas, plušėjęs gerokai anksčiau už Freudą!) Vadinas, norint pažinti tikrąjį žmogaus, visuomenės, kultūros, politikos būvį, dera tyrinėti ne atspindžius, o tai, kas atspindima – savo materialiąją ga-

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

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

mybą ir bendravimą, tikrus veikiančius žmones. Nugriaudėja revoliucinė išvada: „Moralė, religija, metafizika ir kitos ideologijos atšakos bei jas atitinkančios sąmonės formos daugiau nebeatrodo esančios savarankiškos. Jos neturi istorijos, jos nesivysto“¹¹⁷. Po valandėlės atsikartoja griaustinio aidas: „Teisė taip pat neturi istorijos, kaip ir religija“¹¹⁸. Ir vėl: „Nėra politikos, teisės, mokslo ir t.t., meno, religijos ir t.t. istorijos“¹¹⁹. Kerštas įvykdytas! – Tiems, kurie pagal Hegelio būgną išdidžiai ir svaigulingai vaikščiojo ant galvos ir kitus vertė taip daryti: nuplėštas jų autoritetas, sumenkintas iki *praktiško* nereikšmingumo jų objektas – epifenomeniškasis sąmonės ir dvasios pasaulis, kuriam, nukenksmintam ir bejėgiam, paliktas tik šalutinis, apdailinis vaidmuo. Juk istoriografui – o Marxas ir Engelsas tokie buvo iki gyvo kaulo – teigti, jog vienas ar kitas dalykas neturi istorijos, yra tas pat, kas tam dalykui išreikšti karčiausią panieką ir pasmerkimą. Nemanau, kad taip interpretuodamas dramatinuoju. O jeigu ir taip, tai tik dėl to, kad esu perdėm įtaigios bei aistringos marksistinės dramos dalyvis, ir nedramatizuoti būtų nedovanotina nuodėmė. Ar ne toks buvo kūrėjų sumanymas? Tiesa, vos apsisukę, tarsi niekur nieko autoriai ir vėl suskanta šnekėti apie „idėjų istoriją“, iš kurios jie nesi-drovi semtis – gana veidmainiškai – įrodymų savo materialiajai istorijai¹²⁰, tačiau tai jau kita ir, pridursiu, vis besikartojanti istorija.

Sąvokos ir vaizdiniai tėra daugiau ar mažiau vangūs praktinio pasaulio atspindžiai arba atgarsiai, anaip tol ne stu-

miamosios ir traukiamosios žmonijos istorijos jėgos – ši mintis taip dažnai aidi Marxo ir Engelso raštuose, jog nejuokais ima varginti. Juolab, kad nei vienas, nei kitas sąžiningai netiki tuo, ką tvirtina. Nebūtų dialektikai, kuriems protarpiais sau paprieštarauti yra tapę savotiška profilaktika. Mat jeigu taip, jei „mūsų teisiniai, filosofiniai ir religiniai vaizdiniai yra artimesnės ar tolimesnės esamoje visuomenėje vyraujančių ekonominių santykių atžalos“, tuomet – taria Engelsas savo rašinyje „Socializmo išsivystymas iš utopijos į mokslą“ – visi tie vaizdiniai „negalės ilgai išlikti, kai ekonominiai santykiai iš pagrindų pasikeis“¹²¹. Išvada logiška ir pamatuota. Jeigu „drauge su žmonių gyvenimo sąlygomis, su visuomeniniais jų santykiais, visuomenine jų būtimi kinta ir jų vaizdiniai, pažiūros bei sąvokos, žodžiu, jų sąmonė“¹²², tuomet galima daryti tolesnę išvadą, kad (1) tarp realiojo pagrindo ir idealiojo antstato kaip tarp priežasties ir padarinio negalimas joks ženklėsnis atotrūkis ir kad (2) norint praktiškai pakeisti – Marxas nesitepliodamas pasakytų „sunaikinti“ idealų antstatą, tai daryti reikia ne dvasinės kritikos priemonėmis, o „tik praktiškai sugriaunant realius visuomeninius santykius“¹²³.

Pirmuoju, ekonomikos ir ideologijos atotrūkio klausimu, tam tikra laikinė paklaida iš tiesų įmanoma. Kadangi padarinys negali užbėgti priežasčiai už akių, medžiaginio gyvenimo pokyčiai, regis, visuomet turėtų būti bent žingsneliu priekyje, taigi visai galimas daiktas, kad ideologijos srityje pastebimas nežymus atžagarumas. Tačiau „ekonominiams pa-

grindui pasikeitus, greičiau ar lėčiau vyksta perversmas visame milžiniškame juridinių, politinių, religinių, meninių ar filosofinių, trumpiau, ideologinių formų antstate¹²⁴. Tiesa, retkarčiais pasigirsta šnekos apie „revoliucingas“ idėjas, tarytum šios idėjos pralengtų susiklosčiusią ekonominę padėtį, tačiau į tai Marxas atkerta, jog „tuo teisreiškiamas faktas, kad senosios visuomenės viduje yra susidariusių naujos visuomenės elementų“¹²⁵. Vadinasi, darsyk nurodomas mąstymo nekūrybingumas, nekonstruktivumas, neveiksmingumas, pasyvumas, vangumas, visiškas empirinis neįgalumas socialinių, kultūrinių, istorinių žmonijos poslinkių plotmėje – lygiai toks, koks būdingas mūsų atvaizdui veidrodyje.

Tik tokiaime kontekste deramai suprasiame – ir dabar jau pereiname prie antrosios išvados dalies – kartą jau cituotą populiariausią Marxo šūkį: „Filosofai tik įvairiai *aiškino* pasaulį, bet uždavinys yra jį *pakeisti*“¹²⁶. Iš pirmo žvilgsnio, taip pat ir iš paskutinio, šis pareiškimas netikslus istoriškai, o suprastas tiesiogiai pasirodo dar ir pokvailis. Imkite bet kokią ryškesnę Vakarų filosofijos asmenybę – nesvarbu, antikinę, viduramžių, naujųjų amžių, iki pat Marxo laikų ar vėlesnę, – ir pamatysite, jog keturi penktadaliai jų visų vienu ar kitu gyvenimo tarpsniu buvo įsivėlę į įvairiausius pasaulio pertvarkymo projektus – ir ne lozungais, kreipimais ar patarimais, bet realiais susitikimais, išvykomis, suėmimais, kalėjimais, mirtiniais nukraujavimais, negrįžimais iš karo, avantiūromis, aferomis, maištavimais, ištrėmimais ir panašiai (istorinių pavyzdžių apstu). Antra vertus, kalbama

juk ne apie paprasčiausią pasaulio keitimą (jis buvo keičiamas kas sekundę, minutę ir valandą, kiekvieną istorijos akimirką). Keisti kviečiami būtent filosofai, *tačiau* ne filosofinėmis priemonėmis, o – kokiomis gi? – įprastinėmis! Tokį raginimą reikėtų suprasti: arba filosofai, liaukitės filosofavę ir eikite dirbti fizinių darbų, arba, atmetus pakylėtą frazės patosą, daug asmeniškiau: Marxai, filosofu tradicine prasme tu jau netapai, tad nuo šiol galutinai atsisakyk tokių ketinimų ir imkis praktiškesnio užsiėmimo, keisk pasaulį. Kodėl šis raginimas yra filosofams? Ogi todėl, kad Marxas pats visai neketino persikvalifikuoti ir atsisakyti filosofuoti, jis tik norėjo atrasti savo filosofavimui kitokią, praktiškesnę, realesnę nišą. Štai kodėl po šio iškilmingo perėjimo nuo pasaulio aiškinimo prie pasaulio keitimo, kaip ir buvo galima tikėtis, mes nesutinkame *nei* Marxo-filosofo akademine prasme (tiesą sakant, tokių pareigų jis niekada neturėjo) *nei* Marxo-darbininko su kūju ir pjautuvu, *nei* rankose suspaudusio šautuvą Marxo-kariūno. Mes randame Marxą *žurnalistą*¹²⁷ – štai tas didysis šuolis nuo aiškinimo prie keitimo, nuo teorijos prie praktikos. Atsisakęs akademinės karjeros arba jos atsisakytas, Marxas metasi redaktoriauti įvairiuose politinės pakraipos žurnaluose, polemizuoja su Prūsijos valdžia, dėl kurios persekiojimų yra priverstas keisti ne tik kuruojamus leidinius, bet ir gyvenamąją vietą.

Tiek Marxas, tiek Engelsas (tiek Leninas) su idėja elgėsi kaip su sprogstamąja medžiaga ir „tikrajame“ gyvenime nė akimirką neabejojo jos pajėgumu išjudinti lemtingiausius socialinius procesus.

Pasijuokę iš Sančos [taip jiedu *Vokiečių ideologijoje* pravardžiavo filosofą Maxą Stirnerį] dėl pastarojo „nuomonės, jog užtenka išmesti iš *galvos* tam tikrus vaizdinius, kad pašalintume iš *pasaulio* tuos santykius, iš kurių yra kilę šie vaizdiniai“¹²⁸, Marxas ir Engelsas bematant surimtėja ir, būdami ištikimi savo geležiniam ekonomizmui, prabyla apie „tikrus komunistinius veiksmus“, o ne „idėjas“¹²⁹, „istorinį išsivadavimą“, o ne „minties dalykus“¹³⁰, „tikrąjį komunizmo judėjimą“, o ne „idealą“¹³¹, „revoliuciją“, o ne „kritiką“¹³². Tačiau šis radikalus teorijos ir praktikos, idėjos ir realijos, minties ir poelgio išskyrimas pačiuose vokiečių filosofų veiksmuose, jų intelektualinėse biografijose tereiškia *vienokios* ir *kitokios* teorijos, *vienokios* ir *kitokios* idėjos, *vienokios* ir *kitokios* minties išskyrimą. Idealiosios daugos nebuvo apleistos nė akimirką. Pakartotinės pastangos atsikirsti savo idėjiniams priešininkams poleminiais veikalais, kuriuose įnirtingai ir tiek pat vienašališkai „dantinėjami“ įvairiausio plauko – kaip leidžiama suprasti – sofomorai, kurie, pačių autorių žodžiais, jiems „pateikė...nemaža visokių naujų nesąmonių, bet nedavė nė vienos eilutės, iš kurios [juodu] galėtų šio to pasimokyti. [...] už kurių skambių žodžių, nieko, absoliučiai ničnieko, nėra...“¹³³, – ką gi, tokios pastangos reiškia, jei ne priešininko įvertinimą ir juntamą būtinybę jį nukauti atitinkamomis, ideologinėmis, priemonėmis? Ką gi reiškia tos aršios, smulkmeniškos recenzijos Maxo Stirnerio, Bruno Bauerio, Karlo Grūno, Georgo Kuhlmanno, Eugeno Dühringo „charakteristikoms“¹³⁴ išdėstyti – recenzijos, kuriuose minėtieji „tikrojo vokiečių socializ-

mo“ vėliavnešiai (iš)vardinami bažnyčios tėvais, šventaisiais, molio motiejais (jacques'ais le bonhomme'ais), sančomis pansomis, don kichotais, smulkiaisiais vokiečių biurgeriais, miesčioniais, prasiokėliais, vištidės pasididžiavimais, beletristais, rašeivomis, šarlatanais, apgavikais, dalailamomis, ganytojais, stebukladariais, nemokšomis, kunigais, pranašais, šventeivomis, filisteriais, plunksnos banditais? Kam tie geluoniški straipsniai, kuriuose oponentai arba tolydžio šaržuojami, arba menkinami („seniausieji žinoma“, „nieko nauja“, „nusirašyta“, „nesvarbu“, „banalu“, „tauškalai“, „šlamštai“, „beviltiškai nuvalkiota kasdienė tiesa“), arba kvailinami („nesąmonė“)? Atsakymas slypi ne tame ar kitame Marxo ir Engelso pasisakyme ar argumente, o pačiame energijos kiekyje, išlietame rengiant tokius gausius, iškalbingus ir perdėm ideologizuotus atsišaudymus bei puldinėjimus.

Bet negalima žiūrėti pro pirštus ir į devynias galybes prieštaringų, su ekonomizmu visiškai nesuderinamų *teorinių* ištarmių, kurios darsyk įrodo, kaip erzinaimai nenuoseklūs, nepaisant viso intelektualinio jų žavesio, mūsų nagrinėjami autoriai sugeba būti. Antai *Ekonominiuose ir filosofiniuose 1844 metų rankraščiuose* Marxas teigia, jog „ne tik mąstymu, bet ir *visomis joslėmis* žmogus ištvirtina daiktų pasaulyje“¹³⁵, tuo mąstymui ne tik pripažindamas empirinę galią, bet netgi pateikdamas šią tiesą kaip neproblemišką, mažiausiai įrodymų reikalaujančią tiesą. Toje pačioje *Vokiečių ideologijoje* be menkiausios sąžinės graužaties minimi „komunistai teoretikai“, kurie atstovauja proletariatui ir kartu jį šviečia bei *kažko*

„siekia savo literatūrinę veiklą“ ir „istoriniais tyrimais“. Tas „kažkas“ – tai šalinti visas frazes, kurios „silpnina“, „tušuoja“, „praskiedžia“ priešingumą tarp buržuazijos ir komunistų¹³⁶. Kokio pobūdžio yra frazių gebėjimas „silpninti“, „tušuoti“ ir „praskiesti“ – teorinio ar praktinio, bazinio ar iliuzinio, idealaus ar realaus? Toliau susiduriame su „šiuolaikinio socializmo“ uždaviniais, vadinasi, praktinėmis funkcijomis socializmo, kuris čia oriai vadinamas „mokslu“¹³⁷, čia tam tikro faktinio konflikto idėjiniu atspindžiu „kenčiančios klasės galvose“¹³⁸. Šis sakinyss juo įtikinamesnis, kadangi jį užrašė, ko gero, daugiausia nepriteklių kentęs Friedrichas Engelsas (žinoma, juokauju). Toliau darosi dar įdomiau: įsiklausykite į šią itin išvalgią ir – dėl savo visiško nesuderinamumo su kitais Marxo teiginiais – kvapą gniaužiančią pastabą: „Net istoriškai teorinė emancipacija turi specifišką praktinę reikšmę Vokietijai. Juk *revoliucinė* Vokietijos praeitis yra teoriška, tai – *reformacija*. Kaip tuomet revoliucija prasidėjo *vienuolio* [Lutherio] smegenyse, taip dabar prasideda *filosofo* [Hegelio ar paties Marxo?] smegenyse“¹³⁹. Komentaras nereikalingas, šioje pastraipoje, o su ja ir Marxo sistemoje, stebime tegul ir trumpalaikį, tačiau absoliutų saulės užtemimą! Kokią realią grėsmę ir pavojų marksistškosios ir engelsistškosios pakraipos mąstytojai užuodė „bejėgėje“ ideologijoje, puikiais iliustruoja šie Lenino, kitur kuo rimčiausiai samprotavusio apie Anatolijaus Lunačarskio „teorijos“ blogį“¹⁴⁰, žodžiai, apibūdinantys pagrindinės religinio tikėjimo sąvokos – „Dievo“ – įtaką. Tokiose

„laisviausiose“ šalyse kaip Amerika ir Šveicarija,

liaudis ir darbininkai ypatingai uoliai bukinami kaip tik grynojo, dvasinio, sukuriamo dievulio idėja. Kaip tik todėl, kad kiekviena religinė idėja, kiekviena bet kokio dievulio idėja, visoks koketavimas net su dievuliu yra neapsakoma šlykštybė, į kurią itin pakančiai (o dažnai ir palankiai) žiūri *demokratinė* buržuazija, – kaip tik todėl tai – pati pavojingiausia šlykštybė, pats bjauriausias „antkrytis“. Milijoną *fizinių* nuodėmių, šlykštybių, smurtų ir antkryčių minia daug lengviau atskleidžia, ir dėl to visa tai yra kur kas mažiau pavojinga negu *subtili*, dvasinė, pačiais puošniausiais „idėjiniais“ drabužiais apdengta dievulio idėja.¹⁴¹

Apie idėją šnekama su tokiu pasidarygėjimu, kaip nūnai mes kalbėtume apie nuožmiausią ir pragaištingiausią virusą, kurio poveikio dar gerai nepažįstame arba pažįstame, bet negalime sustabdyti. Ar mums šautų į galvą tokį virusą pavadinti „neveiksmingu“? Ne. Tokia beprotybė nešauna į galvą ir tokiems išprususiems vyrams kaip Marxas, Engelsas ir Leninas, išskyrus tuos atvejus, kai vis dėlto šauna! Ech dialektika, kiek dar kartų reikės šitaip atsidusti?

Taigi ekonomizmo įnašas į socialinę inžineriją arba sąmoningo, apskaičiuoto visuomeninių reiškinių valdymo techniką yra paradoksalus. Įrodęs ideologinio antstato gležnumą ir epifenomeniškumą, dialektinis materializmas apsigrėžia ir, rodos, nieko daugiau neveikia, kaip tik kumščiuojasi su tuo liaunu, ore plevenančiu antstatu, nes jame regi – ir neapsigauna – milžinišką istorinį bei socialinį potencialą, su kuriuo dera skaitytis –

pačia praktiškiausia prasme – lygiai taip, kaip su empirine baze. Norom nenorom, užsimiršus ar nebeatlaikius fenomenologinio spaudimo, idėja pripažįstama esant lemtingu tiek kuriamuoju, tiek griaunamuoju tikrovės svertu.

Vis dėlto dar sugrįžkime prie „oficialaus“, būtent dažniausiai „deklaruojamo“ Marxo ir Engelso požiūrio į ideologiją. Pasak jo, nors idėjos nėra nei lemtingos, nei apskritai įtakingos istorijos jėgos ir šia prasme mums niekuo nepraverčia gilinantis į tikruosius istorijos variklius, dažnai dargi suvelia, iškraipo bei atitolina nuo mūsų kertines visuomenės raidos bei tobulėjimo paskatas, nepaisant šių klaidinančių veiksmų, tos pačios idėjos, kaip regėjome, yra tam tikrų realių būsenų ir elgsenų požymiai, būsenų ir elgsenų, kurios slepiasi už vidinių žmogiškos psichikos širmų ir todėl į paviršių gali būti iškapstytos tik per išorinius simptomus, pritaikius reikiamą demaskavimo techniką. Daugumoje gyvenimo situacijų mes susiduriame su žmonėmis ir stengiamės juos suprasti, jei ne iš geranoriškumo, tai bent iš apdairumo ir būtinybės numatyti jų poelgius. Labiausiai paplitusios ir (kiek tragikomiškai) sėkmingiausios žmonių bendravimo ir susižinojimo priemonės yra būtent ideologinio pobūdžio. Tačiau ideologija, kaip jau patyrėme, yra painus ir daugiaprasmiškas dalykas: apie subjektą ji praneša tik tai, ką išviešinti apie save tam subjektui vienokia ar kitokia prasme yra paranku, drauge nusišlėpdama tai, kas subjektas yra iš tikrųjų, kadangi vadovaujamasi prielaida, jog to, kas subjektas yra iš tikrųjų, patekimas į

viešumą subjektui būtų žalingas. Čia nurodytinas vienas esminis dalykas: nors viešas ideologinis savęs vaizdavimas skirtas tikrajai asmenybei ir jos „kėslams“ *maskuoti*, vis dėlto kaukė atitinka veidą, vadinasi, tai, kas po ja užmaskuota, galima ir – šūkteleja Marxas, trinkelėdamas kumščiu į stalą, – būtinai demaskuoti. Demaskavimo poreikio aštrumas, ko gero, ryškiausiai atsiskleidžia Vladimiro Lenino, vieno uoliausių ir karščiausių Marxo ir Engelso sekėjų ir įgyvendintojų, pasisakymuose. „Politikoje, – moko Leninas, – žmonės visuomet buvo ir visuomet bus naivios apgaudinėjimo ir apsigaudinėjimo aukos, kol jie išmoks už bet kurių dorovinių, religinių, politinių, socialinių frazių, pareiškimų, pažadų įžvelgti vieną ar kitų klasių *interesus*.“¹⁴² Todėl, norėdamas tapti socialdemokratu, – ir čia Leninas tiksliai aprašo demaskavimo metodą:

darbininkas turi aiškiai suprasti dvarininko ir popo, didžiūno ir valstiečio, studento ir driskiaus ekonominę prigimtį ir socialinį politinį veidą, žinoti stipriąsias ir silpnąsias jų savybes, mokėti susivokti tuose populiariuose posakiuose ir visokiuose sofizmuose, kuriais kiekviena klasė ir kiekvienas sluoksnis *slepia* egoistines savo užmačias ir tikrąjį savo „vidų“, mokėti susivokti, kurios įstaigos ir kurie įstatymai išreiškia ir kaip būtent išreiškia tuos ar kitus interesus. O to „aiškaus supratimo“ nepasisemsi iš jokios knygelės: ji gali duoti tikrai gyvi paveikslai ir karštomis pėdomis atlikti demaskavimai to, kas šiuo momentu vyksta aplink mus, apie ką savaip kalba ar bent šnibždasi visi ir kiekvienas, ką rodo tokie ir tokie įvykiai, tokie ir tokie skaičiai, tokie ir tokie teismo nuosprend-

džiai ir kt., ir kt., ir kt. Šitie visapusiški politiniai demaskavimai yra būtina ir *pagrindinė* sąlyga revoliuciniam masių aktyvumui ugdyti.¹⁴³

Yra dorovinės, religinės, politinės, socialinės frazės ir yra tai, kas *už* jų – materialieji siekiai, kurie vieninteliai leidžia mums pažinti tikrąją padėtį. Posaikiai *slepia* interesus, tačiau slėpdami juos ir *išreiškia* (tai labai rafinuotas patikslinimas, be kurio grįžtamasis demaskavimo ryšys su realiuoju „anapus“ būtų neįmanomas). Demaskavimas yra daugialypis užsiėmimas. Privalai pasitelkti visas jusles ir protines galias: žiūrėti, skaityti, klausyti, skaičiuoti, domėtis, nagrinėti ir visokeriopai nepasitikėti „*ne vienu žodžiu*“¹⁴⁴ kiekvieno žmogaus, kurio pažiūros skiriasi nuo taviškių, kadangi ideologiniame ringe, prisiminkime, kaunasi ne tiesos ir ne argumentai, o realūs siekiai, potroškiai, praktinės programos. Demaskuodamas susiduri ne su intelektiniu priešininku, o su politiniu ar socialiniu priešu; demaskuodamas nori parodyti ne tai, kad pašnekovas klysta (šitai tau mažiausiai rūpi), o tai, kad jo akis dumiantys pareiškimai tiesiogiai išsirutulioja iš jo visuomeninės padėties, kurią prarasti jis bijo ir kurią pakeisti tu stengiesi. Reikia nepamiršti, kad ideologiniai kivirčiai, anot Marxo ir Engelso, yra labai suvaržyta ir tik iš dalies vaisinga socialinių permainų taktika, jos paskirtis – mobilizuoti darbo liaudį perversmui, nes galiausiai „ne kritika, o revoliucija yra istorijos, taip pat religijos, filosofijos ir bet kurių kitų teorijų varomoji jėga“. Visa kita tėra „idealistiniai plepalai“¹⁴⁵. Kiek šie auto-

rių žodžiai skiriasi nuo jų darbų, mes jau matėme.

Ideologijos mastus Marxas ir Engelsas brėžia įvairiai. Vienur jie teigia, kad *visos* be išimties mąstymo ir vaizduotės formos yra ideologinės, taigi netgi engiamieji socialiniai sluoksniai, kiek jie įsisąmonina savo gyvenimo sąlygas, įvardydamai jas kaip priespaudą, kuria „iliuzijas apie save“. Kitur – ideologija apribojama tik viešpatuojančiosios klasės mintimis, turtingiesiems ir įtakingiesiems užgrobus ne tik materialiosios, bet ir dvasinės gamybos priemones. „Kadangi jie viešpatuoja būtent kaip klasė ir nulemia visą tam tikros istorinės epochos apimtį, tai, savaime suprantama, jie tai daro visose jos srityse, vadinasi, viešpatuoja ir kaip mąstytojai...; ir tai reiškia, kad jų mintys yra epochos viešpatuojančios mintys.“¹⁴⁶ Dar kitur ideologiją Marxas ir Engelsas traktuoja tik kaip sąlygišką ir jokių būtu ne visuotinę mąstymo apraišką, duodami aiškiai suprasti, jog įmanomas ir jokiai ideologijai nepajungtas mąstymas. Tai nėra demaskuotas mąstymas, tai yra iš principo neideologiškas mąstymas, kurio kaip tik dėl tos priežasties *a priori* neįmanoma demaskuoti. Apie tai netrukus.

Ar pirmykštį marksizmą reikėtų suprasti kaip antifilosofiją? Čia irgi rasime dvi medalio puses, kurios skiriasi ne tik savo nominaliomis vertėmis, bet ir valiutomis! „Reikia ‘palikti filosofiją’, – trimituoja *Vokiečių ideologijos* autoriai, – reikia iššokti iš jos ir imtis tirti tikrovę kaip paprastam žmogui“. Ir toliau šiuurkščiu, bet ne mažiau vaizdingu, beveik aludišku tonu dar prideda: „Filosofija ir tikro

pasaulio tyrimas santykiauja vienas su kitu kaip onanizmas ir lytinė meilė¹⁴⁷. Ką gi, turint galvoje būdą, kuriuo filosofinis antstatas sąveikauja su tikruoju pasauliniu pagrindu, esame spiriami manyti, jog onanizmas atsirado būtent iš lytinės meilės – savaime suprantama, nepasisekusios. Marxo ir Engelso protarpiais rodomas bjaurėjimasis filosofija nesuprastinas apskritai; šio gana dažnai demonstruojamo koktulinio dirgiklio – ne tradicinė *philosophia perennis*, o XIX amžiaus idealistinė, socialistinė, kritinė vokiečių filosofija, kurios kūrėjais, strategais ir šaukliais buvo tokie idėjiniai susivienijimai kaip „Laisvieji“¹⁴⁸, „Jaunoji Vokietija“¹⁴⁹ ar Stehely'o¹⁵⁰ draugija. Deja, liedami savo pagiežą ant tuometinės vokiečių filosofijos, Marxas ir Engelsas niurna tiesiog prieš filosofiją. Štai iš kur tas dvi-prasmiškumas šios mąstymo rūšies atžvilgiu. Tačiau kitose vietose, kai autorių netyko joks konfrontacinis susirėmimas, apie filosofiją jie atsiliepia itin pagarbiai, net svajingai. Pateiksiu vieną labai melodingą tokio svajingumo pavyzdį, „sueiliuotą“ pagal visus tradicinius filosofinės nuostabos kanonus:

Ar filosofija...kiekvienoje šalyje turi turėti skirtingus principus, anot priežodžio: „kokia šalis, toks ir paprotys“? Ar ji vienoje šalyje turi tikėti, kad $3 \times 1 = 1$, kitoje – kad moterys neturi sielos, trečioje – kad danguje geriamas alus? Argi nėra visuotinės žmogaus prigimtys, kaip yra visuotinė augmenijos ir žvaigždžių prigimtis? Filosofija klausia: kas yra tiesa?, o ne: kas laikoma tiesa? Ji klausia: kas yra tiesa visiems, o ne: kas yra tiesa tik kai kuriems; metafizinės jos tiesos nepažįsta politinės geografijos sienų; politinės jos tiesos per daug gerai žino, kur

prasideda „sienos“, – kad iliuzinį atskirų pasaulėžiūrų ir nacionalinių pažiūrų horizontą būtų galima supainioti su tikruoju žmogaus dvasios horizontu.¹⁵¹

Pateiktoje pastraipoje minimas iliuzinis atskirų pasaulėžiūrų ir nacionalinių pažiūrų horizontas, į kurio apgaulingas pinkles ypač dažnai įviliojama filosofija. Tas horizontas – ne kas kita, kaip poetiška ideologijos metafora. Taigi yra filosofija, kurios tiesos „nepažįsta politinės geografijos sienų“, ir yra filosofija, kuri tarpsta kaip tik tarp tokių iliuziškų sienų. Kaip pasakytų Leninas, filosofija priklauso *partiniams* visuomenės mokslams – štai kodėl jos teiginiais „negalima tikėti“:

Kalbant apie filosofiją, *negalima tikėti jokiui nė vieno* iš šių profesorių [Macho, Spenglerio, Poincaré, Avenariuso] žodžiu, nors jie gali pateikti vertingiausių darbų specialiose chemijos, istorijos, fizikos srityse. Kodėl? Dėl tos pačios priežasties, dėl kurios *nė vienam* politinės ekonomijos profesorius, galinčiam pateikti vertingiausių darbų faktinių, specialių tyrinėjimų srityje, negalima tikėti *nė vienu žodžiu*, jei pradedama kalbėti apie bendrąją politinės ekonomijos teoriją. Nes pastaroji – toks pat *partinis* šių laikų visuomenės mokslas, kaip ir *gnoseologija*. Apskritai paėmus, profesoriai ekonomistai yra ne kas kita, kaip mokyti kapitalistų klasės tarnai, ir filosofijos profesoriai [kurių visi aliai vienas yra idealistai, fideistai, klerikalistai] – mokyti teologų tarnai.¹⁵²

Marxo ir Engelso spektre dar buvo dvylika spalvų, o Lenino paletėje beliko keturios. Tačiau pastarojo pasitikėjimas gamtotyra, kuri pavyzdingiausiai įkūnija *nepartinės* žinijos barą, yra bū-

dingas – bent iš dalies dėl tų pačių priežasčių, kurias nurodo Leninas, – ir di-diesiems jo mokytojams. Vis dėlto, ypač Engelso samprotavimuose, aptinkame dar ir kitoki filosofijos saulėlydžio pa-grindimą. Mąstytojas įsitikinęs, jog po dviejų tūkstančių metų filosofijos ir gamtos mokslo raidos bei sąveikavimo, kurių eigoje nuo pirmapradžio stichinio materializmo per monoteistinį idealizmą vakarietiškas intelektas palengva dialektiškai perėjo prie „šiuolaikinio“ ma-terializmo, – per šį ilgą ir pažangų lai-kotarpį filosofija atliko savo istorinė-episteminę misiją ir galiausiai privalėjo vietą užleisti šiuolaikinei gamtotyrai. „Tai iš viso daugiau jau nebe filosofija, o tiesiog pasaulėžiūra, kuri turi pasitvir-tinti ir pasireikšti ne kažkokiam ypatingame mokslų moksle, bet realiuose moksluose. Tuo būdu filosofija čia yra ‘pašalinama’, t.y. ‘tiek pat įveikiama, kiek ir išlaikoma’, įveikiama savo forma ir išlaikoma tikruoju savo turiniu.“¹⁵³ Atėjo metas kiekvienam atskiram ekspe-rimentiniam gamtos ir istorijos mokslui pačiam „išsiaiškinti savo vietą visuoti-niame daiktų ir žinių apie daiktus sąry-šyje“. Dėl šios priežasties „koks nors specialus mokslas apie šį visuotinį sąry-šį darosi nebereikalingas“¹⁵⁴. Greitu lai-ku šiems lakiems ir schemiškiems sam-protavimams apie žinijos sričių sistema-tiką buvo lemta susidurti su „realiais“ keblumais, ir tuomet filosofijai buvo grąžinti tie laurai, kurie nuo seno dabi-no jos karališką galvą. Engelsas, matyt, pamokytas gyvenimo, prabyla apie gamtininkus kaip „pusmokslius teorijos srityje“ ir, kad neliktų jokių nesusipra-timų, dar paaiškina, jog tai esanti ta pati

sritis, „kuri lig šiol buvo vadinama filo-sofija“¹⁵⁵. Tas nepakankamas gamtinių-kų išprusimas ypač skausmingai reiškia-si dviem kryptimis: pirma, empiriniams mokslams iškėlus uždavinį (ką tik ma-tėme, kaip Engelsas pats to reikalavo) patiems nustatyti teisingą tarpusavio są-ryšį, minėtieji mokslai priversti įžengti į teorijos sritį, „o čia empiriniai metodai pasirodo esą bejėgiai, čia tegali padėti tik teorinis mąstymas“¹⁵⁶. Būtent toks, kokį dažnai empiriškai nusiteikę duo-menų rinkėjai niekina, o niekindami ne-supranta ir elgiasi neišmanėliškai¹⁵⁷. Tai-gi, Engelsui nieko daugiau neliaka, kaip apsukti pilną ratą ir (eilinį sykį super-dialektiškai, nes kiekviena dialektika kartu yra superdialektika) pareikšti: teo-rinio mąstymo „gabumas turi būti išvys-tytas, išlavintas, o tam iki šiol nėra jo-kios kitos priemonės, kaip tik visos lig-šiolinės filosofijos studijavimas“¹⁵⁸.

Pirma filosofija vejama į gatves, kur švilpia kulkos ir sprendžiasi tūkstantinės ar net milijoninės minios likimas, *keisti* gyvenimo, o eksperimentiniai mokslai, kurie iš prigimties linę į technologinį tikrovės pertvarkymą, peikiami už jų ne-mokšiskumą ir vejami į kabinetinę aplin-ką, dulkėtų bibliotekų paunksnę studi-juoti filosofijos. Kas tai? Marksiskai ir en-gelsiskai aukštyn kojomis apverstas pa-saulis? Paprasčiausias vietos neradimas? Ar renesansiško visapusiškai išsilavinu-sios asmenybės idealo atgaivinimas, as-menybės, per kurią susilieja visos išpuo-selėtos žinijos sritys į vieną darnų pažin-tinį santykį su tikru, faktiniu būviu? Ir taip, ir ne. Vyrus, į ideologiją žvelgusius kaip į gležną ir bejėgį vienadienį daigą ir čia pat skelbusius, jog

Nemokšiškumas – tai demoniška jėga, ir mes būgštaujame, kad dėl jo gali būti dar daug tragedijų.¹⁵⁹

Tokius vyrus, prisipažinkime, nelengva suprasti, o suprasti tik vienaip visai neįmanoma. Po palyginti nuodugnios pažinties su šiais dviem mokslinčiais negaliu teigti, jog turiu daugiau atsakymų. Jei atvirai, tai atsakymų sumažėjo, bet užtat padaugėjo žinių. Kaip „teisingai“ interpretuoti Marxą ir Engelsą – į tai vienareikšmio atsakymo irgi nėra, o tie, kurie siūlo vientisą ir nuoseklų – vadinasi, išrankiotą ir gerokai apgenėtą – šių filosofų aiškinimą, drįstu teigti, dar nepatyrė didingos, besiblaškančios jų dvasios ir milžiniško, verpetuoto, neramaus išsimokslinimo su daugeliu neišnarpliojamų mazgų ir tarpusavyje nesuverpiamų gijų. Reikia tik įsidėmėti, kad Marxo ir Engeldo teiginiai – nesvarbu, kokie plačiamasčiai ir bendravardiklinantys jie atrodė akimirka, – dažnai suskyla į tris klases: tiesas apie praeitį, tiesas apie da-

bartį ir tiesas apie ateitį. Dialektika, socialinis ir ekonominis determinizmas, viską apimantis ideologijos viešpatavimas – visi šie reiškiniai visiškai pasiglemžia praeitį, kaunasi dėl kiekvieno teritorijos lopinėlio marksiškoje ir engeliškoje dabartyje, antrojoje XIX amžiaus pusėje, o pažadų žemėje – ateityje, pranašiskai nuginkluojami ir paverčiami savo priešybėmis – taikia ir vieninga žmonių bendrija, laisvu visuomenės ir ūkio planavimu, tikru ir mokslišku tiesos pažinimu. Pagrindinius dėsnius, kurie, pasak marksizmo, vyravo praeities istorijoje – materializmą, dialektiką ir ideologinį reliatyvizmą – tas pats marksizmas, bent jau ateityje, tikisi įveikti – ateityje, kurioje nebebus klasinės priešpriešos, kadangi nebus klasių, ir kurioje žmonija valdys gamtą ir socialinius procesus pažinimo ir mokslo priemonėmis, bendromis ir prieinamomis visiems, tarpusavyje lygiems ir laisviems, socialistinės bendrijos nariams.

Literatūra ir nuorodos

¹¹⁴ Ten pat, p. 253, 327–328.

¹¹⁵ Ten pat, p. 39–41, 327–328. F. Engelsas. *Anti-Diuringas*. – Vilnius: Valstybinė politinės ir mokslinės literatūros leidykla, 1958, p. 83.

¹¹⁶ K. Marksas ir F. Engelsas. *Vokiečių ideologija*. Iš vokiečių kalbos vertė A. Kanapeckas. – Vilnius: Mintis, 1974, p. 20–21.

¹¹⁷ Ten pat, p. 20–21.

¹¹⁸ Ten pat, p. 64.

¹¹⁹ Ten pat, p. 65.

¹²⁰ K. Marksas, F. Engelsas. *Komunistų partijos manifestas*. – Vilnius, 1988, p. 46–47. Kitur minima mąstymo, gamtos mokslo, filosofijos istorija (F. Engelsas. *Anti-Diuringas*. Vilnius: Valstybinė politinės ir mokslinės literatūros leidykla, 1958, p. 13, 285–286).

¹²¹ F. Engelsas. Socializmo išsivystymas iš utopijos į mokslą. Angliškojo leidimo įvadas //

K. Marksas, F. Engelsas, V. Leninas. *Apie religiją*. – Vilnius: Mintis, 1982, p. 187.

¹²² K. Marksas, F. Engelsas. *Komunistų partijos manifestas*. – Vilnius, 1988, p. 46–47.

¹²³ K. Marksas ir F. Engelsas. *Vokiečių ideologija*. Iš vokiečių kalbos vertė A. Kanapeckas. – Vilnius: Mintis, 1974, p. 35.

¹²⁴ K. Marksas. *Dėl politinės ekonomijos kritikos* // K. Marksas, F. Engelsas. *Rinktiniai raštai*. T. I. – Vilnius: Valstybinė politinės ir mokslinės literatūros leidykla, 1949–1950, p. 303–304.

¹²⁵ K. Marksas, F. Engelsas. *Komunistų partijos manifestas*. – Vilnius, 1988, p. 46–47.

¹²⁶ K. Marksas ir F. Engelsas. *Vokiečių ideologija*. Iš vokiečių kalbos vertė A. Kanapeckas. – Vilnius: Mintis, 1974, p. 465.

¹²⁷ Karlo Marxo ir Friedricho Engeldo periodinė spauda; rašė į: *Deutsche Jahrbücher für Wissen-*

chaft und Kunst (kairiųjų hėgelininkų žurnalas. Marxas polemizavo „Berlyniečio“ slapyvardžiu. Žurnalas dienraštiniais lapeliais buvo leidžiamas Leipcige. Šiuo pavadinimu žurnalas ėjo nuo 1841 metų liepos iki 1843 metų sausio mėnesio; anksčiau, 1838–1841 metais, jis vadinosi *Hallische Jahrbücher für deutsche Wissenschaft und Kunst*; iki 1841 metų birželio mėnesio žurnalą redagavo Arnoldas Ruge ir T. Echtermeyeris Halėje, o nuo 1841 metų liepos mėnesio – A. Ruge Drezdene. Žurnalo redakcija persikėlė iš Prūsijos Halės miesto į Saksoniją ir pakeitė jo pavadinimą dėl gresiančio pavojaus, kad *Hallische Jahrbücher* bus uždraustas Prūsijos teritorijoje. Bet ir nauju pavadinimu žurnalas išsilaikė neilgai. 1843 metų sausio mėnesį Saksonijos vyriausybė žurnalą *Deutsche Jahrbücher* uždraudė leisti; Sąjungos seimo nutarimu jis buvo uždraustas visoje Vokietijos teritorijoje); *Rheinische Zeitung für Politik, Handel und Gewerbe* (dienraštis, ėjo Kiolne nuo 1842 m. sausio 1 d. iki 1843 m. kovo 31 d. Laikraštį įsteigė opoziciškai Prūsijos absoliutizmui nusiteikusias Reino buržuazijos atstovai. Bendradarbiaujanti laikraštys buvo pakviesti ir kai kurie jaunieji hėgelininkai. Nuo 1842 metų balandžio mėnesio K. Marxas tapo *Rheinische Zeitung* bendradarbiu, o nuo tų pačių metų spalio mėnesio – vienu iš jo redaktorių. Laikraštys *Rheinische Zeitung* buvo išspausdinta ir keletas F. Engelso straipsnių. Marxo redaguojamas, laikraštis vis labiau ėmė darytis „revoliucinis demokratinis“. Vyriausybė pradėjo laikraštį *Rheinische Zeitung* kaskart griežčiau cenzūruoti, o vėliau uždraudė jį leisti); *Vorwärts!* (vokiečių laikraštis, ėjes Paryžiuje nuo 1844 m. sausio iki gruodžio mėnesio dukart į savaitę. Jame bendradarbiavo Marxas ir Engelsas. Laikraštis, veikiamas Marxo, kuris nuo 1844 m. vasaros aktyviai įsijungė į laikraščio redagavimą, pradėjo įgauti „komunistinį“ pobūdį; jis ėmė aštriai kritikuoti Prūsijos „reakcinę“ santvarką. Prūsijos vyriausybei reikalaujant, François P. G. Guizot ministerija 1845 m. sausio mėnesį išleido įsakymą ištremti Marxą ir kai kuriuos kitus laikraščio bendradarbius iš Prancūzijos; *Vorwärts!* Leidimas nutrūko); *Deutsch-Französische Jahrbücher* (buvo leidžiamas Paryžiuje; jį redagavo K. Marxas ir A. Ruge. 1844 metų vasario mėnesį išėjo tiksliai pirmasis dvigubas numeris. Jame buvo išspaudinti K. Marxo veikalai „Žydų klausimu“,

„Dėl Hėgelio teisės filosofijos kritikos. Įvadas“, taip pat F. Engelso veikalai „Politinės ekonomijos kritikos metmenys“ ir „Anglijos padėtis. Tomas Karlailis. Praeitis ir dabartis“). Svarbiausia priežastis, dėl kurios nustota leisti žurnalą, buvo principiniai K. Marxo nesutarimai su „buržuaziniu radikalų“ A. Ruge). Skaitė ir komentavo: *The Oracle of Reason* (savaitinis ateizmo žurnalas, ėjęs 1841–1843 metais Londone ir kituose Anglijos miestuose); *Königlich-Preussische Staats- Kriegs- und Friedens-Zeitung* (1752–1850 metais Karaliaučiuje ėjęs, XIX amžiaus penktajame dešimtmetyje „pažangiu buržuaziniu“ leidiniu tapęs laikraštis); *Wigand's Vierteljahrsschrift* (filosofinis jaunųjų hėgelininkų žurnalas. Leido Otto Wigandas Leipcige 1844–1845 metais. Žurnale bendradarbiavo B. Baueris, M. Stirneris, L. Feuerbachas ir kt); *Rheinische Jahrbücher zur gesellschaftlichen Reform* (žurnalas, kurį leido H. Püttmannas; išėjo tik du tomai, pirmasis Darmštate 1845 m. rugpjūčio mėnesį, antrasis Bel-Viu miestelyje Vokietijos–Šveicarijos pasienyje 1846 m. pabaigoje. Bendrą metraščio kryptį lėmė jame bendradarbiavę „tikrojo socializmo“ atstovai); *Deutsches Bürgerbuch* (1845 metams – metraštis, H. Püttmanno išleistas Darmštate 1844 m. gruodžio mėnesį. Bendrą metraščio kryptį taip pat lėmė jame bendradarbiavę „tikrojo socializmo“ atstovai. Metraštis *Deutsches Bürgerbuch* 1846 metams buvo išleistas Manheime 1846 m. vasarą); *Der Volks-Tribun* (savaitraštis, vokiečių „tikrųjų socialistų“ įsteigtas Niujorke; ėjo nuo 1846 m. sausio 5 d. iki gruodžio 31 d.); *Gesellschaftsspiegel. Organ zur Vertretung der besitzlosen Volksklassen und zur Beleuchtung der gesellschaftlichen Zustände der Gegenwart* („tikrųjų socialistų“ mėnesinis žurnalas; buvo leidžiamas Elberfelde 1845–1846 metais; redagavo Mose Heßas; iš viso išėjo 12 numerių); *Weser-Dampfbboot* („smulkiaburžuazinis“ žurnalas, pamažu viręs „tikrųjų socialistų“ leidiniu; ėjo Mindene 1844 metais: nuo sausio iki spalio mėnesio – dukart į savaitę, o lapkričio ir gruodžio mėnesį – kartą į mėnesį. Nuo lapkričio mėnesio antruoju redaktoriumi tapo Otto Lünigas. 1844 m. pabaigoje žurnalas buvo uždraustas ir nuo 1845 m. pradžios buvo leidžiamas *Das Westphälische Dampfbboot* pavadinimu); *Werkstatt* („tikrųjų socialistų“ žurnalas; redagavo Georgas Schirgesas; buvo leidžiamas Hambur-

- ge 1845–1847 metais); *Trier'sche Zeitung* (įsteigtas Tryre 1757 metais; šiuo pavadinimu buvo leidžiamas nuo 1815 m.; nuo XIX amžiaus 5-ojo dešimtmečio pradžios – „buržuazinių radikalų“ organas, nuo 5-ojo dešimtmečio vidurio buvo „tikrųjų socialistų“ įtakoje); *Veilschen. Harmlose Blätter für die moderne Kritik* („tikrųjų socialistų“ savaitraštis; buvo leidžiamas Baucene, Saksonijoje, 1846–1847 metais; redagavo G. Schlüsselis).
- 128 K. Marksas ir F. Engelsas. *Vokiečių ideologija*. Iš vokiečių kalbos vertė A. Kanapeckas. – Vilnius: Mintis, 1974, p. 336–337.
 - 129 K. Marksas. *Ekonominiai ir filosofiniai 1844 metų rankraščiai / Ankstyvieji filosofijos raštai*. Iš vokiečių kalbos vertė V. Balaišis. – Vilnius: Mintis, 1986, p. 435.
 - 130 K. Marksas ir F. Engelsas. *Vokiečių ideologija*. Iš vokiečių kalbos vertė A. Kanapeckas. – Vilnius: Mintis, 1974, p. 22.
 - 131 Ten pat, p. 32.
 - 132 Ten pat, p. 35.
 - 133 F. Engelsas. *Anti-Diuringas*. – Vilnius: Valstybinė politinės ir mokslinės literatūros leidykla, 1958, p. 124.
 - 134 K. Marksas ir F. Engelsas. *Vokiečių ideologija*. Iš vokiečių kalbos vertė A. Kanapeckas. – Vilnius: Mintis, 1974, p. 427.
 - 135 K. Marksas. *Ekonominiai ir filosofiniai 1844 metų rankraščiai / Ankstyvieji filosofijos raštai*. Iš vokiečių kalbos vertė V. Balaišis. – Vilnius: Mintis, 1986, p. 395.
 - 136 K. Marksas ir F. Engelsas. *Vokiečių ideologija*. Iš vokiečių kalbos vertė A. Kanapeckas. – Vilnius: Mintis, 1974, p. 187, 371.
 - 137 F. Engelsas. *Anti-Diuringas*. – Vilnius: Valstybinė politinės ir mokslinės literatūros leidykla, 1958, p. 25, 245.
 - 138 Ten pat, p. 230.
 - 139 K. Marksas. Dėl Hėgelio teisės filosofijos kritikos. Įvadas // K. Marksas, F. Engelsas, V. Leninas. *Apie religiją*. – Vilnius: Mintis, 1982, p. 127.
 - 140 V. Leninas. Materializmas ir empiriokriticizmas / *Pilnas raštų rinkinys*. T. 18. – Vilnius, 1981, p. 347–348.
 - 141 V. Leninas. Laiškas M. Gorkiui, 1913 m. lapkričio 13 arba 14 d. / *Raštai*. T. 35. – Vilnius, 1955, p. 89–91.
 - 142 V. Leninas. Trys marksizmo šaltiniai ir trys jo sudedamosios dalys / *Rinktiniai raštai trimis tomais*. T. I. – Vilnius, 1981, p. 33.
 - 143 V. Leninas. Ką daryti? / *Pilnas raštų rinkinys*. T. 6. – Vilnius, 1981, p. 67–69.
 - 144 V. Leninas. Materializmas ir empiriokriticizmas / *Pilnas raštų rinkinys*. T. 18. – Vilnius, 1981, p. 343–347.
 - 145 K. Marksas ir F. Engelsas. *Vokiečių ideologija*. Iš vokiečių kalbos vertė A. Kanapeckas. – Vilnius: Mintis, 1974, p. 35.
 - 146 Ten pat, p. 39–41.
 - 147 Ten pat, p. 178.
 - 148 Taip vadinosi XIX amžiaus 5-ojo dešimtmečio pirmojoje pusėje veikęs Berlyno literatų jaunųjų hegelininkų būrelis, kurio branduolį sudarė Bruno Baueris, Edgaras Baueris, Lūdwigas H. F. Buhlis, Maxas Stirneris ir kiti. Jau savo 1842 m. laiškuose Marxas kritikavo „Laisvuosius“ ir atsisakė spausdinti jų straipsnius savo redaguojamame *Rheinische Zeitung*.
 - 149 Literatūrinė grupė, atsiradusi Vokietijoje XIX amžiaus 4-ajame dešimtmetyje, veikianti Heinricho Heine's. Savo grožiniuose ir publicistiniuose kūriniuose išreiškdami opozicines „smulkiosios buržuazijos“ nuotakas, „jaunosios Vokietijos“ rašytojai (Karlas Gutzkowsas, Winbargas, Theodoras Mundtas ir kt.) gynė sąžinės ir spaudos laisvę.
 - 150 Cukrainės savininkas Berlyne, kur XIX amžiaus 5-ajame dešimtmetyje rinkdavosi radiškai nusiteikę literatai.
 - 151 K. Marksas. Laikraščio *Kölnische Zeitung* Nr. 179 vedamasis // K. Marksas, F. Engelsas, V. Leninas. *Apie religiją*. – Vilnius: Mintis, 1982, p. 287–288.
 - 152 V. Leninas. Materializmas ir empiriokriticizmas / *Pilnas raštų rinkinys*. T. 18. – Vilnius, 1981, p. 343–347, 338–339.
 - 153 F. Engelsas. *Anti-Diuringas*. – Vilnius: Valstybinė politinės ir mokslinės literatūros leidykla, 1958, p. 119.
 - 154 Ten pat, p. 23.
 - 155 Ten pat, p. 285.
 - 156 Ten pat, p. 285.
 - 157 Ten pat, p. 285–286. F. Engelsas. *Gamtos dialektika*. – Vilnius: Valstybinė politinės ir mokslinės literatūros leidykla, 1960, p. 27–35.
 - 158 F. Engelsas. *Anti-Diuringas*. – Vilnius: Valstybinė politinės ir mokslinės literatūros leidykla, 1958, p. 285.
 - 159 F. Engelsas. *Gamtos dialektika*. – Vilnius: Valstybinė politinės ir mokslinės literatūros leidykla, 1960, p. 27–35.



Gauta 2004-05-10

AGNIEŠKA JUZEFOVIČ

Vilniaus pedagoginis universitetas

ZHUANGZI IR KIERKEGAARD'AS APIE INDIVIDO DVASINĖS RAIDOS KELIĄ

Zhuangzi's and Kierkegaard's Views on the Way of Spiritual
Development of the Individual

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.

1. AMŽININKŲ KRITIKA, AUTENTIŠKO TIKĖJIMO IR SUBJEKTYVAUS MĄSTYMO ALTERNATYVA

Šiame straipsnyje nagrinėjamas klasikinio daoizmo atstovo Zhuangzi ir XIX a. danų mąstytojo Kierkegaard'o požiūris į

individo dvasinės evoliucijos kelią. Greitinti skirtingoms civilizacijoms ir epochoms priklausančius mąstytojus leidžia

RAKTAŽODŽIAI. Zhuangzi, Kierkegaard'as, komparatyvistinė analizė, individas ir visuomenė.

KEY WORDS. Zhuangzi, Kierkegaard, comparative methodology, individual and society.

metodologinė prielaida, kad nepaisant įvairių mąstymo tradicijų savitumo, visur galima susidurti su panašiomis egzistencinėmis problemomis. Šiuo aspektu žvelgiant galima teigti, kad Zhuangzi ir Kierkegaard'ą pirmiausia suartina kritinis požiūris į savo epochą ir joje vyraujančias idėjas: pirmasis kritikuoja konfucianistus, moistus, sofistus, valdininkus ir pan., o antrasis – hegelininkus, akademikus, dvasininkus ir eilinius bažnyčios narius. Šie mąstytojai sukilo prieš neautentišką religingumą, grindžiamą institucijomis, ritualais ir įpročiu bei besaikį pasitikėjimą protu, kurį lydi abstraktus, „objektyvus“ mąstymas, bei užėmė savitą antiracionalistinę poziciją proto atžvilgiu¹.

Daoizmo ištakos tikriausiai slypi senosiose kinų religinėse praktikose (šamanizme, magijoje) bei mitologijoje, tačiau kaip filosofinė pasaulėžiūra jis susiformavo tik Kariaujančiųjų valstybių epochoje (apie IV–III a. pr. Kr.). Daoizmo teorinėms idėjoms susiformuoti padėjo tuo metu gilėjanti senosios Džou kultūros krizė ir ryškėjantis valdančių sluoksnių išpažįstamų konfucianistinių ritualų išsigimimas. Todėl tarp Zhuangzi amžininkų įsivyravo formalizuotos, praradusios gyvybingumą konfucianizmo apraiškos, o pagrindiniai Konfucijaus idealai (žmoniškumas, teisingumas) buvo paversti manipuliacijos objektais. Gausūs Konfucijaus „pasekėjai“ ėmė mėgautis išoriniu spindesiu, nors apie patį mokymą dažnai nieko nenutuokė. Zhuangzi pasakoja, kad Lu karalystės valdovui pagrasinus nubausti kiekvieną, kuris neišmanydamas konfucianizmo,

drįstų puošti konfucianistų rūbais ir dabintis jų atributais, po kelių dienų paaiškėjo, kad šalyje tėra vienas asmuo, sugebantis įrodyti išmanęs savo mokymą (ZZ, p. 191)². Zhuangzi griežtai kritikuoja konfucianizmo nuosmukį, tačiau patį Konfucijų dažniausiai apibūdina palankiai arba bent jau pozityviau negu jo pasekėjus, o autentiškiausiais laikomuose „vidiniuose“ Zhuangzi traktato skyriuose apskritai nėra tiesioginės Konfucijaus kritikos³.

Be konfucianistų, Zhuangzi kritikavo ir moistus, kurie jo gyvenamu laiku sudarė gerai organizuotą filosofinę mokyklą, užimančią vyraujančias pozicijas šalies politiniame ir visuomeniniame gyvenime. Moistai nesidomėjo kultūra, atsisakė garbinti religinius ritualus ir netgi su jais kovojo, tačiau aukštino pareigą ir karinius ritualus, o savo mokymą grindė racionaliais teiginiais. Todėl nors moistai ir konfucianistai neretai polemizuodavo tarpusavyje, o moistų įkūrėjas Mozi buvo reikšmingiausias Konfucijaus konkurentas, Zhuangzi jie atrodo gana artimi. Jis teigia, kad abi mokyklos yra vienpusės, o jų doktrinos tik nutolina nuo tikrojo Kelio ir verčia gyventi neautentišką, dvasišką tuščią gyvenimą.

Pats Zhuangzi nesiremia loginiais argumentais ir nesivelia į jais grindžiamas diskusijas. Todėl išgirdęs „vardų mokyklos“ (*mingija*) lyderio sofisto⁴ Gong-sung Longo chrestomatinių argumentą, kad „baltas arklys – tai nėra arklys“, kadangi „baltumo“ ir „arklio“ sąvokos yra skirtingos, Zhuangzi neskuba dekonstruoti tokių sofizmų, bet nuoširdžiai iš jų pasijuokia (ZZ, p. 283). Taigi Zhuangzi

kritikuoja tuo metu populiarias filosofines mokyklas – konfucianistus, moistus bei sofistus, kuriems primeta vienpusį pasitikėjimą protu, nekritišką racionalizmą, priklausomybę nuo socialinių ir politinių realiųjų, nelankstumą. Jis kviečia išsivaduoti nuo ritualų, socialinių taisyklių, o Kelio ieškoti remiantis ne protu, bet intuicija.

Kierkegaard'as taip pat kritikuoja savo amžiaus ydas, neautentiškas religijos apraiškas ir tuo metu madingos vokiečių klasikinės filosofijos racionalizmą. Jis irgi demaskuoja amžininkų sofistinius ginčus ir kritikuoja bandymus logika grįsti etikos bei tikėjimo tiesas. „Ten, kur įprasta šnekėti daugiausiai – akademijose ir ambonose – itin mėgstamos tuščios bei nieko nesakančios tautologijos“⁵, – teigia jis ironiško esteto lūpomis. *Baigiamajame nemoksliniame priedaše* kitas pseudoniminis „autorius“ Johannes Climacus kalba apie objektyvų ir subjektyvų filosofą, žinojimą bei mąstymą: „objektyvus mąstytojas“ yra hegeliško tipo filosofas, svarstantis įvairius dalykus, neturinčius nieko bendra su autoriaus egzistencija; o „subjektyviojo mąstytojo“ mintys priklauso tik jam pačiam ir yra glaudžiai susijusios su konkrečia egzistencine situacija. Subjektyvus mąstytojas yra „egzistuojantis asmuo, kuris rašo kitiems egzistuojantiems asmenims“⁶.

Kierkegaard'as nuogaustauja, kad jo amžininkai dažnai kalba ne apie konkretaus mąstytojo idėjas, bet apie gryną protą ir panašius dalykus, kurie apskritai neegzistuoja: „Juk niekas (ar jis būtų profesorius, ar kas tik nori) nėra grynas protas“⁷, – teigia jis *Dienoraštyje*.

Kierkegaard'as bei tokie Vakarų mąstytojai kaip Nietzsche, Buberis išskiria du buvimo pasaulyjeodus: jie teigia, kad galima objektyviai mąstyti apie *pasaulį* ir apie *save* arba subjektyviai *skverbtis į pasaulį ir save*. Tokį subjektyvumą Nietzsche aptinka žmogaus sieloje, o Kierkegaard'as ir Buberis – autentiškame santykiyje su Dievu, kuris pasiekiamas atitinkamai religinėje pakopoje arba tiesioginiame „Aš-Tu“ dialoge. Subjektyvus, tiesioginis santykis, pasak jų, yra būtinas, kad žmogaus egzistencija taptų autentiška. Kierkegaard'as pabrėžia, kad, kol žmogus lieka pirmojoje estetine žmogaus dvasinės evoliucijos pakopoje, tol jis nepriklauso nei Dievui, nei sau pačiam ar savo kūrybai, bet yra visiškai priklausomas nuo visuomenės ir jos nuomonės⁸. Panašioje situacijoje yra ir Buberio žmogus, kuris apsiriboja tik objektiniu „Aš-Tai“ santykiu. Abu mąstytojai tvirtina, kad toks žmogus neturi savo nuomonės ir juo gali būti lengvai manipuliuojama.

Zhuangzi ir Kierkegaard'as atmata galimybę teoriškai ir abstrakčiai kalbėti apie tikrovę. Spekulytyvus „kalbėjimas apie“ reikalauja, kad mąstantysis subjektas atsiribotų nuo savo individualios egzistencijos ir ieškotų vadinamosios „universalios tiesos“. O ir Zhuangzi, ir Kierkegaard'as yra įsitikinę, kad tiesa gali būti pažinta tik subjektyviai, netiesiogiai, per asmeninę žmogaus patirtį, todėl kelias į tiesą turi vesti per subjektyvų mąstymą, o ne per abstrakčius teorinius samprotavimus. Tai verčia juos *priešintis bet kokiai sistemai, o vietoj mokslinio, abstraktaus mąstymo siūlyti subjekty-*

vu, paremtą vidiniais įsitikinimais ir egzistenciniu patyrimu mąstymą.

Kierkegaard'as, ypač paskutiniaisiais gyvenimo metais, po vyskupo Mynsterio mirties, aistringai kritikuoja neautentiškas religingumo apraiškas – demaskuoja savo amžininkų religinį nuosmukį ir šaiposi iš sustabarėjusių danų religinių institucijų. Jis atskiria „kovojančią“ bažnyčią nuo „triumfuojančios“, kuri yra įsitikinusi, neva tiesa jau yra pasiekta ir nebereikia dėl jos kovoti. Kierkegaard'as teigia, kad XIX a. Danijoje, kur krikščionybė tapo visiems piliečiams privaloma religija, įsivyravo „triumfuojanči“ bažnyčia. Tai lemia, kad būti krikščioniu žmonėms atrodo natūralu ir neišvengiama, todėl ir nereikšminga. Anot jo, ten, kur visi yra krikščionys, krikščionybė jau nebeegzistuoja. Kierkegaard'as nuolatos pabrėžia, kad bažnytinė institucija yra nesuderinama su autentišku tikėjimu, o žmonės, tapatindami krikščionybės esmę su institucija ir visuomenine pareiga, praranda individualumą ir netenka galimybės užmegzti santykį su Dievu bei patirti su Juo akištatą. Kierkegaard'as nuogaštuoja, kad žmonės pasirinko patogesnę kelią – leido, kad bažnytinė institucija ir visuomenė pasirinktų už juos, todėl jų gyvenimas ėgavo netikrų, pagoniškų formų.

Kierkegaard'as klausia: ką reiškia tikėti Kristumi po Hegelio istorizmo? Abstraktus, „mokslinis“, hegeliško tipo mąstymas XIX amžiuje pasiekė populiarumo viršūnę, o Danijoje jį aktyviai populiarino J. L. Heibergas, H. L. Martensenas⁹. Jaunystėje ir pats Kierkegaard'as žavėjosi Hegeliu ir studijavo jo veikalus,

tačiau ilgainiui tapo aršus Hegelio sistemos priešininkas. Kova su hegeliška sistema jam buvo egzistenciškai reikšminga ir reiškė daug daugiau už „laikraštinį pasimankštinimą“ siekiant populiarumo. Tad kuo gi ypatinga Hegelio filosofija ir kodėl ji sulaukia tokios aršios Kierkegaard'o kritikos? Hegelio sistemoje viskas paklūsta racionaliam protui ir netgi krikščionybė suvokiama kaip neišvengiamas visuotinės dvasios vystymosi procesas, o Kristus aiškinamas kaip momentas istorijoje. Tokioje sistemoje žmogus išvaduojamas nuo atsakomybės rinktis ir gali ramiai stebėti neišvengiamą istorijos vyksmą. Kierkegaard'as atmeta Hegelio mintį, kad filosofinė refleksija gali paaiškinti tikėjimą, bei atsisako istoriškai interpretuoti krikščionybę. Nors Kristaus gyvenimas ir mokymas smarkiai paveikė istoriją, kultūrą ir meną, tačiau visa tai, pasak Kierkegaard'o, nieko nesako apie Jo dieviškumą. Todėl istorinės raidos analizė nepadedą pažinti religinės tiesos. Polemizuodamas su Hegeliu, jis teigia, kad tikėjimo ir proto prieštaravimo negalima aiškinti dialektiškai ir derinti jų sintezės būdu, nes paradoksalaus tikėjimo aki-vaizdoje protas turi sustoti. Toks sustojimas (*Standstning*), anot jo, yra būtinas tam, kad galėtų įvykti egzistencinis tikėjimo šuolis.

Kierkegaard'as išskiria du tikėjimo pavidalus: racionalų, grindžiamą etiniais reikalavimais „religingumą A“; bei „religingumą B“, kuris yra paradoksalus, pagrįstas subjektyviu žmogaus santykiu su Dievu, nesuderinamas su institucijomis ir nepaaiškinamas protu¹⁰. Neretai

manoma, kad „religingumas A“ tėra vien „suinstitucintas religingumas“, tačiau tokia redukcija yra nepagrįsta, kadangi, kaip nurodo T. Sodeika, „religingume A“ žmogus jau suvokia, kad tiesa yra subjektyvi ir siekia apmąstyti tik save patį¹¹. Galima teigti, kad tai yra sokratiškas tikėjimas įmanomu. Atitinkamai paradoksalus „religingumas B“ yra susijęs su krikščioniškuoju tikėjimu tuo, kas neįmanoma. „Religingume B“ tikėjimas žengia toliau už protą ir žinojimą. Kyla natūralus klausimas: koks apskritai yra žinojimo (metafizikos) ir tikėjimo (religijos) santykis? Jau nuo antikos laikų tikėjimas neretai apibūdinamas kaip žemesnė žinojimo pakopa ir nuo nuomonės atskiriamas tik truputį kilnesniu atspalviu. Racionalistai neretai tikėjimą apibrėždavo kaip „ne visai žinojimą“, tačiau ryškiausiai ši tendencija atsiskleidė Hegelio filosofijoje. Kierkegaard'as nuogaustauja, kad jo amžininkai žinojimą laiko aukštesniu už tikėjimą ir nori eiti toliau už tikėjimą. Pasipriešindamas hegeliškajam proto išaukštinimui bei tikėjimo nuver-

tinimui, jis pareiškia, kad tikėjimas yra *neprilygstamai* aukštesnis už žinojimą – tai aukščiausioji žmogaus aistra, kuri prasideda ten, kur protas baigiasi. Todėl tikėjimas negali būti vertinamas iš proto pozicijų: „Tikėjimo suprasti neįmanoma, suprasti įmanoma tik tiek, kad jis negali būti supratimas“¹². Vadinasi, Kierkegaard'as atmeta bet kokią bandymą apibrėžti Dievo esmę, o proto pretenzijas į tai pavadina „metafizine užgaida“. Taigi, kitaip negu Kantas, jis nesiima kritikuoti vienokių ar kitokių Dievo įrodymų, bet dekonstruoja patį įrodinėjimą, todėl visus bandymus taip elgtis jis laiko beprasimiais ir tiesiog juokingais: „Jei Dievas neegzistuoja, tai juk šito įrodyti neįmanoma, o jei jis egzistuoja, tai norėti šitai įrodyti – kvailystė“¹³.

Zhuangzi bei Kierkegaard'as demaskuoja neautentiškas, sustabarėjusias amžininkų religines institucijas, kurias palaikydavo ritualai bei įpročiai, ir siūlo savo alternatyvą – išsivadavusį nuo išorinių apraiškų, vidinį ir gyvą santykį su Dievu arba Dao.

2. INDIVIDAS IR VISUOMENĖ: VIENATVĖS PAIEŠKA

Kitaip negu socialiai angažuoti konfucianistai, kurie geriausiai jaučiasi didelio mokinių būrelio terpėje, individualistas Zhuangzi savo vietą regi natūralios gamtos prieglobstyje. Jau daoizmo pradininkas Laozi pasipriešino visuomenės normoms, o išreikšdamas savo nuostatą, kvietė apversti nusistojusias vertybes ir reformuoti visuomenę. Tačiau Zhuangzi šiuo klausimu yra radikalesnis – jis nekviečia kovoti su išsigimusia

visuomene bei transformuoti jos vertybių, bet skatina neveikimą (*wu wei*) ir pabrėžia, kad niekas neturi drumsti Dangaus pusiausvyros, o „visatos valdymas turi būti panašus į žirgų ganyką – reikia tiesiog pašalinti trukdžius“ (ZZ, p. 215–216). Zhuangzi nekviečia reformuoti visuomenės, bet skatina priimti ją su visomis ydomis, tačiau netgi gyvenant joje, išlikti nepriklausomam, „vaikščioti neliečiant žemės“. Daoistų iš-

minčius dažniausiai atsiriboja nuo visuomenės, pasitraukia iš politinio gyvenimo ir vengia valdininkų rezgamų intrigų. Mieliau už socialinės priklausomybės pančius jis pasirenka nepriteklių ir netgi skurdą ir, kukliai eidamas savuoju keliu, jaučiasi laimingas. Tokia nuostata dažnai atspindi Zhuangzi kūryboje, tačiau kone ryškiausiai ją iliustruoja istorija apie vėžlį, kurią jis papasakojo didikams, atėjusiems jį pakviesti į garbingiausius valstybės postus: „Girdėjau, Chu kunigaikštystėje yra šventasis vėžlys, kuris jau trys tūkstančiai metų kaip miręs ir kurį, suvyniotą į audeklus ir paguldytą į skrynį, valdovai saugo protėvių šventykloje. Kas yra vėžliui geriau: būti mirusiam, kad kiautą kažkas galėtų garbinti, ar būti gyvam ir vilkti uodegą žemės purvynu“¹⁴. Zhuangzi kviečia nusimesti visuomenės primestą kaukę, kuri aptemdo patyrimą, primeta išankstines nuostatas bei neautentiškus, išoriškus tikslus.

Kierkegaard'as irgi teigia, kad visos dorybės yra dirbtinės, o socialinis tapatumas nereikalingas, nes nepadedą žmogui suprasti savęs. Vakarų visuomenėje bet kokia asociali (arba – apolitinė) pozicija būdavo smerkiama, o kai kuriais periodais – netgi baudžiama. Tačiau Kierkegaard'as yra linkęs atsiriboti nuo viešojo gyvenimo ir Johannesso Climacuso lūpomis retoriškai klausia: „Jei dėl tavo išikšimo įvyksta didesnis nusikaltimas, nes sukėlei tik painiavą, ar nebūtų geriau, kad žiūrėtum savęs?“¹⁵ Jis teigia, kad ne kiekvienam yra duota, kad jo mąstomi dalykai laimingai sutaptų su visuotiniais interesais. Ypač sunku to būtų tikėtis iš

filosofo, tad jam yra geriau atsiriboti nuo vadinamųjų visuotinių interesų. Todėl Johannes Climacus žavisi Archimedu, kuris, romėnams užpuolus Sirakūzus, netrikdomas mąstė apie geometriją, o jį nužudysiančiam kariui ramiai tarė: „*No-lite perturbare circulos meos*“¹⁶. Beje, ir pats Kierkegaard'as visai nesidomėjo Danijos karu su Prūsija, o savo (neigiamą) nuomonę šiuo klausimu išsakė tik tada, kai į kariuomenę buvo pašauktas jo tarnas. Asociali pozicija nežada tvirto socialinio statuso, atvirkščiai – ji gali užtraukti tik panieką ir persekiojimus. Todėl kviesdamas *pirmiausia* ieškoti Dievo karalystės, Kierkegaard'as išpėja, kad žmogus, išdrįsęs taip gyventi, nepasieks aukštų pareigų ir gali nuolat tikėtis konflikto su visuomene¹⁷.

Eidamas dvasinės raidos keliu, žmogus, pasak Kierkegaard'o, turi atsiriboti nuo visuomenės ir tapti Pavieniu. Esė *Pavienis ir minia* jis individualumą supriešina su bet kokia anonimine egzistencija (minia), o tiesą redukuoja į asmeninę, konkrečią egzistenciją. Vadinasi, tik Pavienis gali būti teisingas, o minia visada klysta: „Ten, kur minia, ten pat ir netiesa; ...netgi jeigu minia susirinktų iš individų, iš kurių kiekvienas atskirai turėtų tiesą, tai minioje, jos triukšme ir šurmulyje kaipmat gimtų netiesa“¹⁸. Minioje žmogus išsivaduoja nuo atsakomybės ir paskęsta neautentiškoje egzistencijoje, o troškimas iširti minioje, anot Kierkegaard'o, liudija žmogaus bailumą prisiimti asmeninę atsakomybę ir netgi prisipažinti esant bailiu. Kierkegaard'as teigia, kad minią valdyti yra nesunku (tereikia šiek tiek talento, psichologinio išvalgu-

mo bei mokėjimo veidmainiauti), tačiau tiesos liudytojas (Pavienis) turi laikytis kuo toliau nuo minios, politikos bei žurnalistikos. Žurnalistika suabsoliutina anonimiškumą ir yra manipuliacijos įrankis, kurį asmuo (*en Enkelt*) naudoja kovai su Pavieniu (*den Enelte*)¹⁹. Tiesos liudytojas negali būti nei žurnalistas, nei bažnytinės institucijos tarnautojas ir netgi su minia bendrauja kaip vienetas. Jis nesiekia užvaldyti minios, o, kreipdamasis į ją, „siekia nors kai kuriems asmenims padėti išsivaduoti iš minios ir tapti Pavieniais“²⁰. Kierkegaard'as skatina bėgti nuo minios, kadangi ji sunaikina žmogaus individualumą ir nugramzdina jį neautentiškoje egzistencijoje.

Kierkegaard'as yra prasitaręs, kad kartu su *Baigiamuoju nemoksliniu prieraišu* jis ketino užbaigti savo rašytojo karjerą, pabėgti į kaimą ir kontempliuoti savo nuodėmes²¹. Tad jis, panašiai kaip ir Zhuangzi, buvo linkęs atsiriboti nuo visuomenės ir intensyvaus kūrybinio darbo bei pasislėpti atokiaje vietoje, kurioje galima būtų apmąstyti savo egzistenciją. Tačiau Kierkegaard'ui, kitaip negu daoizmo mąstytojui, būdingas giliai iškiepytas nuodėmės jausmas, kuris verčia netgi svajonėje save regėti ne besidžiaugiantį gyvenimo bei gamtos grožiu, bet apgailestaujantį dėl savo nuodėmingumo. Kierkegaard'as niekada neišvyko į kaimą ir nesiliovė rašyti, tačiau netgi gyvendamas Kopenhagoje, jis buvo vienišas – greitai įsiveldavo į konfliktus su draugais bei oponentais. Kurį laiką bendrauti su žmonėmis trukdė bulvariniame laikraštyje *Korsaras* spausdinamos karikatūros (kiekvienas, išdrįšęs pasirodyti

su Kierkegaard'u, rizikavo būti pavaizduotas šalia jo), tačiau labiausiai jis atsiribojo nuo visuomenės paskutiniaisiais gyvenimo metais: besirengdamas puolimui prieš bažnyčią bei kovodamas su ja, Kierkegaard'as faktiškai pasmerkė save visiškai dvasinei izoliacijai.

Visuomenė, anot Zhuangzi ir Kierkegaard'o, yra pavojingas išbandymas, kadangi viešojo gyvenimo pagundos lengvai užslopina žmogaus prigimtį ir trukdo siekti tikslo. Šie mąstytojai nujaucia civilizacijos ir technikos keliamus pavojus ir perspėja, kad jie gali žmogų pavergti greičiau, negu jis spės apsidairyti. Techninė pažanga skatina prievartą, kadangi visus daiktus (netgi žmogų) pavertčia žaliava, įrankiais. Suvokdami šį pavojų, jie kviečia gyventi atsiribojus nuo technikos, tačiau anaipol neverčia akiai jos vengti. Antai Zhuangzi pasakoja apie sodininką, kuris vandenį žemei laistyti kantriai nešiodavo puode, o į Konfucijaus mokinio pasiūlymą įtaisyti kur kas efektyvesnį vandens ratą, atsakė neigiamai, argumentuodamas, kad tokiu būdu jis viršias technikos vergu, o jo judesiai bei širdis pasidarys mechaniniai. Galėtų atrodyti, kad Zhuangzi sodininko poziciją laiko teisinga, tačiau šį pasakojimą jis reziuumuoja Konfucijaus lūpomis išsakyta išvada, kad sodininkas Dao esmę supranta taip pat menkai kaip ir Konfucijaus mokiny, negalintis apsieiti be mechaninių įrengimų (ZZ, p. 131–133). Daoistai neneigia, kad technika gali žmogui sėkmingai padėti, ir priduria, kad kartais verta ja naudotis, bet pabrėžia, jog prie jos negalima priprasti. Ir Zhuangzi, ir Kierkegaard'as įspėja, kad technokratijos

viešpatija atima iš žmogaus gebėjimą re-gėti pasaulį kaip visumą, o civilizacija neša su savimi prievartą natūraliai žmo-gaus prigimčiai. Vadinasi, civilizacijos ir technikos laimėjimai gali daryti neigiamą įtaką žmogaus religinėms ir etinėms nuostatoms bei materialinėms verty-bėms. „Geležinkelių beprotybė primena Babelio bokštą ir nurodo kultūros saulė-lydį, nuosmukį... Centralizacija, ko gero, sužlugdys Europą, finansiškai taip pat“²², – teigia Kierkegaard’as. Taigi tuo metu, kai XIX a.. Europoje pradėta ma-siškai žavėtis technikos pažanga, jis ne-pasitiki technikos naujovėmis, ilgesingai žvelgia į praeitį ir trokšta pasislėpti ato-kiam kaimelyje.

Tačiau, nors Zhuangzi ir Kierkega-ard’as kritiškai vertina žmogaus sąsajas su visuomene, jie neverčia nutraukti iš-*orinių* ryšių, bet labiau pabrėžia *vidinio atsiribojimo* vertę. Zhuangzi tiki, kad ga-lima būti tikruoju daoistu ir žengti Ke-liu netgi gyvenant tarp žmonių ir užsi-imant visuomenine veikla. Tai atspindi jo pasakojimas apie mėsininką, kuris pa-siekė ne-veiksmo (*wu-wei*) būseną, nors visą laiką gyveno visuomenėje ir buvo socialiai angažuotas (ZZ, p. 74). Perpra-tęs Dao, jis tapo dar dėmesingesnis sa-vo patyrimui ir dabarties akimirkai, o kiekvieną judesį atlikdavo sąmoningai ir laisvai. Šis personažas simbolizuoja praktinį, įgūdžiais, o ne teorinėmis ži-niomis pagrįstą žinojimą²³. Toks žinoji-mas gali būti įprasmintas tik visuome-nėje, todėl mėsininkas atstovauja idea-lui žmogaus, kuris sugeba žengti Dao keliu likdamas visuomenėje. Kitas Zhu-angzi personažas yra mokesčių rinkėjas,

kuris, rinkdamas pinigus varpams atlie-ti, nesipriešina Dao ir į kiekvieną krei-piasi taip, kaip to reikalauja žmogaus prigimtis (ZZ, p. 183). Beje, Johannes de Silentio irgi daro prielaidą, kad tikė-jimo riteris išoriškai gali būti panašus į mokesčių rinkėją ir atrodyti kaip žmo-gus, kuris „visiškai priklauso šiam pa-sauliui“²⁴. Vaizduodamas tikėjimo rite-rį banalioje kasdienybėje, autorius vei-kiausiai nori pabrėžti jo paradoksalumą arba siekia išvengti tikėjimo riterio re-dukcijos į tragiškąją herojų. Tačiau min-tis, kad tikėjimo riteris gali atrodyti kaip prie gyvenimo smulkmenų prisirišęs miesčionis, rodo, kad išorinis atsiriboji-mas nuo visuomenės anaip tol nėra bū-tinas. *Dienoraštyje* Kierkegaard’as pabrė-žia, kad kartais yra pavojinga perdėm atsiriboti nuo socialinių santykių²⁵. Bet koku atveju ir Zhuangzi ir Kierkega-ard’as mano, kad žmogus tokiam žings-niui turi dvasiškai subręsti. Antai Kon-fucijus, pasak Zhuangzi, tokiam atsiri-bojimui ilgai brendo ir tik būdamas še-šiasdešimties, pagaliau pamiršo visuo-menę, pareigą bei etiką (ZZ, p. 239).

Taigi Zhuangzi ir Kierkegaard’o kū-ryboje visuomenė (institucija, minia ir pan.) dažniausiai vertinama negatyviai, o individas skatinamas nuo jos atsiriboti bei tapti Pavieniu, tikėjimo riteriu (Kier-kegaard’as) arba klajotoju (Zhuangzi). Žmogui išsivaduojant iš visuomenės pančių, jo žvilgsnis tampa dėmesingas pasauliui, todėl jis lengviau gali išvysti Kelią (Dao). Anot šių mąstytojų, toks žmogus tampa spontaniškas, laisvas, o jo gyvenimas tampa harmoningesnis bei reikalingas mažiau pastangų.

3. APIE LIKIMO MEILĘ IR KLAJONES SIELOS BEKRAŠTYBĖJE

Zhuangzi ir Kierkegaard'o požiūris į likimą yra skirtingas: pirmasis skelbia *amor fati* idėją, o antrasis kalba apie neviltį, pasipiktinimą ir baimę, kurie yra būtini žmogaus dvasinės raidos kelyje. Nors, nagrinėdamas žmogaus santykius su visuomene ir valdančiuoju sluoksniu, Zhuangzi siūlo nonkonformistinę poziciją, tačiau kalbėdamas apie Dao, jis pripažįsta būties natūralumą ir neišvengiamumą bei pabrėžia, kad ėjimas Keliu reikalauja nuolankiai paklusti likimui ir džiugiai jį priimti. Taigi būties pilnatvės paieška, kuri taip rūpi kinų mąstytojui, yra neatsiejama nuo *amor fati* idėjos. O Kierkegaard'ui pasipriešinimas likimui yra vienas esminių dvasinės raidos komponentų. Danų mąstytojas teigia, kad pasipiktinimas Dievo paradoksu yra neišvengiamas norint priartėti prie autentiško tikėjimo. Veikale *Baimės sąvoka* kalbama apie pirmąją nuodėmę, kuri glūdi baimės jausmo esmėje ir lemia, kad netgi nenusidėjęs žmogus gali jausti paslaptingą, neaiškios kilmės baimę bei nerimą. Tokia baimė negali būti logiškai paaiškinta ar racionaliai suvokiama, o, kita vertus, – turi aiškiai apibrėžtą pagrindą – pirmąją nuodėmę. Pirmąją Adomo nuopuolį Kierkegaard'as aiškina kaip sakralinį aktą, kuris pavertė nuodėmingu žmogaus juslinį pradą: „Per pirmąją Adomo nuodėmę nuodėmė prasiskverbė į pasaulį“²⁶. Baimės atsikratyti įmanoma tik įveikiant savo nuodėmingumą, tačiau tam reikia įsisąmoninti neviltį: „sąmoninga neviltis yra vienintelis būdas išsigelbėti“²⁷. Kitas

personažas, Anti-Climacus, šiai problemai skyrė visą veikalą pavadinimu *Līga mirčiai*, kuriame jis teigia, kad visi žmonės yra nusivylę ir turi įsisąmoninti savo neviltį, nes tik tokiu būdu galima ją įveikti. Taigi nusivylimo įsisąmoninimas yra būtina autentiško apsisprendimo prielaida. Tai rodo, kad Kierkegaard'o dvasinės raidos kelias nėra toks skaidrus ir vientisas kaip Zhuangzi, bet veda per nuodėmę, pasipiktinimą, baimę ir neviltį. Aptarti Zhuangzi ir Kierkegaard'o koncepcijų skirtumai atskleidžia dviejose Rytų ir Vakarų mąstymo tradicijose išryškėjusius asmenybės dvasinės raidos kelio aiškinimo savitumus – klasikiniame daoizme, konkrečiau Zhuangzi koncepcijoje dažniausiai išvengiama tos pasipiktinimo ar nevilties pakopos (kartais įvardijamas kaip „sielos tamsioji naktis“), su kuria turi susidoroti ne tik Kierkegaard'as, bet ir dauguma vakariečių, kalbančių apie dvasinės raidos kelio patirtį.

Tačiau, nors Kierkegaard'o santykis su likimu nėra toks skaidrus kaip Zhuangzi, abu mąstytojai prabyla apie likimo meilę. *Amor fati* idėja atsispindi ju teiginiuose, kad gyvenimą ir mirtį valdo lemtis, kuriai priešintis yra beprasmiška. Tikrasis nuolankumas (visiškas paklusnumas Dievo valiai), anot Kierkegaard'o, atsiranda tik religinėje pakopoje, tačiau apie likimo neišvengiamumą kartais prabyla ir ironiškas estetas: „Iš mirusiųjų niekas negrįžo, niekas negimė be ašarų; niekas žmogaus neklausia, ar jis nori įeiti; niekas neklausia, ar jis no-

ri išeiti²⁸. Panašų požiūrį į gyvenimą ir mirtį atskleidžia Zhuangzi pasakojimai apie laidotuves – mirusiųjų apraudojime jis išvelgia bandymą pasprukti nuo „dangaus įstatymo“ ir žmoniškų emocijų puoselėjimą. „Mokytojas pasirodė, kai atėjo laikas, ir kada reikėjo – pasitraukė“ (ZZ, p. 76), – teigia Zhuangzi mirusio mokytojiui, o palaidojęs žmoną, jis linksmai groja būgnu ir pasipiktinusiems tokiu elgesiu žmonėms aiškina, kad viskas yra natūrali daiktų kaita, o sielvartas rodo, jog žmogus nesupranta natūralių gamtos dėsnių (ZZ, p. 170). Zhuangzi teigia, kad gyvenimas yra nuolatinė kaita, kuri nuo žmogaus nepriklauso, todėl reikia jai nuolankiai paklusti. Su sau būdingu humoru jis klausia: „Galbūt po mirties virsi žiurkės kepenimis arba vabzdžio letenėle?“ (ZZ, p. 99) Kalbėdamas apie mirties džiaugsmą, Zhuangzi rodo nuoširdžią likimo meilę.

Zhuangzi kviečia atsisakyti savo ambicijų ir priimti gyvenimą tokį, koks jis yra, džiaugtis kiekviena būties akimirka, pabrėžia, kad viskas, kas atsitinka žmogui (negandos, šlovė, mirtis), priklauso nuo lemties ir turi būti nuolankiai priimta (ZZ, p. 89–91). Daoistiniai „neveiklumo“ (*in-action*, *wu-wei*) ir dorybės (*de*) terminai byloja apie *savaiminį*, natūralų gyvenimą, skatina nedaryti nieko, kas yra nenatūralu ir nespontaniška. Toks veikimas pagal Dao dėsnius neturi būti tapatinamas su paprastu neveiklumu ar pasyvumu, pasak J. Needhamo, „*wu-wei* yra atsisakymas bet kokio veikimo, kuris prieštarauja gamtai“²⁹. Daoistinis neveikimas yra apgaulingas, kadangi jis aprėpia bet kokios

veiklos potencialą ir gali ją aktualizuoti kiekvieną akimirką – „Dao per amžius neveikia, bet nėra nieko, ko jis nebūtų nuveikęs“ (LZ, 37sk.), o „neveik ir neturėsi darbo, kuri būtų palikęs nenuveiktą“ (LZ. 48sk.) – teigia Laozi. Zhuangzi priduria, kad „neveikime nelieta nieko, kas būtų nenuveikta“ (ZZ, p. 196). Tokie daoistų žodžiai parodo, kad *wu-wei* nėra paprastas neveiklumas, tai yra natūrali veikla, kuri nesipriešina gamtai ir žmogaus prigimčiai. Zhuangzi koncepcijoje ji užima pagrindinę vietą bei iliustruoja jų nuolankų požiūrį į likimą.

Pabrėžtina, kad nei Zhuangzi, nei Kierkegaard'as nemano, kad dvasinės raidos kelyje reikia atsisakyti *pasaulio įvairovės*. Atvirkščiai, eidamas Dao keliu, žmogus, pasak Zhuangzi, tampa vis jautresnis pasauliui ir pradeda pastebėti netgi smulkiausius kasdienybės niuansus. Pasakojant apie mėsiningą, buvo tyčia užsiminta apie tokio personažo dėmesingumą pasauliui. Mat daoistinis idealas anaip tol nereikia dvasinio, psichinio bei emocinio asketizmo, bet skatina ugdyti sielos harmoniją ir žmogaus dėmesingumą pasauliui. „Būk dėmesingesnis už dvasią ir tu susiliesi su gyvenimo sėkla“ (ZZ, p. 129), – sako Zhuangzi. Kierkegaard'as irgi pabrėžia, kad aukščiausioje (religinėje) dvasinės raidos kelio pakopoje sugrįžta visa pasaulio įvairovė ir grožis, kuriais galima buvo mėgautis estetinėje pakopoje, o žmogus atsisako etinei pakopai būdingo asketizmo. Taigi abu mąstytojai sutaria, kad, eidamas dvasinės raidos keliu, žmogus sugrįžta prie pasaulio įvairovės, kuri tiesiog įgauna visai naują kokybę.

Klajonės, kurios itin reikšmingos Zhuangzi kūryboje, ypatingos trimis bruožais: (1) jos yra glaudžiai susijusios su bėgimu į gamtą ir vienatvės poreikiu; (2) iliustruoja daoistų likimo meilę; (3) pirmiausia suvokiamos kaip *vidinė* kelionė. Klajonių motyvas susijęs su daoistams būdingu troškimu atsiriboti nuo visuomenės: Zhuangzi skatina bėgti nuo civilizacijos ir klajoti bekraštybėse, aukštinti kasdienio gamtos grožio poetiką. Klajonės, apie kurias kalba Zhuangzi, vyksta paties žmogaus sieloje. Daoistai tvirtina, kad keliautojas turi išvelgti daiktų kaitą, o ne grožėtis išpūdingais vaizdais. Zhuangzi artimas Liezi pasiūpa iš tų, kurie domisi tik išorinėmis kelionėmis erdvėje: „Jūs mėgaujates išorinio pasaulio kaita ir nepastebite, kad keičiatės patys. Jūs mėgaujates kelionėmis išoriniame pasaulyje ir nesugebate išvelgti vidinio pasaulio. Keliaudami erdvėje, ieškome daiktų pilnatvės, o atsigręždami į savo sielą – aptinkame jos gelmę. Pirmasis yra netobulas kelionės būdas, o antrasis – tobulas“³⁰. Taigi tikra kelionė, pasak klasikinio daoizmo šalininkų, yra ta, kuri vyksta žmogaus sieloje ir pasireiškia ne geografinės vietos, o žmogaus sąmonės kaita. Jau Laozi sakė: „Neišaik pro duris ir pažinsi pasaulį. Nedirščio pro langą ir išvysi kelius“ (LZ, 47 sk.). Vadinasi, *atsigręžimas į žmogaus vidinį pasaulį ir noras pažinti jo gelmes* filosofiniame daoizme yra aiškinamas kaip tikrasis pažinimo tikslas.

Kierkegaard'as irgi labiau domisi kelione, vykstančia žmogaus sieloje negu išoriniame pasaulyje. Pažvelkime, kaip *Baimėje ir drebjime* traktuojama Abrao-

mo kelionė. Biblijoje ji papasakota žvelgiant tarsi iš išorės ir minint tik faktus, o Johannes de Silentio, perpasakodamas Abraomo kelionę, į ją žvelgia tarsi iš vidaus. Galima teigti, kad Biblijoje tiesiog papasakota kelionė erdvėje, o *Baimės ir drebjimo* autorių domina tai, kas kelionės metu galėjo vykti Abraomo sieloje. Keturios kelionės į Morijos kalną parafrazės yra tarsi keturių skirtingų Abraomo būsenų raidos interpretacijos. Veikale *Pakartojimas* Kierkegaard'ą taip pat labiau domina ne išorinė kelionė į Berlyną, bet ta kelionė, kuri vyksta jo paties sieloje ir atmintyje. Kierkegaard'as bando prisiminti išpūdžius iš pirmosios kelionės bei vėl ją patirti, dar sykį išgyventi. Beje, klajonės motyvas Kierkegaard'o veikaluose neretai iškyla kaip būdas pabėgti nuo tragiško žmogiškos egzistencijos beprasmiškumo. Tokios pozicijos pavyzdžiu galima laikyti „amžinojo žydo“ metaforą.

Autentiško gyvenimo ir mąstymo kelių Kierkegaard'as ieškojo vidiniame pasaulyje. Paties Kierkegaard'o biografija irgi rodo, kad jam svarbesnės buvo vidinės kelionės, pvz., jis mėgo vaikščioti su tėvu po kambarį ir įsivaizduodavo įvairius įvykius, su kuriais galėtų susidurti iš tikrųjų išėjęs pasivaikščioti³¹. Toks vaizduotės lavinimas būdingas ir daoistams, kurie teigė, kad „nežvelgiant pro langą galima išvysti pasaulį“ ir pačiam Zhuangzi, kuris kukliai gyveno kaimo užkampyje ir šaipėsi iš pagyrūnų, pasakojančių apie prašmatnius didikų dvarus³². Jiems rūpi kelionės, kurios vyksta ne erdvėje, bet paties žmogaus sieloje.

4. APIE MOKYTOJĄ-GAMTĄ IR AUTENTIŠKĄ DIALOGĄ, VYKSTANTĮ TYLOJE

Zhuangzi ir Kierkegaard'as panašiai žvelgia į mokytojo-mokinio santykį: jie teigia, kad kiekvienas mokinys turi ieškoti *savo* mokytojo, kuriuo gali būti ne tik žmogus, bet ir gamta, bei ragina mokytiis būtent iš gamtos, kurios „knyga nuolatos yra atversta“. Tokia nuostata būdinga ir kitiems antiracionalistams, pvz., Buberis irgi kviečia mokytiis iš gamtos bei užmegzti dialoginį santykį ne tik su kitu žmogumi, bet ir su medžiu, nes „žodžio indu gali tapti bet kas“. Medis, su kuriuo įeinama į autentišką santykį, priimamas kaip nedaloma visuma: „Viskas, kas priklauso medžiui, imama sykiu: jo forma ir jo mechanika, jo spalvos ir jo chemija, jo šnekučiavimas su stichijomis ir šnekučiavimas su žvaigždynais – viskas kaip viena visuma“³³. Veikale *Padangių paukštis ir laukų lelija* Kierkegaard'as būtent gamtą išskiria kaip geriausią *tylėjimo*, *klusnumo* bei *džiaugsmo* mokytoją. Nors jis remiasi motyvais iš labiausiai Vakaruose skaitomos knygos – Biblijos, pati jo veikalo nuotaika bei siūlymas mokytoju rinktis „paukštį ir leliją“ neskamba vakarietišškai, bet veikiau atspindi daoizmo, dzenbudizmo pasaulėžiūrą. Daoistai neretai išminties mokydavosi iš margaspalvio drugelio ar laukinės gėlytės. Zhuangzi traktate yra nemažai artimų minčių, pabrėžiami tokie gamtos-mokytojos pranašumai, kaip nuoširdumas, nemokėjimas meluoti ir veidmainiauti. Pats Zhuangzi veikliausiai pritartų Kierkegaard'o žodžiams: „Paukštis ir lelija patys esti tuo, ko moko, jie patys savimi tai išreiškia“³⁴.

Gamtoje šiuos mąstytojus žavi visiškas žodžio ir veiksmo tapatumas, nuoširdumas sau pačiam bei aplinkiniam pasauliui. Gamta nemeluoja, kadangi ji moko pati iš savęs, o žmogus moko iš knygų ar žodžių, kurie yra *par excellence* kitokie negu tikrovė, todėl su kultūrintame pasaulyje žodžio ir veiksmo tapatumas nepasiekiamas.

Gamta gali geriausiai išmokyti *tylėjimo meno*, kuris, pasak Zhuangzi ir Kierkegaard'o, yra itin reikšmingas. Išmokyti tylėti ir perprasti tylėjimo prasmę, anot Kierkegaard'o, yra nelengva. Kierkegaard'o pseudoniminis personažas Johannes de Silentio (Tylos Jonas) nuogaustauja, kad žmonių pasaulyje vyrauja etika, kuri smerkia tylintį ir sako: „Tu turi pripažinti visuotinybę ir būtent kalbėdamas tu tai pripažįsti“³⁵. Todėl tarp žmonių tylėjimas tampa beveik neįmanomas. Tik pasiekęs „absoliutų santykį su Absoliutu“ ir peržengęs etinės pakopos ribas, žmogus išmoksta iš tikrųjų tylėti. Tačiau tyla, anot Kierkegaard'o, yra reikalinga kiekvienoje žmogaus gyvenimo pakopoje. *Diapsalmatoje* ironiškas estetas labiausiai pasitiki būtent tyla: „Turiu tik vieną patikėtinį – tai nakties tyla. O kodėl būtent ji? Todėl, kad ji tyli“³⁶, – teigia jis. Buberis irgi teigia, kad dialogas nereikalauja žodžių ir gali vykti visiškoje tyloje: „Pokalbiui nereikalingi garsai ar net judesiai. Kalba gali neturėti jokių juslinių požymių, ir vis dėlto tai bus kalba“³⁷. Jis aprašo dialoginę patirtį tarp dviejų žmonių, kurie tiesiog sėdi vienas šalia kito – nėra jokių žodžių ar kitų išorinių poży-

mių, kurie galėtų patvirtinti, kad iš tikrųjų kažkas įvyko, tačiau tarp jų įvyko „dialoginio žodžio sakramentas“.

Šiuo klausimu Kierkegaard'as ir Beris yra artimi daoistams, dzenbudistams, kurie teigia, kad dialogas gali vykti be jokių žodžių ar gestų, ir netgi iškelia prielaidą, kad autentiškai egzistencijai žodžiai gali būti pražūtingi. Apie tai byloja Zhuangzi pasakojama istorija apie Chaosą, kuris išsiskyrė tuo, jog neturėjo nė vieno juslės organo, leidžiančio komunikuoti su pasauliu įprastu bū-

du. Geranoriški Chaoso draugai, Greitas ir Netikėtasis, nutarė, kad tai yra trūkumas, sumanė savo bičiuliui „padėti“, todėl kiekvieną dieną jo galvoje išgręždavo po vieną skylutę – burną, vėliau nosį, akis ir t.t. Galiausiai septintą dieną Chaosas mirė (ZZ, p. 107). Taigi, nors ir negalintis bendrauti su pasauliu įprastu būdu, šis alegorinis personažas įkūnija tą, kuris geba užmegzti autentišką dialogą. Daoistai pabrėžia, kad dialogas gali (netgi turi) vykti be jokių išoriškai regimų požymių.

IŠVADOS

Lyginamuoju aspektu aptarę Zhuangzi ir Kierkegaard'o asmenybės dvasinės evoliucijos koncepcijas galime konstatuoti, kad jie panašiai kritikuoja laikmečio „ydą“: jie demaskuoja tarp amžininkų vyraujančias institucijas, palaikomas ritualais bei įpročiais; skatina atsisakyti „objektyvaus“ mąstymo (žinojimo) ir pabrėžia, kad „egzistuojantis mąstytojas“ negali kalbėti atsietai nuo savo paties egzistencijos, o tiesą gali pažinti tik per savo patirtį.

Abu mąstytojai panašiai aiškina žmogaus dvasinės raidos kelią ir jo vietą visuomenėje. Jie kviečia atsiriboti nuo visuomenės, maištauja prieš griežtą socialinių santykių reglamentavimą, iškelia klajonių, kurios pirmiausia vyksta ne išoriniame pasaulyje, o paties žmogaus sieloje, motyvą. Taip Zhuangzi ieško būties pilnatvės, o Kierkegaard'as – subjektyviosios ontologijos.

Etines kategorijas šie mąstytojai aiškina ontologiškai: jie teigia, kad gėrį

pasiekti padeda ne etiniai-moraliniai principai (ar jų apvertimas), o egzistencinė sąmonės transformacija. Tokia nuostata juos paskatina sureliatyvinti moralines vertybes ir siekti natūralaus, spontaniško, orientuoto į visumą buvimo pasaulyje.

Zhuangzi ir Kierkegaard'as daug kalba apie likimo meilę, kuri labiausiai būdinga žmogui, įžengusiam į aukštesnę dvasinės raidos pakopą. Tačiau Zhuangzi skelbia *amor fati* idėją ir kviečia nuolankiai paklusti likimui, o Kierkegaard'o santykis su likimu yra daug sudėtingesnis ir neatsiejamas nuo pasipiktinimo bei nusivylimo.

Pastebėję, kad dauguma žmonių gyvena dvasinio nuosmukio būsenoje, tiek Zhuangzi, tiek Kierkegaard'as ieško kelio, kuris vestų į autentišką egzistenciją. Jie sutelkia dėmesį į autentiško buvimo pasaulyje kelio paiešką. Todėl juos domina mokėjimas gyventi pagal gamtos dėsnius ir Dao ritmus. Tokia žinojimo ir patirties in-

terpretacija skatina skeptiškai vertinti sąsajas su visuomene, racionalų protą,

aukštinti likimo meilės idėją, o prieglobsčio ir mokytojo ieškoti gamtos tyloje.

Literatūra ir nuorodos

- ¹ Plačiau žr. K. L. Carr, P. J. Ivanhoe. *The Sense of Antirationalism: The Religious Thought of Zhuangzi and Kierkegaard*. – New York, London: Seven Bridges Press, 2000.
- ² Straipsnyje naudojamas V. V. Maliavino Zhuangzi traktato vertimas į rusų kalbą. Чжуан-цзы, Ле-цзы, Москва: Издательство „Мысль“, 1995. Nuorodos į šį šaltinį pateikiamos tekste žymint sutartiniu ženklu ZZ.
- ³ Plačiau žr. S. F. Lin. Confucius in the Inner Chapters of the Chuang-tzu // *Tamkang Review*, 17, 1-4, 1988, p. 311–317.
- ⁴ Filosofinės mokyklos *mingija* atstovai komparatyvistinėje literatūroje dažnai vadinami „sofistais“, kadangi mėgo kurti įvairius filosofinius paradoksus, primenančius graikų sofistų teiginius.
- ⁵ S. Kierkegaard. *Albo-Albo*, T. 1. – Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe, 1982, p. 40–41.
- ⁶ S. Kierkegaard. *Concluding Unscientific Postscript*. Vol. 1. – Princetos, New Jersey, 1992, p. 282.
- ⁷ S. Kierkegaard. *Dziennik* (wybór). – Lublin: Towarzystwo Naukowe Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego, 2000, p. 243, X² A 354 (1850).
- ⁸ Plačiau žr. S. Kierkegaard. *Two Ages: The Age of Revolution and the Present Age; A Literary Review*. – Princeton, 1978, p. 84.
- ⁹ Žr. П. П. Роде. Сёрен Киркегор сам свидетельствует о себе и своей жизни. – Урал: LTD, 1998, p. 29–37.
- ¹⁰ Plačiau žr. S. Kierkegaard. *Concluding Unscientific Postscript*. Vol. 1, p. 555–586.
- ¹¹ Žr. T. Sodeika. Apie Soreną Kierkegaardą, jo baimę ir drebėjimą // S. Kierkegaard. *Baimė ir drebėjimas*. – Vilnius: Aidai, 1995, p. 45.
- ¹² S. Kierkegaard. *Dziennik* p. 281, Pap. X⁴ A 356 (1851).
- ¹³ S. Kierkegaard. *Filosofiniai trupiniai*. – Vilnius, 2000, p. 65. Taip pat plg. Pap. V A, 7 (1844), p. 288.
- ¹⁴ Zhuangzi. *Zhuangzi // Estetikos istorija. Antologija*. T. 1. – Vilnius: Pradai, 1999, p. 368.
- ¹⁵ S. Kierkegaard. *Filosofiniai trupiniai*. – Vilnius: Aidai, 2000, p. 23.
- ¹⁶ Ten pat., p. 24, lot. „Nelieskite mano apskritimų“.
- ¹⁷ Plačiau žr. S. Kierkegaard. *Dziennik*, p. 178. Pap. X³ A 238 (1850).
- ¹⁸ S. Kierkegaard. *Jednostka i tłum // Filozofia egzystencjalna. Ontologia*. – Warszawa: PWN, 1965, p. 52.
- ¹⁹ S. Kierkegaard. *Dziennik*, p. 82. Pap. X² A 314 (1849).
- ²⁰ S. Kierkegaard. *Jednostka i tłum*, p. 55.
- ²¹ S. Kierkegaard. *Concluding Unscientific Postscript*. Vol. 2, p. 137. Pap. IX A 54 (1848).
- ²² S. Kierkegaard. *Dziennik*, p. 129. Pap. X² A 497 (1850).
- ²³ Plačiau žr. R. Eno. Cook Ding's Dao and the Limits of Philosophy // *Essays on Skepticism, Relativism and Ethics in the Zhuangzi*. P. Kjelberg, P. J. Ivanhoe (ed.). – State University of New York Press, Albany, 1996, p. 127.
- ²⁴ S. Kierkegaard. *Baimė ir drebėjimas*. – Vilnius: Aidai, 1995, p. 91.
- ²⁵ S. Kierkegaard. *Dziennik*, p. 68. Pap. I A 177 (1836).
- ²⁶ С. Кьеркегор. Понятие страха // *Страх и трепет*. – Москва: Республика, 1993, p. 136.
- ²⁷ S. Kierkegaard. *Albo-Albo*, T. 1, p. 208.
- ²⁸ Ten pat., p. 27.
- ²⁹ J. Needham. *Science and Civilisation in China*. T. 2. – London, 1956, p. 68–69.
- ³⁰ Ле-цзы // Чжуан-цзы, Ле-цзы. – Москва, 1995, p. 329.
- ³¹ Жр. П. П. Роде. Сёрен Киркегор сам свидетельствует о себе и своей жизни, p. 13–16.
- ³² Чжуан-цзы // *Мудрецы Китая*, (ver. Л. Д., Позднеева). – Петербург, 1994, p. 350 (Maliavinas šią istoriją išvertė netiksliai).
- ³³ M. Buber. *Dialogo principas I. „Aš ir Tu“*. – Vilnius: Katalikų pasaulis, 1998, p. 74.
- ³⁴ S. Kierkegaard. *Laukų lelėja ir padangių paukštis*. – Vilnius: Vaga, 1997, p. 50.
- ³⁵ S. Kierkegaard. *Baimė ir drebėjimas*, p. 180.
- ³⁶ S. Kierkegaard. *Albo-Albo*, T. 1, p. 36.
- ³⁷ M. Buber. *Dialogas // Dialogo principai II*. – Vilnius: Katalikų pasaulis, 2001, p. 49.



*Skiriama 190-osioms
S. Kierkegaard'o gimimo metinėms
Gauta 2004-09-14*

ARVYDAS LIEPUONIUS

Vilniaus dailės akademija

PSICHOANALITINIAI KIERKEGAARD'O ASMENYBĖS IR KŪRYBOS ASPEKTAI

Psychoanalytical Aspects of Kierkegaard's
Personality and Creation

SUMMARY

The article analyzes the personality and creation of the famous Danish thinker Søren Kierkegaard. Methodological principles and research procedures, developed by the followers of psychoanalysis, are the main instrument of knowledge and methodological arsenal of the study. The article deals with the complication of Kierkegaard's personality. The most interesting facts of his intellectual biography which had a direct impact on his outlook, as well as psychological and religious ideas, are approached from a psychoanalytical point of view.

Straipsnis skirtas psichoanalitinei žy-
maus danų mąstytojo Soreno Kier-
kegaard'o asmenybės ir kūrybos anali-
zei. Pagrindiniu šios studijos pažinimo
instrumentu ir metodologiniu arsenalu
yra psichoanalizės šalininkų išplėtoti
metodologiniai principai bei tyrinėjimo
procedūros. Straipsnyje detalai aptaria-
mas Kierkegaard'o asmenybės kompli-
kuotumas, psichoanalitiniu aspektu
gvildenami įdomiausi jo intelektualinės
biografijos faktai, darę tiesioginį povei-

kį jo pasaulėjautai, skelbiamoms filoso-
finėms bei religinėms idėjom.

Kierkegaard'as buvo ne tik vienas
sudėtingiausių XIX a. Vakarų mąstyto-
jų, tačiau, kaip liudija istoriniai faktai,
liudytojų atsiminimai, daugybė jo teks-
tų fragmentų, ir kontroversiška, tragiš-
ko likimo asmenybė, kuri nuolatos ba-
lansavo tarp melancholijos ir ilgalaikių
depresyvių būsenų. Skverbiantis į slap-
čiausias šio mąstytojo mintis, interpre-
tuojant jo tekstus, Kierkegaard'as išky-

RAKTAŽODŽIAI. Kierkegaard'as, iracionalistinė filosofija, psichoanalizė.

KEY WORDS. Kierkegaard, irrationalist philosophy, psychoanalysis.

la kaip įdomus psichoanalitinių studijų objektas. Neabejotina, kad nagrinėjant danų filosofo kūrybinį palikimą šiuo aspektu, daug įdomių analitinių hipotezių galėtų kelti psichoanalizės mokykla.

Dar šios mokyklos pradininkas S. Freudas psichoanalitiko veiklą taikliai palygino su chemiko darbu. Iš tikrųjų psichoterapijos metu analizuojamo subjekto sielos veikla tarsi suskaidoma į elementarias daleles: „reikmių elementai“ izoliuojami. Tačiau, atlikus sielos gyvenimo analizę, reikia žengti ir kitą logišką žingsnį – atlikti ir sintezę. Neretai problema būna tokia, kad praktikoje, vadovaujantis tokia tyrimo strategija, vyrauja analizė ir deramai neivertinama sintezės svarba, o atlikus vivisekciją (gyvo organizmo išskaidymą, atskirų dalių atskyrimą nenaudojant nuskausminimo priemonių), nelengva bandyti atlikti *integratio ad integrum* (Freud, 1984, p. 109).

Kierkegaard'o kūryboje regimas aki-vaizdus ryšys tarp jo kontroversiškos asmenybės ir didžiai asmeninės, kupinos daugybės egzistencinių motyvų filosofijos. Meilė išminčiai jam tampa lemtinga gyvenimo būdo gaire, pasiaukojimu ir aistra siekiant tobulumo. Savo kūrinyje *Pakartojimas* Kierkegaard'as rašė, kad egzistuoja be galo gilus mentalinis lygmuo, valdanti *tai* jėga, kuri sugeba užmegzti intrigas išradingiau nei visi poetai *in uno*. Ši jėga reiškiasi kūryboje laisva fantazijos inspiruota mintimi, o dienoraštyje svarbiausi įvykiai fiksuojami itin glaustai ir įtaigiai. Autoriaus jautrumas įvairioms realiame gyvenime jį persekiojusioms psichologinėms traumoms, skatinusioms jo asmenybės laips-

nišką ir refleksinę sklaidą dienoraštyje, tarsi virsta priešsąmoningu lygmeniu, beveik tiesiogiai iššifruojamu jo tekstuose. Kierkegaard'as tarsi jaučia, kad epistolinio žanro žodžiais išreikšti savo unikalios egzistencinės patirtį, dramatiškus išgyvenimus ir konfliktus yra nepaprastai sunku. Šių išgyvenimų pėdsakai aki-vaizdžiausiai regimi jo intymiuose dienoraščiuose, kurie yra tarsi raktas į subtilaus mąstytojo dvasios gelmes ir slapčiausias mintis. Tačiau įdėmiau analizuojant dienoraščių tekstūrą, aiškiai regint juose ilgas pauzes, nutylėjimus, tuščias erdves, iškart kyla įtarimas, kad jie yra ženklinami vidinės autoriaus cenzūros. Išdava – plėšomi puslapiai, kuriuose mintys išreiškiamos sunkiausiai – būtent metaforomis. Pasąmonės tamsos klodai Kierkegaard'o dienoraščiuose yra glaudžiai susipynę su jo asmeninės egzistencinės kalbos sklaida. Skverbiantis į šios asmenybės dvasinio pasaulio labirintus, iškart psichoanalitiniu aspektu iškyla pamatinis klausimas: kiek Kierkegaard'o filosofija buvo susijusi su depresyvia maniakiška autoriaus asmenybės struktūra?

Akivaizdu, kad pusiausvyros nebuvimas jam reiškėsi bloga nuotaika, periodiškai pasikartojančiais baimės ir nusivylimo priepuoliais. Tai tam tikra sielos gynybos dalis, kai nežinoma, iš kur ir kodėl šios slogios nuotaikos atsiranda. Jos gali sietis su išoriniais gyvenimiškais įvykiais, kurie, būdami iš pažiūros banalūs, galėtų žmogų skatinti kartoti ankstesnius konfliktinius išgyvenimus. Tokias jo nuotaikas atspindi šie iškalbingi pasisakymai:

„Be kitų brangių pažįstamų, aš turiu ir vieną draugą – liūdesį... aš jam (draugui) priklausau visa širdimi“ (Kierkegaard, 1998, p. 10).

„Kad tik nenukentėčiau nuo ištisinio neveikimo, verkiu, verkiu, kol nepavargstu“ (ten pat, p. 15).

„Mano siela – panašėja į mirusią jūrą“ (ten pat, p. 15).

Vis dėlto nepaisant nuolatos jo knygoje ir ypač intymiuose dienoraščiuose išnyrančių niūrių melancholiškų nuotaičių, Kierkegaard'as buvo valinga asmenybė, kupina vidinių prieštaravimų, bet atkakliai siekianti savo tikslų.

Gilų režį jo sąmonėje ir kūryboje paliko nerealizuota meilė Reginai Olsen, su kuria jis buvo susižadėjęs, o pats nutraukęs sužadėtuves nepaliovė jos mylėti. Galime daryti prielaidą, kad būtent ši daugybę skaudžių išgyvenimų pareikalavusi meilė padarė iš jo poetą, suvokiantį savo jausmų ambivalentiškumą. Tai rodo šis pavyzdys: „Ji tarė: „Atleisk už tai, ką padariau“. Tada aš atsakiau: „Tai aš turėčiau to prašyti“. Ji tarė: „Pabučiuok mane“. „Taip ir padariau: be aistros. Gailestingas Dieve!“ .

Tokia asmenybė, demonstruojanti jautrumą bendraudama, atsargų, rezervuotą požiūrį į artimus, intymius ryšius, savo vertės jausmo labilumą, pirmiausia yra būdinga edipiniam narcisistiniam sutrikimui, panašiam savo raiška į šizoidinę neurozės formą. Kita vertus, danų mąstytojui, anot liudininkų, buvo būdinga spontaniška nuotaikų kaita ir dominuojantis melancholijos fonas. Pasak keleto biografų, Kierkegaard'as buvo ir maniakiškai depresyvus. Nors jis nuola-

tos prieštaraudavo pats sau, dangstėsi įvairiomis kaukėmis ir pseudonimais, vis dėlto ši jautri asmenybė turi daug ką patrauklaus. Kartais religingas, kartais egocentiškai individualus Kierkegaard'as ne visuomet rimtai žvelgė į daugelį savo tekstuose skelbiamų idėjų.

Neurozės su depresyviais bruožais, sukeltos neišspręstų psichologinių konfliktų ir ankstesnių traumų, didino filosofo ir jį supusių žmonių susvetimėjimą. Konfliktas gilėja, kai blokuojamos seksualinės ar agresyvios jėgos, kurioms neleidžiama pratrūkti. Kierkegaard'o atveju tai galėjo sukelti ambivalentiškas ryšys su tėvu, mat tai reikėsi didele priklausomybe ir pagarba, tačiau kartu ir egzistenciniu nerimu, pasąmoningu noru išsilaisvinti iš slegiančio tėvo autoriteto įtakos.

Kierkegaard'as, kaip ir jo tėvas, tragiškai išgyveno vienatvės ir susvetimėjimo jausmus. Šie jausmai buvo kankinamai gilūs ir įsisąmoninti. Jo knygoje ir dienoraščiuose nuolatos keliamas kamuojantis klausimas: kodėl taip yra, kas kaltas? Ir dažniausiai ši kaltė projektuojama į Dievą. Tai lemia nuolatos filosofo tekstuose išnyrančius niūrius tragiško pasmerkimo ir mirties leitmotyvus, kurie itin idomūs psichoanalitiniam tyrinėjimui.

Šiuo aspektu bene svarbiausios Kierkegaard'o tekstuose aptinkamos *tanatos* (agresijos, destruktijos, mirties) tendencijos. Tėvo mirtis – liūdesys ar triumfas? Freudas teigia, jog lemiamas kiekvieno vyro asmenybei įvykis yra tėvo mirtis. Tai įgalina vyrą kardinaliai transformotis.

Tikriausiai dar iki tėvo mirties pradėjo ryškėti Soreno asmenybės transformavimas, praeinantis pakopas nuo *super ego* į *id* ir pagaliau į realųjį *ego*: pastarasis aiškiai randa kompromisą. Tačiau šis procesas nėra lengvas: „romantiškas mirties ilgesys“ ar „flirtas su mirtimi“ (Bräutlingam, Christian, 1986, p. 105) yra šalia – iš gyvenimo jausmo silpnumo, savasties netikrumo tam tikros situacijos tampa grėsmingos. Atsiranda apsisprendimo sunkumai, vidinis netikrumas ir mazochizmo tendencijos.

Mirtis tarsi grėsmingai persekioja Kierkegaard'o šeimą ir alsuoja greta. Vienas po kito miršta Kierkegaard'o broliai. Išlieka mirties baimė, kuri nuolat išnyra jo tekstuose. Ar tėvas pragyvens visus vaikus? Gal toks tragiškas Dievo atstumtos šeimos likimas? Prasižėdęs mirimas – akivaizdi ir sąmoninga asmenybės kolizija – melancholiškas supratimas, kad gyvenimas yra baigtinis.

Kierkegaard'as rašė, kad yra vabzdžių, kurie miršta tuoj pat po apvaisinimo, taip ir „mūsų džiaugsmas – pasiekus didžiausią pasitenkinimą ... akimirka – ir jų jau nebėra“.

Egzistencijos trapumo įsisąmoninimas skatina ir skubina generatyvumo paieškas. Freudo mokinys Eriksonas nurodo, jog generatyvumo formos galimos per biologinę reprodukciją arba per kūrybinę asmenybės realizaciją. Kierkegaard'as pasirenka antrąjį kelią, ir šitaip randasi savotiškas pasaulietinio gyvenimo neigimas.

Po tragiškai išgyventos mylimo tėvo mirties filosofo jaunystei būdingas susižavėjimas hedonistinio gyvenimo grožybėmis išnyko, ir jo gyvenime išryškėjo

radikalus posūkis, vedęs prie sąmoningo išorinio gyvenimo džiaugsmų atmetimo ir asketiškos gyvenimo pozicijos pasirinkimo. Būtent atsisakymas pritaikymo prie kultūrinės aplinkos principo – kaip psichoanalitinės terapijos galimo pirminio tikslo – skatina filosofą spontaniškai ieškoti antrinio tikslo – padėti sielai priimti ją tokią, kokia ji iš tikrųjų yra. Pastaroji premisa suponuoja požiūrį, jog egzistuoja nepakeičiami dėsniai, būdingi žmogiškajai prigimčiai ir veikiantys visose kultūrinėse aplinkose. Kierkegaard'as tampa pats savo platoniškuoju „sielos gydytoju“. Kaip liudija intymūs dienoraščiai, išsaugoti moralių ir intelektualinį integralumą jam nėra lengvas uždavinys. Tėvas išauklėjo Kierkegaard'ą tikinčiu žmogumi – susiformavo tvirtas jo *super ego*. Apie tėvą jis sako: „Nors jis buvo griežtas, išoriškai „sausas“, bet „skaidrus“, kurio viduje slypėjo širdis, pilna fantazijos“ (Rode, 1998, p. 13).

Emocinio kontempliacinio bendravimo pilnatvė su Tėvu buvo afektyviai intensyvi – pusvalandžio pakakdavo... kad taptų... „sujaudintas ir pavargęs“, prisimena Sorenas. Norėdami patvirtinti šį teiginį, galime pasitelkti ir kitą ne mažiau išraiškingą fragmentą. „Mano vaikystė, – pasakoja jis, – buvo laiminga, kadangi praturtino mane etiniais išpūdziais. Vaikystė primena man mano tėvą, kuris yra pats brangiausias iš visų mano prisiminimų... Vaikystėje svarbiausia yra pareigos jausmas, joku būdu ne daugybė pareigybių. Jei pastarosios tampa vertybėmis, individas degraduoja ir griūva...“ (Rode, 1998, p. 22). Jis prisipažįsta, kad buvo laimingas vaikas,

kuris „niekad neturėjo gausybės išpaireigojimų, bet apskritai buvo išskirta viena vienintelė pareiga, kuri visą jį užvaldydavo“ (ten pat, p. 22).

Tačiau psichoanalitikų vadinamas „pareigos“ auklėjimo stilius ilgainiui suformavo Soreno vidinės prievartos poziciją – anankastinę, neurotinę *super ego* struktūrą. Viešpatavusius liūdesio ir kaltės jausmus skatino tėvo išauklėtas pamaldumas. Kierkegaard'as norėjo mesti teologiją, imtis teisės studijų, bet to nepadarė dėl tėvo, kurį bijojo nuvilti. Vadinasi, sūnus savo mylimo tėvo atžvilgiu buvo tarsi kenčiantysis Kristus. Toks santykis suformavo savotiškai egzaltuotą auklėjimo aplinką.

Ir pagaliau dar viena nepaprastai svarbi mūsų analizei kategorija – tai „nepasitenkinimas“, kurį Sorenas jautė nuo pat vaikystės, kadangi tikėjo, kad gyvenimą valdo melas, beprasmiškumas ir neteisybė. Gėdos ir kaltės jausmą filosofas ilgai nešiojo savo širdyje. Kristaus paveikslas, kurį turėjo jo tėvas, vyravo visą Soreno gyvenimą, neretai tarsi kategoriškas moralinis priekaištas. Jis konstatuoja, kad buvo nesveikai auklėjamas: nuo ankstyvos vaikystės pervargęs nuo išpūdžių, kuriuos nuolat jam kišdavo melancholiškas senas vyras, pats buvęs apsėstas vaikas, beprotiškai parodijuojamas seno vyro. Filosofas, mąstydamas apie savo dvasinę evoliuciją, puikiai suvokia, kad dėl visko skolingas savo tėvui. Tėvas, kai būdavo prislėgtas melancholiškos nuotaikos ir išvysdavo nuliūdusį sūnų, sakydavo jam, kad dabar matas, jog jis tinkamai mylįs Jėzų Kristų.

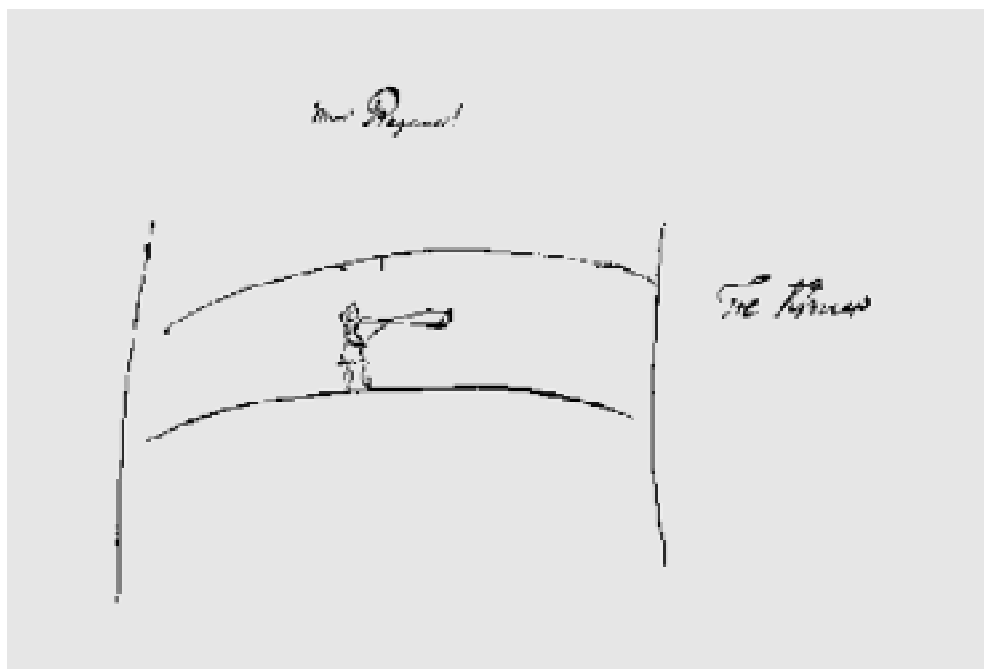
Gvildendamas psichoanalizės ir religijos santykio problemas, Freudas veikale *Iliuzijos ateitis* teigė, kad išorės jėgoms žmogus pasipriešina ne protu, o *gegen Affekten* – emocinėmis jėgomis, kurių paskirtis yra pažeminti (išstumti tai, kas lieka neišstumta po protinio apdorojimo). Žmogus išplėtoja tai, ką Freudas vadina iliuzija (jos turinys ateina iš vaikystės patyrimo). Religija – vaikystės patirties pakartojimas, prievartinė, kolektyvinė neurozė. Iš čia kyla psichoanalizės pradininko skirti idealai – meilė žmonijai, tiesa (protas) ir laisvė – nesvetimi ir Kierkegaard'ui. Freudo nuomone, ypač du pastarieji – protas ir laisvė – abipusiai sąveikauja ir yra vienas nuo kito priklausomi. Jei žmogus netenka Dievo iliuzijos, įsisąmonina savo vienatvę ir būties beprasmiškumą universe, jis tampa tarsi vaikas, palikęs tėvų namus. Žmogaus vystymosi tikslas yra įveikti tokią infantilišką fiksaciją.

Todėl tik tuomet, kai mes suaugame ir nustojame buvę vaikai, priklausantys nuo autoriteto, kurio bijome, galime surizikuoti savarankiškai mąstyti. Tik dėl savo mąstymo išsivaduojame nuo slepiančio autoriteto. Tačiau Kierkegaard'ui šis kelias nėra lengvas, o veikiau dinamiškai *kontraversiškas* procesas. Akiivaizdu, kad religinis patyrimas Kierkegaard'ui susijęs su asmenybės nepriklausomybės jausmu ir savų jėgų įsisąmoninimu.

Anot Freudo, asmenybės ambivalentiškumas atsiskleidžia Edipo keršte. Galima spėti, kad motina nėra Kierkegaard'o okupuojamas objektas tiek dėl pagarbos tėvui, tiek ir dėl difuzinio moti-

nos–moters vaidmens. Norėtusi atkreipti skaitytojo dėmesį į vieną ypatingos svarbos Soreno biografijos faktą: jo veikaluose ir dienoraščiuose yra nuolatinės didžios pagarbos kupinos aliuzijos į tėvą, tačiau beveik nerasime jokių užuominų apie motiną. Ši ambivalentiška situacija padeda Kierkegaard'ui identifikuoti save su Tėvo–vyro vaidmeniu, perimti pastarojo dvasinį potencialą ne fiziškai tvirto, sveikai agresyvaus vyro naudai. Gal todėl apsilankius viešnamyje ir išgirdus prostitutės kikenimą, kyla noras pabėgti, kuris sunkiai bepadedą išvengti iki sielos gelmių skvarbaus ir pasityčiojančio moters požiūrio į tokį „nevyrišką“ elgesį. Baimė okupuoti motiną transformuojasi net į jo mylimąją Reginą. Čia vertėtų prisiminti labai iškalingą Kierkegaard'o pieštą piešinėlį: „Asmuo su teleskopu esu aš, žvelgiantis į savo sužadėtinę.“

Šiame glaustame piešinėlyje akivaizdus, įdomus, patrauklus ir dėmesio reikalaujantis objektas (sužadėtinė) vaizduojamas tarsi žvaigždė, t.y. tolimas ir nepasiekiamas objektas. Kaip su šiuo nepasiekiamu meilės ir grožio idealu kontroversiškame Kierkegaard'o pasaulėvaizdyje santykiauja jo tekstuose nuolat išskylantis atsiribojimo nuo moters ir moters neigimo leitmotyvas. „Moters? Kas jose? – klausia filosofas. – Jų grožis išnyksta kaip sapnas, kaip vakarykštė diena. Jų ištikimybė... Taip, toks ir reikalas! Jos arba lengvabūdės, arba ištikimos... Viena būtų galėjusi sugundyti kaip retenybė, bet ne daugiau – jei ji būtų tapusi ištikima tikrąja to žodžio prasme, aš būčiau tapęs savo nuosavo eksperimento auka. Man būtų tekę paaukoti jai visą savo gyvenimą“ (Kierkegaard, 1998, p. 27).



Kierkegaard'o akistata su savimi ir savo liga leidžia nuodugniau įvertinti santykius su Regina, su kuria jis buvo susižadėjęs ir vėliau skandalingai nutraukęs planuotas vedybas. Nuolatos savo tekstuose grįždamas prie šios egzistencinę prasmę įgavusios problemos, jis samprotauja, kad jei nebūtų atgailavęs, jei nebūtų sirgęs depresija, santuoka su ja būtų padariusi jį laimingesnį, nei kada buvo svajojęs. Kitoje vietoje jis sako: „Jei tas ryšys (su Regina) nutrūks, savo jausmą aprašyčiau taip: arba aš pulsiau į audringą palaidą gyvenimą, arba į absoliutų religingumą“. Tikriausiai Kierkegaard'as suprato, kad jis neišvengs savo melancholijos, ir negalėjo pasitikėti mergina, kurioje jis regėjo vieną iš savosios melancholijos priežasčių.

Gvildenant egzistencinės pakraipos mąstytojo santykių su mylimąja problemą, iškart iškyla stulbinamos sąsajos tarp Kierkegaard'o ir rašytojo F. Kafkos. Juos sieja artima tragiška pasaulėjauta, egzistenciniai motyvai, visa persmelkiantys susvetimėjimo ir nusivylimo jausmai, baimė „ištirpti“ mylimoje moteryje ir daug kitų bendrų bruožų. Neatsitiktinai, kai į Kafkos rankas pakliuvo Kierkegaard'o veikalas *Arba arba*, jis išžvelgė danų autoriuje savo dvasinį dvynį. Kūrinyje *Noro tuoktis įtampa* (1919) Kafka aprašo savo kančias, kurios panašios į Kierkegaard'o sielinę sanklodą laiške tėvui: „Esminė nepriklausoma kliūtis buvo ta, kad aš atvirai dvasiškai buvau nepajėgus vesti. Tai reiškėsi tuo, kad... man apsisprendus vesti negalėjau daugiau miegoti, galva kaito dieną ir naktį, nebuvo gyvenimo, neradau nusiminęs sau vietos. Tai nebuvo rūpestis...

tai greičiau bendras baimės spaudimas, silpnumas, neapykanta sau“. Tai tarsi pakylėtos fantazijos euforija (Bräutigam, Christian, 1986, p. 105). Tikėtina, kad Kierkegaard'o, kaip ir Kafkos, artumo ir globos poreikis egzistavo kartu su artimo ryšio baime.

Norėdami geriau suprasti Kierkegaard'o asmenybės ir kūrybos fenomeną, pasitelkime kitą pamatinę psichoanalitinę kategoriją – *sublimaciją*, kuri tiesiogiai siejasi su pozityvia psichinės energijos valdymo forma ir kitais svarbiais psichiniais gynybos manevrais (išstūmimas/pasipriešinimas/prieštaravimai). Tikriausiai tam, kad galėtų pabėgti nuo tų agoniskų scenų potyrių, nuo savojo *libido*, Kierkegaard'as pradeda rašyti. Vadinasi, kūryba, remiantis froidistine schema, jam buvo vienas iš būdų pabėgti nuo realaus gyvenimo prieštaravimų į vaizduotės pasaulį, kuriame jis galėjo realizuoti tikrovėje nepasiekiamas svajas. Todėl jo kūryboje nuolatos stipriai skleidžiasi sąsąmoningi prieštaravimai. Jis rašo, kad, jo nuomone, nėra nieko labiau žlugdančio už prisiminimus. Kai jis prisimena kokias nors gyvenimiškas aplinkybes arba santykius, jis prisimena taip ryškiai, kad tie santykiai jau baigti... Tačiau prisiminimai Kierkegaard'o realiaame gyvenime ir tekstuose neabejotinai atlieka ir teigiamą psichoterapinį poveikį. Jis sako, kad prisiminimuose yra tokia tikrovė, kurios niekada neturi pati tikrovė. Kai jis prisimena kokius nors gyvenimiškus santykius, jie veikiau jau yra amžinybės galioje ir reikšmės laike nebetenka. Akivaizdu, kad Kierkegaard'o vidinė asmenybės kova nuolatos vyksta tarp skirtingų tarpusavyje konfliktuojan-

čių psichinių instancijų. „Aš“ ginasi nuo „Tai“. Tai sunkesnė gynyba, nes vidinis priešas yra ne mažiau klastingas nei išorinis. Šio teiginio pagrįstumą liudija ši Kierkegaard'o pasaulėjautai būdinga citata: „Visi tie priešai... yra niekas, palyginti su gyvais galingais vaiduokliais, su kuriais aš kovoju, nors, kita vertus, aš pats juos ir atvedžiau į savo gyvenimą“ (Kierkegaard, 1998, p. 21).

Konfrontuojantis su tikrove ir jaučiantis neįveikiamą susvetimėjimą, filosofas pajuto galingus poetinės kūrybos pradus. Nuo šiol jis turėjo kuo užpildyti gyvenimą, juolab kad pats suvokė save adekvačiai, dirbo protu ir fantazija, savo malonumui. Tad nutrūkus ryšiams su mylimąja, prasidėjo svaiginančio atsidaavimo kūrybai etapas, kai, atsiribojęs nuo išorės pasaulio, filosofas nesustodamas rašo ir skelbia vieną knygą po kitos įvairiais pseudonimais. Toks begalinis atsidaavimas užvaldžiusiam kūrybiniam svaiguliui visiškai galėjo pakeisti jam meilę. Įsimylėti merginą tokiame žmogui tarsi reikėtų visiškai pasimetimą ir tikslų išdavystę. Kita vertus, vidinė sumaištis ir nerimas skatina kartais spontaniškai grįžti atgal į „tai“ karalystę, kupiną neišsprendžiamų prieštaravimų. Iš čia kyla pamąstymai, jog būtina padaryti nuodėmę, kad išmoktum rimčiau pažinti gyvenimą. Iš tikrųjų jaunystėje filosofas neretai kaip plevėsa – jo dvasinio tobulėjimo koncepcijoje pirmąją pakopą atspindi Don Žuano simbolis – bastydavosi po kavines ir restoranus, išsiskolindavo, gerdavo, bendraudavo su įtartinos reputacijos asmenimis ir kompanijomis, o paskaitas ir studijas apleido. Tačiau ilgai niui jis aiškiai suvokė tokios būties for-

mos neturiningumą ir nepakankamumą. Apsilankęs viešnamyje, būsimasis filosofas išgyvena tikrą šoką: „Dieve mano, Dieve mano... tas žvėries kikenimas“ (Rode, 1996, p. 57).

Vadinasi, savo fantazijose Kierkegaard'as buvo pasiruošęs pažinti pasaulį per nuodėmę. Bet realiai tai padaryti *par excellence* galėtų tik būdamas girtas. Tačiau tikrovėje įveikti savo kaltes ir baimes jis ilgai nesugeba. „Aš, – rašo jis, – ką tik grįžau iš vakarėlio, kuriame vaidinau gyvenimą ir sielą. Juokai sklido iš burnos. Visi juokėsi; žavėjosi manimi – bet aš išėjau – dabar brūkšnys turėtų būti ilgas, kaip žemės orbitos spindulys – išėjau ir norėjau nusišauti.“

Akivaizdu, kad Kierkegaard'as buvo itin sudėtinga, daugialypė asmenybė (atsižvelgiant į pseudonimų gausą), kuri skirtingomis hipostazėmis reiškėsi gyvenime ir kūryboje. Pseudonimais norėta išsaugoti savo paslaptį. Tačiau kokią – jis niekada to taip ir neatskleidė. Kierkegaard'as sąmoningai pasirinko vienvė tikėdamas, kad tai jo kelias į pažinimą. Pasak Kauffman, Kierkegaard'as norėjo pakelti individą į naują filosofinį lygmenį. Tačiau užuot siekęs malonumų, jis visada buvo nepatenkintas gyvenimu. Nors realiaame gyvenime trūko didingų tikslų, jam patiko būti „didžiu vyru“, kuris įgyvendina savo pomėgius sėkmingai. Filosofas save apibūdino kaip gyvenimo stebėtoją, noriai besimokantį iš kitų. „Svarbiausia, – teigė jis, – atrasti savo asmeninę tiesą, dėl kurios aš gyvensiu ir mirsiu.“

Šis asmeninės tiesos ieškojimas persemkia visą jo gyvenimą ir kūrybą, su-

teikia jiems nepakartojamą egzistencinį atspalvį ir paverčia Kierkegaard'ą vienu įtakingiausių egzistencializmo pirmtakų. Kai kurių kritikų nuomone, Kierkegaard'o nuostatą galima apibūdinti tokiu teiginiu: „Tiesa yra ne tai, ką žinai, o tai, kas tu esi, tiesos negalima pažinti, tiesoje galima būti arba nebūti“ (Gaidenko, 1970, p. 9).

Taigi glaustai psichoanalitiniu aspektu aptarę kai kuriuos esminius Kierkegaard'o asmenybės ir kūrybos aspektus, galime konstatuoti, kad šio įtakingo egzistencializmo pirmtako filosofinės ir religinės idėjos itin glaudžiai siejosi su jautriausiais vidiniais dvasiniais išgyvenimais. Jis tiek realiame gyvenime, tiek

ir savo tekstuose nuolatos balansavo tarp dramatiško egzistencinės tiesos ieškojimo ir priešiškos tikrovės siekdamas suderinti pasąmoningus išgyvenimus su vidinės ir išorinės aplinkos reikalavimais. Ypatingas Kierkegaard'o jautrumas, sugebėjimas pasinerti į pasąmonės gelmes, slėpingiausius žmogaus psichikos kodus, suteikė jo kūrybai ypatingo autentiškumo, padėjo giliau pažvelgti į racionaliems mąstytojams nepasiekiamas ribines situacijas, praturtino filosofiją subtiliomis egzistencinėmis išvalgomis, atvėrė vėlesnei filosofinei sąmonei naujus mąstymo kelius ir atskleidė naujas unikalios egzistencinės patirties išraiškos galimybes.

Literatūra ir nuorodos

1. W. Bräutingam, P. Christian. *Psychosomatische Medizin* (4., neubearb. Aufl.). – Stuttgart; New York: Thieme, 1986, S. 350.
2. S. Freud. *Psychoanalyse. Ausgewählte Schriften zur Neurosenlehre, zur Persönlichkeit psychologie, zur Kulturtheorie*. – Leipzig: Verlag Philip Reclam jun, 1984, S. 458.
3. P. P. Gaidenko. *Tragedija estetizma*. – Moskva: Iskustvo, 1970, p. 245.
4. S. Kierkegor. *Naslazdenije i dolg*. – Rostov na Donu: Feniks, 1998, p. 416.
5. S. Kierkegor. *Povtorenije*. – Moskva: Labyrinth, 1997, p. 160.
6. P. Rode. *Peter Soren Kierkegor*. – Cheliabinsk: Ural LTD, p.429.
7. *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, <http://plato.stanford.edu>



LINA VIDAUSKYTĖ

Vytauto Didžiojo universitetas

APIE KALBĄ IR TIKROVĘ CZESLAWO MIŁOSZO KŪRYBOJE

On Speech and Reality in Czesław Miłosz' Writing

SUMMARY

This article deals with probably the main problem in Czesław Miłosz' writing – the problem of reality. The two main points one can see clearly – the unmetaphorical style of writing and attention to the individual, concrete thing. Miłosz give priority to reality, but not to speech (even poetic speech) while most poets give priority to speech. Therefore, his world-view can be characterized as more phenomenological than hermeneutic. Miłosz holds an aristotelian-thomistic tradition and gives preference to substance but not to metaphor.

Tiek literatūros kritikai, tiek ir paprasti skaitytojai yra pastebėję, kad Czesławo Miłoszo kūrybos leitmotyvas yra tikrovės paieška. To neneigia ir pats Miłoszas, tačiau sykiu jis suvokia, kad kalbos, su kuria pirmiausia ir turi reikalingą kiekvienas poetas, santykis su tikrove yra nevienareikšmis:

Nuo pat jaunystės stengiausi žodžiais nutverti tikrovę tokią, apie kokią mažiau vaikščiodamas žmonių pilnomis miesto gatvėmis. Tačiau niekuomet man

tai dar nebuvo pavykę. Todėl kiekvieną savo eilėraščių vertinu kaip neatlikto darbo pradžių. Anksti atradau kalbos neatitikimą to, kas iš tiesų esame; ...¹

Bet kodėl poetas nesugeba tikrovės „nutverti“? Kalba yra poeto „įrankis“. Tačiau tai labai netobulas „įrankis“, nes juo neįmanoma sugriebti nuolat kintančios tikrovės:

Su tikrove ką darysime? Žodžiuose kur ji yra?

Vos tik mirkteli, o ji jau pradingo.²

RAKTAŽODŽIAI. Miłoszas, Ricoeuras, tikrovė, kalba, fenomenologija, hermeneutika, metafora, simuliakras.
KEY WORDS. Miłosz, Ricoeur, reality, speech, phenomenology, hermeneutics, metaphor, simulacra.

Kalbos ir nuolat kintančios tikrovės atitikimo (ar neatitikimo) problemą suvokė jau ikisokratikai. Tai liudija Arisototelis *Metafizikoje*:

Be to, [ankstesnieji mąstytojai] regėjo visą čionykštę prigimtį judant, o kintančio dalyko atžvilgiu nė vienas teigimas nėra teisingas, ir apie visais atžvilgiais visokeriopai kintantį dalyką kalbėti tiesos neįmanoma. Būtent iš šios prielaidos išaugo kraštutiniausios iš minėtųjų nuomonių, vadinamųjų „herakleituojančių“, bei ta, kurios laikėsi Kratilas, galiausiai manęs, jog nereikia ničnieko kalbėti, bet vien tik judinės pirštą ir priekaištavęs Herakleitui, pasakiusiam, kad „du kartus į tą pačią upę įžengti neįmanoma“; mat jis manė, jog nė sykio (*Metaph.* Γ 5. 1010a 7).

Atrodytų, kad, ieškodamas tikrovės ir suvokdamas kalbos neadekvatumą jai, Miloszas turėtų elgtis panašiai kaip Kratilas. Bet juk tada jis negalėtų būti poetas. Pažiūrėkime, kaip jis išsprendžia šį prieštaravimą.

Krinta į akis, kad Miloszo eilėraščiuose gausu įvairių faktografinių, t.y. „nepoetinių“, intarpų. Miloszo eilėraščiuose dažnai rasime citatų iš knygų, chasi-diškų pasakojimų, net ir vokiečių štabo

karinio žemėlapių aprašymą, mat jame yra pažymėtas gimtasis poeto namas. Tai realistiški aprašymai, kurie ne papildo autoriaus pasakojimą, bet dominuoja ir yra tarsi pagrindiniai tikrovės liudytojai. Miloszas nesistengia juos kaip nors pakreipti pagal savo vaizduotę, tačiau leidžia jiems kalbėti savo balsu. Tokį savo pomėgį jis komentuoja taip:

Kai svarstau tai, iš kur atsirado mano sumanymas klijuoti fragmentus, esu priverstas prisipažinti: iš beviltiško kalbos nepakankamumo, iš žinojimo, kad aprašyta, nupiešta ar nufilmuota tikrovė yra visiškai kita, nei ta, kuri duota mums betarpiškai, ir kad kuo gražesnis jos aprašymas, tuo nuo jos (tikrovės. – *Aut.*) tolesnis. Vadinasi, lai būna sudėtos kad ir spaudos iškarpos, ištraukos iš knygų, asmeniniai prisiminimai, skaitytų veikalų refleksijos – tai nėra jau taip labai gerai, bet bent jau leidžiasi sugriebiama.³

Poeto funkcija – tiesiog atrinkti tikrovės liudininkų balsus ir juos pateikti. Bet kokioms subjektyvioms pastaboms vietos nelieka. Būtent taip Miloszas suvokia poeto paskirtį:

Juk tokia mano skirtis:
Girti daiktus už tai, jog yra.⁴

FENOMENOLOGIJA VS. HERMENEUTIKA

Iš tiesų Miloszo poetiką galima apibūdinti kaip daiktų (t.y. tikrovės) poetiką, o tai bene tiesiausias kelias į fenomenologiją. Miloszas, panašiai kaip Husserlis, kviečia grįžti „atgal prie pačių daiktų“. Turbūt pagrindinis principas, kurio laikomasi fenomenologijoje, – tai daiktų kaip išeities taško principas.

Fenomenologinė žiūra nuo įprasto žiūrėjimo skiriasi tuo, kad chaotiškoje daiktų sandraupoje padaro vietos daiktui. Daiktas fenomenologo žvilgsnyje pirmiausia pasirodo kaip esantis.

Kai kurių tyrinėtojų nuomone, šiuolaikinėje literatūroje fenomenologiją keičia hermeneutika⁵. Vokiečių metafizinė

(E. Husserlis, M. Heideggeris) šios krypties mąstymo tradiciją keičia prancūzų humanistinės strategijos (P. Ricoeuras). Hermeneutinė filosofija fenomenologijai rūpimą tiesioginę išvalgą keičia interpretacija. Refleksija tampa hermeneutine refleksija. Ja siekiama apmąstyti patirtį, kurioje sąmonė nėra sau duota tiesiogiai. Hermeneutiškai reflektuojanti sąmonė gali suprasti save tik per savo pačios veiklos fiksuotas išraiškas. Anot Ricoeuro, „nėra savęs supratimo, kuris nebūtų tarpininkaujamas ženklų, simbolių ir tekstų: savęs supratimas galiausiai sutampa su šių jungiamųjų grandžių interpretavimu“⁶. Ricoeuras hermeneutinę refleksiją vadina konkrečia, priešindamas ją abstrakčiai, „betarpiškai“ refleksijai, kurios provaizdis yra Descartes'o išplėtotas radikali abejonė ir išvalgos metodas. Descartes'o filosofija rėmėsi įsitikinimu, kad sąmonė gali būti duota pati sau tiesiogiai ir gali neribotai save tirti remdamasi akivaizdžiomis pirminėmis išvalgomis. Hermeneutinė sąmonės samprata, priešingai, remiasi įsitikinimu, kad sąmonė nebūna tiesiogiai duota, kad ją galima pasiekti tik aplinkiniu keliu, kad ji gali būti atskleista interpretuojant. Kaip pažymi A. Sverdiolas⁷, atsigręžimas į simbolius bei mitus yra viena iš užuolankų, vienas iš refleksijos problemos sprendimo variantų. Pasiremdama simboliais, filosofija kokybiškai transformuoja reflektytą sąmonę – paverčia ją netiesiogine. Hermeneutinė filosofija siekia įveikti naujųjų laikų filosofijos subjektiškumą, filosofijos grindimą subjektyvia tikrėnybe. Ricoeuras nesutinka su Heideggerio ėjimu nuo

transcendentalinio *ego* prie štai-būties analizės, kurią prancūzų filosofas vadina „trumpuoju keliu“. Egzistencija gali būti sučiuopta ne tiesiogiai, o tik per ženklus, per kalbą. Hermeneutika prie tam tikros patirties eina ne tiesiogiai, fenomenologiškai aprašydama tam tikras reflektuojančios sąmonės struktūras, o užuolanka, arba hermeneutiniu keliu, aiškindama jos išraiškas tam tikruose tekstuose. Taigi hermeneutikoje svarbiausia problema tampa kūrinų kalba, t.y. kalba kaip kūrinys⁸. Tad neatsitiktinai Ricoeuro dėmesio centre atsideria metafora. Būtent metaforos analizė jam padeda išplėsti interpretacijos lauką.

Kaip buvo minėta, mišošioji „tikrovės poetika“ remiasi ne hermeneutiniu požiūriu, o greičiau fenomenologiniu žvilgsniu į pasaulį. Fenomenologija gali būti apibūdinta kaip filosofija, mokanti vėl iš naujo stebėtis, pamatyti stebuklus ten, kur kiti mato tik banalybes ir atsitiktinumą.

Miloszui tikrovė yra neabejotinybė, savaime suprantamybė, kuri virsta svarbiu estetinio išgyvenimo momentu. Kaip pripažįsta pats Milosz, jo poezija išaugo kontemplanuojant žodį „yra“. Vienaame interviu jis sako:

Ši tema nuolat pasikartoja mano kūryboje ir netgi savojoje Nobelio paskaitoje aš pasakiau, kad idealus poeto gyvenimas – tai žodžio „yra“ kontemplanavimas. Mano prigimtis nėra sudaryta iš atskirų dalelių, taigi savo poezijoje aš dažnai išreiškiu troškimą gyventi gimtajame mieste, praleisti gyvenimą su moterimi, kurią myliu kaip savo žmoną, vaikščioti į kavinę už kampo ir medituoti žodį „yra“... Žodis

„yra“ man pats paslaptingiausias. Kadaise buvau sumanęs sau uždrausti jį vartoti, nes tai per daug šventas žodis. Tuomet rašymas labai susikomplicuotų. Šis žodis vartojamas visuomet, bet sakinyje „Vyras yra raudonplaukis“ žodžio „yra“ vaidmuo menkesnis: jis sujungia vyrą ir raudonus plaukus. Ar gali toks pilnas

reikšmės žodis būti vartojamas tokiems dalykams?⁹

Tad užuot bandęs kalbėti „poetiškai“, metaforomis, Miloszas pasirenka tiesioginį daiktų įvardijimą. Toks įvardijimas, kitaip nei metaforiškas kalbėjimas, leidžia nuo tikrovės (daikto) nenutolti.

METAFORA

Jau nuo antikos laikų klasikinė retorika teigė, kad metafora, užuot daiktą įvardijusi visuotinai priimtu ir įprastu vardu, jį pažymi, Aristotelio žodžiais tariant, „svetimu“ vardu.

Metafora – graikų kalbos žodis, reiškiantis perkėlimą, pernešimą. Tai tropas ar figūrinė išraiška, kai žodis ar frazė yra perkeliama iš ten, kur ji paprastai vartojama, į tokį kontekstą, kur sukuriamas naujas to žodžio ar frazės reikšmė. Tradicinėje retorikoje skiriami tokie „žodžio tropai“, kaip metonimija ir sinekdoha, bei „sakinio tropai“ – alegorija, pasaka, ironija. Tačiau galima sakyti, kad bet koks kalbėjimas neišvengiamai yra metaforiškas. Tik tiek, kad kasdienybėje tokie semantiniai judesiai, galima sakyti, minimalūs, t.y. paprastai stengiamasi kalbėti kuo tiksliau. Metaforų ypač vengiama tam tikrame diskurse, kaip antai įstatymuose, kariniuose įsakyimuose, įvairiausių pareikalavimuose, saugumo taisyklėse, ekspertų išvadose, receptuose ir pan.

Kaip jau buvo minėta, tradicinėje retorikoje metafora yra priskiriama tropų klasei, t.y. figūroms, klasifikuojančioms reikšmines žodžių vartosenas, o dar tiksliau, denominacijos proceso variaci-

jas. Aristotelio *Poetikoje* skaitome, kad „[m]etafora – tai vardo, žymincio vieną daiktą, priskyrimas kitam daiktui. Priskiriama arba giminei – rūšiai, arba rūšies – giminei, arba [vienos] rūšies – [kitai] rūšiai, arba pagal analogiją“¹⁰. Aišku, kad palyginimas čia suprantamas kaip išplėsta metafora. Metafora yra viena iš retorinių figūrų – tokia, kai praleistas ar trūkstamas tiesiogines prasmes žodis pakeičiamas vaizdingu žodžiu remiantis panašumu. Ją reikia skirti nuo kitų stiliaus figūrų – pavyzdžiui, nuo metonimijos, kai metaforos atveju panašumui tenkančią funkciją atlieka gretinimas. Retorikos istorijos tradicijoje, prasidėjusioje nuo graikų sofistų, plėtotoje Aristotelio, Cicerono bei Kvintiliano ir galiausiai nutrūkusioje XIX amžiuje, accentuojama, kad metafora nėra semantinė inovacija, ji nepateikia jokios naujos informacijos apie tikrovę. Todėl ją galima laikyti viena iš emocinių diskurso funkcijų.

Tačiau šią klasikinės retorikos prielaidą kvestionuoja šiuolaikinė semantinė metaforos samprata. Ji įveda „gyvosios metaforos“ sąvoką. Tai metafora, kurioje tarp žodžių (tiksliau, tarp dviejų interpretacijų – pažodinės ir metaforiš-

kos) tvyro įtampa. Iš šios įtampos viso sakinio lygmenyje ir kyla reikšmės kūrimo procesas. Pasak šiuolaikinės metaforos sampratos šalininkų, klasikinė retorika mato tik to kūrimo rezultatą. Ji nepajėgi išvelgti šio reikšmės kūrimo¹¹. Taigi „gyvosios metaforos“ teorijoje tvirtinama, kad metafora nėra diskurso puošmena. Ji turi ne tik emocinę vertę, bet perteikia naują informaciją. Kitaip tariant, metafora mums pasako ką nors naują apie tikrovę. „Gyvosios metaforos“ yra išrastos metaforos, kai, atsiliepiant į sakinio nederbę, iš naujo išplečiamos reikšmės ribos. Vartojant metaforą, čia sąmoningai vengiama tiesioginio aprašymo, kuris naikinamas perkeliant į kitą plotmę. Pasak Ricoeuro, vieno iš šiuolaikinės metaforos sampratos pagrindėjų, „reikšti figūra (*figurer*) – visuomet *matyti kaip* (*to see as, voir comme*), bet ne visada matyti ar rodyti matomą (*faire voir*)“¹².

Filosofas Paulis Ricoeuras metaforą linkęs įvardyti ne kaip nukrypimą nuo įvardijimo, bet kaip nukrypstančią predikaciją¹³. Panašumo ieškojime ir įvyksta šitoks nuokrypis. Ricoeuro nuomone, metaforų kūrėjas – tai toks žodžio meistras, kuris iš pasakymo, nederančio pažodinei, tiesioginei interpretacijai, sukuria tokią ištermę, kuri naujos interpretacijos požiūriu gali būti vadinama metafora. Ši interpretacija ir sukuria metaforą ne tik kaip kažką nukrypstantį nuo normos, tačiau ir kaip kažką mums primtino. Kitaip tariant, metaforinė reikšmė glūdi ne tik semantiniame konflikte, tačiau ir naujoje predikatinėje reikšmėje. Naujoji predikatinė reikšmė išky-

la iš tiesioginės reikšmės griuvėsių, t.y. tokios reikšmės, kuri remiasi tik įprasta, visuotinai paplitusių mūsų žodžių semantine reikšme. Todėl metaforą Ricoeuras įvardija kaip tarpkategorinę sąvoką ar netgi predikatinę asimiliaciją¹⁴.

Kitas metaforos tyrinėtojas M. Hesteris¹⁵ išskiria keletą poetinės kalbos bruožų. Pirmasis iš jų yra tai, kad poetinė kalba sukuria savotišką prasmės ir pojūčių, juslinio suvokimo „susiliejamą“, o tai būtent ir skiria ją nuo nepoetinės kalbos – kalbos, kurioje prasmė maksimaliai „išvalyta“ nuo sensorinio komponento. Antras Hesterio išskirtas poetinės kalbos bruožas atrodo šitaip: poetinėje kalboje prasmės ir juslių sąjunga steigia uždarus objektus, priešingai nei įprastinėje kalboje, kurios ženklai turi referentus. Poetinėje kalboje ženklas yra *objektas*, o ne tarpininkas – „tai, į ką žiūrima“ (*looked at*), o ne tai, per kurią žvelgiama kiaurai“ (*looked through*). Kitaip sakant, kalba, užuot buvusi *pakeliui* į tikrovę, pati tampa *medžiaga* (*stuff*), panašiai kaip marmuras skulptoriui. Ir pagaliau trečiasis bruožas skelbia, kad poetinės kalbos ypatybė būti savyje pakankama, uždara savyje, o tai ir leidžia poetinei kalbai kurti tam tikrą *fiktyvią* patirtį. Ricoeuras, pritardamas Hesteriui, priduria, kad toks pojūčių ir prasmės susiliejimas suformuoja ikonišką vaizdą. Apskritai poezijos skaitymą Ricoeuras, kartu su kitais teoretikais, prilygino Husserlio „epoché“, „grynajai sąmonei“, kada netenkama verbalinės ikoninio ženklo referencijos bet kokioje empirinėje duotybėje¹⁶. Būtent tai, kas išivaizduojama, dėl savo kvazi-stebėjimo ir sukuria kvazi-išgyve-

nimus, virtualią patirtį, skaitomo poetinio kūrinio skatinamą iliuziją.

Metaforos galia glūdi jos „gebėjime“ atimti iš aprašomo dalyko savybes, paprastai nesutampančias su savybėmis, kurias priskiria kasdienė įprasta kalba,

t.y. *poetine kalba nusakytas daiktas nesutampa su tikrovėje esančiu daiktu*. Taigi iš to, kas buvo pasakyta, galime išskirti du svarbius ne tik metaforos, bet ir apskritai poetinės kalbos bruožus – *kvazireferentiškumą ir virtualią patirtį*.

SIMULIAKRAS

Kaip matėme, šiuolaikinės metaforos sampratos teoretikai teigia, kad vis dėlto metafora, steigdama naują reikšmę, kažkoku ypatingu būdu padeda kitaip pažvelgti į tikrovę. Tikrovę, kuri visiškai nublankusi vartojant įprastą kasdienę kalbą, t.y. tik paprasčiausią įvardijimą. Tačiau jeigu metafora įvardija ne substanciją, o tik kokybę, ar nėra taip, kad ji mums nurodo netikrą tikrovę? Kitaip sakant, ar nėra taip, kad metaforiškas kalbėjimas yra kalbėjimas apie tai, ką J.Baudrillard'as¹⁷ pavadino simuliakru?

Kasdieniam pasaulio matymui būdingi klasifikuojantys predikatai, kuriuos metafora atmeta ir daiktus skirsto nesiremddama racionalumu. Metafora pati save generuoja, ji nebeturi vaizdinės savo atitikties. Kas gi tuomet atsitinka su tikrove? Baudrillard'o atsakymas skamba taip:

„Dingsta bet kokia metafizika. Nebėra būties ir regimybių, tikrovės ir jos sąvokos veidrodžio... Tikrovė galima – ir gali būti begalę kartu atgaminama – iš miniatiūrinių ląstelių, iš matricių ir atminties bankų, iš valdymo modelių. Jai nebereikia būti racionaliai, nes ji nebeprilygsta kokiai nors – idealiai arba negatyviai – instancijai. Dabar ji sudaryta vien iš operacijų. Tiesą sakant, joje nebėra nieko tikroviško, nes jos nebegobia jokia vaizduo-

tės sfera. Tai hipertikrovė, kurią kombininių modelių radiacinė sintezė produkuoja beorėje hipererdvėje.“¹⁸

J. Baudrillard'as išskyrė keturias atvaizdo pakopas, kuriose atsispindi jo santykis su tikrove. Taigi pirmojoje pakopoje atvaizdas atspindi giliąją realybę; antrojoje – ją slepia ir iškreipia; trečiojoje – slepia tikrovės nebuvimą; ketvirtojoje – apskritai nebeturi jokio ryšio su realybe: tai grynas savęs simuliakras¹⁹. Simuliacija yra priešinga reprezentacijai, nes pastaroji teigia ženklo ir tikrovės lygiavertiškumą (tai pamatinė aksioma, net jeigu šis lygiavertiškumas yra utopija)²⁰.

Simuliacijos eroje panaikinamas bet koks referentiškumas, išnyksta objektas ir substancija, kuriuos keičia figūratyvumas, išgyventos patirties eskalavimas.

Michelis Foucault, nagrinėdamas Vakarų Europos kultūrą santykio „daiktas“ ir „žodis“ aspektu, išskyrė tris „epistemas“, kuriose galima išvėlyti tam tikrą analogiją su J.Baudrillard'o išskirtomis atvaizdo virtimo simuliakru pakopomis. Struktūros arba „epistemos“, pasak Foucault, lemia ne tik visuomenės pažinimą, bet taip pat sąlygoja ir mokslinių teorijų sąlygas ar net pačias mokslų galimybes vienu ar kitu istoriniu lai-

kotarpiu. Pasak Foucault, esminis principas, lemiantis tokių struktūrų susidarymą, yra „daiktų“ ir „žodžių“ santykis. Vakarų Europos kultūroje Foucault išskyrė tris tokias epistemas: renesanso (XVI a.), klasikinę (XVII–XVIII a. racionalizmas), šiuolaikinę (XVIII–XIX a. sankirta – iki mūsų dienų). Renesansiškoje epistemoje, teigia Foucault, žodžiai ir daiktai sutampa, jie betarpiškai tarpusavyje susiję. Tai rodo lengvas vienas kito pakeičiamumas („žodžio-simbolio“ prasme). Kalba kaip „pasaulio kalba“ susijusi su pasauliu, o pasaulis – su kalba: žodžiai ir daiktai konstituoja vieninę „tekstą“, atspindintį visą pasaulio sąrangą. Klasikinėje epistemoje (racionalizmas) žodžiai ir daiktai pažinimo sri-

tyje praranda betarpišką panašumą. Tai įvyksta dėl panašumų ir skirtumų nustatymo procedūrų. Racionalistinio mąstymo tikslas – sukurti globalų mokslą, garantuojantį universalią tvarką. Tai iliustruoja, pavyzdžiui, tokių mokslų kaip „gamtos istorija“, „visuotinė gramatika“ atsiradimas ir apskritai žinių matematizavimas. Gamtą pakeičia įvairios dirbtinių ženklų sistemos. Kalba netenka betarpiško tapatumo su daiktais. Tapatybė tampa tik mąstoma.

Vienas iš tokios epistemos pavyzdžių, Foucault manymu, yra Karlo Linėjaus sukurta augalų klasifikacijos sistema. Anot jo, šioje sistemoje objektams *savavališkai* priskiriami lemiantys požymiai eliminuojant prieštaraujančius požymius.

LINĖJUS IR MIŁOSZAS

Karlo Linėjaus figūra iškilo XVIII amžiaus antroje pusėje. Linėjus keliavo po Europą ir surinko daug gyvūnų ir augalų kolekcijų. Linėjus buvo ne tik kolekcininkas, bet ir sukūrė augalų ir gyvūnų įvardijimo sistemą, naudojamą visame pasaulyje. Nomenklatūra vartojama visame pasaulyje kaip visuotinai priimtas tarptautinis kodas. Linėjaus sukurta sisteminimo metodas, kur pabrėžiamas ryšys tarp panašių rūšių, buvo vienas svarbiausių anų laikų biologijos laimėjimų. Akivaizdu, kad Karlo Linėjaus augalų ir gyvūnų klasifikacinė sistema pakeitė iki tol egzistavusią subjektyvų, grindžiamą metaforomis stilingą aprašymą.

Tačiau tai nėra tik šiaip koks gamtininko nuožiūra pasirinktas aspektas. Substancijoje glūdi visa esmė. Aristote-

liui esmė yra kažkas savarankiško, „saviesmiško“. Nė viena iš atskirų kategorijų neegzistuoja savarankiškai, išskyrus esmę. Aristotelis pagrindinį loginį esmės skirtumą išvelgia tame, kad esmė niekuomet negali būti predikatas. Esmė yra būtis savaime²¹. Be to, esmė yra vieninga, nedaloma ir individuali, t. y. tai, kas bendra, negali būti esmė. Norint nusakyti tokią esmę, reikalingas vienareikšmis nusakymas, susiejantis pasaulio buvinius į griežtai sistemiską visumą. Todėl čia netinka joks metaforiškas kalbėjimas.

Įdomu pažymėti, kad Karlas Linėjus buvo vienas iš svarbių Miłoszo nemetaforinio rašymo stiliaus „įkvėpėjų“. Galima sakyti, kad, vengdamas plačių, metaforizuotų tikrovės aprašymų, Miłoszas naudoja Linėjaus metodą. Labai dažnai

Miloszo eilėraščiuose galime rasti lotyniškų augalų pavadinimų, pavyzdžiui:

Įdomu, kas čia per dūmai, ne iš kamino,
iš vamzdžio
Virš mažo negrabaus barako, suręsto iš
plytų ir lentų,
Piktžolių ir krūmų žalumoj – atpažinau
sambucus nigra.²²

Poetas žavėjosi Linėjumi ir jam paskyrė vieną iš savo eilėraščių:

Trys gamtos karalijos sudaro sistemą:
Animale. Vegetale. Minerale.
Skirsniai: klasės, būriai, šeimos ir rūšys.
„Kokie gausingi tavo tvariniai, Jehova!“ –
Skelbia psalmė. Darna, simetrija, skaičius
Yra visur, jų šlovę groja klavesinas
Ir smuikas, ir skanduoja hegzametro
pėdos.
Nuo tol turėjom atlasus – džiaugsmo žodyną.
Tulpės tamsiom paslaptį tam taurelėm,

Šiaurinės plukės, vilkdalgiai, vandens lelijos...²³

Linėjaus, Europoje vadinamo „gėlių poeto“²⁴, asmenybė ir veikla Miloszą žavi keliais aspektais. Pirma, poetas vaikystėje žavėjosi gamtos mokslais. Senų botanikos atlasų žurnalų, skirtų medžioklei, vartymas buvo vienas iš mėgstamiausių užsiėmimų. „Džiaugsmo žodynai“ tapo pažinimo šaltiniu. Vėliau ši aistra įgavo šiek tiek kitokį, sakytume, metafizinį pavidalą. Poetas, tarsi Adomas Rojuje, įvardija Dievo kūrinį. Panašiai Miloszas mano ir apie Linėjaus veiklą:

Jis buvo kaip ir mes, laimingas vaikystėj.
Su dėže ir botaniko aplanku ėjo
Rinkti ir vadinti, tarytum Adomas,
Nebaigęs savo darbo per anksti išvytas.
Nuo tol būtybės laukia nesulaukia vardo.²⁵

MILOSZAS IR MNEMOZINĖS DUKROS

Kalbant apie tikrovės ir kalbos santykį, verta prisiminti, kad Miloszas yra ne tik poetas, bet ir Biblijos vertėjas. Jis pritaria savo giminaičio, žymaus prancūzų poeto Oskaro Milašiaus minčiai, kad didžiąją daugumą poetų įkvepia puolusios gamtos Mūzos – Mnemozinės (Atminties) dukros, kurias niekino poetai-regėtojai. Kaip tik todėl didžioji dauguma poetų ir kalba daugiaprasmiškai. Kaip jau minėta, tokių daugiaprasmišką kalbėjimą lemia ir metafora. Miloszas nėra poetas-regėtojas ir jam nelemta susilaukti palankumo „Dieviškosios Biblijos Mūzos“ (taip ją pavadino O. Milašius), neištariančios nė vieno žodžio, kuris nebūtų kokio nors daikto atitiktumo – analo-

gija ne tik tarp daikto ir žodžio, bet ir tarp tobulojo ir šio pasaulio („kaip danguje taip ir žemėje“). „Dieviškosios Biblijos Mūzos“ kalbėjimas priešingas kalbėjimui puolusių gamtos Mūzų, kurios tik atsimeną, bet tikrosios padėties žemėje nežino. Būtent apie tokią ribotą šių Mūzų žinojimą *Faidre* kalba Platonas, pasakodamas savo paties išgalvotą mitą apie tai, kad cikadų gentis „iš Mūzų gavo štai kokią dovaną: užgimus jiems nereikia maisto, tačiau jie išsyk, be valgio ir gėrimo, pradeda giedoti – tol, kol numirs, o jau tuomet keliauja pas Mūzas pranešti, kas iš žemėje gyvenančių žmonių kurių jų garbina“²⁶. Oskaras Milašius manė, kad XX amžiuje daikto ir žodžio atitiki-

mu paremta poezija yra nebeįmanoma. Jei ji ir pasirodytų, vis tiek liktų nesuprasta²⁷. Vyrauja Mnemozinės dukrų įkvėpta poezija, t.y. nutolusi nuo tikrovės, pasižyminti daugiaprasmiškumu, stilių mišrumu. Poezija tapo tik įvaizdžiu, nebeturinčiu referencijos.

Literatūrinis įvaizdis yra pagražinimas, po kuriuo slepiasi blyškūs gamtiškųjų mūzų veidai. ...Visi modernių laikų poetai, išskyrus Dante, Goethe ir dar du ar tris, yra akli puolusiųjų gamtos mūzų vaikai.²⁸

Miloszas, apdovanotas Mnemozinės dukrų, vis dėlto turi nemažai pasistengti, kad tą dovaną tinkami išnaudotų. Puolusios gamtos Mūzos skatina prisiminimą – intuiciją, o poete glūdintis ritmas (kraujas) tarsi pats ima kurti poeziją ir nepaisyti analogijos dėsnio:

Bjauriuosi ritmiška kalba,
Kuri pati save aprūpina, pati pirmyn
stumiasi,
Nors ir kaip ją pristabdyt norėčiau, nusilpęs karščiudamas.²⁹

Tik Šv. Rašto, kuriame kalba Dieviškoji mūza, vertimai padeda bent iš da-

lies įveikti savivaliaujančią ritmą. Tik tuomet žodis būna *tikras* savo buvimu. Šitai ir turi omenyje Miloszas, rašydamas:

Galbūt Biblijos vertėjo darbas man yra apsisvalymo ritualas, veiksmingesnis nei bet koks naujoviškas eilėraštis ar proza. Žinoma, plušėdamas prie Jobo knygos, negalėjau prieš akis nematyti veidų žmonių, kreipiančių maldas į dangų, žemės spalvų, debesų formų, nesuprasto gamtos grožio, arba visko, su kuo iki šiol mano vaizduotė nemoka susitaikyti, lygiai kaip aš nemoku susitaikyti su jobišku skundu manyje. Kokia kalba tai geriausiai galėčiau daryti? Tik lenkų kalba. Kas lenkų kalboje reikalingiausia? Išlaisvinantis žodis, kuris pačiu savo buvimu saugo nuo frazių, šūkių ir dvi-kalbystės verpalų. Tuomet, kai nunyko lotynų kalba, žodžiui ėmė gręsti vieno, jau visuotino, laikraštinio stiliaus invazija, išliūkinusio net ir į Šv. Rašto vertimus.³⁰

Tokioje situacijoje nesitikti būti su-
prastas ir Czeslawas Miloszas, nes jis ir toliau ieško tikrosios kalbos. Tos pačios kalbos, kuriai, pasak Orfėjo mito, pakludavę ir žvėrys, ir akmenys³¹.

Literatūra ir nuorodos

¹ Cz. Miłosz. *Nieobjęta Ziemia*. – Wrocław, Wydawnictwo Dolnośląskie, 2001, s. 31.

² Cz. Miłosz. *Kroniki*. – Kraków, Znak, 1988, s. 72.

³ Ten pat, p. 34.

⁴ Cz. Miłosz. *Kuźnia // Dalsze okolice*. – Kraków, Wydawnictwo Literackie, 1991, s. 5.

⁵ V. Daujotytė. *Literatūros fenomenologija*. – Vilnius, Vilniaus Dailės akademijos leidykla, 2003, p. 174.

⁶ P. Ricoeur. *Du texte à l'action. Essais d'herméneutique II*, p. 29. Cit. pgl. A. Sverdiolas. *Paulio Ricoeuro užuolankos // P. Ricoeur. Egzisten-*

cija ir hermeneutika. Interpretacijų konfliktas. – Vilnius, Baltos lankos, 2001, p. lii.

⁷ Ten pat, p. xlii–lxii.

⁸ P. Ricoeur. *Interpretacijos teorija. Diskursas ir reikšmės perteklius*. – Vilnius, 2000, p. 7.

⁹ E. Czarnecka, A. Fiut. *Conversations with Czesław Miłosz*. Tansl. by R. Lourie. – San Diego – New York–London, Harcourt Brace Jovanovich, Publishers, 1987, p. 266.

¹⁰ Aristotelis. *Poetika*, XXI // *Rinktiniai raštai*, Vert. J. Dumčius, M. Ročka, V. Sezemanas. – Vilnius, Mintis, 1990.

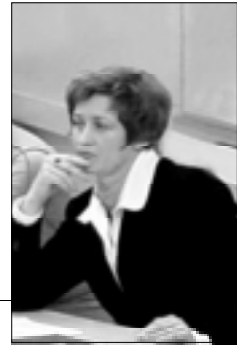
- ¹¹ P. Ricoeur. *Interpretacijos teorija*, p. 64–65.
- ¹² P. Ricoeur. La métaphore vivre // „Le travail de la ressemblance“. Ch. VI. – Paris, Editions du Seuil, 1975, p. 83.
- ¹³ P. Ricoeur. The Metaphorical Process as Cognition, Imagination, and Feeling // *Critical Inquiry*, 1978, vol. 5, N 1, p. 143–159.
- ¹⁴ Ten pat.
- ¹⁵ M. B. Hester. *The Meaning of Poetic Metaphor*. – La Haye, Mouton, 1967.
- ¹⁶ P. Ricoeur. La métaphore vive // „Le travail de la ressemblance“. Ch. VI. – Paris, Editions du Seuil, 1975, p.255.
- ¹⁷ J. Baudrillard. *Simuliakrai ir simuliacija*. Vert. M. Daškus – Vilnius, ALK, Baltos lankos, 2002, p. 7.
- ¹⁸ Ten pat, p. 8.
- ¹⁹ Ten pat, p. 10.
- ²⁰ Ten pat, p. 12.
- ²¹ Aristotelis. *Kategorijos* 5, 2 a 10-15.
- ²² Cz. Milosz. *Rinktiniai eilėraščiai*. – Vilnius, Baltos lankos, 1997, p. 349.
- ²³ Ten pat, p. 315.
- ²⁴ I. Kutik. The Poet of Flowers: Linnaeus // *Hieroglyph of Another World*. – Northwestern university Press Evanston, Illinois, 2000, p. 105.
- ²⁵ Ten pat, p. 315.
- ²⁶ Platonas. *Faidras*. – Vilnius, Aidai, 1996, 259 c-d.
- ²⁷ Cz. Milosz. *Ulro žemė*. – Vilnius, Baltos lakos, 1996, p. 194.
- ²⁸ O. Milašius. *Ars Magna. Slėpiniai*. Vertė P.Kimbrys. – Vilnius, Aidai, mmii, p. 99–100.
- ²⁹ Cz. Milosz. *Rinktiniai eilėraščiai*. – Vilnius, Baltos lankos, 1997, p. 251.
- ³⁰ Cz. Milosz. *Przedmowa / Księga Hioba*. – Kraków, 1998, s. 45–46.
- ³¹ Cz. Milosz. *Ulro žemė*. – Vilnius, Baltos lankos, 1999, p. 8, 194.



Šarūnas Leonavičius. *Lėktuvas*. 2003. Pieštukas, guašas, tempera. 70 x 70

AUDRONĖ ŽUKAUSKAITĖ

Kultūros, filosofijos ir meno institutas



ŠIAPUS IR ANAPUS GIMINĖS MASKARADO

Here and Beyond the Gender Masquerade

SUMMARY

The article discusses the Lacanian definition of sexual difference, which is defined according to the position taken in language: “to be” or “to have” the phallus. This Lacanian “ontology” started an infinite debate about “femininity and the masquerade”. The first reaction is a well-known feminist statement that if the masquerade is the effect of “phallic economy”, we should search for some space beyond the phallic signifier. Julia Kristeva defines this space as semiotic *chōra*; Lucy Irigaray seeks to invent the non-phallic mode of discourse. The second reaction makes attempts to undermine the distinction between femininity and the masquerade. Joan Riviere states that femininity and the masquerade are the same thing; Judith Butler takes the next step, claiming that every sexual position is performatively constructed. The most radical interpretation is provided by Slavoj Žižek: he states that in so far as woman is characterized by an original masquerade, she is more subject than man. Is there any need to reassert woman as a subject *par excellence*, when everyone agrees that the subject doesn’t exist? Mary Ann Doane interprets the masquerade as the resistance to patriarchal positioning, as the denial of the production of femininity as a presence to itself. The effectivity of the masquerade lies in its capacity to create a distance from the image, which is producible and readable by woman herself.

1. PSICHOANALIZĖ IR SEKSUALINIO SKIRTUMO LOGIKA

Šiuolaikinėje feministinėje filosofijoje vis dažniau diskutuojama, ar feminizmas nenuėjo per toli, teigdamas, kad seksualiniai skirtumai yra kultūriškai ir socialiai sukonstruoti, o subjektai tam

tikra prasme tik pasirenka šiuos konstruktus ir performatyviai juos įgyvendina. Pavyzdžiui, amerikietė Judith Butler teigia, kad lytis yra tik galios santykių tinklo kuriamų seksualinių tapaty-

RAKTAŽODŽIAI. Seksualinis skirtumas, falinis signifikantas, giminės maskaradas, semiotinė ir simbolinė dimensijos.
KEY WORDS. Sexual difference, phallic signifier, gender masquerade, semiotic and symbolic dimensions.

bių pasekmė. Taigi jei biologija nėra neišvengiama lemtis, o kūnas ir seksualinis skirtumas yra socialiai ir kultūriškai sukonstruoti, tuomet kiekvienas individas gali pasirinkti savo seksualinę tapatybę ir ją performatyviai įgyvendinti. Kontinentinė tradicija, sekdamą poststruktūralizmu ir psichoanalize, akcentuoja, kad lyties termino negalima taip paprastai atsisakyti, nes pati lytis bei seksualinis skirtumas yra teorinė problema¹. Tad koku būdu įsteigiamas seksualinis skirtumas?

Lacano teigimu, seksualinis skirtumas yra įsteigiamas simbolinėje kalbos plotmėje: tai vienokia ar kitokia pozicija falinio signifikanto atžvilgiu, kuris reprezentuoja patį geismą. Falinis signifikantas yra ženklas, simboliškai organizuojantis geismo ekonomiką. Lacanas teigia, jog falinio signifikanto atžvilgiu subjektas gali užimti dvi pozicijas: „turėti falą“ arba „būti falu“.

Tarkime, jog šie santykiai nuolat suksis apie sąvokas „būti“ ir „turėti“, kurios, nurodydamos signifikantą, falą, turi prieštaringų padarinių: viena vertus, per tą signifikantą suteikia subjektui realybę, kita vertus, paverčia netikrais santykiais, reiškiamus šiuo signifikantu.²

Taigi „būti“ falu arba „turėti“ falą reiškia dvi (neįmanomas) pozicijas, kurios įgyjamos per kalbą. „Turėti“ falą reiškia simboliškai disponuoti geismu ir galia, gebėti produkuoti geismą, apibrėžti, kas yra geistina. „Būti“ falu reiškia būti geismo signifikantu, – tiek geismo objektu, tiek subjektu, kuris geismą reprezentuoja ar reflektuoja. Kadangi moteris „neturi“ falo ir negali užimti galios pozicijos, jai tenka „būti“ falu, atspindėti,

įkūnyti falo galią. Iš esmės kalbama ne tiek apie buvimą, kiek apie *atrodymą*, kuris, viena vertus, maskuoja falo trūkumą ir stoką, kita vertus, abiejų lyčių elgseną paverčia komedija. Lacano teigimu, moteris dalyvauja falinėje ekonomijoje vaidindama giminės (*gender*) maskaradą: moteris elgiasi taip, *tarsi* būtų falas, geismo objektas, *tarsi* ji įkūnytų falinį signifikantą. Nors abi pozicijos falinio signifikanto atžvilgiu yra arbitralios, sąlygiškos, Lacanas aiškiai pabrėžia, jog buvimo, tiksliau, *atrodymo* pozicija yra susijusi su tiesos iškraipymu:

Nors ir kaip tai atrodytų paradoksalu, teigiu, kad būtent siekdama būti falu, kitaip tariant, Kito geismo signifikantu, moteris, vaidindama maskaradą, atmeta esminę savo moteriškumo dalį, visus savo atributus. Ji nori būti geidžiama ir mylima už tai, kas ji nėra.³

Ši Lacano pasiūlyta seksualinio skirtumo „ontologija“ pradėjo nesibaigiančius debatus apie moteriškojo subjekto prigimtį. Jei simbolinėje kalbos sistemoje yra galimos tik dvi fiksuotos seksualinės pozicijos – „turėti“ arba „būti“ – vadinasi, lyčių skirtumas gali būti formuluojamas tik falinės ekonomijos terminais. Ar imdamasi vaidinti giminės maskaradą moteris nepaneigia savojo geismo? Ar maskaradas, kaip teigia Lacanas, paneigia moteriškumą pajungdamas jį falinei tvarkai, ar tai yra priemonė, padedanti įsteigti ir apibrėžti moteriškąją tapatybę? Judith Butler teigia, jog tokia regimybės arba maskarado filosofija turi dvejopas pasekmes:

Viena vertus, maskaradas gali būti suprastas kaip performatyvus seksualinės ontologijos kūrimas, kaip regimybė, ku-

ri stengiasi įtikinti, jog yra „būtis“; kita vertus, maskaradas gali būti laikomas atmetimu moteriškojo geismo, kuris numato egzistuojant tam tikrą pirminį ontologinį moteriškumą, kuris nuolat būna ne-reprezentuotas falinėje ekonomijoje.⁴

Kadangi moteris geismo ekonomijoje vaidina tai, kas ji nėra, ji paneigia ne tik savąjį „moteriškumą“, bet ir savo kaip subjekto būtį. Ši moters nesugebėjimą ar negalėjimą savęs reprezentuoti Lacanas apibendrina drastišku teiginiu: „moteris neegzistuoja“⁵. Teigdamas, kad „moteris neegzistuoja“, Lacanas turi galvoje tai, kad ji negali pasiekti simbolinės visumos, ji yra *ne visa* (*pas toute*), ne-

galinti savęs visiškai ir galutinai reprezentuoti falinėje tvarkoje. Moteris yra *ne visa*, nes ji neturi adekvačių raiškos ir reprezentacijos formų. Kaip teigia Lacanas, „moteris egzistuoja tik būdama pašalinta iš daiktų tvarkos, kuri reiškia žodžių tvarką...“⁶ Lacanas paslaptiškai užsimena, kad anapus falinės tvarkos esama ir moteriškojo *jouissance*: jo nuotrupas liudija ekstazėje sustingusios mistikų, šventųjų skulptūros... Ir tuoj pat priduria: toliau šiuo keliu neisiu. Tačiau būtent šiuo keliu pasuka feministinė kritika, užsibrėžusi praskleisti „moteriškumo paslapties“ skraistę.

2. JULIA KRISTEVA: KAS EGZISTUOJA ANAPUS SIMBOLINĖS TVARKOS

Atsakyti į Lacano klausimą, ar egzistuoja moteriškasis *jouissance*, ėmėsi prancūzų feministė Julia Kristeva. Knygoje *Poetinės kalbos revoliucija* Kristeva iš naujo performuluoja Lacano psichoanalizės modelį: ji postuluoja egzistuojant reikšmės sistemą, kurią sudaro semiotinė ir simbolinė fazės, atitinkančios Lacano skirtį tarp Įsivaizduojamos ir Simbolinės plotmių. Sąvoka „semiotika“ Kristevos teorijos kontekste turi būti suprata ne lingvistiškai, bet etimologiškai: tai skiriamasis ženklas, žymė, indeksas, pėdsakas. Semiotiškumo sferą sudaro anarchiški, iki-oidipiniai potraukiai, impulsai. Tai „žalia materija“, iš kurios kuriama reikšmė, kūniška, libidinė tėkmė, kuri dar turi būti artikuliuota. Kristeva šią fazę apibrėžia kaip „moterišką“, valdomą motinos kūno. Šią sferą ji vadina semiotine *chōra*, pasiskolinusi sąvoką iš

Platono dialogo *Timajas*. Tai apribota erdvė, gimda, kuri apibrėžia vaiko kūno kontūrus ir jo, kaip subjekto, tapatybę. Tai erdvė iki įsivaizdavimo, kai potraukiai dar nėra susieti į visumą, nėra hierarchiškai organizuoti.

Semiotinė fazė yra iki-oidipinė, orientuota į santykį su motina; simbolinė fazė yra socialinė, oidipinė sistema, kurią valdo Tėvo įstatymas. Kristeva suvokia simbolinę fazę kaip reglamentuotą ir taisyklių valdomą reikšmės procesą. Simbolinė fazė apima reikšmės ir reprezentavimo praktikas, kurios sudaro visų socialinių institucijų ir taisyklių pamatą. Taigi simbolinė tvarka įsisteigia tuomet, kai chaotiškos semiotinės potraukių tėkmės yra represuojamos, pajungiamos vieningam reikšmės procesui.

Simbolinė dimensija vadinsime loginį ir sintaktinį kalbos funkcionavimą ir viską,

kas translingvistinėse praktikose yra siejama su kalba siaurąją žodžio prasme. Kita vertus, terminas *semiotinė dimensija* bus vartojamas reikšti: pirma, tai, kas gali būti hipotetiškai postuluojama egzistuojant iki kalbos, kitaip tariant, jau duota potraukių organizacija, įgyjanti palengvinimų ar trajektorijų formą, ir, antra, šių palengvinimų sugrįžimas ritmu, intonacijų ir leksinių, sintaktinių bei retorinių transformacijų forma. Jei *simbolinė dimensija* sukuria reikšmės praktikų ribas ir vieningumą, *semiotinė dimensija* registruoja šioje praktikoje pasirodančius padarinius to, kas negali būti užrašyta kaip ženklas, signifikantas ar signifikatas.⁷

Taigi semiotinė dimensija reiškia ritmiškas, išsklidusias kūniškas jėgas. Jos siekia dauginti malonumus, garsus, spalvas ar judesius, kuriuos patiria vaiko kūnas. Šias jėgas nuslopinus ir represavus, įsteigiama reglamentuota gramatiška kalba. Kadangi semiotinė dimensija represuojama, ji gali sugrįžti tik kaip simbolinės tvarkos pertrūkis – pasireikšti kaip disonansas, ritmas, kuris nepavaldus teksto logikai. Taigi semiotinė dimensija yra ir simbolinės plotmės išankstinė sąlyga, ir jos perteklius ar kraštutinitumas. Kristevos manymu, semiotinė dimensija reiškiasi Mallarmé, Artaud, Joyce'o, Cage'o, Schoenberg, Stockhauseno „tekstuose“. Pasak Kristevos, semiotinė dimensija išsiveržia iš simbolinės tvarkos privilegijuotais momentais: tai „beprotybė, šventumas ir poezija“. Avangardo tekstai atkreipia dėmesį į juos grindžiantį „moteriškumą“ ir tuo pačiu grasina išardyti jau egzistuojančias kalbos konvencijas.

Perėjimas iš semiotinės į simbolinę dimensiją vyksta dviem etapais arba

dviem *tetinėmis* (tezė reiškia reikšmės pertrūkį ir apibrėžimą) fazėmis: sekdamas Lacanu, Kristeva „veidrodžio pakopą“ laiko pirmąją tetine faze, įgalinančia objektų, atsietų nuo *chōra*, konstituciją; antroji tetinė fazė yra kastracija ir Oidipo kompleksas, leidžiantys subjektui atsiskirti nuo motinos sferos. „Kastracija yra tik paskutinis potėpis atskyrimo procese, kuris įsteigia subjektą kaip reiškiantį, kuris yra paskiras, visuomet priešpriešintas kitam: tai *imago* veidrodyje (signifikatas) ir semiotinis procesas (signifikantas). Kastracijos atradimas atplėšia subjektą nuo jo priklausomybės nuo motinos, o stokos suvokimas falinę funkciją paverčia simboline funkcija“.⁸ Vos tik subjektas „kastruojamas“, vos tik jis pajungiamas simbolinei tvarkai, *chōra* represuojama, todėl gali pasirodyti tik kaip kalbos prieštaravimas, beprasmybė, pertrūkis ar tuštuma. Žinoma, Kristeva puikiai suvokia, kad bandydama teoriškai apibrėžti tai, ką ji vadina *chōra*, ji išitraukia į teorinius prieštaravimus, nes bando konceptualizuoti tai, kas iš principo nekonceptualu, antiteoriška, kas nesileidžia įvardijama sąvokomis.

Taigi akivaizdu, kad Kristeva perima daugumą Lacano psichoanalizės sąvokų; tačiau, kaip teigia Elizabeth Grosz, jos santykis su psichoanalize yra komplikuotas ir ambivalentiškas. Kristeva pasinaudoja Lacano sąvokomis kaip pradiniu atskaitos tašku, nuo kurio toliau plėtoja savo tyrinėjimus. Galime apibrėžti keletą aiškių Kristevos „nukrypimų“ nuo Lacano linijos: pirma, Lacanui išivaizduojama plotmė funkcionuoja vizualumo registre, o Kristeva kalba apie narcisizmo ir identifikacijos proce-

sus, kurie apima visą pojūčių registrą. Kristeva akcentuoja ne tik vizualų, bet ir garsinį atvaizdą, taip pat atskleidžia, kokią reikšmę įsivaizduojamai identifikacijai turi uoslė, skonis, lytėjimas. Antra, Lacanas teigia, jog tarp Įsivaizduojamos ir Simbolinės plotmių yra radikalus lūžis, kurį sukuria didžiojo Kito intervencija, kastracijos grėsmė. Kristeva šiuos du registrus įsivaizduoja kaip tolydžius, kaip dvi tetines fazes, kurios papildo viena kitą. Ji net vartoja terminą „simbolinis įsivaizdavimas“, kuris Lacano teorijos kontekste būtų visiškai nesąmonė⁹. Kristeva labiausiai išplėtojo tą psichoanalizės teorijos dalį, kuri nurodo į iki-oidipinį, narcisistinį vystymosi etapą, manydama, kad būtent ši fazė yra svarbesnė negu simbolinė. Ji siekia rekonstruoti fazę, kurios nei Freudas, nei Lacanas neapmąstė, – ikisimbolinę, ikisocialinę motiniškąją *chōra*, esančią iki ar anapus reprezentacijos.

Žinoma, geriausiai šią fazę atspindi pati motinystė, todėl Kristeva neatsitiktinai siekia prakalbinti nebylų motinos kūną, suteikti jam balsą, kuris visą laiką buvo užslopintas. Tačiau didžiausias Kristevos teorijos paradoksas, kad moteriškumą ir motinystę ji tarsi atskiria nuo moters kūno. Moteriškumą Kristeva identifikuoja su iki-oidipine faze, su tais procesais ir potraukiais, kuriuos jaučia bet kurios lyties vaikas *chōra* fazėje. Iš esmės Kristeva postuluoja visų geismo subjektų biseksualumą, taigi tiek vyrai, tiek moterys, pereidami iš semiotinės plotmės į simbolinę, atsiriboja nuo semiotinėje plotmėje tvyrančio moteriškumo. Taigi moteriškumas tarsi neturi

jokio konkretaus ryšio su moterimi; dar paradoksaliau rodosi tai, kad ir motinystė, pasak Kristevos, nėra susieta su moterimi ar moters kūnu. Pasak jos modelio, motinystė yra procesas, nepavaldus jokiai subjektui, net ir moteriškam. Savo tekstuose Kristeva tyrinėja ne motinystės patirtį, o falocentrinius motinystės įvaizdžius, pavyzdžiui, Motinos Mergelės įvaizdį krikščioniškoje teologijoje. Pasak Kristevos, tiek, kiek moteris yra motina, ji negali išsakyti nei savo moteriškumo, nei motinystės. Tai nebylus, ritmiškas, spazminis, isteriškas kūnas, kuris negali įeiti į simbolinę fazę, nes yra per daug prisirišęs prie semiotinės. Šioje vietoje Kristeva labai priartėja prie Lacano tezės „moteris neegzistuoja“ bei įsitikinimo, kad moteris nesuvokia savo pačios *jouissance*.

Kristevos projekto prieštarumą gerai suvokė Jacqueline Rose, kuri rašė: Kristevos tyrimą drasko paradoksas ar veikiau dilema, nes jis atskleidžia tą nemalonų momentą, kai teorija apsiginkluoja moteriškumo kaip skirtingumo, kaip kažko, kas yra kita kultūros atžvilgiu, samprata tik tam, kad susidurtų su ar net apsikastų labiausiai groteskiškais ir absoliučiai kultūriniais moteriškumo stereotipais. Taigi galime teigti, kad Kristeva reprodukovė ir netiesiogiai įtvirtino patriarchalinius moters stereotipus: arba „moteris neegzistuoja“, t.y. ji yra represuota patriarchalinės tvarkos, arba ji yra nebyli, pasyvi *chōra*, kuri negali už save kalbėti: tai ne subjektas, bet objektas, nublokštas už simbolizacijos ribas. Nors Kristeva bandė asmeniškai prabilti apie motinystės patirtį savo

tekste *Stabat mater*, vis dėlto jos tekstai nepalieka vietos fantazijai, jog motinystė gali būti autentiška patirtis: motina

tik įtvirtina falinę tvarką ir suteikia sceną religinei patriarchalinės sistemos reprezentacijai.

3. LUCE IRIGARAY: *JOUISSANCE* ANAPUS FALO

Luce Irigaray taip pat plėtoja Lacano psichoanalizės idėjas, tačiau išlaikydama didesnę kritinę distanciją. Visą Vakarų racionalistinį diskursą, neišskiriant nė psichoanalizės, ji vadina *falocentriniu*. Irigaray vartoja *falocentrizmo* terminą ne tik kritikuodama simbolinį falo sureikšminimą, bet ir nuolatinį moters autonomijos gramzdinimą normose, modeliuose ir kalboje, kurie buvo išrasti vyrų. *Falocentrizmas* yra vyraujanti paradigma, kuri skirtingas lytis interpretuoja kaip dvi vienos lyties variacijas (prisiminkime Lacano seksualinio skirtumo apibrėžimą: „turėti“ falą arba „būti“ falu). Faliniam signifikantui priklausanti reprezentacijos sistemos hegemonija, nepaliekanti vietos ir formos moters reprezentacijai. Skirtumai tarp lyčių yra redukuojami į panašumą, kuris apibendrinamas vyriška lytimi, o moteris visuomet suvokiama kaip nepakankamas, „kastruotas“ vyras.

Irigaray manymu, patriarchalinė sistema funkcionuoja taip, kad pirminis, moterišką tapatybę apibrėžiantis ryšys – motinos ir dukters ryšys – ištrinamas, todėl moteris netenka pozityvaus tapatybės modelio. Freudso suformuluotas Oidipinis modelis akcentuoja tik tėvo – sūnaus ryšį, o mergaitė yra priversta ir tapatintis su motina, ir ja bjaurėtis. Ši „pirminė“ represija perkeliama ir į platesnius socialinius kontekstus: moters elgesiui

nuolat primetami suvaržymai, draudimai, gąsdinimai, išpėjimai. Irigaray teigimu, ši išstūmimų ir draudimų sistema paaiškina Lacano teiginį „moteris neegzistuoja“. Pati Irigaray šiam moters nušalinimui priešpriešina savąją strategiją: ji kalba apie misteriskąjį diskursą, kurį reprezentuoja paslaptinga moters figūra, „mistikė“. Teologijos diskurse mistikė reprezentuoja nusizeminimą ir pasišventimą, nepaaiškinamą religinį *jouissance*; tuo pat metu ši figūra įkūnija moterį kaip paslaptį – pačią gajausią vyrišką fantaziją. Tačiau ši figūra yra vienintelė, kur moteris gali kalbėti ir veikti viešai. Tai, kad ši figūra dažniausiai apibūdinama ekstazės terminais, rodo falinio diskurso atsisakymą suvokti ir priimti moteriškosios kalbos kitoniškumą. Lacanas, kaip teigėme, užsimena apie moteriškąjį (isterinį) *jouissance*: moteris, nors ir būdama *ne-visa*, gali pasiekti *jouissance*, esatį „anapus falo“. Tuo pat metu Lacanas pripažįsta, kad šis *jouissance* yra anapus diskurso ir pažinimo: tai malonumas, apie kurį tegalima pasakyti tik tiek, kad jis nėra falinis.

Savo ruožtu Irigaray teigia, kad *jouissance* „anapus falo“ visiškai nėra nesuvokiamas ar nepažymimas. Jei Lacanas atsisako jį pažymėti, tai, matyt, todėl, kad jis negali jo išgirsti ir net nežino, kur reikia klausyti. Irigaray siekia sukurti moteriškąjį diskursą, paremtą specifine

moteriškos morfologijos logika. Šiuo tikslu ji siekia panaudoti jau egzistuojančias signifikacijos sistemas, dekonstruoti hierarchines falocentrinių tekstų struktūras. Irigaray pabrėžia, kad moteriškoji kalba remiasi daugialype moteriško seksualumo prigimtimi: moteris niekuomet nėra užbaigta visuma, ji nėra nei vienis, nei dvilypumas. Irigaray pažymi, kad daugialypumo galimybė nėra svetima ir vyraujantiems diskursams, tačiau atmeta vardan tapatumo ir aiškumo. Irigaray atmeta binarinę tapatybės logiką, kuri verčia pasirinkti arba... arba... Irigaray „suvokia moteriškumą kaip būdą įgyvendinti abu pasirinkimus ir įtvirtinti „ir tai, ir tai...“ skirtumo logiką. Kalbėti *kaip moteriai* savaime reiškia ignoruoti falocentrizmo nulemtą diskursyvinio dominavimo monologizmą“¹⁰.

Irigaray siekia parodyti, jog diskursai, kurie save pateikia kaip neutralius ir universalius, priimtinus visiems, iš tiesų yra sukurti vyriškiems interesams tenkinti. Kvestionuodama šį neutralumą, Irigaray atkreipia dėmesį į tai, kad kalbėjimas visuomet yra seksualiai pažymėtas: visuomet reikia klausti, kas kalba, kam kalba, koku intereso vadovaujasi. Visais laikais moteris buvo spekuliacijų (tiesiogine ir perkeltine prasme) objektas, įvaizdžių ir metaforų šaltinis, tačiau niekuomet nekalbėjo apie save ir savo vardą. Vyrai – filosofai, psichoanalitikai, mokslininkai, rašytojai – kalbėjo apie jas per daug ilgai. „Ar kalba, – klausia Irigaray, – kuri pateikia save kaip universalią ir kuri priklauso iš esmės tik vyrams, nėra tai, kas palaiko moterų susvetimėjimą ir išnaudojimą vi-

suomenėje?“¹¹ Vyrai gali kalbėti moters vardu būtent todėl, kad jis yra atsiribojęs nuo savo kūno; susvetimėjimas, kuris įvyksta „veidrodžio pakopoje“ susikūrus savo vaizdinį, sukuria sąlygas rasti beasmeniam žinojimui ir kalbai. Kūno pašalinimas yra tarsi sąlyga sukuriant apmąstymų ir spekuliacijų erdvę, metakalbos erdvę.

Būtent todėl Irigaray siekia sukurti moteriškąjį diskursą, kuris nebūtų grįstas vienareikšmiškumu, hierarchinėmis opozicijomis, subjekto/objekto skirtimi. Irigaray rašo:

moteriškoji kalba turi sunaikinti vieningą prasmę, tikslias žodžių, daiktavardžių reikšmes, kurios vis dar reguliuoja visą diskursą. Moteriškoji kalba negali būti sugrąžinta prie vieningumo, ji negali būti paprasčiausiai aprašyta ar apibrėžta: nėra moteriškos metakalbos. Vyriškoji kalba gali iš dalies stebėti save, spekuliuoti apie save, reprezentuoti ir aprašyti save, tuo tarpu moteriškoji kalba gali bandyti kalbėti sau nauja kalba, tačiau negali aprašyti savęs iš išorės arba formaliomis sąvokomis, nebent susitapatindama su vyriškąja kalba ir save prarasdama.¹²

Irigaray bando sukurti tokią kalbą, kuri atitiktų moteriško kūno morfologiją, moters seksualumo prigimtį. Tekste *Lytis, kuri nėra viena* ji kalba apie tai, kad moteris nėra visuma, kad jos seksualumas daugialypis, sudarytas iš skirtingų elementų. Tokia nuostata susilaukė netgi pačių feministų kritikos. Pavyzdžiui, Monique Plaza teigia, jog „Irigaray metodas iš esmės yra toks pat natūralistinis ir visiškai nulemtas patriarchalinės ideologijos“¹³. Shoshana Felman savo ruožtu bando kritikuoti Irigaray nuosta-

tą klausdama, kas yra tas kalbantis subjektas, kuris kreipiasi į vyrišką „Jūs“ ir redukuoja moteris į anoniminius diskurso objektus? Ar ji pati yra moteris? Jei taip, kaip ji gali „pasirašyti“ po to-

kiu „beprotės diskursu“? Iš tiesų, ar verta kurti naują diskursą tikrai tam, kad pakartotum pačius elementariausius stereotipus, kas yra moteris ir moteriškumas?

4. ŠIAPUS MASKARADO

Kristeva ir Irigaray siekia apibrėžti ir įvardinti tai, kas yra anapus maskarado, o Joan Riviere ir Judith Butler laikosi visiškai priešingos strategijos: jų manymu, maskaradas yra neatsiejama moteriškumo ar bet kurios kitos pasirinktos seksualinės tapatybės dalis. Joan Riviere rašo: „skaitytojas galėtų paklausti, kaip aš apibrėžiu moteriškumą arba kur yra linija, skirianti tikrąjį moteriškumą ir maskaradą. Tačiau aš nematau, jog esama kokio nors skirtumo; daugiau ar mažiau tai vienas ir tas pats dalykas“¹⁴. Butler iš esmės perima ir išplečia Riviere maskarado sampratą – Butler teigimu, kiekviena seksualinė tapatybė yra mimikrija, imitacija, maskaradas. Imdamasi(s) vaidinti vienokią ar kitokią seksualinę tapatybę, aš cituoju tam tikrą modelį, kuris sukuria „originalo“ iliuziją, tačiau citavimas ne tik kad neįrodo egzistuojant originalą, bet jį net savotiškai dekonstruoja, nes paaiškėja, jog bet kuri „natūrali“ seksualinė tapatybė (tikrasis moteriškumas, tikrasis vyriškumas) yra viso labo fikcija. Jei ši fikcija ima ir išsialioja, tai tik dėl to, kad ji linkusi slėpti savo atsitiktinę ir sąlygišką prigimtį.

Labai savotišką moteriškojo maskarado interpretaciją pateikia slovėnų filosofas Slavojus Žižekas. Jo teigimu, moteriškojo subjekto būtis gali būti apibrė-

žiama visiškai priešingais predikatais: „moteris tuo pat metu yra reprezentacija, reginys *par excellence*, vaizdinys, siekiantis kerėti, ir paslaptis, tai, kas nereprezentuojama, kas *a priori* išvengia žvilgsnio. Ji yra ir paviršius, neturintis jokios gelmės, ir neišmatuojama bedugnė“, – teigia Žižekas¹⁵. Tokių „dvigubų standartų“ pavyzdys galėtų būti Damos figūra viduramžių riteriškoje literatūroje: viena vertus, tai kerinti figūra, kuriai pajugtas riterio gyvenimas; kita vertus, ši figūra neturi jokių pozityvių bruožų, jokių individualių charakteristikų. Panašiai funkcionuoja *femme fatale* figūra kinematografijoje ir literatūroje: tai moteriškumo maskaradas, neturintis jokių subjektyvumo bruožų. Ši dviprasmiška ontologija, Žižeko manymu, leidžia atpažinti ir kvalifikuoti moterį kaip šiuolaikinį postmodernų subjektą:

ties, kiek moteris yra apibūdinama pirminio „maskarado“, kiek visi jos bruožai yra „uždėti“, ji yra tikresnis subjektas, nei vyras; moterišką subjektą apibūdina būtent kiekvieno jos pozityvaus bruožo radikalus atsitiktinumas ir dirbtinumas, t. y. faktas, jog „ji“ pati savaime yra gryna tuštuma, kurios negalima identifikuoti nė su vienu šių požymių.¹⁶

Šis „vidinis“ neatitikimas, pasak Žižeko, apibūdina ir vyriškąjį subjektą,

kuris skyla į tai, koks yra „pats savaimė“, ir į maskaradą, kurį turi vaidinti kitiems. Kitaip tariant, vyriškasis maskaradas suvokiamas kaip idealus *ego*, kuriuo subjektas siekia tapti. Anapus vyriškojo maskarado nėra jokios paslapties, tik silpna būtybė, siekianti savo idealo; o moteriškojo maskarado „gudrybė“ yra pateikti save *kaip kaukę*, kuri slepia „moteriškumo paslaptį“. Kitaip tariant, priešingai nei vyras, kuris gyvena derindamasis prie savo vaizdinio, siekdamas sukurti išpūdį, kad jis ir yra tas, kuo dedasi, moteris apgaudinėja pasitelkdama pačią apgaule; ji siūlo kaukę kaip kaukę, kaip melagingą apgaule, provokuodama ieškoti paslapties anapus kaukės¹⁷. Tačiau visi mėginimai žengti anapus ir apibrėžti „amžinąjį moteriškumą“ yra iš anksto pasmerkti, nes, kaip teigia Žižekas, „moteriškumo paslaptis“ nieko neslepia, nebent tai, kad *anapus paslapties nieko nėra*. „Moteriškumas“ reiškia pačios ribos struktūrą, ribos, kuri yra ankstesnė nei tai, kas (ne)gali plytėti anapus: viskas, ką mes suvokiame kaip tam tikrą anapus (pavyzdžiui, amžinasis moteriškumas) yra tik mūsų fantazijos projekcijos¹⁸.

Žižeko argumentas yra be galo dvi-prasmiškas. Vienas vertus, moteriai suteikiamas postmodernaus subjekto statusas: moteris tiksliausiai įkūnija šiuolaikinį postmodernų subjektą, kurio „esmė“ sudaro priiimtų, parodijuojamų kaukių arsenalas. Kita vertus, galima suabejoti, ar Žižeko pasiūlytas teorinis judesys nesukuria naujos mizoginijos formos, ar jis nelegitimuoja, neuniversalizuoja globėjisko požiūrio į moterį: „taip, moteris yra

tuščias, nesubstancinis subjektas, bet toks jau tas postmodernus pasaulis“. Jei konstatuojame subjekto pabaigą ir nunykimą, kokia prasmė „rezervuoti“ subjekto sąvoką moterims?

Reziumuojant mūsų aptartą „maskarado politiką“, norisi paklausti: ar falocentrinė tvarka iš tiesų yra taip stipriai išsiskynijusi mūsų simboliniame universume, kad moteriškos tapatybės galima ieškoti tik šiapus ar anapus, tačiau neatitraukiant nuo maskarado? Ar falocentrinė ideologija sutampa su socialine ir simboline tvarka? Galime teigti, kad tiek Kristevos bandymas atrasti semiotinę fazę, tiek Irigaray bandymas sužlugdyti falocentrinį diskursą kuriant naują logiką ir kalbą nėra politiškai angažuoti projektai – jie siūlo naujas nišas, naujus getus, tačiau iš principo nekeičia politinės hierarchijos. Galbūt tai reiškia, kad „maskarado politika“ moterims yra vienintelis būdas būti pažymėtomis, egzistuoti sociume ne išimties tvarka, o priiimant tam tikrą tapatybę? Būtent tokią „maskarado politiką“ netiesiogiai siūlo teoretikė Mary Ann Doane. Ji teigia:

Maskaradas, suteikiantis raišką besipuikuojančiam moteriškumui, tuo pačiu nuo jo atsiriboja. Moteriškumas yra kaukė, kurią galima dėvėti arba nusiimti. Maskarado pasipriešinimas patriarchalinei tvarkai reiškiasi tuo, kad jis paneigia moteriškumo kaip artumo, tapatumo sau, kaip įsivaizduojamybės sampratą. Kita vertus, maskaradas apima ir moteriškumo perstruktūravimą, susigrąžinimą arba, kalbant tiksliau, trūkstamo plyšio ar atstumo simuliaciją. Imtis maskarado reiškia sukurti stoką, kuri suformuotų tam tikrą atstumą tarp savęs ir savo vaizdinio.¹⁹

Iš esmės maskaradas dubliuoja reprezentaciją, jis demonstruoja, kaip moteris reprezentuoja savo kūną. Tokios dvigubos reprezentacijos pavyzdžiu galėtų būti Marlene Dietrich, kurios vaidyba būtent ir nurodo į tai, kaip reprezentuojamas moters kūnas. Tokiu būdu maskaradas yra ir flirtas, ir kova su patriarchyline tvarka: „maskarado efektyvumą sukuria būtent tai, kad jis gali numatyti atstumą savo vaizdinio atžvilgiu, atskleisti problematiką, kurios pagrindu

vaizdiniu manipuliuoja, jį kuria ir skaito pati moteris“²⁰. Šioje „maskarado politikos“ pozicijoje moteris jau nėra pasyvus, stebimas vaizdinys, bet susidvejinęs subjektas, stebintis savo reprezentaciją. Būtent šiuo aspektu galime sutikti su Žižeku, kad maskaradą vaidinanti moteris yra šiuolaikinis postmodernus subjektas, tačiau su išlyga, kad mes visi dalyvaujame tame pačiame maskarade, tačiau skirtingai suvokiame atstumą tarp savęs ir kaukės.

Literatūra ir nuorodos

- ¹ Žr. J. Butler. *Gender Trouble: Feminism and the Subversion of Identity*. – New York, London: Routledge, 1990; R. Braidotti. *Metamorphoses. Towards a Materialist Theory of Becoming*. – Cambridge, Oxford: Polity Press, Blackwell Publishers, 2002, p. 11–64.
- ² J. Lacan. The Signification of the Phallus // *Écrits. A Selection*. – Tavistock: Routledge, 1977, p. 289.
- ³ *Op. cit.*, p. 290.
- ⁴ J. Butler. *Gender Trouble: Feminism and the Subversion of Identity*. – New York, London: Routledge, 1990, p. 60.
- ⁵ „Woman can only be written with a bar through it. There's no such thing as Woman, woman with a capital W indicating the universal.“ J. Lacan. *On Feminine Sexuality: Book XX. Encore 1972–1973*. – New York, London: Norton, 1998, p. 72.
- ⁶ *Op. cit.*, p. 73.
- ⁷ J. Kristeva. Signifying Practice and Mode of Production // *Edinburgh Review*, 1, 1976, p. 68.
- ⁸ J. Kristeva. *The Revolution in Poetic Language*. – New York: Columbia University Press, 1984, p. 47.
- ⁹ E. Grosz. *Jacques Lacan: A Feminist Introduction*. – London and New York: Routledge, 2001, p. 157–158.
- ¹⁰ E. Grosz. Jacques Lacan: A Feminist Introduction, p. 176.
- ¹¹ L. Irigaray. *Ce sexe qui n'en est pas un*. – Paris: Minuit, 1977, p. 67.
- ¹² *Op. cit.*, p. 65.
- ¹³ M. Plaza. „Phallographic Power“ and the Psychology of „Woman“ // *Ideology and Consciousness*, 4, p. 31–32.
- ¹⁴ J. Riviere. Womanliness as a Masquerade // *Psychoanalysis and Female Sexuality*, ed. Hendrik M. Ruitenbeek. – New Haven: College and University Press, 1966, p. 213.
- ¹⁵ S. Žižek. *The Indivisible Remainder: An Essay on Schelling and Related Matters*. – New York, London: Verso, 1996, p. 159.
- ¹⁶ *Op. cit.*, p. 160–61.
- ¹⁷ *Op. cit.*, p. 161.
- ¹⁸ Kontroversišką „moteriškumo paslapties“ analizę žr. S. Žižek. Otto Weininger, or 'Woman doesn't exist' // *The Žižek Reader*, ed. By Elisabeth Wright and Edmund Wright. – Oxford, UK and Mass, USA: Blackwell, 1999, p. 140.
- ¹⁹ M.A. Doan. A. Film and Masquerade. Theorizing the Female Spectator // *Writing on the Body. Female Embodiment and Feminist Theory*, ed. Katie Conboy. – New York: Columbia University Press, 1997, p. 185.
- ²⁰ *Op. cit.*, p. 191.

DALIA MARIJA STANČIENĖ

Kultūros, filosofijos ir meno institutas



MALEBRANCHE'O KOSMOLOGIJA IR ANTROPOLOGIJA

The Cosmology and Anthropology of Malebranche

SUMMARY

The 17th-century philosopher Nicolas Malebranche, influenced by Descartes and Augustine, elaborated his own original cosmology and anthropology. In order to separate himself from pantheism, he claimed that the World is contained by God but not vice versa, as pantheists maintain. According to Malebranche, the World is not an integral whole, for things are not mutually connected: they are connected with God alone. The majority of things in the World have no relations. Only in God does a concept correspond to its object; therefore, God is the cause of human knowledge. Later, similar theories were called *panentheistic*.

PRATARMĖ

Malebranche'as, aiškindamas pasaulį, savo teoriją mėgino atskirti nuo panteizmo, teigdamas, kad pasaulis yra Dieve, bet ne atvirkščiai. Panteistai teigia, kad Dievas yra pasaulyje. Pasaulis nėra vieninga visuma, nes daiktai, pasak Malebranche'o, yra susiję su Dievu, bet ne tarpusavyje. Pasaulyje yra gausybė daiktų, neturinčių tarp savęs jokios

sąsajos. Objektas ir sąvoka sutampa Dieve, todėl, pasak Malebranche'o, tik Dievo dėka žmogus gali pažinti, t.y. Dievas žmogui yra pažinimo priežastis. Vėliau tokios rūšies metafizika buvo pavadinta *panenteizmu*. Straipsnyje panagrinėsime, kaip Malebranche'as formuluoja fizinio pasaulio ir žmogaus, kaip savęs paties, pažinimo galimybes.

RAKTAŽODŽIAI. Metafizika, pažinimas, pasaulis, antropologija, priežastis, idėjos, daiktai.

KEY WORDS. Metaphysics, cognition, the World, anthropology, cause, idea, thing.

PASAULIO PAŽINIMAS

Malebranche'ui rūpi klausimas – *kaip paaiškinti, kodėl pasaulis yra toks, koks yra?* Traktate *Pokalbiai apie metafiziką, apie religiją ir apie mirtį* fizinio pasaulio substanciją Malebranche'as apibrėžia kaip dydį, nes „galima apie jį galvoti, negalvojant apie ką nors kita... Akivaizdu, kad visa tai, ką galima pamatyti atskirai, yra ne būtis, o būtybė arba substancija“¹. Substancija – tai, kas egzistuoja savyje, o ne kitame daikte; ją galima suvokti aiškiai ir atskirai. Traktato pokalbio dalyvis Aristas stebisi, kad dydis, vientisa realija, gali reikštis daugybe įvairių kūnų, juk „žemė nėra vanduo, o akmuo nėra duona. Man rodos, jūs su tuo savo dydžiu sugebėtumėte sukurti tik tos pačios rūšies kūnus“². Pašnekovas Teodoras jam atsako: „tie kūnai tam tikra prasme išskverbia vienas į kitą, o tai rodo, kad tarp jų egzistuoja esminis tapatumas; iš kviečių daromi miltai, iš miltų – duona, iš duonos – mėsa ir kaulai. Visur ta pati medžiaga“³. Kokybinė įvairovė, pasak Malebranche'o, – tai formų, kurių išraišką įgauna ta pati materija, įvairovė. Kiekybiškumas tampa kiekybiškumu, nes, pavyzdžiui, sumalus kviečius, jie suminkomi ir iškepami, t.y. pasikeičia situacija ir jų bendra forma. Dydžio įvairavimas pagal formas, teigia Malebranche'as, priklauso nuo judėjimo. Kai nėra judėjimo, dydis yra neapibrėžtas ir atstumas tarp materijos dalių nesikeičia, todėl tėra tik didelė beformė materijos masė. „Kai šioje masėje atsiranda judėjimas, – teigia Malebranche'as, – kuris begale būdų išjudina jos sudėtinės dalis, atsiranda be-

galė įvairių kūnų... Iš tiesų kūnai skiriasi tik nepastebimų dalių, iš kurių jie sudaryti, stambumu, konfigūracija, judėjimu ir ramybe.“⁴

Malebranche'as yra įsitikinęs, kad pasaulis buvo sukurtas vienu ypu, kaip tvirtinama Biblijoje: „nors, kaip mus moko Šventasis Raštas, Dievas visatos dalis sukūrė vieną po kitos, tai nereiškia, kad jam prireikė laiko ir kad jis laikėsi bendrų dėsnių siekdamas pamažu jas iš-
tobulinti. *Dixit, et facta sunt*“⁵. Taigi Pradžios knygoje paminėtos šešios dienos, per kurias buvo sukurtas pasaulis, tėra loginė seka. Ar tai reiškia, kad reikia atmesti palaipsnį pasaulio sukūrimą, kurį Descartes'as aprašo *Pasaulyje arba traktate apie šviesą ir Filosofijos praduose*? Jokiu būdu ne, teigia Malebranche'as: „Nors Dievas visas visatos dalis sukūrė vienu ypu, jis turėjo atsižvelgti į gamtos dėsnius, kurių nuolatos stengėsi laikytis... Jo kūrinys nebūtų išlikęs toks gražus, jeigu nebūtų buvęs suderintas su judėjimo dėsniais“⁶. Visatos harmoniją t.y. jos visų dalių suderinamumą tarpusavyje, pasak Malebranche'o, laiduoja judėjimo dėsniai. Veikale *Tiesos ieškojimas* 6 knygos antroje dalyje 4 skyriuje Malebranche'as, stengdamasis pateikti logiško mąstymo pavyzdį, glaustai apžvelgė Descartes'o fizikos ir kosmologijos sampratą. Vis dėlto kai kurias Descartes'o mokslines pažiūras jis nemažai pakoregavo, nors esmė liko nepakitusi.

Descartes'o kosmologijos pagrindą sudaro teiginiai apie judėjimą, trintį. Dievo nustatytas judėjimas suskaido standų

dydį į daugiasienius fragmentus, kurie nuolatos liečiasi ir trinasi. Kadangi tuštuma neegzistuoja, judėjimas negali tęstis tiesia linija, jis vyksta ratu ir susidaro sūkuriai. Be to, dėl trinties atsiranda tam tikros dulkės, sudarytos iš labai smulkių elementų, kurie savo ruožtu skaidosi iki begalybės. Tos dulkės – tai subtilioji medžiaga, pirmasis elementas. Trindamiesi kūnai nugaludina savo briaunas: atsiranda rutuliai, antrasis elementas. Trečiąjį elementą sudaro nedidelių kūnų sandauba; jie susijungia, kai negali judėti. Taip gaunami įvairių dydžių apvalūs dariniai, tarp kurių į visas puses juda antrojo elemento rutuliukai ir subtiliosios medžiagos dalelytės. Subtilioji medžiaga yra sūkurio centre ir nuolatos iš centro veržiasi judėti apskritimu. Malebranche'as šią teoriją kiek pakoregavo. „Subtilioji medžiaga“, jo nuomone, sudaryta iš nepaprastai greitai judančių mažų sūkurių. Be to, jis vartoja jėgos ir slėgio sąvokas, kurių nebuvo Descartes'o geometrinėje fizikoje. Malebranche'o teigimu, subtiliosios medžiagos sūkuriukai *suspaudžia kūnų dalis vieną prie kito, vos tik tų kūnų dalys susiliečia* ir tuo galima paaiškinti kūnų kietumą. Nagrinėdamas optiką, Malebranche'as šviesą suvokia panašiai kaip garsą. Šviesa sklinda kaip vibracija, medžiaga jos neperneša: „Tas

spaudimas, kurį sukelia liepsna subtiliojoje medžiagoje, arba greičiau begalės smūgių ar spaudimo vibracijų visuma, kurią subtiliajame ore sukelia begalė įvairių liepsnos dalių, patenka mums į akis, iš jų – į smegenis ir mumyse sužadina šviesos ir baltumo jausmą“⁷. Spalvų įvairovė priklauso nuo nevienodo vibracijų intensyvumo, o balta šviesa yra sudėtinė: „Manau, kad įvairios spaudimo vibracijos sukelia įvairias spalvas (...), ir tvirtinu, kad visų spalvas sukeliančių vibracijų visuma, kuri yra Saulėje, sukelia baltumo jausmą“⁸.

Malebranche'as prabilo apie banginę šviesos prigimtį, tačiau jam, besizavinčiam Descartes'ui, vis dėlto buvo nepriimtina mintis, kad šviesos greitis baigtinis.

Descartes'o ir Malebranche'o fizika buvo nustelbta eksperimentinės Newtono fizikos. Vis dėlto tai yra svarbus mokslo istorijos etapas, nes kai kurios išvalgos buvo vertingos. Pirmiausia, kad fizinio pasaulio pažinimas turi būti reiškiamas matematiškai, antra, tai – inercijos principas. Be to, Malebranche'as suformulavo, nors ir neaiškiai, banginę šviesos ir spalvų teoriją. Tačiau svarbiausias jo nuopelnas – pasaulio „iliuzijų išsklaidymas“. Nuo šiol pasaulyje nebeliko substancinių formų ir dievų.

ŽMOGAUS KAIP SAVĖS PATIES PAŽINIMAS

Malebranche'as, perskaitęs Descartes'o *Traktatą apie žmogų*, susidomėjo teorija, leidžiančia paaiškinti žmogaus fiziologiją mechanikos dėsniais. *Tiesos ieš-*

kojime Malebranche'as, sekdamas Descartes'ui, aprašo jutimo ir judėjimo organų anatomiją ir funkcionavimą.

Pojūčiai

Jutimo organai, teigia Malebranche'as, yra sudaryti iš mažų siūlelių (nervų), kurie prasideda smegenyse. Šie siūleliai yra išsidėstę visose mūsų galūnėse, kurios sugeba jausti, ir nenutrūksta tamai tęsiasi iki pat išorinių kūno dalių. Normalios būsenos žmogus negali pajudinti vieno siūlelio taip, kad ir kitas tuo pat metu nejudėtų, nes juos visada sieja juose esančios gyvybės dvasios. Nervų siūleliai yra tarsi maži kanalai, pripildyti gyvybės dvasių, ypač tada, kai žmogus nemiega. „Kai jų galas sujudinamas, – aiškina Malebranche'as, – juose esančios dvasios į smegenis perduoda tokias pat vibracijas, kokias gavo iš išorės. Bet gali būti taip, kad smegenys buvo sužadintos, o jutimo organas – ne: jeigu tuos mažus siūlelius smegenyse judina gyvybės dvasių srautas ar kas kita, siela kažką pastebi, nors ne smegenyse esančios ir po visą kūną pasklidusios siūlelių dalys visiškai ramios, kaip būna miegant. Pakitus smegenų pojūčiams, pakinta ir sielos būseną.“⁹

Terminas *gyvybės dvasios* buvo vartojamas gydytojų dar iki Descartes'o, tik jie vartojo dar ir sąvoką *prigimtinės dvasios*. Gyvybės dvasios, anot Descartes'o, – tai skysčiausia kraujo dalis, „lyg švelnus dvelkimas arba lyg labai tyra ir gyva ugnis, kuri, nuolat ir gausiai kildama iš širdies į smegenis, iš smegenų nervais eina į raumenis ir išjudina visas kūno dalis“¹⁰. Malebranche'as pateikia panašų apibrėžimą: „gyvybės dvasios yra skysčiausia ir judriausia kraujo dalis, kuri skystėja ir juda iš esmės dėl fermentacijos ir dėl didelio širdies judėjimo; šios

dvasios su kitomis kraujo dalimis arterijomis keliauja į smegenis“¹¹. Fermentacija, dėl kurios atsiranda dvasios, vyksta širdyje, nes, pasak Descartes'o, kuriuo seka Malebranche'as, širdis šiltesnė nei kitos kūno dalys.

Vaizduotė

Kai išorės objektai judina jutimo organo nervus, gyvybės dvasios į smegenis perduoda vibraciją. Pagal sielos ir kūno vienybės dėsni „siela jaučia ir mano, kad tai, ką ji jaučia, yra išorėje, kitaip tariant, ji suvokia objektą kaip esantį. Bet jei gyvybės dvasių srautas ar kas kita lengvai išjudina vien vidinius siūlelius, siela įsivaizduoja ir mano, kad tai, ką ji įsivaizduoja, yra ne išorėje, o smegenų viduje, kitaip tariant, ji suvokia objektą kaip nesantį“¹². Vis dėlto, esant tam tikrai patologinei būsenai, „pasitaiso, kad dvasios judina vidinius smegenų pluoštus taip pat stipriai kaip ir išorės objektai“¹³. Taip įsivaizduojami dalykai palaikomi realiais: tai haliucinacijos. Todėl, anot Malebranche'o, kalbant apie tai, kas vyksta kūne, jutimai ir vaizduotė skiriasi tik stiprumu.

Pojūčiai mums teikia informaciją apie išorinį pasaulį, o vaizduotė, būdama sielos gebėjimu, kuria vaizdinius ir, nederindama jutimų, veikia kūną. Šią smegenų dalį, kur pasireiškia sielos gebėjimas kurti objektų vaizdus sukeliant pluoštų pokyčius, teigia Malebranche'as, galima vadinti pagrindine dalimi, nes ji yra tiesioginė sielos buvimo vieta. Descartes'o manymu, ši vieta yra kankorėžinėje liaukoje (epifizė). Malebranche'as iš pradžių sutiko su Descartes'o nuomone, kad sie-

la yra kankorėžinėje liaukoje, bet paskui suabejojo ir galiausiai atmetė, manydamas, kad smegenyse yra kita vieta, kur susijungia siela ir kūnas. Tokiu būdu, anot Malebranche'o, vaizduotę sudaro du elementai: pirmasis, esantis sieloje, – tai vaizdinius kurti siekianti valia, kuri valdo, ir antrasis, esantis kūne, – tuos vaizdinius kuriančios gyvybės dvasios, kurios paklūsta, ir smegenų pluoštai, į kuriuos tie vaizdiniai įrašomi.

Atmintis

Malebranche'as pateikia fiziologinį atminties aiškinimą. „Visi mūsų suvokimai susiję su pluoštų pokyčiais pagrindinėje smegenų dalyje, kur esti siela (...). Kaip medžio šakos, kuri laiką buvusios sulenktos, išlieka lanksčios ir vėl gali būti taip pat sulenktos, taip ir smegenų pluoštai, kartą per gyvybės dvasias ir objektų poveikį gavę tam tikrų išpūdžių, gana ilgai juos saugodami, sugeba vėl lengvai tapti pirmykštės būsenos.“¹⁴ Įpročiai susidaro palengvėjus judėjimui, kai gyvybės dvasios dažnai keliauja tuo pačiu keliu. Be to, teigia Malebranche'as, atmintis gali būti laikoma tam tikru įpročiu, nes tiek atmintis, tiek įpročiai egzistuoja todėl, kad tam tikrais keliais judančios gyvybės dvasios skatina prisiminti kai kuriuos išpūdžius, kurie tampa vaizdiniais. Skirtumas tas, kad atmintyje iškilęs vaizdinys susijęs su tikrai praeityje suvokta situacija, o įprotis – ne.

Aistros

Malebranche'as, aiškindamas žmogaus fiziologiją, nagrinėja ir aistrų funk-

cionavimą kūne. Jis pateikia aistros apibrėžimą: „tai bet kokia emocija, kurią siela natūraliai jaučia dėl neįprastų gyvybės dvasių judėjimų“¹⁵. Kartezininkai aistromis laikė tai, kas dabar vadinama emocijomis. Malebranche'as meilę ir pasibaurėjimą laiko svarbiausiomis aistromis, o troškimą, džiaugsmą, liūdesį – pagrindinėmis aistromis, iš kurių galima kildinti visas kitas. Aistros pagrindas, anot Malebranche'o, – tai neaiškus arba aiškus mūsų ir objekto santykio matymas, kitaip tariant, psichikos būseną. Aistrą lydi fiziologinis sukrėtimas: „prieš išvystant aistros objektą, gyvybės dvasios buvo pasiskirsčiusios visame kūne, visose kūno dalyse; tačiau, atsiradus naujam objektui, ši pusiausvyra sutrinka. Dauguma dvasių nustumiamos į rankų, kojų bei visų išorinių kūno dalių raumenis, ir taip šie tampa pavaldūs dominuojančiai aistrai (...). Dvasios pasiskirs-to taip, kad nevalingai išprovokuoja tam tikrus žodžius ir riksmus, į veidą ir į kitas kūno vietas plūsteli tam tikras oras, kuris ir kitus sujaudina ta pačia aistra, dėl kurios pats yra sujaudintas“¹⁶. Taip žmogus, „aistros apimtas“, tiksliau, susijaudinęs, paklūsta kūno mechanikai.

Gyvenimo gimdoje reikšmė

Žmonių gyvybės dvasių kiekis ir skystumas, smegenų plastiškumas, nuo kurio priklauso išpūdžių įrašymas į smegenis, skiriasi dėl amžiaus, lyties, maitinimosi režimo, ir tuo galima paaiškinti charakterių ir protinių sugebėjimų įvairovę. Nagrinėdamas šią temą, Malebranche'as ypatingą reikšmę teikia gyvenimui gimdoje. Jis mano, kad egzistuoja

glaudus ryšys tarp motinos ir jos nešiojamo vaiko smegenų. Kai koks nors įvykis smarkiai sukrečia motinos vaizduotę, embrione lieka gilūs pėdsakai, ir jo vystymasis dėl to gali sutrikti. Malebranche'as šį teiginį grindžia gyvenimo įvykiais, pavyzdžiui: „Mažiau nei prieš metus viena moteris, pernelyg ilgai žiūrėjusi į šventojo Pijaus paveikslą, švenčiant pastarojo kanonizaciją, pagimdė vaiką, panašų į šventąjį kaip du vandens lašai. Naujagimio veidas buvo kaip senio – tiek, kiek tai įmanoma vaikui, neturinčiam barzdos. Jo rankos buvo sukryžiuotos ant krūtinės, akys nukreiptos į dangų, o kakta labai siaura, nes paveiksle šventasis buvo pavaizduotas užvertęs galvą į bažnyčios skliautą ir žiūrintis į dangų, ir jo kaktos beveik nesimatė. Vaikas ant pečių turėjo tarsi apverstą mitrą...“¹⁷ Malebranche'as pateikia ir daugiau panašių atsitikimų, kurie jam leidžia teigti, kad glaudus motinos ir vaisiaus ryšys nuo pat pastojimo pradžios į gimiančio žmogaus kūną, jo smegenis, įrašo ne tik jo paties, bet ir jo protėvių istoriją, kuri perduodama per moteris. Tai epigenezė, kurios metu perduodamas paveldimas gemalas, arba kitaip tariant, tai nuo žmogaus nepriklausanti, bet jame esanti praeitis. Šiuo motinos ir jos nešiojamo vaiko ryšiu Malebranche'as aiškina gimtosios nuodėmės paveldimumą.

Gyvūnai–mašinos

Malebranche'as visada laikėsi požiūrio, kad gyvūnai yra tobulos mašinos. Paties žmogaus kūne „visi įmanomi nervų judėjimai, patiriant visas įmanomas aistras, vyksta visai ne dėl valios postū-

mio, priešingai, jie vyksta be jos nurodymų ir netgi prieštarauja jos nurodymams; dėl to kūnas be sielos, veikiantis kaip kiekvieno sveiko žmogaus kūnas, sugeba patirti visus su aistromis susijusius judėjimus“¹⁸. Todėl gyvūnai ir yra tokie be sielų kūnai, o tai, anot Malebranche'o, yra vienintelis įrodymas, kad Dievas yra teisingas. Juk jeigu gyvūnai, neturintys gimtosios nuodėmės, irgi jaučia skausmą, kaip tada pateisinti Dievą, kaltinamą neteisingu žiaurumu? „Jeigu jie (gyvūnai. – D.S.) turėtų jausmus, vadinasi, su nepaprastai teisingo ir visagallo Dievo žinia nekaltas kūrinys kęstų skausmą, kuris yra bausmė už kokią nors nuodėmę“¹⁹. Malebranche'as, prieštaraudamas gyvūnų sielos šalininkams, jų pačių argumentais bando įrodyti priešingą tezę: „Sakoma, kad sužeisti šunys kaukia, vadinasi, jie turi sielą. Tačiau kaip tik iš to reikėtų padaryti išvadą, kad jie jos neturi: kauksmas yra būtina mašinos konstrukcijos dalis. Kai sveikas žmogus nerėkia, kai jį kas nors sužeidžia, tai rodo, kad jo siela priešinasi mašinos veikimui. Jeigu jis neturėtų sielos, o jo kūnas būtų gerai sudėtas, nėra abejonės, kad sužeistas jis visada rėktų“²⁰. Į teiginį, kad „gyvūnai pasigauna grobį ir atlieka daugybę veiksmų taip pat sumaniai ir net sumaniau nei žmonės“, Malebranche'as atsako, kad „taip yra dėl to, kad jų veiksmų netrikdo sąmonė; kuo automatiškiau atliekamas veiksmas, tuo geriau jis pavyksta: gyvūnai neturi sielos, vadinasi, jiems nebūdingi ir judėjimai, priešingi tiems, kuriuos juose sukelia pamatyti objektai, o taip yra dėl nuostabiai sukonstruoto

kūno, kurį jiems suteikė tas, kurio išmintis neturi ribų²¹.

Gyvybės istorija

Malebranche'as atmeta teoriją apie spontanišką gyvybės atsiradimą iš materijos pagal judėjimo dėsnius. Jo nuomone, reikalingas gemalas, kurio reikia net augalams: „Visiškai nematyti, kad augalai susiformuotų pagal bendruosius judėjimo sąsają dėsnius. Neįsivaizduojama, kad taip galėtų būti, ir visai nesuvokiama“²². Vadinasi, pasak Malebranche'o, reikia pripažinti tezę apie suformuotus gemalus: „Dievas (...) nuo pat pasaulio pradžios mūsų pirmuosiuose tėvuose suformavo visus žmones, kurie iš jų turėjo gimti; tą patį jis padarė gyvūnams bei augalams ir taip suteikė jiems vaisingumą ir gebėjimą daugintis“²³, tačiau, kadangi dydis gali būti skaidomas iki begalybės, tai įmanomas ir neįsivaizduojamo mažumo organizmas – gemalas, nes negalima riboti Dievo visagalybės.

Judėjimas

Malebranche'as išskiria valingus ir nevalingus judesius. Pakėlus ranką, dėl sielos būsenos, tam tikro ketinimo kažkas įvyksta žmogaus kūne. Šį veiksmą Malebranche'as bando paaiškinti. Anot jo, ranka yra sudaryta iš kelių raumenų, kurie gali padidėti ir susitraukti: „gyvybės dvasios pripildo tų raumenų vidurinę dalį ir taip pasiekia jų galus“²⁴. Tačiau jis išvelgia problemą: „Kaip nedidelis kiekis gyvybės dvasių, esančių rankoje, gali pagal valios nurodymą greitai

įtempti rankos raumenis, ir su tokia jėga, kurios užtenka sunkiai naštai pakelti“²⁵? Iš pradžių Malebranche'as bandė paaiškinti tuo metu vyravusia teorija, kad, kai siela turi kokį nors ketinimą, kūne įvyksta tarsi sproginimas, panašiai kaip uždegus paraką. Sproginimą sukelia kraujo fermentacija, dėl kurios išsiplečia dvasios. Tačiau Malebranche'ui toks aiškinimas pasirodė nepriimtinas, nes, jo manymu, kraujo fermentacija nevyksta valingai, o suvokti galima tik tokį gryną cheminį reiškinį, kuris vyksta už aiškos sąmonės ribos, paklūsta valiai. Todėl Malebranche'as problemą formuluoja kitaip: „pneumatinės mašinos turi padėti rasti būdą, kaip didelę jėgą įveikti visai maža jėga, pavyzdžiui, vienos uncijos svoriu, o tos mažos jėgos taikymas turi priklausyti nuo valios“²⁶. Jis nori paaiškinti, kaip žmogaus raumenų spaudimas, suplūdus dvasioms, gali pranokti jėgas, kurios atrodo stipresnės už tas dvasias. Remdamasis hidraulinio preso principu, kad slėgis atvirkščiai proporcingas jėgos veikiamo paviršiaus dydžiui, Malebranche'as pateikia tokį pavyzdį: „paimkime nepilnai pripūstą kamuolį, ant jo uždėkime didelį akmenį ir daug sveriantį žmogų; jeigu kas nors priglaudęs lūpas pūstų orą į kamuolį, jis kilstelėtų ir kamuolį spaudžiantį akmenį, ir ant viršaus sėdintį žmogų, tik vamzdyje, per kurį oras patenka į kamuolį, turėtų būti vožtuvas, neleidžiantis orui išeiti lauk, kai pučiantis žmogus įkvepia. Lygiai taip pat į raumenis sklindančių dvasių judėjimas gali viršyti sunkiausių nešulių jėgą, o jeigu negalima panešti dar sunkesnių, tai ne dėl dvasių, o dėl raumenis sudarančių

pluoštų ir odos, – nuo pernelyg didelių pastangų jie sutrūktų“²⁷. Malebranche’o nuomone, gyvybės dvasios yra tarsi skystis hidrauliname prese, ir tai atitinka grynai mechaninį valingo judesio, t.y. kūniško vyksmo, aiškinimą.

Aiškindamas nevalingų judesių priežastį, Malebranche’as juos sieja su širdies plakimu. Jis pasiremia Descartes’o aiškinimu, pateiktu penktojoje *Samprotavimo apie metodą* dalyje. Širdis gali judėti dėl gyvybės dvasių, nes ji – raumuo (vadinasi, turi nervus, pro kuriuos juda gyvybės dvasios), ir dėl to, kad joje kraujas fermentuojasi (ši fermentacija

sukuria gyvybės dvasias) ir plečiasi. Malebranche’as laikosi klaidingo Descartes’o teiginio, kad širdis šiltesnė už kitus organus. Kalbėdamas apie kitus nevalingus judesius, Malebranche’as teigia, kad konvulsiniai judesiai atsiranda dėl atsitiktinio gyvybės dvasių judėjimo. „Kai skysčiai sutrikdo smegenų būseną, pakeičia ar nevienodai judina priekines nervų dalis arba, išsiskverbdami į raumenis, judina galines nervų dalis, dvasios po kūno dalis pasklinda kitaip nei visada ir sukelia neįprastus nevalingus judesius.“²⁸ Malebranche’as turi omenyje organizmo skysčius (tulžį, limfą ir pan.).

BAIGIAMOSIOS PASTABOS

Malebranche’o nuomone, visa tai, ko negalima pažinti aiškiai ir atskirai, fiziniam pasauliui nepriklauso. Substancinės formos, scholastų „vertybės“ ir „gebėjimai“ turi nugrimzti užmarštin, kaip ir pagonių dievai, nimfos bei driadės. Organizme nėra nei „vegetacinės sielos“, nei „juslinės“, nei „kuriančios judėjimą“. Malebranche’as ištaria: „*Viešpatie, man atrodo, kad dabar matau du skirtingus pasaulius. Kai atmerkiu akis, norėdamas pasigrožėti pasauliu, atrandau tūkstančius grožybų, o jo sudedamosiose dalyse, jei galima taip pasakyti, – begalę mažų dievybių, kurios savo jėga kuria visus tuos nuostabius dalykus, kurie mane stulbina ir kerį. Tačiau kai užsimerkiu ir susitelkiu į save, Tavo šviesa viską nustelbia. Tada matau tik bejėgę materiją: žemė tampa bevaisė ir negraži, visos spalvos ir kitos ypatingos savybės sunyksta, netgi saulė akimirksniu netenka savo spindesio ir šilumos*“²⁹. Mąstymas susiduria ne su sudėtingu ir viso-

mis spalvomis tviskančiu, o su niūriu pažinaus dydžio ir jo formų pasauliu. Tačiau tai turi ir pranašumų: besimainantys išorės dalykai nebetrikdo mąstytojo ir tikinčiojo, ir šis gali susitikti su savo kūrėju, nors iš pradžių šis susitikimas nelengvas. Pažinęs visą sudėtingą savo kūno funkcionavimą ir visą smegenyse sukaupytą istoriją – tiek savo paties, tiek protėvių, – besimeldžiantis žmogus gali daugiau ar mažiau išsivaduoti iš kliūčių, kurios trukdė jam aiškiai išgirsti Dieviškojo žodžio balsą, Aukščiausiąjį Protą. Tuomet tampa įmanoma atrasti tiesą. Descartes’as norėjo, kad ta tiesa padėtų užvaldyti gamtą, teigdamas, kad kartais reikia sustoti ir kontempliuoti jos Kūrėją. Malebranche’ui ši kontempliacija ir yra pagrindinis tikslas. To siekdamas, jis nepakeitė Descartes’o fizikos, bet sukūrė visiškai kitokią metafiziką, skatinančią nuolatinę amžinai esančio Absoliuto adoraciją.

Literatūra ir nuorodos

- ¹ Nicolas Malebranche. Entretiens métaphysiques (10 ème entretien, article 10) // *Œuvres de Malebranch.* – France: Rodis-Lewis, NRF, Bibliothèque de la Pléiade, 1979, t. II, p. 858.
- ² Ten pat, p. 859.
- ³ Ten pat.
- ⁴ Ten pat, article 12, p. 862–863.
- ⁵ Ten pat, article 16, p. 868.
- ⁶ Ten pat, article 17, p. 869.
- ⁷ Nicolas Malebranche. Dernière Eclaircissements à la Recherche de la vérité // *Œuvres de Malebranche...*, p. 1072.
- ⁸ Ten pat.
- ⁹ Nicolas Malebranche. Recherche de la vérité, l. 1., ch. 10 // *Œuvres de Malebranche...*, p. 91–92.
- ¹⁰ René Dekartas. Samprotavimas apie metodą // *Rinktiniai raštai.* – Vilnius: Mintis, 1978, 5 dalis, p. 134.
- ¹¹ Nicolas Malebranche. Recherche de la vérité, l. 2., 1 p., ch. 2 // *Œuvres de Malebranche...*, p. 132.
- ¹² Ten pat, ch. 1, p. 143.
- ¹³ Ten pat, p. 144.
- ¹⁴ Ten pat, ch. 5, p. 167.
- ¹⁵ Ten pat, l. 5, ch. 1, p. 488.
- ¹⁶ Ten pat, ch. 3, p. 503.
- ¹⁷ Ten pat, l. 2, 1ère p., ch. 7, p. 179.
- ¹⁸ Ten pat, ch. 5, p. 155.
- ¹⁹ Ten pat, l. 4, ch. 11, p. 467.
- ²⁰ Ten pat, l. 5, ch. 3, p. 508.
- ²¹ Ten pat.
- ²² Nicolas Malebranche. Entretiens métaphysiques (11 ème entretien, article 18) ... p. 883.
- ²³ Nicolas Malebranche. Dernière Eclaircissements à la Recherche de la vérité ... article 38, p. 1099.
- ²⁴ Nicolas Malebranche. Recherche de la vérité ... l. 6, 2ème p., ch. 8, p. 728.
- ²⁵ Ten pat.
- ²⁶ Ten pat, p. 730.
- ²⁷ Ten pat, p. 730–731.
- ²⁸ Ten pat, p. 737–738.
- ²⁹ Nicolas Malebranche. Méditations chrétiennes et métaphysiques, 6ème méditation, art. 1// *Œuvres de Malebranche...*, t. 1, p. 242.

Šarūnas Leonavičius.
Ex libris. 2000.
 Ofortas. 10 × 10





LORETA ANILIONYTĖ

Kultūros, filosofijos ir meno institutas

HEGELIO ETIKA: DOROVĖ PRIEŠ MORALĘ*

The 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.

Blogis yra išsiskiriantis pačioje žmogaus prigimtyje, nes jo pamatas yra tam tikras valios gamtiškumas, kurį žmogus privalo įveikti, bet nebūtinai įveikia. Jo polinkiai, potraukiai, instinktams gali būti ir geri, ir blogi. Žmogus nori gamtiškumo, tad dėl to jis gali norėti ir blogio. „Kadangi man priešpriešais yra ir gėris, ir blogis, aš galiu rinktis iš jų abiejų, galiu pasiryžti jiems abiems, tiek vieną, tiek kitą priimti į savo subjektyvumą. Vadinasi, blogio prigimtis yra to-

kia, kad žmogus gali jo norėti, bet nebūtinai turi norėti.“¹

Tačiau pati sąžinė visuomet orientuota į gerį, tad aišku, kad ji atsideria gniaužtuose tada, kai blogio vilionės būna stiprios. Tokiais atvejais kylantis prieštaravimas išsprendžiamas tuo būdu, kad veikiančiojo sąmonė, vaizduotė iš blogio vienaip ar kitaip sukuria gėrio regimybę. Tada sąmonėje gėrio ir blogio skirtumas pasidaro neaiškus, jie lengvai gali pereiti vienas į kitą. Bene

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

ryškiausias tokios regimybės variantas yra veidmainystė, kurios esmė ta, kad čia kitiems bandoma įteigti, – jog mano poelgis yra geras. Pati veidmainystės sąvoka suponuoja tai, kad veikiantysis žino arba nujaučia tikrąjį tam atvejui galiojantį gėrį, bet norėjimas jį veda kitu keliu. Tačiau veidmainystė nėra vien tokia nešvari sąžinė, jai dar reikia paties veikėjo pastangų įtikinti kitus, kad jo veiksmas yra geras. Ši gėrio regimybės forma yra gana šiurkšti, nes ji iškreipia ir pačios sąžinės prigimtį; bent jau kraštutiniai veidmainystės atvejai gali būti nesunkiai demaskuojami ir todėl nėra labia paplitę.

Daugmaž čia ir baigiasi hegeliškasis ankstesniosios etikos rezultatų bei laimėjimų išdėstymas ir kritinis jų įvertinimas. Kaip minėta, šios etikos viršūne Hegelis laiko I.Kanto praktinio proto filosofiją. Pastarąją Hegelis aukštai vertina, bet galutinis jo nuosprendis griežtas: Kantas neatsakė į tuos klausimus, kurie etikai turi būti patys *svarbiausi*, o tai, *kuo ji pasitenkino, yra formalu ir neturininga, todėl tikroji filosofija tuo niekaip apsiri- boti negali*. Galima manyti, kad svarbiausias Hegelio priekaištas Kantui, ir ne tik jam, yra tas, kad jis moralės (moralizmo) požiūrio neišplėtojo į dorovės (doroviškumo) požiūrį. Tad ir paties Hegelio etinė pozicija, kaip savita pozicija, iš esmės prasideda ten, kur jis imasi realizuoti tokį uždavinį.

Hegeliui moralė ir dorovė – reikšmingai skirtingos sąvokos. Tiesa, jis sutinka, kad skirtingų reikšmių suteikimas joms iš dalies konvenciškas, tačiau jis turi ir tam tikrą objektyvų pamatą. „Mo-

ralumą reikėtų suprasti ta platesne prasme, kuria jis reiškia ne tik moralinį gėrį. *Le moral* prancūzų kalboje priešpriešinama *physique* ir reiškia dvasiškumą, intelektualumą apskritai.“² Tai yra tam tikras vidinis valios apibrėžtumas, kuris dėl savo subjektyvaus pobūdžio apima ir sumanymą bei ketinimą, taip pat ir moralinį blogį. To paties negalima pasakyti apie dorovę, kuri orientuota į tikrąjį gėrį. Kantas šių sąvokų apskritai neskiria, nors dažniausiai vartoja žodį „moralė“. Hegelis mano, kad svarbiau čia kita: „praktiniai šios filosofijos principai visiškai tenkinasi šia sąvoka ir netgi daro negalimą *dorovės* požiūrį“³. Tai gi esmė – ne pačios šios sąvokos, o etikoje (ir filosofijoje) joms teikiama reikšmė: „Bet net ir tada, jei moralė ir dorovė etimologiškai būtų vienareikšmės, šitai netrukdytų šiuos skirtingus žodžius pavartoti skirtingoms sąvokoms“⁴.

Aptariant Hegelio etikoje vartojamas sąvokas, dar būtina nurodyti jų ryšį su teise. Mat pastaroji Hegelio sistemoje priklauso tai pačiai triadai kaip ir moralė su dorove, yra pirmasis tos triados narys. Visos šios sąvokos nusako laisvos valios idėjos raidos pakopas. Teisėje valia dar yra betarpiška, jos sąvoka – asmenybė, o jos esatis – išorinis daiktas. Ši valios laisvės forma pažįstama kaip nuosavybė. Tai ir yra formaliosios arba abstrakčiosios teisės sritis. Konkretinti šį abstraktumą, o formalumui suteikti turinį ir privalo tolesnės triados pakopos. Būtent todėl Hegelio etikos problemos atsiduria jo filosofijoje. „Kalbėdami apie teisę, čia mes turime galvoje... ir moralę, dorovę...“⁵ Tačiau, galima manyti,

lygiai taip pat, o gal net labiau pagrįstai, Hegelis visą šią triados sklaidą būtų galėjęs pavadinti dorovės filosofija, nes būtent dorovė čia yra aukščiausias, pirmąsias dvi pakopas sintetinančias narys. Šiaip ar taip, dėstomo dalyko esmė nuo to nė kiek nepasikeistų.

Tačiau mus čia domina tai, ką sąlygiškai galima pavadinti Hegelio etika, taigi tie du paskutiniai jo teisės filosofijos arba „objektyviosios dvasios“ nariai – moralė ir dorovė. Kadangi savita pozityvioji jo etikos dalis išskleidžiama būtent dorovėje, tad ir reikia kiek aptarti hegeliško perėjimo į ją būtinumą, o po to – svarbiausių tos srities kategorijų sąryšį. Čia ir vėl reikia priminti paties tokio uždavinio sąlygiškumą. Ir reikalas ne vien tas, kad net kiekybiškai neįmanoma išsamiau aprėpti svarbiausių jo minties grandžių, - dar svarbiau tai, kad šiame sisteminiame dėstyme kai kada pasiekiamas nepaprastas minties aiškumas ir gilumas, o kai kada vargu ar įmanomas suprasti įmantrumas ir tamsumas. Tai, žinoma, buvo natūralus visko sisteminimo padarinys: sistema nepakenčia spragų, ir ten, kur pats dalykas neleidžia jų išvengti, tenka jį šiek tiek mistifikuoti. Tad ir pačiame Hegelio filosofijos išdėstyme visada tenka kažkiek nusikalsti tokiems universalistiniams jo paties užmojams.

Gal net svarbiausias Hegelio svarstymus skatinantis motyvas – etikos turinio ieškojimas. Kanto etika turinio tikrąja jo reikšme stokoja: praktinio proto duodamas dorovės dėsnis yra valios laisvė, jos autonomija, todėl praktinis protas yra konkretus. „Todėl ši laisvė yra neapib-

rėžta, tai yra valios tapatumas pačios su savimi, jos buvimas savyje. Tačiau koks yra šio dėsnio turinys? Mes čia ir vėl susiduriame su turinio stoka. Juk šis dėsnis yra ne kas nors kita, o tapatumas, sutikimas su pačiu savimi, visuotinumas. Formalus įstatymų leidimo principas šioje uždaroje vienetinėje neprieina savyje prie jokio turinio, jokios apibrėžties.“⁶ Etika turėtų apibrėžti tai, kas yra gėris, bet Kanto filosofija tegali pasiūlyti tik jo priešpriešinimą subjektyviems potraukiams ir polinkiams, juslinei prigimčiai apskritai. Hegelio etika – tai ir yra pirmiausia pastangos pralaužti šitą vienetinę subjektyvios valios tapatumą, pagauti etikai aiškiai apibrėžtą turinį. Kitaip tariant, etikai reikia tiesos. Tiesa tegali būti kažkas apibrėžta, tai, kas objektyvu ir visuotinai galioja. Moralė kaip elgesio apibrėžimo sritis jau iš anksto yra pasmerkta subjektyvizmui, tad tiesos negali pasiekti. Moralė reiškia tai, kad aš nesitenkinu formalia, man išoriška teise, o esu laisvas pats savyje, savo subjektyvume. Subjektyvumas čia yra tai, kas sprendžia ir renkasi. Gėris čia nebūtinai susijęs su koku nors egoistiniu mano interesu, jis gali būti net tokio intereso priešingybė, bet visais atvejais įstatymų leidėjas čia esu aš. Toks gėrio realizavimas susiduria su įvairiausiomis kliūtimis, vienas gėris priešinas kitam, tad pasilieka vien subjektyvus noras ir ketinimas. Subjektyvus gėris pasilieka vien privalėjimu ir pats savaime yra nebūtinis, kurios neįmanoma apibrėžti. Moralės filosofija turi tenkintis dualizmu: „Du pasauliai dar priešingi vienas kitam: vienas pasaulis – subjektyvumo karalystė gry-

nose skaidrios minties erdvėse, kitas pasaulis – objektyvumo karalystė stichijoje kažkokios išoriškai įvairiopos tikrovės, kuri yra neatskleista tamsos karalystė.“⁷

Hegelis teigia, kad šis dualizmas to požiūrio, kurį jis vadina moraliniu, taigi ir jo meto etikos, pagrindu yra neįveikiamas. Esąs reikalingas kitoks gėrio problemos kontekstas, kad jį būtų galima apibrėžti turinio atžvilgiu visuotinai galiojančiu būdu. Tokį kontekstą gali duoti dorovės požiūris. Tai Hegelis kaip įrodymo reikalaujantį postulatą ir suformuluoja savo *Teisės filosofijos apmatų* įvade: „Subjektyvi valia reikalauja, kad jos vidujiškumas, t.y. jos tikslas, įgautų išorinę esatį, vadinasi, kad gėris būtų įvykdomas išorinėje egzistencijoje. Moralumas, kaip ir ankstesnis formaliosios teisės momentas, yra abstrakcijos, kurių tiesa yra tik *dorovė*. Taigi dorovė yra valios jos sąvokoje ir atskirojo, tai yra subjekto, valios vienybė.“⁸

Taigi, pasak Hegelio, etika toliau turi eiti valios baigtinumo įveikimo linkme. Valios procesas pats įveikias šį baigtinumą ir jame glūdintį prieštaravimą. Taip sugrįžtama prie pažinimo prielaidos, teorinės ir praktinės idėjos vienybės. „Taigi gėrio tiesa nuteigta kaip teorinės ir praktinės idėjos vienybė, kuri reiškia, kad gėris pasiektas savyje ir sau, kad objektyvus pasaulis yra savyje ir sau idėja ir teigia kartu save kaip *tikslą* ir įgyja savo tikrovę veiklos dėka.“⁹ Traktuodamas objektyvų pasaulį kaip idėją, Hegelis mano galįs priskirti jam ir tikslų kėlimą.

Šitokiu būdu Hegelis tikisi įveikti etiką kaip mokslą griaušančią *yra* ir *turi bū-*

ti prieštaravimą, prieiti, kaip jis sako, prie teorinės idėjos ir praktinės idėjos vienybės. Kad valią sutaikytų su pažinimu, galėtų traktuoti ją tiesos požiūriu, Hegelis turi kitaip, negu įprasta, interpretuoti ir patį pažinimą. Ir pažinime apskritai dabar jau atskiras, baigtinis žmogus nelaikomas tokiu subjektu, kuris tik savo individualiomis pažintinėmis galioimis sprendžia, koks yra jo atžvilgiu išorinis objektas, objektyvus pasaulis. Žinoma, pasaulį pažįsta žmogus, tačiau kaip pasaulį tikrai pažįstantis jis jau nėra atskiras, individualus, o yra veikiau mąstymo, dvasios įrankis. Todėl tiesoje žmogaus individualumas, jo subjektyvumas išnyksta, mąstymas atsiduria grynai savo stichijoje išskleisdamas jame slypintį turinį. Pats mąstymas yra ir tikrasis subjektas, ir tikrasis objektas, mąstymas mąsto tikslai mąstymą. Toks yra ir helegiškas apibrėžimas: dvasia yra mąstymas.

Į tokį mąstymą, į šitaip suprantamą pažinimą ir tiesą jau nesunkiai įsikomponuoja ir valia, maža to, mąstyme jai pripažįstamos išskirtinės teisės. Bet ši mąstymui priklausanti valia jau ne subjektyvioji valia, kokią ją žino moralė, o valia apskritai, valia kaip sąvoka, ir svarbiausioji tokios valios apibrėžtis yra laisvė. Tokie virš atskiro, subjektyvaus žmogaus iškylantys mąstymas ir valia neprieštarauja vienas kitam, jie iš esmės yra vieningi. Šiame lygmenyje Hegelis ir aiškina, kad skirtumas tarp mąstymo ir valios tėra teorinio ir praktinio požiūrio skirtumas. Ir svarbu tai, kad, apibūdinamas šių požiūrių santykį, Hegelis jų ryšio pagrindu laiko ne teorinį, o praktinį požiūrį: „Teoriškumas iš esmės glū-

di praktiškume: jų negalima įsivaizduoti esančių atskirai, nes negalima turėti valios be intelekto. Priešingai, valia turi savyje teoriškumą: ji apibrėžia save; ši apibrėžtis yra pirmiausia tam tikras vidujiškumas: tai, ko noriu, įsivaizduoju, šitai yra daiktas man... Bet be valios taip pat negalima teoriškai veikti arba mąstyti, nes mąstydami mes esame aktyvūs. Tiesa, mąstymo turinys įgauna esamybės formą, bet ši esamybė yra tam tikras tarpiškumas, nustatytas mūsų veiklos. Taigi šie skirtumai neatskiriami: jie yra tas pats, ir kiekvienoje veikloje – tiek mąstymo, tiek ir norėjimo – yra abu momentai¹⁰.

Šie Hegelio formuluojami principai, žinoma, nėra specialūs jo etikos principai. Jie pirmiausia nusako visą Hegelio filosofiją, ir tikrai kaip tokie universalūs ir viskam galiojantys jie yra ir jo etikos problemų svarstymo orientyras. Etikoje šie principai įgyja didesnę apibrėžtumą, bet pastarasis galų gale turi juos patvirtinti. Filosofija Hegeliui yra ir alfa, ir omega.

Taigi filosofinis pamatas „kilimui nuo abstraktumo į konkretumą“ Hegelio sukurtas jau iš anksto, ir etika, kaip ir bet kuri kita žinojimo sritis, jau turi kuo remtis. Perėjimą iš moralės į dorovę Hegelis pagrindžia kaip būtiną, nes jis užprogramuotas pačiose dvasios gėlmėse, logikoje. Moralinį požiūrį Hegelis vadina subjektyvios valios teise. Ieškodama tikrojo savo turinio, valia iš šio gryno subjektyvumo turi išsilaivinti. Ji jaučia poreikį surasti tokias savo apibrėžtis, kurios būtų tapačios gėriui, taigi būtų visuotinės ir objektyvios. Esminė

valios apibrėžtis yra laisvė, bet subjektyvioji valia pastarosios negali pasiekti, nes dėl savo baigtinumo ji pasmerkta būti savivale. „Ši sąvoka – laisvė – iš esmės turi reikšmę tikrai 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 tikrai kaip pati save mąstanti valia.“¹¹ Subjektyvioji valia nuo abstraktaus gėrio turi pakilti į konkretų, sutapti su juo, bet tai padaryti ji gali tik atsikratydama savo subjektyvumo. Kai tai įvyksta, moralinis požiūris perauga į dorovinį. „Mat jeigu moralumas apskritai yra valios forma iš subjektyvumo pusės, tai dorovė yra ne tik subjektyvi forma ir valios saviapibrėžtis, bet ir turi savo sąvokos turinį, o būtent laisvę. Teisėtumas ir moralumas negali egzistuoti pats sau, jų reiškęjas ir pagrindas turi būti doroviškumas, nes teisei trūks ta subjektyvumo momento, kuri moralumas turi tik sau, taigi abu momentai patys sau neturi realybės. Tik begalybė, idėja yra tiesa...“¹²

Vadinasi, valia negali nesiekti savo tikrojo, pačioje jos sąvokoje duoto turinio, ir kiek jai tai pavyksta, ji tampa dorovine valia. Valia, kad ji įveiktų savo subjektyvumą, siekia dviejų dalykų: sąvokos substancialumo ir išorinės esaties. Kitaip sakant, ji turi pakilti iki tikrosios savo prigimties – laisvės ir kaip savo tikslą įgyvendinti ją tikrovėje. Valia įrodo savo protingumą realizuodamasi pasaulyje, nuo abstraktaus privalejimo pakildama iki būties. Taigi protingumą galima matuoti jo realumu, o realumą –

protingumu. Tai ir fiksuoja garsioji Hegelio formulė, kurią, beje, jis ir paskelbė kaip tik savo *Teisės filosofijos apmatų* pratarmėje: „Kas protinga, tas tikra; o kas tikra, tas protinga“¹³.

Tai, kad minėtas moralės peraugimas į dorovę yra esminis kokybinis lūžis, akivaizdžiai atskleidžia tas santykis, kurio esama tarp žmogaus, kurį galima pavadinti moraliniu, ir žmogaus, kurį galima pavadinti doroviniu. Pirmasis vienodai gali būti ir geras, ir blogas, nors paprastai jis laiko save geru, ir tai lemia įvairiausi jo paties būdo bruožai ir atsitiktiniausios jo gyvenimo aplinkybės; šiaip ar taip, gerumo matas yra būtent jis pats. To jau negalima pasakyti apie dorovinį žmogų, nes jis laisvę kaip substanciją turi savyje. Toks žmogus šią substanciją žino kaip savo paties esmę ir suvokia ją kaip savo absoliutų galutinį tikslą, kaip tokį dalyką, kurį jis ne tik privalo realizuoti, bet kuris ir pats savaime yra realus. „Jeigu idėjos žinojimas, t.y. žmonių žinojimas apie tai, kad jų esmė, tikslas ir objektas yra laisvė, yra spekuliatyvus žinojimas, tai pati ši idėja kaip tokia yra žmonių tikrovė, bet ne ta, kokią ją dėl to jie turi, o ta, kokia ji yra.“¹⁴

Toks dorovinis žmogus ir jo orientacijos negali neatsispindėti ir etinėje sąžinės kategorijoje. Sąžinė apskritai yra absoliuti savimonės teisė, bet vis dėlto tik subjektyvios savimonės. Ji iš žmogaus reikalauja pripažinti vien tai, ką jis žino apie gėrį, ir laikyti tai pareiga. Šita moralinio požiūrio sąžinė būna formali, nes jos išeities taškas – ji pati. Todėl valstybei, net jeigu ji atsižvelgia į tokią sąžinę, ji nėra svarbi kaip kad moks-

lui nėra svarbi subjektyvi nuomonė, nors ji būtų pats nuoširdžiausias įsitikinimas. Tačiau sąžinė gali ir atsikratyti savo subjektyvumo: „Sąžinė, kaip tai, kas teisinga, yra ši pačios savęs apibrėžtis norėti to, kas savyje ir sau yra gėris bei pareiga“¹⁵. Tokią adekvataus gėrio valdomą sąžinę Hegelis vadina tikrąja dorovinio požiūrio sąžine ir skiria ją nuo formaliosios.

Negalima nepripažinti, kad Hegelis čia atskleidžia esminį moralės ir dorovės požymį, moralės – daugiau negatyvia reikšme, dorovės – pozityvia reikšme. Ir tai kartu yra jo svarbus atsiribojimas nuo ankstesnės, ypač natūralistinės, etikos ir labai reikšmingas savojo požiūrio fiksavimas. Šį skirtumą galima apibūdinti kaip etikos orientacijos skirtumą: arba į prigimtinių žmogų, arba į žmogų kaip dvasinę esybę. Pasak Hegelio, dorovėje atsiskleidžia kaip tik tikroji, dvasinė žmogaus esmė. Mat doroviškume gėris iškyla kaip objektyvi substancija, kuri teigia save žmogui, todėl jis turi stabilų, virš subjektyvios nuomonės iškylantį turinį, kuris yra „savyje ir sau esantys įstatymai ir institucijos“¹⁶. „Substancija žino save šioje savo tikroje savymonėje ir taip yra žinojimo objektas. Subjektui dorovinė substancija, jos dėsniai ir jėgos, viena vertus, kaip objektas, aukščiausia savarankiškumo prasme, yra absoliutus, begaliniai tvirtesnis autoritetas negu gamtos būtis.“¹⁷

Dorovinės substancijos ir gamtos dėsnių lyginimas yra Hegelio mėgstamas jo filosofinio (o šiuo atveju etinio) požiūrio ryškinimo motyvas. Abiejuose juose akivaizdžiai slypi protingumas, bet, He-

gelio manymu, žmonės paprastai klysta teikdami pirmenybę antrajam iš jų, nes tik gamtoje protingumas žmogui esąs duotas objektyviai, nes čia jis nepriklauso nuo jo. Objektyviuoju gamtos protin-gumu, kuriuo taip linkę žavėtis žmonės, išvelgdami joje aukštesnės dieviškos iš-minties išikūnijimą, Hegelis visiškai ne-abejoja, tačiau jis mano, kad dar nuosta-besnis yra dorovinės substancijos objektyvumas, žmogui duoti dorovės įstaty-mai: „Saulė, mėnulis, kalnai, upės, ap-skritai mus supantys gamtos objektai *yra*, jie turi sūmonei autoritetą ne tik apskri-tai *būti*, bet ir turėti ypatingą prigimtį, kurią ji pripažįsta ir prie kurios pritaiko savo santykį su jais, savo elgesį su jais ir naudojimąsi jais. Dorovinių dėsnių auto-ritetas daug didesnis, nes gamtos objek-tai išreiškia protingumą tik visiškai *išoriš-ku* ir *pavieniui* būdu bei paslepia jį po at-sitiktinumo pavidalu“¹⁸.

Toks atskirumas ir atsitiktinumas svetimas doroviniams įstatymams, kurie žmogui atsiskleidžia kaip visuotiniai ir būtini, taigi juose slypintis protas yra daug aiškesnis. Kitas esminis to paties dorovinio substancialumo aspektas yra tas, kad su juo iš tikrųjų susiliečiantis žmogus jau nėra prigimtinis žmogus, o pasirodo kaip vientisa dorovinė asmenybė. Doras žmogus anaip tol nėra tik dorų poelgių subjektas, jo dorumas reiškiasi kaip jo charakteris. „Jeigu žmogus atlieka vienokį ar kitokį dorovinį veiksmą, tai jis dar nėra dorybingas; toks jis bus tik tada, jeigu šitoks elgesys bus pastovus jo charakterio bruožas. Dorybė veikia yra dorovinis virtuoziškumas...“¹⁹ Tik moralinis požiūris yra priverstas ap-

siriboti atskirų poelgių verte, nes tie poelgiai gali būti ir geri, ir blogi, gėris čia paprastai įsisiautęs į regimybės skraistę, todėl jis lengvai virsta blogiu, ir atvirkščiai. O tikroji dorybė galiausiai yra tai, ką daro pats doras žmogus.

Taigi tai, ką Hegelis vadina dorovine substancija, yra tarsi aukščiau žmogaus, bent jau aukščiau prigimtinio žmogaus. Doroviniame substancialume jau nelieka atski-ro individo savivalės ir sąžinės, ku-ri surišta su subjektyvia jo pozicija; dorovė orientuota į patvarią, objektyvią sa-vo apibrėžtyse išsiskleidžiančią visuoti-nybę. Tačiau individo santykis su šia vi-suotinybe yra ypatingas tuo, kad ji jam nėra išoriška. Dorovinės substancijos dėsnius individas turi savyje kaip savo paties esmę, ir jo santykis su jais yra jo valią saistančios pareigos. Tuo paremta objektyvi etinė pareigų teorija, kuri skiriasi nuo tos, kurios pagrindas – tuščias moralinio subjektyvumo principas²⁰. Pareiga išvaduoja individą iš moralinei va-liai būdingos savivalės, iš tos priklausomybės, kuri pajungia jį prigimtiniais polinkiams. Tik tokioje pareigoje, kurioje individas pats save apriboja, jis įgyja substancialią laisvę. Dorovinės apibrėžtys galioja žmogui kaip jį įpareigojantys santykiai. Galiausiai tik santykiai žmogui yra duoti valstybėje, kurioje jis gyvena. „Bet imanentinė ir nuosekli pareigų te-orija negali būti niekas kitas, o tik plėto-jimas santykių, kurie dėl laisvės idėjos būtinai ir todėl *realiai* savo visa apimtimi yra valstybėje.“²¹

Etika paprastai traktuoja save kaip mokslą apie žmogui privalomą elgesį, apie jo vertingumą, jo nukreiptumą į gė-

rį. Savo dorovės teorijoje pratęsdamas etiką iki įstatymų, institucijų, valstybės, Hegelis tarsi prašoka atskiros žmogaus valiai pavaldžią sritį, taigi ir jo galimybes. Tiesa, etikos siejimas su politika – sena filosofijos tradicija. Antai Aristoteliui politika buvo tarsi savotiškas etikos, taigi ir dorovės, tęsinys, bet, šiaip ar taip, su dorove ji nebuvo tapatinama. Hegeliui, kaip matysime, valstybė jau tampa aukščiausia dorovinės idėjos tikrove, jos realizavimu. Tad klausimas apie šios visuotinės, kurią Hegelis vadina dorovės substancija, santykį su žmogumi kaip įprastu dorovinio elgesio subjektu Hegelio etikoje, kaip ir visoje jo filosofijoje, negali nebūti vienas iš problemiškesnių.

Hegelis atsiriboja nuo tos labai įtakingos naujųjų amžių etikos, kuri savo filosofinius principus perėmė iš to meto materializmo, empirizmo ir sensualizmo. Ši filosofija ir savo etikos, ir politikos teorijose buvo linkusi remtis prigimtiniu žmogumi, natūraliais jo poreikiais. Žmogaus elgesys priklausys nuo jo prigimtės, kuri galų gale lemia ir jo politinį gyvenimą. Valstybė yra bendras žmonių interesas, bet gera valstybė yra tikrai ta, kurioje šis interesas suderintas su asmeniniu interesu; kad dorybė būtų reali, ji žmogui turi būti naudinga (Helvetius). Doras elgesys orientuojasi į bendrą interesą, bet tai įmanoma tik tada, kai pastarasis išauga iš asmeninio intereso. Su tuo susijęs ir plačiai paplitęs prigimtinių žmogaus kaip apskritai doro žmogaus traktavimas. Kraštutinis tokio požiūrio variantas – Rousseau idėjos apie žalojančią kultūros poveikį dorovei ir jo kvietimas grįžti atgal į gamtą.

Tokius prigimtinių žmogaus santykių su dorove ir valstybe Hegelis apverčia aukštesnėmis (arba, kaip jis pats mano, atkuria juos). Dorovinio žmogaus supratimo išeities taškas nėra ir negali būti vadinamasis prigimtinis žmogus. Žmogus, kiek jis dar išlaiko betarpišką ryšį su gamta, dar nėra dorovinė asmenybė. Gyvūnas yra arčiau gamtos, bet nei moralė, nei dorovė jam negalioja. Kadangi jų valia nėra savarankiška, o priklauso nuo kito žmogaus, dorovinėmis asmenybėmis negalima laikyti nei vaikų, nei vergų. Tad, kalbėdami apie dorovinį žmogų, mes turime galvoje tą žmogų, koks jis betarpiškai kyla iš gamtos, taigi ne prigimtinių, o nuo gamtos atplyšusių, iš naujo tapusių.

Hegelis mano, kad tas žmogus, kuris turi dorovinį substancialumą, jau yra įgijęs aukštesnę „antrąją prigimtį“, išstumiančią jo gamtiškumą. Į tokią antrąją prigimtį žmogus pakyla padedamas kultūros. „Todėl kultūra savo absoliučia apibrėžtimi yra *išsilaisvinimas* ir aukščiausio išsilaisvinimo *darbas*, būtent absoliutus perėjimo taškas į jau ne betarpišką, prigimtinių, o dvasinių, taip pat iškeltą į visuotinės formą, begaliniai subjektyvų dorovės substancialumą.“²² Tik dėl tokio kultūrinio darbo subjektyvi valia įgyja objektyvumą, visuotinės formą, bet juos ji jaučiasi turinti savyje, suvokia kaip savo pačios esmę. Hegelis nuolatos pabrėžia, kad toks žmogaus tikrosios, dvasinės prigimtės tapsmas pirmiausia yra mokymo ir auklėjimo rezultatas. „Pedagogika yra menas padaryti žmones dorus: ji žiūri į žmogų kaip į natūralią esybę ir parodo kelią jam iš naujo gimti, savo tikrąją prigimtį pa-

versti antrąją, dvasinę, kad šis dvasin-gumas jam taptų *įpročiu*.“²³ Dorybės ta-patybė su individų tikrove pirmiausia reiškiasi kaip paprotys, kuris yra, nors dar paprasta, bet jau dvasios forma. Ki-ta vertus, šitas prigimtinis žmogaus pa-kilimas iki dorovinio, dorovinio sub-stancialumo įgijimas yra kelias, kurį tu-ri nueiti pats žmogus, taigi tai yra jo pa-ties nuopelnas. „Šis išsilaisvinimas sub-jektui yra sunkus darbas, nes reikia įveikti gryną elgesio subjektyvumą, troš-kimų betarpiškumą, taip pat ir subjek-tyvų jausmo menkumą, ir norų saviva-lę.“²⁴ Tad, viena vertus, dorovinę sub-stanciją žmogus turi savyje, savo valio-je, bet, antra vertus, ji yra jam objekty-viai duota kaip už jo esanti jo gyvenimo realybė. Dorovės aiškinimas yra ga-limas einant ir viena, ir kita linkme. Ne-gana to, galima teigti, kad Hegelio eti-kai yra svarbūs abu aiškinimai.

Tai būtų galima laikyti nenuoseklu-mu ar net logikos (nehegeline jos pras-me) stoka. Tačiau vertinant šį dvilypu-mą nereikia išleisti iš akių dviejų daly-kų. Pirmasis – tai ta aplinkybė, kad toks dvilypumas yra iš anksto užprogramuo-tas pačiuose Hegelio filosofinės sistemos principuose. Tikrasis subjektas Hegeliui yra mąstymas, kylantis iš abstraktumo į konkretumą. Bet konkretumas čia joki-u būdu nėra siejamas su atskirais, pavie-niais dalykais. Tai veikiau yra visuoti-nybė, išspleidusi savo begalinį konkre-tų turinį. Taigi visuotinybė čia yra atsi-skleidęs, įsisąmonintas abstraktumo tu-rinys, proceso pabaigoje įvykęs tapatu-mo su proceso pradžia įsisąmoninimas. Persikėlus į etikos problematiką, tai

reikštų, kad žmogus savyje, žmogus kaip sąvoka yra dvasinė, dorovinė esy-bė, bet jis to nežino, taigi neišreiškia sa-vęs kaip toks tol, kol tokios savo prigim-ties nerealizuoja ir neišisąmonina, kol ji nėra doroviška sau.

Antras dalykas, kurį čia reikia turėti galvoje, tai principinė paties Hegelio principų hierarchija. Ten, kur neišven-giamas galutinis sprendimas, Hegelis griežtai apsisprendžia objektyviojo ide-alizmo naudai. Lygiai taip pat griežtai jis renkasi ir savo etikos teorijoje: „Dva-sia turi realybę, ir jos akcidenrijos yra individai. Todėl doroviškume visada galimi tik du požiūriai, arba remtis sub-stancialumu, arba elgtis atomistiškai ir kilti aukšty-n nuo atskirybės kaip pagrindo; pastarasis požiūris yra bedvasis, nes jis sąlygoja tik jungtį, betgi dvasia nėra kas nors atskiro, tai atskirybės ir visuo-tinybės vienybė“²⁵. Šią vienybę Hegelis akcentuoja nuolatos, bet šiuo atveju jis pasako daugiau, pasako tai, kad į tokia vienybę pakylama tik iš visuotinybės.

Išskleisdamas šią visuotinybę, taigi apibūdindamas tai, ką jis vadina dorovi-niu substancialumu, Hegelis savo etiko-je iš tikrųjų yra konkretus ir turiningas. Minėta vienybė yra dvasia, kuri objekty-vuojasi trimis savo formomis: pirmiausia ji yra prigimtinė dorovinė dvasia – šei-ma; po to ji praranda savo vienybę tap-dama pilietine visuomene, kuri yra for-mali, iš savarankiškų asmenų poreikių atsirandanti jų sąjunga ir jos suponuotų jų asmenų ir jų nuosavybės saugojimo priemonės – teisinės institucijos; galiau-siai tokia išorinė valstybė susigražina sau susvetimėjusį dorovinį substancialumą

vidinėje valstybėje, kuri yra dorovinės dvasios tikrovė. Čia nėra galimybės išsamiau analizuoti visų šios dorovinės substancijos sklaidos momentų, todėl tenka apsiriboti tais, kurie Hegelio etikos supratimui yra svarbiausi.

Pirmoji doroviškumo forma yra šeima. Hegelis ją laiko dvasios betarpiško substancialumo apibrėžtimi, dvasios save jaučiančia vienybe, meile. Meilėje žmogus atsisako savo būties sau ir pažiūsta save kaip savo vienybę su kitu ir kito su juo. Bet kadangi meilė yra jausmas, tai šeima dar yra dorovė gamtiškumo forma. Pirmasis meilės momentas yra tas, kad aš nenoriu būti savarankiškas asmuo, antrasis – tai, kad aš atrandu save kitame asmenyje, o kitas – manyje. Šeima išsisikleidžia trimis savo aspektais, kuriuos Hegelis glaustai aptaria: tai santuoka, šeimos nuosavybė, vaikų auklėjimas. Santuokos negalima laikyti vien tik lyčių santykiu ar suprasti ją vien kaip pilietinį kontraktą, taip pat nepagrįstas vaizdiny, kildinantis ją tik iš meilės. Hegelis santuoką apibrėžia šitaip: „ji yra teisiškai dorovinė meilė, dėl to iš jos dingsta laikinumas, tai, kas priklauso nuo nuotaikos ir vien subjektyvu“²⁶. Santuokos sudarymas yra dorovinė pareiga; vienais atvejais ją daugiau lemia tėvai, kitais jis atsiranda iš asmenų juntamo potraukio; vėlesniais metais vieninteliu svarbiu dalyku imtas laikyti grynai subjektyvus momentas – išimylėjimas, kuriam neva turi išmūšti valanda. Tai, ką Hegelis sako apie skirtumą tarp vyro ir moters, apie moters charakterį ir jos išsilavinimą (arba kad ir tokia jo išvada: „jeigu moterys yra vyriausybės

bės vadovės, tai valstybė yra pavojuje“²⁷), šiuolaikinėms feministėms turėtų sukelti teisėtų abejonių. Ir apskritai, aptardamas šią pradinę doroviškumo pakopą, Hegelis kiek netikėtai pradeda kalbėti savo nuomonės kalba, o tai, kaip jis nuolatos kitur pabrėžia, tikram filosofui yra neleistina. Tai, matyt, atsitinka todėl, kad jausmas, kuriuo čia, šiaip ar taip, reikia remtis kaip vienu iš principų, griežtai mąstymo ir sisteminėje filosofijoje yra nepatikimas vedlys. „Kadangi tik santuoka yra betarpiška dorovinė idėja ir kartu savo objektyvią realybę turi subjektyvios nuostatos ir jausmo gelmėje, tai čia glūdi pirmasis jos egzistencijos atsitiktinumas.“²⁸ Santuoką sunku primesti, kai tarp asmenų visiškai nėra juos siejančio jausminio ryšio, ją sunku išlaikyti, kai tas ryšys visiškai išblėsta (nors apskritai ir vienas, ir kitas atvejis yra įmanomi). Santuoka iš esmės esanti monogamija. Šeimos turtas yra bendra nuosavybė, tad šeimos nariai neturi savo ypatingos nuosavybės. Subjektyvus vyro ir žmonos meilės santykis objektiškumą įgyja tik per vaikus. Jeigu bendra nuosavybė santuoką vienija išoriniu, daiktišku būdu, tai per vaikus tas vienijimas jau yra dvasinio pobūdžio. Vaikas turi teisę būti auklėjamas. Svarbiausias auklėjimo veiksnys yra drausmė, kuri turi pralaužti jusliškume slypintį vaiko užsispyrimą. Kita vertus, vaikai yra laisvi, bet laisvi tik „savyje“. Kadangi santuokoje vyrauja jausmo momentas, tai visada slypi suirimo galimybė. Kad dorovė būtų apsaugota nuo tokių atsitiktinių norų, įstatymai turi šią galimybę kuo labiau suvaržyti. Šeimos

suirimo padarinys turto atžvilgiu – paveldėjimas, kurio teisiniai padariniai paprastai skelbiami testamente. Šiuo atveju kaip dorovę griaujančią veiksnį išskyla testamentą sudarančiojo savivalę, kurios tam tikras apribojimas – būtinas, bet sunkus įstatymų uždavinys. „Su testamentu apskritai susijęs tam tikras koktumo ir nemalonumo jausmas, nes testamente aš skelbiu, kas yra tie, kuriems aš palankus. Bet palankumas savavališkas, jis gali būti vienu ar kitu būdu pasiektas klaida, susijęs su šia ar kita kvaila priežastimi ir dėl to gali būti reika-

laujama, kad būsimoji paveldėtoja bus baisiausiai žemintusi.“²⁹ Ir kadangi turta paliekančiojo valia čia vis dėlto yra svarbus principas, tai įstatymai ir teismai tam tikro protingumo į šią sritį gali įnešti dažnai tik kontrabandinio būdu. Hegelis mano, kad romėnų įstatymams būdingas savivalės pavertimas svarbiausiu paveldėjimo principu šeimoje buvo svarbi jų politinio institucijų nestabilumo priežastis. Ir nors jis linkęs deklaruoti dievišką šeimos prigimtį, daugeliu atvejų prieina prie išvados, kad dorovinis momentas joje yra neaiškus.

Literatūra ir nuorodos

- ¹ G. W.F. Hegel. *Teisės filosofijos apmatai*. – Vilnius, 2000, p. 226.
- ² Hegel. *Encyklopedija filosofskich nauk*. – Moskva, 1975, t.3, p. 335.
- ³ Hegel. *Teisės filosofijos apmatai*. – Vilnius, 2000, p. 91.
- ⁴ Ten pat, p. 91.
- ⁵ Ten pat, p. 91.
- ⁶ G. W. F. Hegel. *Filosofijos istorijos paskaitos*. – Vilnius, 2000, t. 3, p. 403.
- ⁷ Hegel. *Nauka logiki*. – Moskva, 1972, t. 3, p. 284.
- ⁸ Hegelis. *Teisės filosofijos apmatai*, p. 92.
- ⁹ Hegel. *Enzyklopedija filosofskich nauk*, t. 1, p. 419.
- ¹⁰ Hegelis. *Teisės filosofijos apmatai*, p. 55–56.
- ¹¹ Hegel. *Encyklopedia filosofskich nauk*, t. 3, p. 312.
- ¹² Hegel. *Teisės filosofijos apmatai*, p. 246.
- ¹³ Ten pat, p. 37.
- ¹⁴ Hegel. *Encyklopedia filosofskich nauk*, t. 3, p. 325.
- ¹⁵ Hegel. *Teisės filosofijos apmatai*, p. 220.
- ¹⁶ Ten pat, p. 249.
- ¹⁷ Ten pat, p. 250.
- ¹⁸ Ten pat, p. 250.
- ¹⁹ Ten pat, p. 255.
- ²⁰ Ten pat, p. 252.
- ²¹ Ten pat, p. 252.
- ²² Ten pat, p. 296.
- ²³ Ten pat, p. 256.
- ²⁴ Ten pat, p. 296.
- ²⁵ Ten pat, p. 260.
- ²⁶ Ten pat, p. 264.
- ²⁷ Ten pat, p. 271.
- ²⁸ Ten pat, p. 280.
- ²⁹ Ten pat, p. 287.

B. d.

CARLOS STEEL

Katalikiškas Leuven universitetas, Belgija



TOMAS AKVINIETIS APIE IŠSKIRTINĘ MEILĘ

Thomas Aquinas on Preferential Love

SUMMARY

The article is directed against the rationalistic interpretation of the Great Commandment *You shall love your neighbor as yourself* (Mt. 22,39), for, according to the teaching of Thomas Aquinas, only through contingent particular attachments to concrete human individuals are people able to experience an interdependence with all other beings. Therefore, the false rationalistic idea of universality, which forces people to give up their contingent particular attachments, is to be abandoned.

Daugeliui žmonių krikščioniškas universalios meilės idealas pasirodė nepriimtinas, nes pretendavo pakeisti aistringą meilę ir įvairias draugystes, taip pat visas kitas išskirtinės meilės formas. Atmesdami šį prietarą, teologai ir dvasininkai mėgino parodyti, kad krikščioniška meilė, nors įkvėpta iš dieviškų šaltinių ir savo apimtimi universali, ne pašalina kitas, konkretesnes meilės formas, bet veikiau visas jas sutelkia ir pakelia iki tobulybės. Kierkegaard'as savo *Meilės darbuose* priešinasi tokiam pamokomam kalbėjimui apie meilę, mat taip, jo požiūriu, negalima rimtai aptarti ir iš-

ryškinti nei krikščioniškos, nei romantiškos meilės ypatumų. Pasak jo, derėtų aiškiai skirti dieviško įsakymo įpareigojamą meilę kaimynui nuo natūralių polinkių sužadintos aistros ir draugystės. „Erotinės meilės motyvo, virstančio polinkiu, ryškiausia, besąlygiška išraiška yra tai, kad mylimasis yra vienas ir vienintelis.“¹ Aistringai mylimas konkretus asmuo, nes branginamas jo vienatiškumas. Taip pat, tik gal kiek lengvesne forma, ir kitais prigimtinės meilės atvejais – meilės vaikams, draugams, tėvynei. Krikščioniška meilė įpareigoja mus mylėti visus žmones vienodai, o tai at-

RAKTAŽODŽIAI. Krikščioniška meilė, racionalizmas, Dievo Įsakymai, Tomas Akvinietis, Petras Lombardas, Augustinas.
KEY WORDS. Christian love, rationalism, the Great Commandment, Thomas Aquinas, Peter Lombard, Augustine.

rodo radikaliai priešinga aistringai meilei, kai mylima besąlygiškai, tačiau tik vieną asmenį. Romantiška meilė visada yra rizikinga. Juk niekada negali žinoti, ką ir kada mylėti ir ar rasi tą asmenį, kurio ieškai. Kaip aprašo poetai, šioje meilėje jaunas herojus pradeda ilgą ir sudėtingą tikro mylimojo ieškojimą, tačiau visa tai gali baigtis tuščiai. Krikščioniškos meilės atveju neįmanoma apsirikti, kas yra tas „artimas“, kurį dera mylėti. Užtenka atverti duris, ir pirmas sutiktas asmuo ir bus tas mylėtinas artimas. Kaip rašo Kierkegaard'as: „Visame pasaulyje nėra tokio asmens, kurį aiškiau ir tvirčiau būtų galima atpažinti kaip artimą. Jo su niekuo nesupainioji, nes artimas, ir tai absoliučiai tikra, yra kiekvienas“. Čia nepriimtinas joks ypatingumas, jokios išlygos ir pasirinkimas. Krikščionišku požiūriu prigimtines meilės visada yra savanaudiškos: kitame aš myliu save. „Krikščionybė nuogaštauja dėl erotinės meilės ir draugystės, nes aistringas [ko nors] išskyrimas iš tikrųjų yra meilės sau forma“, o krikščioniška meilė reikalauja išsižadėti savęs. Tai vėl parodo, kokie radikaliai skirtingi, nors ir tuo pačiu vardu vadinami, yra šie du meilės tipai. Dieviško įstatymo įpareigoti, mes privalome mylėti mūsų artimą, o romantiškam išimylėjėliui būtų siaubinga girdėti, kad jis privalo mylėti šį konkretų asmenį. Užuot ieškoję, kaip suderinti šiuos du skirtingus meilės tipus, mes turėtume juos aiškiai atskirti ir „ramiai pripažinti, kad krikščionybė nuvertė erotinę meilę ir draugystę nuo sosto, idant užkeltų ant jo dvasinę meilę, meilę artimui“. Tada

mes pamatysime, kad artimo meilė yra švelnesnė už erotinę ir nuoširdesnė nei draugystė. Tačiau daugumai žmonių toks radikalus požiūris pasirodo nepakeliamas ir jie visai ieško kompromisų. Universalią meilę artimui jie pavadina aukštesne ir sąmoningesne meile, bet kartu aukština romantiškos meilės ir draugystės reikšmę mūsų gyvenimuose. Taip galų gale mes nebeturime nei tikros krikščioniškos, nei tikros aistringos meilės, bet tik netinkamą, hibridišką abiejų versiją.

Kierkegaard'o teiginys, kaip jam įprasta, griežtas, radikalus ir bekompromisis. Po to, kai jis išspausdino *Meilės darbus*, krikščionišką *agape* ir pagonišką *eros* tapo įprasta suvokti kaip priešingus². Kad ir ką galvotume apie šią stereotipinę opoziciją, turime sutikti, kad Evangelijoje žinia apie meilę yra kraštuotinė ir radikali.

Jau nuo pat Evangelijų skelbimo pradžios krikščionys turėjo rūpesčių dėl radikalių Jėzaus pareiškimų, kurie, atrodo, prieštaravo visiems natūraliems troškimams ir pomėgiams. Šias universalios meilės iki-sąvokas sunku priimti net sekuliarizuotu pavidalu. Galime būti tikri, kad nė vienas filosofas nedrįs atvirai teigti, jog pirmiausia privalome rūpintis savo pačių šeima ir gimine. Tačiau galų gale būtent taip ir darome; visų pirma rūpinamės savo vaikais, mūsų šeimos nariais, savo draugais ir kolegomis. Ar tai blogai? Ar tai iškrypusio savanaudiškumo, egoizmo, etnicizmo demonstravimas? Ar neturėtume visų šių natūralių preferencijų atsisakyti? Argi neturime, įkvėpti meilės Dievui (ar uni-

versalios meilės visai Žmonijai), mokyti mylėti visus kitus žmones? Ar gali, ar netgi privalo būti „priesakas“ kai kuriuos žmones mylėti „labiau“ ir „daugiau“ nei kitus? O gal mes nusidedame

kurdami tokią meilės hierarchiją? Tokius klausimus nagrinėja Tomas Akvinitis *Summa Theologiae* II-II, q.26, kur aptariama „meilės pirmųjų tvarka“ (*ordo caritatis*)³.

I

Scholastinis meilės aptarimas paprastai pradedamas nuoroda į Augustino – „doctor caritatis“ *par excellence* – doktriną. Visame savo darbe Augustinas iškelia meilę kaip pagrindinę galią, valdančią visą etinį gyvenimą. Kaip jau buvo pažymėjęs Platonas, „meilės srovė“ gali būti nukreipta į daugelį dalykų: tai gali būti seksualiniai troškimai, siekimas objektų, tenkinančių mūsų kūniškus troškimus, šlovės, politinio pripažinimo ir pagaliau pažinimo geismas. Tik kai visą erotinę galią nukreipiame į pažinimo objektus, galime pasiekti tai, kas iš tikrųjų vertinga⁴. Augustino požiūriu, moralinis žmogaus gyvenimo ugdymas prasideda nuo mūsų meilės sutvarkymo. Asmuo, kurio meilė gerai surikiuota, nemylės to, ko nereikia, nepraleis progos pamilti tai, kas dera, skirtingai mylės tai, ką privalu mylėti labiau ar mažiau, ir nemylės labiau ar mažiau to, ką privalu mylėti vienodai. Iš tikrųjų visi žmonių gyvenimą apibūdinantys priesakai kreipia į šį vienintelį tikslą – nustatyti teisingą mūsų troškimų, geismo ir meilės tvarką. „Tvarka meilėje man – tai trumpas ir tikslus dorybės apibrėžimas.“⁵ Kaip ir Origenas, Augustinas savo meilės doktrinai kaip biblinį autoritetą mėgsta pasitelkti „Giesmių giesmės“ eiles, kuriose nuotaka sako:

„Karalius įvedė mane į savo menes ir sutvarkė meilę manyje“⁶.

Visi scholastiniai autoriai, kurdami meilės hierarchiją, priklauso nuo Augustino. Pirmiausia jie sako, kad labiau už visus dalykus mes turime mylėti Dievą dėl jo paties; po to mes turime mylėti save, nes esame sielos, nukreiptos į amžinybę; tada mes turime mylėti visus kitus žmones, kurie, kaip ir mes, nukreipti ten pat; ir galų gale turime mylėti savo kūnus. Taigi mes turime maždaug keturias meilės pakopas: Dievas (*supra nos*), mes patys (*nos ipsos*), mūsų kaimynai (*iuxta nos*), mūsų kūnas (*infra nos*). Antrai ir ketvirtai pakopai Dievas nekelia jokių ypatingų reikalavimų: jų ir nereikia, nes kiekvienas iš prigimties myli save ir savo kūną. Meilės priesakai Šventajame Rašte kalba apie meilę Dievui ir mūsų artimui: „Mylėk Dievą ir savo artimą kaip pats save“. Augustinas pažymi, kad pastarasis priesakas pašalina bet kokią pirmumą, kai, pavyzdžiui, asmuo yra mylimas dėl kraujo ryšių ar dėl to, kad jis dailus ar draugas. Visus žmones mes privalome mylėti vienodai. Tačiau kadangi tai praktiškai neįmanoma, mes galime su meile rūpintis pirmiausia tais žmonėmis, su kuriais mus glaudžiai susiejo gyvenimo aplinkybės „tarytum likimas“ (*quasi quadam sorte*): mano vaikai

ir kiti mano šeimos nariai, draugai, kuriuos sutinku darbe, mano kaimo kaimynai⁷. Nors mūsų meilė iš principo turi vienodai krypti į visus žmones, dėl praktinių priežasčių ji gali sutikti su tam tikra pirmumo tvarka.

Jau ankstyvoje scholastikoje toks Augustino požiūris buvo gyvai ginčijamas. Tai mes matome Petro Lombardo *Sentencijose* (sukurtose maždaug XII amžiaus viduryje). Visas III knygos 29 skirsnis yra paskirtas meilės tvarkos problemai. Klausimas formuluojamas taip: „ar visus žmones reikia mylėti vienodai“ (*an omnes homines pariter diligendi sunt*)⁸. Petras pažymi, kad šiuo klausimu tarp scholastų kyla didelių nesutarimų. Tai tikrai „trikdanti“ problema, nes Tėvų ir dabartinių mokytojų požiūriai nesutampa. Pasak kai kurių autorių, mes turime mylėti visus žmones vienodai stipriai (*affectus*), tačiau gali skirtis

tokios meilės poveikis (*effectus*), tai yra išoriniai veiksmai, kuriais mes savo meilę parodome ir išreiškiame. Taip mano Anzelmas iš Laono ir jo mokiniai. Kaip autoritetą jie nurodo Augustiną ir ypač jo tekstą *De doctrina christiana*, kurį mes jau citavome. Petras Lombardas nesutinka su šiais scholastais. Jam mielesnis alternatyvus požiūris, kuris kaip autoritetus telkiasi Ambrozijų ir Jeronimą. Jie aiškina, kad meilės hierarchija priimtina ne tik išoriškų mūsų meilės pasireiškimų atžvilgiu. Taip pat turi skirtis ir vidinis pačios meilės stiprumas. Neprivalome mylėti visų žmonių vienodai aistringai, bet, priešingai, vienus labiau, kitus mažiau. Taigi mes turime laikytis teisingos meilės tvarkos: pirmiausia ir labiau už viską turime mylėti Dievą, tada – save, savo tėvus, savo vaikus ir brolius, o tada kitus šeimynykščius ir pagaliau priešus.

II

Tomas Akvinietis šiuose debatuose aiškiai palaiko Petro Lombardo nuomonę. Diskusiją apie meilės tvarką *Summa Theologiae*, II-II, 26 kl., art.6. („Ar mes turime mylėti vieną artimą labiau negu kitą“), jis pradeda aiškiai pristatydamas du tradicinius požiūrius į šią problemą.

Kai kas [Anzelmas iš Laono] mano, kad mūsų artimus gailestingąja meile [*ex caritate*] reikia mylėti vienodai tiek, kiek siekia mūsų aistra (*affection*), tačiau tai nesusiję su išorisku mūsų meilės pasireiškimu (*effects*): jie teigia, kad meilės tvarka turi būti suprantama tik kaip nurodanti šiuos išorinius prielankumo žen-

klus, kuriuos mes linkę rodyti artimiesiems labiau negu prašalaičiams, o ne mūsų vidinę aistrą. Mat šią aistrą mes turime skleisti visiems vienodai, visiems, tarp jų ir priešams, vienodai.⁹

Tačiau Tomas paaiškina, kad toks požiūris yra beprasmis. Reikalauti, kad vidinė meilė būtų visiškai vienoda ir nešališka, yra psichologiškai neįmanoma, arba, kaip teigia Tomas, tai „prieštarauja prigimčiai“. Akivaizdu, kad gailestingoji meilė yra „malonės polinkis“, suteikiantis mums nuostatą mylėti ką nors pranokstant mūsų prigimties galimybes ir ypač visokias savanaudiškas paskatas, kaip būna meilės savo priešui atveju.

Vis dėlto, teigia Tomas, gailestingumo aistra turi būti ne mažiau tvarkinga negu geidžianti meilė, kuri yra prigimties polinkis; juk abu polinkiai galų gale ky-la iš dieviškosios išminties – bendro tiek prigimties, tiek malonės – šaltinio. Tačiau natūralioje tvarkoje mes matome, kad polinkis visą laiką atitinka to daikto prigimčiai būdingus judesius, todėl žemė yra labiau linkusi traukti negu vanduo (arba paprasčiau kalbant, žemė yra „sunkesnė už vandenį“), nes žemės prigimčiai dera būti visatos viduryje ir virš savęs turėti vandenį. Panašiai žmones trauks mylėti kitus asmenis, nes vienas meilės veiksmas labiau dera jų prigimčiai nei kitas. Tare, kad malonės ir prigimties tvarkos sutampa, mes turime sutikti, jog gailestingumo aistra, kuri yra malonės polinkis, savo intensyvumu privalo atitikti mūsų išorinius veiksmus. Todėl ir mūsų meilės aistra bus didesnė tiems žmonėms, kuriems mes ją privalome rodyti. Iš tikrųjų būtų neprotin-ga sakyti, kad mes sąmoningai privalo-me jausti visiems žmonėms vienodą aistrą ir kartu kai kuriuos iš jų išskirti, kai šią aistrą parodome. Pirmumo tvar-ka, kurią mes parodome savo veiksmais, turi būti jau ir vidinėje meilės aistroje. Iki čia daugelis lengvai sutiks su Tomu. Prieštaringesnis atrodo argumentas, kurį Tomas naudoja šiai nuostatai pagrįsti. Tai yra prigimtinių ir antgamtinių mei-lės (*caritas*) tvarkos atitikimas. Panašų argumentą mes randame kitoje diskusi-joje „Apie meilės tvarką“ (*De caritate*) dėl ginčijamų klausimų:

Taip, kaip troškimas arba prigimtine meilė yra tam tikras gamtiniais daik-tams būdingas polinkis siekti jų prigim-

tį atitinkančio tikslo, taip ir gailestingoji meilė yra tam tikras polinkis, įkvėptas protingoje prigimtyje tam, kad pastaroji linktų į Dievą.¹⁰

Iš prigimties skirtingi daiktai turi skirtingus polinkius judėti jų prigimtį atitinkančių dalykų link. Skirtingos pri-gimties daiktai skirtingai juda prie to, kas atitinka jų prigimtį. Kaip skirtingus prigimtinių meilės pavyzdžius Tomas čia vėl nurodo tai, kaip skirtingai žemė ir vanduo reaguoja į trauką. Šiuolaiki-niams skaitytojams gali užkliūti tai, kaip lengvai Tomas, aptardamas meilę, per-eina nuo akmenų meilės prie gėlių mei-lės saulės šviesai, avių – savo palikuo-nims, prie meilės ryšių tarp žmonių. Už-tardami Tomą, turėtume pasakyti, kad šis nesklandumas iš dalies susijęs su klaidingu supratimu to, ką reiškia pri-gimtine „meilė“. Priešingai šiuolaikinei vartosenai, sąvoka *amor* tiesiogiai nenu-rodė mylėjimo, rūpinimosi ar prielanku-mo rodymo veiksmo, nes Tomui meilė pirmiausia yra prigimtinis veikėjo polin-kis prie dalykų, kurie jam yra naudin-gi, geidžiami, malonūs ir geri. Šiandien šia prasme geriausia vartoti „pomėgio“ sąvoką. Net ir šiandien galime pasaky-ti, kad akmuo „mėgsta“ kristi, o ugnis „mėgsta“ kilti, kad gėlė „mėgsta“ sau-lės šviesą, kad ožys „mėgsta“ savo ožiū-kus, o mylintysis myli savo mylimąją. Kaip prigimtinis polinkis, *amor* „pomė-gis“ yra atitinkamo geismo ir veiksmo principas. Akmuo geidžia kristi žemyn, nes jis mėgsta ten būti, ožys rūpinasi ožiuku, nes jis mėgsta, ir taip toliau. Su-prantama, net ir šioje analogijoje, kaip parodo Tomas, išlieka dideli ir svarbūs skirtumai, nes akmenys turi tik prigim-

tiniaus troškimus, gyvūnai taip pat turi ir juslinius geisumus, o žmonės – racionalią meilę, nes jie daiktus ir žmones pamėgsta protu. Dėl viso šito mes galime sutikti, tačiau tai mūsų klaidingo supratimo dar nepanaikina. Tomas laiko si pernelyg natūralistiško požiūrio į meilę, tačiau tokie ir netgi daug reduktyvėsni yra dauguma šiuolaikinių „mokslinių“ meilės aiškinimų. Mums, šiuolaikiniams žmonėms, kliūva akmenų meilė, o viduramžiais Tomo skaitytojams labiau kliūdavo tai, kaip lengvai jis pereidavo nuo prigimtinių meilės (*amor*) lygių analizės prie svarstymų apie įvairių *caritas* rūšių tvarką. Tomas dažnai įvairiuose kontekstuose teigia, kad negali būti radikalaus prieštaravimo tarp prigimtinių ir malonės tvarkos, nes pastaroji pirmąją veikiau išpildo, nei pašalina. Būtent šioje perspektyvoje mes turėtume suprasti santykį tarp prigimtinių meilės ir antgamtinio gailestingumo. Prigimtinis protas nepriešstatomas tikėjimui, kuris jo nepašalina, bet jam tarnauja. Panašiai prigimtinis valios polinkis gali būti integruotas į gailestingąją meilę, kurią mums maloningai teikia Dievas: *caritas perficit naturalem inclinationem*¹¹. Šiuose išpildyme ir integracijoje malonės tvarka ne tik gerbia, bet netgi „imituoja“ prigimtines tvarkas, kaip ją sukūrė Dievas¹². Todėl negalima sakyti, kad prigimtiniėje meilėje ir tame, ką ji išskiria pagal savo skirtingus polinkius, yra kažkas ne taip. Juk ši meilė su savo atitinkamais polinkiais žmogaus prigimtyje buvo įsteigta Kūrėjo. Kam nepatinka tokia prigimtinių meilės tvarka ir kas vadina ją godžia ar pagoniška, tas įžeidžia prigimtines Kūrėją. Tačiau tuo mes

neneigiame, kad teologinė gailestingumo dorybė suteikia mums daug aukštesnį sugebėjimą mylėti ir kreipia daug toliau, nei siekia prigimtinių savimeilės tvarka. Priešingai, ji priims ir pakylės į subtilesnį lygį visas prigimtinių meilės skirtis ir preferencijas.

Vadinasi, Dievo įkvėpta meilė, kuria mes turime mylėti visus žmones, negali reikalauti, kad mes ignoruotume savo prigimtines preferencijas tam, kad mylėtume visus žmones vienodai. Suprantama, ne viskas, kam prigimtinių meilė teikia pirmenybę, yra priimtina, ypač tai, kas rodo savanaudišką prisiršimą prie pelno ir malonumų. Jei jau turi būti meilės tvarka, tai ji gali būti teisinga arba klaidinga. Ką gi tuomet būtų teisėta išskirti gailestingumo įkvėptoje meilėje? Ką turėtume mylėti labiau negu kitus ir labiausiai? Atsakydamas į šį klausimą, Tomas nurodo šį principą, kuris jo mąstyme vaidina tarpinį vaidmenį. Norėdami nustatyti tolydžiai krintančio pirmo, antro ir trečio laipsnio būtybių skalę, turime atrasti tai, kas būtų pirmas arba principinis tam tikroje disciplinoje arba srityje ir susieti su juo visus kitus šioje srityje esančius reiškinius. Tik šio pirmojo perspektyvoje mes galime nustatyti aukštesnių ir žemesnių lygių hierarchiją. Kas gi būtų šis tvarkos principas meilės srityje? Tomas duoda dvilypį atsakymą: žiūrint objektyviai, meilės tvarkoje pirmas turėtų būti pats Dievas – Dievas ne tik turėtų būti mylimas pirmiausia ir labiau už viską, bet ir visi kiti daiktai turėtų būti mylimi dėl Dievo. Šio principo pagrindas yra aki-vaizdas: joks daiktas ar žmogus negali būti objektas, vertas meilės, išskyrus

Dievą, kuris yra visų tobulybių tobulybė, gėris, kurio dėka tampa gėidžiami visi kiti daiktai. Jei, tarkim, paimtume mylinčio subjekto perspektyvą, skirtingų meilės tipų rikiuotė priklausys nuo to, kiek jie nutolę nuo mylinčiojo. Derindami šias dvi perspektyvas, galime daryti išvadą, kad kuo arčiau bus kažkas prie vieno iš šių principų, tuo jis bus brangesnis ir labiau mylimas: *necesse est quod secundum propinquitatem maiorem ad alterum istorum principiorum maior sit dilectionis affectus*¹³.

Pažiūrėkime objektyviai, ką verta mylėti be paties Dievo – visų meilių principo ir tikslo? Tomui čia nekyla dvejonų: tuos žmones, kurie savo dorybingu ir šventu gyvenimu daug labiau negu kiti priartėja prie Dievo. Taigi mes turime šventuosius mylėti labiau negu nusidėjėlius, nes kilnumo požiūriu jie yra arčiau Dievo. Tik dėl jų moralinės vertės žmonės apskritai tampa verti meilės, vieni daugiau, kiti mažiau.

Antru požiūriu, žmogus kaip subjektas yra visų meilės laipsniavimų principas. Kuo artimesnis kas nors yra mylinčiam subjektui, tuo labiau jis ar ji bus mylimi. Artimumas subjektui taip pat gali būti apibrėžiamas iš skirtingų perspektyvų. Kas nors gali būti artimesnis kam nors dėl šeimyninių ryšių, dėl kalbos, kultūros, pilietybės arba dėl to, kad abu darbuojasi toje pačioje vietoje. Netgi tie, kuriuos mes sutinkame kelionėje, nors daugeliu kitų atžvilgių mums būtų prašalaičiai, užmezga su mumis šiltus tarpusavio pagalbos ryšius. Iškilus pavojui ar ko pritrūkus, mes būsimės linkę jiems padėti. Taigi akivaizdu, kad mes esame linkę savo vaikus, šeimos narius, draugus ir kolegas arba žmones,

kurie yra mums kaip nors artimi (kaip sužeistas samarietis), mylėti labiau negu tuos, kurie yra mums visiškai svetimi. Taigi atrodo akivaizdu, ką reikėtų mylėti labiausiai: tuos, kurie yra arčiau Dievo, taip pat tuos, kurie yra arčiau mūsų. Tačiau gali nutikti, kad šios dvi pirmenybių tvarkos susikerta, nes tie individai, su kuriais mes labiausiai susiję, pavyzdžiui, mūsų vaikai ar draugai, nebūtinai bus doriausi. Ką daryti tokių pirmenybių konflikto atveju? Ar mes turime mylėti tuos, kurie yra geresni, labiau negu tuos, kurie artimiau su mumis susiję? Šis klausimas nagrinėjamas 7 artikule: *utrum magis debeamus diligere meliores quam nobis coniunctiores*.

Tomui akivaizdu, kad, kai susiduria dvi meilės tvarkos, pirmenybę mes turime atiduoti tiems, kurie arčiau Dievo, negu tiems, kuriuos mes labiau linkę mylėti, nes jie yra arčiau mūsų – meilės subjektų. Prigimtinė tvarka tikrai gali sutrikti, kai draugai ar giminės šiaušiasi prieš Dievą ir gyvena nemoraliai. Tokia nemoralinė pirmenybė, žinoma, negali būti dieviško gailestingumo dalis, kad ir kokias jaudinančias istorijas pasakotume apie motiną, besąlygiškai mylinčią ir padedančią savo vaikui, net kai jis tampa nusikaltėliu. Užbėgdamas už akių galimam moralinės tvarkos ir prigimtinio polinkio konfliktui, Jėzus kalbėjo, kad „kas nepradės nekęsti savo tėvo ir motinos, savo žmonos ir vaikų, savo brolio ir sesers, negalės būti jo mokiniu“, todėl, kilus tokiam prieštaravimui, mes turime labiau mylėti tuos, kurie yra arčiau Dievo, negu nusidėjėlius, net jeigu jie yra mūsų vaikai ar broliai. Tačiau atrodo, kad šis priesakas mus vėl verčia prieštarauti savo prigimtiniams polinkiams, nes pana-

šu, kad niekas neatsisakys būti mielesnis savo vaikui, nei kaimyno, nors anas moraliai geresnis. Spręsdamas šią problemą, Tomas įveda kitą skirtį, papildančią meilės subjekto ir objekto perskyrą¹⁴. Galima sakyti, kad viena mes turime mylėti *labiau* už kitą, nes mūsų meilė jiems skiriasi arba dėl jų kaip objektų skirtumų, arba paties mūsų meilės jausmo intensyvumu. Objektivos specifikacijos požiūriu, skirtingus meilės veiksmus mes galime klasifikuoti į meilę Dievui, pietetą (meilę tėvams), tėvišką meilę (meilę savo vaikams), tėvynės meilę. Nagrinėjant meilę ją specifikuojančio objekto požiūriu, akivaizdu, kad meilės laipsniavimas turi atitikti objektyvią tvarką, kaip ją jau buvo nustatęs Augustinas. Pirmiausia ir labiausiai mes turime mylėti Dievą: mylėti jį aukščiau ir labiau nei bet ką kitą, toliau mes turime mylėti būtybes, kurios yra arčiau Dievo pagal savo prigimtį arba gyvenimo būdą, taigi angelus mes turime mylėti labiau nei žmones, o tarp žmonių didžiausią pirmenybę privalome teikti tiems, kurie savo dorybes išpuoselėja iki šventumo. Tačiau tai, kad mes mylime juos labiau nei kitus žmones, nebūtinai implikuoja tai, kad mūsų meilės jiems in-

tensyvumas yra didesnis. Jeigu sakoma, kad šiuos žmones reikia mylėti labiau, taip iš tikrųjų yra objektyvios meilės specifikacijos požiūriu, nes geresnį mes turime mylėti labiau negu žemąjį, tačiau tai nereiškia, kad mes mylime jį stipriau, o tik tai, kad mes linkime jiems didesnio gėrio. Kaip paaiškina Tomas, ką nors mylėti reiškia trokšti tam asmeniui visokeriopo gėrio. Didžiausias gėris, kurio meilė trokšta visoms būtybėms, yra amžinoji palaima. Šis gėris pats savaime yra vienas ir visa apimantis, tačiau jis gali būti skirtingų laipsnių, nes jį priimti ir juo dalintis gali skirtingi žmonės įvairiu mastu. Tačiau dieviškas teisingumas reikalauja, kad tie, kurie gyveno dorybingesnį gyvenimą ir tapo šventesni, amžinoje palaimoje turėtų geresnę dalį, todėl objektyvioje meilės tvarkoje mes turime geisti didesnio gėrio geresniems mūsų mylimiems asmenims ir mažesnio gėrio ne tokiems tobuliems. Taigi turėtų būti įvairios meilės rūšys, kurios skirsis pagal gėrio, kurio trokštame tiems, kuriuos mylime, įvairovę. Būtent taip turime suprasti priesaką, kad šventuosius turime mylėti labiau negu kitus žmones, netgi kai pastarieji yra mūsų vaikai ar artimi draugai.

Literatūra ir nuorodos

¹ Kierkegaard, *Works of Love*, vert. Howard H. Hong and Edna H. Hong (Princeton: Princeton University Press, 1995), 49. Šioje dalyje aš cituoju ir apibendrinu dalį „Jūs turite mylėti artimą, II B“, 44–60.

² Šis požiūris paplito išspausdinus ir nuolat paktotinai verčiant A. Nygreno veikalą *Agape and Eros*, vert. A. G. Herbert and P. S. Watson (London: S.P.C.K., 1932). Apie tai išleista gausybė antrinės literatūros. Filosofinis istorinis įvertinimas pateikiamas A. H. Armstrong, „Platonic Eros and Christian Agape“, in *Downside Review* 79 (1961), p. 105–121. Viduramžišką supratimą aptaria J. Aertsen, „Eros und Agape. Dionysius Aeropagita und Thomas von Aquin über die Doppelgeist der Liebe“, in *Die Dionysius-Rezeption im Mittelalter*, ed. T. Boiadjev, G. Kapriev and A. Speer (Turnhout: Brepols, 2000), p. 373–91. Originalią metafizinę temą aptartį žr.: William Desmond, *Being and the Between* (Albany, NY: State University of New York Press, 1995).

- ³ Mano argumentas remiasi visų pirma S.T. II-II, q.26, paraleli diskusija – III Sent., d. 29, ir ginčijamu klausimu *De caritate*. Blackfriarso *Summa theologiae* leidime (vol. 34: *Charity*, 2a2ae, 23-33, trans. R. J. Batten, London: Eyre&Spottiswoode, 1975), šis klausimas verčiamas kaip „gailestingumo prioritetų sekos tvarka“. Aš laisvai naudojuosi šiuo vertimu ir prireikus jį adaptuoju. Skirtumas tarp *amor* ir *caritas* kelia didelių problemų kiekvienam šiuolaikiniam vertėjui, nes šių laikų kalbose sąvoka „charity“ („gailestingumas“) „su laiku nukentėjo ir neteko daug savo originalaus gyvastingumo“ (R. J. Batten). Aš stengiuosi vengti „gailestingumo“ („charity“) ir *caritas* verčių kaip „meilę“ („love“). Tomistinei meilės (*amor/caritas*) doktrinai skirta daug antrinės literatūros. Šiame tome malonu nurodyti James McEvoy darbą „Amitie, attirance et amour chez S.Thomas D’Aquin“, in *Revue philosophique de Louvain* 91 (1991), p. 383–408.
- ⁴ Žr. Platonas, *Valstybė*, VI, 458d.
- ⁵ Žr. *De civitate Dei*, XV, xxii: „unde mihi videtur quod definitio brevis et vera virtutis ordo est amoris“. Apie Augustino *ordo amoris* sampratą žr. „Notes complementaires“ *De civitate Dei* redakcijoje Bibliotheque augustinienne (vol.36, 702-4; vol. 37, 742-3), taip pat tome, kuriame yra *In Evang. Ion.* (Vol. 72, 723-5). Naujausius tyrimus ir Augustino meilės sampratos bibliografiją žr. T.J. Van Bavel, „Love“, in *Augustine through the Ages*, ed. A.D. Fitzgerald (Grand Rapids, Mich.: Eerdmans, 1999), 509–16.
- ⁶ Cant. 2:4: „Introduxit me rex in cellam vinariam; ordavit in me caritatem“. Žr: Augustine, *De doctrina christiana*, I, 27.
- ⁷ Žr Augustine, *De doctrina christiana*, I, 29: „Omnes autem aequae diligendi sunt: sed cum omnibus prodees non possis, his potissimum consulendum est, qui pro locorum et temporum vel quarumlibet rerum opportunitatibus restrictius tibi quasi quadam sorte iunguntur“.
- ⁸ Ž.: Peter Lombard, *Sententiae in IV libris distinctae*, vol. 2 (Grottaferrata: Editiones Collegii S. Bonaventurae Ad Claras Aquas, 1981), 171-7. Diskusijų apie *caritas* tyrimą rasite M. Colish, *Peter Lombard* (Leiden/New York/ Cologne: Brill, 1994), vol. 2, 501-3, ir O. Lottin, *Psychologie et morale*, vol. 5 (Gembloux: Duculot, 1960), 297 ir 419–20.
- ⁹ S. T., II-II, q.26, art.6: „Quidam enim dixerunt quod omnes proximi sunt aequaliter ex caritate diligendi quantum ad *affectum*, sed non quantum ad *exteriorem effectum*; ponentes ordinem dilectionis esse intelligendum secundum *exteriora* beneficia, quae magis debemus impendere proximis quam alienis, non autem secundum *interiorem affectum*, quem aequaliter debemus impendere omnibus, etiam inimicis.“
- ¹⁰ *De caritate*, art. 9: „Sicut autem appetitus vel amor naturalis est inclinatio quaedam, indita rebus naturalibus ad fines connaturales, ita dilectio caritatis est inclinatio quaedam infusa rationali naturae ad tendendum in Deum.“ Vertimas į anglų kalbą paimtas ir patikslintas iš *Saint Thomas Aquinas, On Charity*, vert. L.H. Kendzierski (Milwaukee: Marquette University Press, 1960).
- ¹¹ *De caritate*, art. 8, ad 7.
- ¹² S.T. II-II, q. 31, art.3, Akvinietis rašo: „Dicendum quod gratia et virtus imitantur naturae ordinem, qui est ex divina sapientia institutus“. Įdomu Tomo požiūrį į santykį tarp malonės ir prigimties meilėje priešstatyti Alberto pastaboms ta pačia tema: in III Sent., d. 29, A, art. 1 (ed. Borgnet, vol. 28, 545). Albertas išskiria „prigimties tvarką“, „malonės tvarką“ ir „malonės tvarką prigimtyje“. Prigimties tvarkoje kiekvienas linksta mylėti visų pirma save, o visus kitus tiek, kiek jie su juos susiję. Malonės tvarkoje (kaip tai bus danguje), kiekvienas labiausiai myli Dievą, nes Dievas juose visuose atsispindi. Albertas pažymi, kad prigimties tvarka yra susukta (*curvus*) dėl jos savanaudiško polinkio ir todėl ją reikia taisyti. Gailestingumo malonė šiame pasaulyje mūsų prigimtinis polinkius iš dalies pataiso (pavyzdžiui, kai save linkstame mylėti labiau už Dievą), iš dalies juos susieja ir pakylėja: tai, kad mes mylime savo gimines labiau nei kitus žmones, gailestingumas taip pat priima.
- ¹³ S.T. II-II, q. 36, art. 6.
- ¹⁴ Apie klausimą, ar turime mylėti nusidėjėlius, žr. S.T. II-II, q. 26, art. 7. Nusidėjėlius mylėti turime ne kaip nusidėjėlius, bet kaip *capaces beautudinis*.

B. d.

Iš anglų k. vertė
Vygantas Aleksandravičius



RASA JANULEVIČIŪTĖ

Vilniaus dailės akademija

RELIGINIŲ MOTYVŲ INTERPRETACIJA ŠIUOLAIKINĖJE DAILININKO KNYGOJE

The Interpretation of Religious Aspects in the Contemporary
Artist's Book

SUMMARY

The topic of the article is the contemporary artist's book. The artist's book in Lithuania is a significant field of art. It started to develop rapidly in the last decade of the 20th century. Interest in the artist's book is constantly growing. The article focuses on international triennial exhibitions that have been organised in Lithuania. In the items shown the artists interpreted various religious inspirations. The author is trying to find out the source of inspiration, the intentions that are reflected in the artist's works.

XX a. paskutiniajame dešimtmetyje Lietuvoje prasidėjo aktyvi dailininko knygos raida. 1990 m. atkūrus nepriklausomybę, menininkai turėjo daugiau galimybių susipažinti su užsienio dailininko knygos plėtote ir sampratomis, išitraukti į bendrą pasaulinį judėjimą bei rasti savitų ypatumų. Susidomėjimas dailininko knyga nuolat didėja. Tai rodo gausus parodų dalyvių skaičius, ypač didelis tyrėjų domėjimasis XX a. pirmosios pusės klasikiniu dailininko knygos paveldu

(Viktoro Petravičiaus, Pauliaus Augiaus-Augustinavičiaus iliustruotos knygos). Kūrėjus traukia neišnaudotos šios srities meninės raiškos galimybės, glaudžios sąsajos su kitomis dailės rūšimis. Dailininko knygos analizė aktuali Lietuvos dailės raidai, šiuolaikinių meno tendencijų sklaidai grafikoje ir knygos mene, knygos estetikai.

1999 m. išleistame *Dailės žodyne* (5, p. 94) pateiktas dailininko knygos apibrėžimas bei nurodytos dvi jos sampra-

RAKTAŽODŽIAI. Postmodernizmas, dailininko knyga, knyga-objektas, knyga-dėžė, religija, ikonografija.
KEY WORDS. Postmodernism, artist's book, book-object, book-box, religion, iconography.

tos. Dailininko knyga, atsiradusi XIX a. pabaigoje Prancūzijoje ir ypač aktyviai plėtota pirmojoje XX a. pusėje, apibūdinama kaip „unikalus, išbaigtas knygų grafikos kūrinys arba nedideliu tiražu išleistas bibliofilinis leidinys, gausiai iliustruotas iš autorinių spaudos formų atspausdintomis iliustracijomis“ (5, p. 94). Nuo XX a. septintojo dešimtmečio dailininko knygų samprata plečiasi ir kinta. Ji apima su knygos idėja, paskirtimi ar išvaizda susijusius modernistinės ir postmodernistinės dailės kūrinius (asambliažus, koliažus bei kt.), kuriuose „hipertrofuoama knygos kaip artefakto, meno kūrinio funkcija“ (5, p. 94). Tačiau Lietuvoje dar nėra aiškiai susitarę, ką reiškia dailininko knygos terminas. Įvairuoja ir pats šio reiškinio pavadinimas. Dailininko knyga dažnai vadinama ir „menininko“ arba „autorine“. Pastaruoju metu vis labiau įsitvirtina dailininko knygos terminas, vartojamas šios srities parodų kataloguose, specialistų recenzijose. Užsienio šalyse vartojami *livre d'artiste*, *artist's book*, *книга художника*, *künstlerbuch* atitikmenys yra analogiški *dailininko knygai*.

Daugelis užsienio tyrėjų (H. Polkinhorn, J. Drucker, P. D. Verheyen) išskiria dvi dailininko knygos sampratas. Kūriniai, kuriuose pasitelktas knygos meno paveldas, tradicinės grafikos technikos priskiriamos *livre d'artiste* tęsiniui. Kitos, sietinos su postmodernistinio mąstymo tipo įtvirtinimu dailėje, vadinamos *artist's book*. 1994 m. Niujorke, Moderniojo meno muziejuje surengtos svarbios dailininko knygos 100-mečio parodos (*A Century of Artist's Book*) pavadinime ir kataloge bibliofilinėms bei

postmodernistinėms dailininko knygoms apibrėžti pasitelktas bendras terminas *artist's book*.

Dailininko knygos pirmtaku laikomas anglų poetas Williamas Blake'as (1757–1827), jo kūryboje ryškėjo dailininko knygos principai. W. Blake'as buvo raritetais tapusių, unikalių knygų tekstų autorius, iliustruotojas ir spausdintojas. Religinė tematika – pagrindinė jo kūriniuose. *Songs of Innocence* (*Nekaltumo dainos*, 1789), *Songs of Experience* (*Patyrimo dainos*, 1794), *Prophetic Books* (*Pranašysčių knygos*, 1789–1820) ir kitos kupinos Biblijos nuorodų, mistinių vizijų. Savitai naudodamas krikščioniškąją ikonografiją, antikai būdingus pasaulio kūrimo simbolius, Renesanso religinių siužetų plastiką, W. Blake'as elgėsi kaip šiuolaikinės dailininko knygos autorius, t.y. „sugebėjo įprastus dalykus pamatyti kitaip, senai formai suteikti naują prasmę“ (17, p. 9).

Pasaulinės dailininko knygos kontekste sąlygiškai galima išskirti dvi dailininko knygos kryptis. Pirmosios krypties – bibliofilinės dailininko knygos – atsiradimas sietinas su XIX a. pabaigos ir XX a. pradžios svarbiais knygos gamybos proceso pokyčiais. Dėl mechanizacijos, fotografijos išradimo, fotomechaninių bei fotocheminių dauginimo būdų pritaikymo paspartėjo masinės knygos produkcijos spausdinimas. Tuo metu ypač išryškėjo bibliofilinės knygos leidybos prasmė – saugoti ir puoselėti senas knygos meno tradicijas. Bibliofilinėje knygoje, be tradicinio apipavidalinimo, aktualios buvo ir modernistinės iliustravimo, šrifto meno naujovės.

Bibliofilinės dailininko knygos pradžia reikia laikyti Prancūziją. Čia XIX a. pabaigoje ir XX a. susiformavo vadinosios *livre d'artiste* knygos tipas. Jos idėją plėtojo trys leidėjai: Henry Floury, Daniel-Henry Kahnweileris ir Ambroise'as Vollardas (8, p. 252). *Livre d'artiste* – tai prabangūs mažo tiražo bibliofilams skirti leidiniai su originaliomis dailininkų sukurtomis ir atspausdintomis iliustracijomis. *Livre d'artiste* kitaip įvardijama kaip *livre de peintre* (tapytojo knyga), kadangi joms iliustracijas daugiausia kūrė tapytojai (Georges Rouault, Marc Chagal, Pablo Picasso, Henri Matisse, Andre Derain ir kt.), o ne profesionalūs iliustruotojai.

Antrosios krypties dailininko knygos atsiradimą lėmė bendri XX a. vidurio kultūros pokyčiai ir postmodernistinis menas. Septintajame dešimtmetyje ypač stipriai išsiplėtojo ne knyginės, o audiovizualinės masinės informacijos priemonės. Ištobulėjus elektronikai, kompiuterizacijai, atsiranda alternatyvus žmonijos dvasinės patirties kaupimo, saugojimo ir perdavimo būdas – skaitmeninė knyga bei kitaip teikiama faktinė informacija. Tai lėmė naujos knygos erdvės atsiradimo, knygos meno principų interpretavimo galimybes. Dailininko knygos autoriai atsisakė funkcionalių, taikomųjų tradicinės knygos savybių. Šiuolaikinė dailininko knyga artima postmodernistinio meno kūriniais, todėl dar ją galima vadinti postmodernistine. Antrosios krypties dailininko knygos pirmieji pavydžiai atsirado jau ketvirtajame–penktajame dešimtmečiais. Tuomet dailininkai (Diter Rot, Marcel Duchamp, Ed Ruscha) pra-

dėjo eksperimentuoti su knygos forma. Šios krypties kūriniuose jie išreiškė savitą požiūrį į spaudą, knygos meną, masinę knygos produkciją. Defunkcionalizuota antrosios krypties dailininko knyga ėgavo „grynojo meno“ bruožų, tapo ne taikomosios, o vaizduojamosios dailės dalimi. Knyga-objektas yra svarbiausias postmodernistinės dailininko knygos tipas. Šiems kūriniams būdinga išraiškinga erdvinė konstrukcija, skulptūrinė, įvairias asociacijas kelianti forma.

Bibliofilinės dailininko knygos raida Lietuvoje prasidėjo daug vėliau nei Vakarų Europoje. Lietuvių dailininkų iliustruotas bibliofilines knygas pradėjo leisti XXVII knygos mėgėjų draugija XX a. ketvirtajame dešimtmetyje. Jos susijusios su Prancūzijos *livre d'artiste* tradicija. Bibliofilinių dailininko knygų lietuvių menininkai sukūrė ir vėliau. Antrosios krypties lietuvių dailininko knygos tapymo periodas, kaip minėta, prasidėjo paskutiniajame XX a. dešimtmetyje. Postmodernistinės dailininko knygos raidos pradžia Lietuvoje, palyginti su kitomis užsienio šalimis, taip pat vėlavo.

Jau pirmoji, 1997 m. Vilniuje LDS galerijoje „Kairė-Dešinė“ surengta tarptautinė dailininko knygos trienalė „Dienoraštis: aštuonios dienos“ turi bendrumo su religine tematika. Šios parodos kataloge jos kuratorius Kęstutis Vasiliūnas rašo: „trienalės tema (...), tai tarsi atsiskimas į save, į savo laikmetį, į pragyventas aštuonias dienas. Aštuonios dienos, tai septynios plus viena. Per septynias dienas buvo sukurtas pasaulis. O ar ne aštuntą dieną gyvename mes, kurie ir sugriausime šį pasaulį tik per vieną dievišką dieną“ (16, p. 2).

Šventumo nuorodų turėjo ir kai kurie Kęstučio Grigaliūno kuruotos parodos „Box. Dėžė“ eksponatai. Paroda vyko 1995 m. Kaune, Mykolo Žilinsko dailės galerijoje. Joje knygos-dėžės forma, labiausiai paveikta Jurgio Mačiūno FLUXUS judėjimo, buvo siejama ir su tikėjimo dalykais. Saulius Mikėnas šios parodos katalogo įvadiniam straipsnyje nurodo dėžės ir žmogaus kūno paraleles, „siejiančias metafizinį ir žemiškąjį pasaulius“ (12, p. 4). Menininkai sukūrė ir daugiau minėtose parodose nerodytų dailininko knygų, kuriose rėmėsi religiniais siužetais, interpretavo krikščioniškąją ikonografiją.

Religinei tematikai buvo skirtos dvi Lietuvoje surengtos dailininko knygos parodos. 2000 m. Vilniaus galerijoje „Arka“ įvyko antroji dailininko knygos trienalė „Apokalipsė“. Kartu Lietuvos dailininkų sąjungos galerijoje „Kairė-Dešinė“ buvo organizuota papildoma paroda „Kaligrafinė dailininko knyga“, kurios eksponatus menininkai kūrė pagal Naujojo Testamento tekstą „Apreiškimas Jonui“. Trečiosios tarptautinės dailininko knygos trienalės, vykusios 2003 m. Vilniuje, Šiuolaikinio meno centre, tema ir pavadinimas – „23 nuodėmės“.

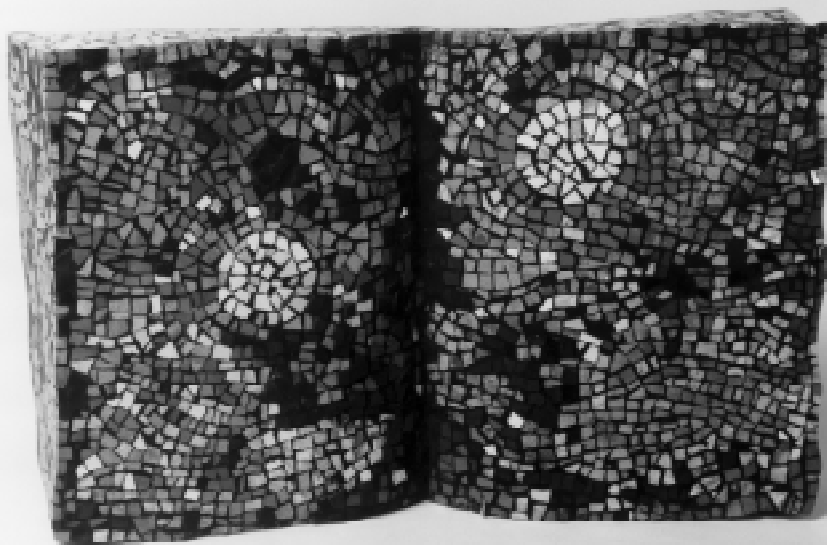
Dalis antrosios tarptautinės dailininko knygos parodos eksponatų rodyta užsienyje – 2001 m. Austrijoje, Zalcburgo galerijoje „5020“. Trečiosios tarptautinės dailininko knygos trienalė reprezentuota 2004 m. Prancūzijoje, Lilio raizinių galerijoje „Gravice“.

Dauguma šiuolaikinių Lietuvos dailininkų savo kūryba sprendžia aktualius žmogaus egzistencijos klausimus, tačiau

retas telkiasi motyvus, būdingus bažnytinei dailei. Kyla klausimas, kas tikėjimą sieja su dailininko knyga, kodėl net dviem tarptautinio masto šios srities parodoms buvo pasirinktos religinės temos.

Visas trienales organizavo ir tematiką siūlė K. Vasiliūnas – vienas pagrindinių dailininko knygos kūrėjų Lietuvoje. Antroji tarptautinė dailininko knygos trienalė „Apokalipsė“ buvo numatyta surengti amžių sandūroje. Todėl, jos pavadinimą diktavo simboliškas pranašauto Bažnyčios ir pasaulio likimo laukimas. Vieni dailininkai „pasinėrė į religinius ir kultūrinius Apokalipsės apmąstymus, kiti gilinosi į savo tautos, šeimos ar asmenines apokaliptines patirtis“ (15, p. 2). Trečiosios tarptautinės dailininko knygos parodos tema kiek platesnė: „23 nuodėmės yra daugiau negu 7 nuodėmės“ (14, p. 2). Dailininkai kūriniuose telkėsi Dešimt Dievo įsakymų, Septynias didžiąsias nuodėmes, skaičiavo ir savąsias ydas.

Tarptautinių dailininko knygos trienalų temų pasirinkimą lėmė ir pati K. Vasiliūno kūryba, „glaudžiai susijusi su Senojo ir Naujojo Testamentu, „Šventųjų gyvenimų“ siužetų interpretavimu“ (4). Nedorybės vaizdinys dažnas ankstyvosiose K. Vasiliūno dailininko knygose. 1991 m. vykusiai pirmajai šios srities parodai Lietuvoje „Vandens gėrimas iš krano“ jis sukūrė dailininko knygą *10 nuodėmių* (1991). Trečiosios tarptautinės dailininko knygos tema atrandama *Sukūrimo knygoje* (1993) bei Austrijoje, Horno simpoziumo „Book-Art“ metu sukurta panašios meninės išraiškos kūrinyje *Septynios didžiosios nuodėmės* (1994).



Audrius Tamošaitis. *Dvi saulės*. 2000. Vienetinė, keramikos mozaika. 43 x 28 x 8. Nuotr. K. Vasiliūno

Pirmapradės nuodėmės motyvas savaip perteikiamas K.Vasiliūno dailininko knygoje *Prarastasis Rojus* (1994), *Adomas ir Ieva* (1994). Šiose knygose, kaip ir vėlesniuose estampuose *Dovydas ir Betsabėja* (1996), *Šv. Jono mirtis* (1997), dailininkui svarbios krikščioniškosios ikonografinės schemas, kurioms K.Vasiliūnas suteikia šiuolaikinę meninę raišką, teigia dvasingumo siekį, universalų siužetą paverčia „ultramodernia ikona“ (4).

Dailininko knygos-objekto ryšį su religijos vaizdiniais lėmė istorinė žodžio, užrašo, knygos reikšmė. Šiuolaikinio „knyginės“ kultūros žmogaus sąmonėje knygos įvaizdis kelia simbolinių asociacijų. Austro dailininkas, dalyvavęs antrojoje tarptautinėje dailininko knygos trienalėje „Apokalipsė“, Martinas Gredleris sako: „pradedant struktūriniu kon-

cepcija ir baigiant gamybos bei apdorojimo technika ji (knyga. – R.J.) tampa žinių ir švietimo, gamybos ir valdymo struktūros simboliu. Būdama tekstu ir paveikslėliais išreikštos informacijos saugykla, kita vertus, ji priimama ir kaip objektas, kuriam skirta būti raktu į pasaulio suvokimą, regimo ir suvokiamo organizatoriumi, pagrindiniu perteikimo elementu ir metafora“ (7, p. 3). Knygos pavidalas tapo simboliniu objektu bažnytinės dailės kūriniuose. Knyga krikščioniškoje ikonografijoje – pasaulio vienovės įvaizdis, „nors sudaryta iš atskirų raidžių ir lapų, ji yra darni visuma“ (11, p. 158).

Lietuvių autorių knygoje-objektuose dažna skulptūrinė, vientisa forma. Jei dailininko knyga-objektas, nors ir be jokio teksto, yra panaši į bloko formos

knygą, ji savaime asocijuojasi su knygos sąvoka. Tokios yra bloko pavidalo Jolantos Uznevičiūtės *Meilės istorijos* (1996), Stasio Jančiuko *Apokalipsė* (2000), Audriaus Tamošaičio *Dvi saulės* (2000) ir kitos. J. Uznevičiūtės *Meilės istorijos* yra tokia knyga, į kurią gali būti liejamos ašaros ir deginami laiškai. Jurgita Jasinskaitė dailininko knygoje *Apokalipsė* (2000), A. Tamošaitis *Dvieiose saulėse* manipuliuoja knygos simboliškumu. Jie vaizduoja tradicinę bloko pavidalo knygą, kūrinių kompozicijose kartu jungia žmogaus ir saulės motyvus. Ilze Dušele iš Latvijos knygoje-objekte *Atminties pakuotojas* (2000) gvildena egzistencinį klausimą. Ši dailininko knyga pagaminta iš kartoninės dėžutės, viršelyje įdėtas mygtukas. Jį nuspaudus, prieš žiūrovo akis sušvyti raidės „everything you know is wrong“ (visa, ką žinai, – netiesa).

Blokinės knygos pavidalu naudojasi ir Kanadoje gyvenantis lietuvių dailininkas Alainas Stanke (Aloyzas Stankevičius). A. Stanke's knygos-objektai išoriškai panašūs į knygas, tačiau jose autorius dažniausiai neieško subtilių metaforų ry-

šių, kuria knygos ir buities daikto analogijas (*Knyga – mano aistra*, 1992; *Coffe table book*, 1996; *Muzikos knyga*, 1997). Kai kurios A. Stanke's knygos-objektai turi religinių motyvų. Vienai jų, pavadintai *Senasis testamentas* (1999), autorius pritaikė Roberto Sabatje žodžius: „Visos knygos, netgi senos, yra naujos tiems, kurie jas skaito“. A. Stanke *Senąjį testamentą* drožė iš medžio ir akcentavo nykimą, griaujamąjį laiko poveikį: atverstos knygos lapai sudūlėję. Norėdamas pagrįsti tokią plastiką, A. Stanke teigė: „Per trisdešimtį šio darbo (leidybos. – R.J.) metų aš išleidau apie du tūkstančius knygų, kurių tiražai buvo tūkstantiniai, o kartais milijoniniai. Suteikdamas joms gyvybę ir maitindamas literatūrą, aš prisidėjau prie daugybės medžių žūties <...>. Galbūt siekdamas bent jau simboliškai ištaisyti šią aki-vaizdžią neteisybę, aš bandau atgaivinti medį, stengdamasis panaudoti jo supuvusias šaknis ir jo dūlėjančias šakas? Štai jau daugybę metų aš šukuuoju miškus, ieškodamas išdžiūvusių griaučių, kol jie dar visai neprapuolė ir stengiuosi jiems grąžinti gyvybę transformuodamas juos



Alainas Stanke. *Senasis testamentas*. 1999. Vienetinė, sidabrinis klevas. 46 × 23 × 6. Nuotr. R. Janulevičiūtės



Alainas Stanke. *Valgykite knygas – jos peni dvasią*. 1990. Vienetinė, sidabrinis klevas. 5 × 5 × 11. Nuotr. R. Janulevičiūtės



Stasys Aukštuolis. *Surišta*. 2000. Vienetinė, kartonas, popierius, medžiagos juostos. Ø5 × 36. Nuotr. K. Vasiliūno

į... knygas" (13). A. Stanke's knyga-objektas *Valgykite knygas – jos peni dvasią* (1990) turi sąsają su Naujuoju Testamentu. Autorius šiai knygai parinko Frensis Beikono citatą: „Yra tokių knygų, kurių tereikia paragauti, yra tokių, kurias reikia suryti, pagaliau yra tokių, betgi nedaug, kurias, taip sakant, reikia kramtyti ir virškinti“. Pastarosios knygos-objekto kompozicija sudaryta iš kelių elementų ir vaizduoja patiekalą. Lėkštėje guli medinė knyga, nuo kurios atpjauta dalis ir išmeigta šakutė. A. Stanke's kūrinyje plėtotą valgymo metafora minima Apokalipsėje. Mįslingas yra Evangelisto Jono, kuris suvalgė atvyniotą knygele, paimtą iš angelo rankų, prisipažinimas: „burnoje saldi tarytum medus, bet kai prarijau, mano viduriuose ji apkarto" (1, p. 555).

Klasikinės dailės kūriniuose Apokalipsės siužeto scenoje debesimis apsiautęs angelas laiko bloko pavidalo knygą. Tokį vaizdavimo būdą įtvirtino Albrechtas Düreris (1471–1528), išraižęs medyje „Šv. Jonas valgo knygą" (1498). Prancūzas Jeanas Duvet (1485–1561) toje pačioje Apokalipsės scenoje „Šv. Jonas

valgo knygą" (1561) angelo rankose taip pat vaizduoja bloko pavidalo knygą.

Šiuolaikinės dailininko knygos kūrėjams priimtinesnė archajiškesnė ritinėlio forma: „dar aš regėjau soste Sėdinčiojo dešinėje knygos ritinį, prirašytą iš vidaus ir iš lauko, užantspauduotą septyniais antspaudais" (1, p. 548).

Ritinėlio pavidalą renkasi daugelis antrosios ir trečiosios tarptautinių dailininko knygos trienalijų Lietuvoje autorių. Stasio Aukštuolio ritinėlis *Surišta* (2000) vaizduojamas susuktas, užmegzti medžiagos juostų mazgai. Panaši Barbaros Beisinghoff iš Vokietijos dailininko knyga-objektas *Megillaht soheret – mažą švytinti knyga-rulonas* (2000). Katriona S. W. Persson iš Švedijos sukūrė minimalistinės stiliškos kūrinių *Keturi Apokalipsės raiteliai* (2000). Šioje knygoje-objekte ritinėlių imituoja tamsūs cilindrai, pagaminti iš organinio stiklo. Cilindrą naudoja ir Pille Riin Lass iš Estijos dailininko knygoje *Šventa trejybė: tikėjimas, viltis ir meilė* (2001).

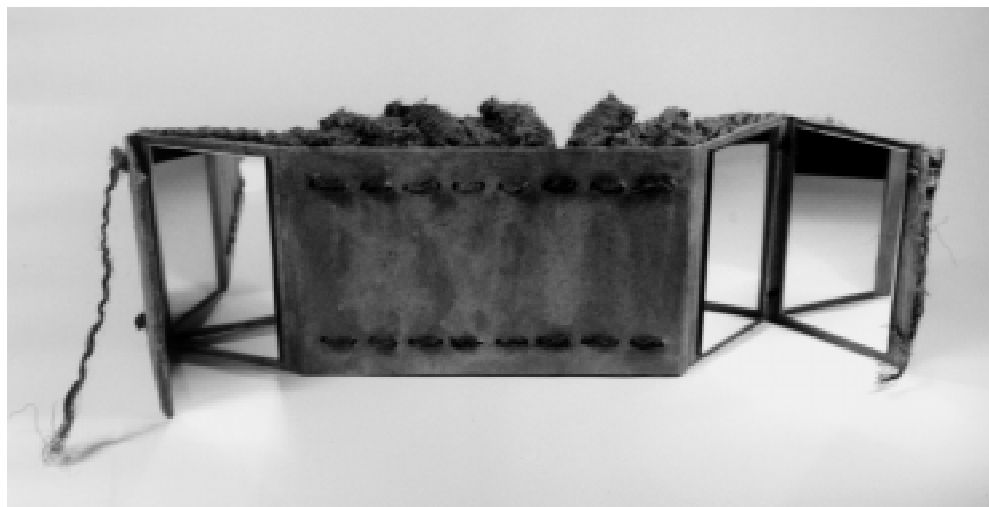
Menininkai, kurdami dailininko knygas Apokalipsės tema, gana tiesiogiai perfrazuoja krikščioniškosios ikonografijos motyvus. Kūriniai skiriasi meninės raiškos būdais, estetika. Visos minėtos ritinėlio formos dailininko knygos – vienetinės, pagamintos iš prabangesnių, retų medžiagų. Jessica Carson iš Airijos unikalią dailininko knygą *Autoportretas Apokalipsės metu* (2000) spaudė skaitmeniniu būdu ant permatomo kiniško popieriaus, ritinėlių įdėjo į rastą apvalią odinę dėžutę.

Ritinėlio formos, dailininko knygose naudotas rankų darbo popierius, kali-

grafiniai užrašai tušu kartu sieja jas su japonų kaligrafijos tradicija. Ji juntama Rytų šalių autorių darbuose. Minimalistinė estetika, ypatinga harmonija dvelkia Hong Bo-Ram iš Korėjos knyga *Apokalipsė* (2000). Lilo Schaer iš Švedijos knygoje *Rytų filosofija* (1999) daug dėmesio teikia tuštumai ir erdvei, hieroglifais išrašyti ritinėliai sudėti į pailgą medinę dėžutę. Daug ritinėlio pavidalo dailininko knygų-objektų sukūrė Zita Inčirauskienė. Jos darbuose *Apreiškimas Jonui* (1999), *Apokalipsė* (1999), *Alfa ir Omega* (2000), *Mergautinės ašaros* (2002) aplikacija, koliažas, įvairių medžiagų ornamentika dera su kaligrafinių užrašų ritmu. *Mergautinės ašaros* išsiskiria ir netikėta ritinėlio pavidalo interpretacija – tai susuktas lovos čiužinys.

Dailininko knygoje Apokalipsės tema, kai autoriai telkiasi kitus istorinius knygos pavidalus, religinių motyvų spektras yra daug platesnis. Minėtina

bloko formos Eglės Kuckaitės knyga-objektas *Septyni laišakai Krikščionių bendruomenėms Mažajoje Azijoje* (2000). Ją sudaro septyni iš žolės pagaminti puslapiai, viršelyje pritvirtinti keturi veidrodžiai. Šis kūrinys – nuoroda į Apokalipsės sceną, kurioje šv. Jonui liepta užrašytą regėjimą nusiųsti septynioms Mažosios Azijos bažnyčioms. E.Kuckaitė panaudoja dailininko knygos autorių mėgstamą veidrodžio simbolį. Jį dailininkai telkiasi stengdamiesi apibūdinti dvasinę žmogaus egzistenciją. Knyga yra suvokiama kaip žmogaus minčių atspindys, sielos veidrodis. Glaudžias knygos ir skaitytojo sąsajas ironiškai apibūdina Li Chantas: „Dauguma žmonių knygas vertina pagal tai, kaip jos atitinka jų pačių požiūrį ir jausmus. Jie skaito ne todėl, kad žmogiškos esmės siekimas pakeistų jų požiūrį, ne todėl, kad nori pažinti ir išmokti mylėti kitus, o dėl to, kad galėtų patys knygoje atsispindėti



Eglė Kuckaitė. *Septyni laišakai Krikščionių bendruomenėms Mažajoje Azijoje*. 2000. Vienetinė, veidrodis, žolė, kartonas, popierius, akrilas. 33 × 17 × 15. Nuotr. K. Vasilūno

kaip mažame veidrodėlyje ir pasikeisti susižavėjusiu žvilgsniu su savo paties buka fizionomija" (18, p. 131). Johno Christe ir Rono Kingo *Mirror Book* (Veid-

rodžių knyga, 1985) puslapiuose skaitytojas mato savo paties iškreipto veido atspindį. Tai – savęs pažinimo ir pasaulio kontempliacijos raktas (2, p. 174).

Literatūra ir nuorodos

1. *Atvyniota knygelė. Apreiškimas Jonui. Naujasis testamentas. Šventasis Raštas.* – Vilnius: Vaga, 1992.
2. J. Bettley. *Mirror Book. The Art of the Book from Medieval Manuscript to Graphic Novel.* – London, V&A Publications, 2001.
3. J. L. Borges. *Fikcijos.* – Vilnius: Baltos lankos, 2000.
4. V. Brazauskaitė. Kęstutis Vasiliūnas: grafikas, drabužių „dekoratorius“, knygų kūrėjas / *Dailė*, 2002, 1, [http://www.culture.lt/daile/02\(1\)/kvg.htm](http://www.culture.lt/daile/02(1)/kvg.htm)
5. *Dailės žodynas.* – Vilnius: Vilniaus dailės akademijos leidykla, 1999.
6. Герчук, Юрий. *История графики и искусства книги.* – Москва, 2000.
7. M. Gredler. *Apokalipsė* [parodos katalogas]. – Vilnius: b.v., 2000.
8. J. Harthan. *The History of the Illustrated Book.* – London: Thames and Hudson, 1997.
9. G. Josipovici. *Pasaulis ir knyga.* – Vilnius: Mintis, 2003.
10. Карасик, Михаил. *Книга как объект.* Prieiga per internetą <<http://www.artbook.km.ru/news/2002/0405/anglia.html>>
11. *Krikščioniškosios ikonografijos žodynas.* – Vilnius: Vilniaus dailės akademijos leidykla, 1997.
12. S. Mikėnas. *Dėžės istorija. Box. Dėžė* [parodos katalogas]. – Kaunas, b.v., 1995.
13. A. Stanke. Kodėl aš drožiu knygų skulptūras [parodos „Medžio knygos“ pratarmė]. Paroda vyko UNESCO komisijos galerijoje, Vilniuje, 2000 04 21– 2000 05 04.
14. K. Vasiliūnas. *23 nuodėmės* [parodos katalogas]. – Vilnius, b.v., 2003.
15. K. Vasiliūnas. *Apokalipsė* [parodos katalogas]. – Vilnius, b.v., 2000.
16. K. Vasiliūnas. *Dienoraštis: aštuonios dienos* [parodos katalogas]. – Vilnius, b.v., 1997.
17. W. Vaughan. *William Blake.* – London: Tate Gallery, 1996.
18. Хант Л. *Фрагмент эссе и статей. Корабли мысли.* – Москва: Книга, 1980.

B. d.



LAIMA ŠINKŪNAITĖ

Vytauto Didžiojo universitetas



AUŠRA VASILIAUSKIENĖ

Vytauto Didžiojo universitetas

Gauta 2004-07-30

Pabaiga. Pradžia „Logos“ Nr. 38

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 pavadinis jį Emanuelio vardu (Iz 7,14)*

ISTORIJOS VINGIUOSE

Troškūnų Švč. Mergelės Marijos Rožinio Karalienės paveikslas atrastas 1990 metais šios bažnyčios dešiniojo transepto gale įrengto Marijos altoriaus slėptu-

vėje: altoriaus dugnas buvo išmuštas raudonu, nuo laiko susidėvėjusiu akso-
mu, po kuriuo besitvarkant ir aptiktas šis vertingas kūrinys. Troškūnų tiki-

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.

tieji ilgus metus meldėsi prie ne visai tikslios paveikslų kopijos, kurią dengė sidabruoto metalo drabužiai, o drobėje buvo ištaipyti tik tie fragmentai, kurių neslėpė minėtasis aptaisas, t. y. Marijos ir Kūdikių veidai, rankos bei Jėzaus pėdutės³⁹. 1994 m. restauruotas Dievo Motinos paveikslas buvo iškilmingai sugrąžintas į altorių.

Troškūnų Švč. Trejybės bažnyčios ir buvusio bernardinų⁴⁰ vienuolyno istorija atkurta pirmiausia remiantis rankraštinųjų šaltinių teikiama informacija. 1696 m. bernardinus į Troškūnus pasikvietė šio miestelio įkūrėjas ir dvaro savininkas Vladislovas Sokolovskis su žmona Ona Karužaitė. Jis davė jiems žemės ir apgyvendino nedideliame mūriniame vienuolyno pastate. Medinė bažnyčia buvo pastatyta per dvejus metus, t. y. 1698 m. Tad veikiausiai XVII a. pabaigoje miestelyje įsikūrę bernardinų vienuoliai kartu su savimi atsivežė ir minėtąjį Švč. Mergelės Marijos Rožinio Karalienės paveikslą⁴¹.

Bernardinų vienuolių šviečiamosios veiklos dėka Troškūnai ilgainiui tapo Rytų Aukštaitijoje žinomu kultūros centru. Mecenatas Sokolovskis įkūrė pradžios mokyklą, kuriai 1829 m. pripažintas gimnazijos statusas. Čia mokytis suvažiavo jaunimas iš gretimų apylinkių. Be to, fundatoriaus pageidavimu pamokslai bažnyčioje parapiečiams buvo sakomi lietuvių kalba. 1795–1797 metais Troškūnų vienuolyno bažnyčios rektoriumi dirbo bernardinai Kiprijonas Lukauskas; yra išlikęs lietuviškas jo pamokslų rinkinys *Pamokslas isz Prisakimu Diewa Apie Pawinascias gyvenima krikscioniszka...*

(1797). Vienuolyno būta didelės bibliotekos, kurios didžiąją dalį leidinių sudarė teologinio filosofinio pobūdžio literatūra įvairiomis kalbomis, joje buvo galima rasti ir nemažai lietuviškų knygų, pavyzdžiui, M. Alšausko *Broma atverta ing wiecznasti* (1759), *Prawadnikas ing Tewiszka Dungaus w Wilnie 1775 ir kt.*⁴²

XVIII a. medinę bažnyčią du kartus nusiaubė gaisrai. Todėl 1774 m. pradėta statyti mūrinė bažnyčia pagal architekto Martyno Knakfuso projektą; šventovė konsekruota 1803 m. Švč. Trejybės titulu. Eksterjere suderinti vėlyvojo baroko ir klasicizmo architektūros elementai. Didįjį altorių, karnizus ir kt. 1798 m. sukūrė architektas Karolis Jelskis, vargonus įrengė garsus meistras Mikalojus Jansonas⁴³. Bažnyčioje buvo įrengti septyni altoriai: didysis altorius – Švč. Trejybės, transepto ir presbiterijos sankirtoje – Šv. Pranciškaus Asyžiečio ir Šv. Antano Paduviečio, dešinėje koplyčioje⁴⁴ – Švč. Mergelės Marijos Škaplierinės ir optinis Šv. Liudviko, kairėje koplyčioje – Jėzaus Kristaus Nukryžiuotojo ir optinis Šv. Kazimiero altoriai. Toks bažnyčios altorių aprašymas kartojasi vizitaciniuose aktuose ir inventorių aprašuose nuo 1796 m. iki 1898 m.⁴⁵ Ankstesniuose dokumentuose užfiksuota, kad abu koplyčių altoriai iš pradžių buvo skirti Švč. Mergelei. 1784 m. Ukmergės dekanato vizitacijos akte rašoma: „Troškūnų bažnyčia, funduota Jo Didenybės Wladyslawo Sokolowskio, LDK pakamorės, 1698 m. balandžio 26 dieną įstatymais aprobuota, išmūryta pagal tris konflagratus (stogas laikinai apdengtas šiaudais), yra gražus pastatas,

kuriame atliekamos visos pamaldos. Altorių – 5. Vienas didysis, kuriame šv. Trejybė, antrasis – šv. Pranciškaus Serafiniečio, trečiasis – šv. Antano, ketvirtasis – šv. Panelės Nekalto Prasiidėjimo. Jo keturi paveikslai apdengti sidabru. Penktasis – šv. Panelės Škaplierinės be jokio apdaro⁴⁶. Vizitacijos akto ištrauka rodo, kad nė vienas iš šių altorių nebuvo skirtas mūsų nagrinėjamam Švč. Mergelės Marijos Rožinio Karalienės paveiksliui. Aptariamasis kūrinys paminėtas tik itin kruopščiai surašytame 1796 m. Ukmergės dekanato vizitacijos akte, kuriame rašoma, kad Jėzaus Kristaus Nukryžiuotojo koplyčioje yra Čenstakavos Dievo Motinos atvaizdas⁴⁷. Šiame vizitacijos akte išvardyta ir daugiau Marijos paveikslų, kai kuriuos iš jų irgi dengė sidabruoti ir auksuoti metalo aptaisai. Akivaizdu, kad tiek daug Dievo Motinos atvaizdų vienoje bažnyčioje liudija, kokio stipraus Marijos kulto Lietuvoje tuo metu būta. Matyt, vėliau abu šios koplyčios altoriai buvo palikti Nukryžiuotajam Jėzui ir Marijai Škaplierinei. XVIII a. pabaigoje Troškūnų bažnyčioje veikė Marijos Škaplierinės brolija: ji minima, pavyzdžiui, 1784 m. vizitacijos akte⁴⁸. Todėl koplyčioje Marijos Škaplierinės altorius turėjo išlikti kaip priklausantis šiai brolijai: Lietuvos Didžiojoje Kunigaikštystėje kiekviena brolija bažnyčioje turėjo savo altorių, prie kurio meldėsi, jį tvarkė ir prižiūrėjo.

Tad svarbu atsakyti į klausimą, kada minėtosios koplyčios altoriuje Marijos Škaplierinės atvaizdą pakeitė Švč. Mergelės Marijos Rožinio Karalienės pa-

veikslas. 1864 m. Troškūnų vienuolynas buvo uždarytas. Vyskupas Motiejus Valančius vienuolynų kasacijoje rašo: „1864 m. gruodžio 11 d. gavau raštą, kuriuo, liepiant generalgubernatoriui, Kauno gubernatorius Mikalojus Muravjovas įsako: „Troškūnų bernardinai nedraudė visokių žmonių jiems priklausomojoje bažnyčioje giedoti giesmes, priešingas valdžiai. Sukilėlių būrio vyresnysis Mineika 1863 m. gegužės 6 d. užėjo į vienuolyną ir buvo priimtas. Bažnyčioje matyta keturi ginkluoti sukilėliai. Todėl Troškūnų vienuolynas, žalingas valdžiai, yra panaikintas...“ Gavęs tokį raštą, nusiunčiau į Troškūnus J.M. kun. Damininką Opulskį, Utenos dekaną, idant būtų užgriebiant vienuolyną ir jį licituojant. Gruodžio 19 d. bernardinus išvežė“⁴⁹. Tad gali būti, kad, gelbėdami bažnyčios vertybes, vienuoliai Marijos Škaplierinės paveikslą išsivežė ar paslėpė mums nežinomoje vietoje, o Marijos Rožinio Karalienės paveikslą paliko minėtoje slėptuvėje, jo vietoje pakabino kopiją, kuriai pritaikė originaliajam kūriniui priklausiusį aptaisą. Šis sidabruotas ir kalstytas aptaisas buvo padarytas 1796 m.: atlikimo datą rodo įrašas drabužio apačioje⁵⁰ (il. 4, 5). Ar kopija galėjo būti padaryta vėliau? Tai, kad XIX a. antrojoje pusėje altoriuje buvo nebe Marijos Škaplierinės paveikslas, liudija ir archyviniai dokumentai: 1850 m. (prieš vienuolyno uždarymą) vizitacijos akte dar minima Marija Škaplierinė, o 1898 m. bažnyčios inventoriuje Marijos titulas altoriaus paveiksle jau niekaip neįvardijamas⁵¹. Tai kartojasi ir vėlesniuose dokumentuose. Iš tikrųjų altoriaus paveikslo titulą apibū-



4. Švč. Mergelės Marijos Rožinio Karalienės paveikslo aptaisas. 1796. Varis, kalstymas, auksavimas, sidabravimas. Švč. Trejybės bažnyčia, Troškūnai. A. Vaitkevičiaus nuotr.



5. Švč. Mergelės Marijos Rožinio Karalienės paveikslo aptaiso fragmentas.

dinti turėjo būti sudėtinga, kadangi Švč. Mergelės Marijos Rožinio Karalienės atvaizdą dengė aptaisas, kuris slėpė jo išvaizdą; buvo galima pasakyti tik tiek, kad tai *Hodegetria* variantas. Rožinio karolių scenos taip pat nebuvo niekur paminėtos, galbūt jas kaip foną jau XIX a. dengė madingas aksomas? Matyt, būtų galima teigti, kad Švč. Mergelės Marijos Rožinio Karalienės paveikslo kopija altoriuje buvo pakabinta uždariant vienuolyną, t. y. apie 1863 metus, ne vėliau. Tačiau tik išsamūs kopijos tyrimai galėtų padėti patvirtinti siūlomą prielaidą. Detalus Troškūnų bažnyčios aprašymas Kazimiero Paltaroko tarpukariu parengtoje knygoje *Panevėžio vyskupija* irgi aiškiai rodo, kad pirmosios nepriklausomybės metu altoriuje buvo ne originalas: „Švč. Mergelės Marijos altoriuje centrinę vietą, tarp kolonų ir piliastų pirmame aukšte, užima dvigubas paveikslas. Vienas jų nejudinamas, o kitas nuleidžiamas pagal pamaldų reikalą. Nejudinamas paveikslas yra Švč. Mergelės Marijos raudoname gelumbės fone. Švč. Mergelė metaliniuose paauskuotuose apdaruose. Fonas nusagstytas įvairiais ženkliais – votomis. Antrasis paveikslas, dengiantis pirmąjį, vaizduoja Mariją debesyse. Šis paveikslas pieštas dailininko Dilkos aliejiniais dažais ant drobės ekspresionistine forma...“⁵² Akivaizdu, kad šiame aprašyme apie rožinio medalių paveikslėlius ir vėl visai neužsimenama, kalbama tik apie aptaiso dengiamą Marijos su Kūdikiu atvaizdą raudoname gelumbės fone. Taigi šitaip atrodantis Marijos paveikslas koplyčios altoriuje kabėjo iki 1990 m.

PAVEIKSLO TYRIMAI IR RESTAURAVIMAS

Kaip minėta, Švč. Mergelės Marijos Rožinio Karalienės paveikslas surastas 1990 m. Nesunku suskaičiuoti, kad paslėptasis originalas slėptuvėje buvo apie 130 metų. Atrastojo paveikslo būklė buvo labai bloga. Troškūnų bažnyčios klebonas Saulius Filipavičius pasirinko sunykusio kūrinio restauravimą. Paveikslas pradėtas restauruoti 1991 metų gruodį, užbaigtas, kaip anksčiau minėta, 1994 metų lapkritį⁵³.

Restauruojamas Švč. Mergelės Marijos paveikslas nebuvo ištirtas ultravioletiniais ir rentgeno spinduliais, todėl dabar sunku spręsti apie ankstesnius kūrinio restauravimus ar jo kompozicijos pakeitimus. Jis tirtas tik vizualiai, t.y. optiniu metodu buvo įvertinta ir raštiškai bei vizualiai (fotografijos) dokumentuota materialinė bei techninė paveikslo būklė. Taip pat buvo atlikta kūrinio tapybinių sluoksnių, t. y. stratigrafinė⁵⁴, analizė.

Restauravimui perduotas paveikslas buvo užtemptas ir prikaltas prie sulūžusio lentų skydo, drobė buvo labai sutrūkinėjusi, tapyba – ištrupėjusi, sueizėjusi, visas paveikslo plotas mechanškai smarkiai sužalotas nuo metalinio aptaiso bei votų prikalinėjimo (ištraukta 280 vinių, drobėje – 877 skylės). Restauratorius Tauras Jurkūnas, pirmasis apžiūrėjęs paveikslą, nustatė, kad dabartinis atvaizdas yra nutapytas ant sunykusio XVI a. kūrinio, kurio išlikę tik atskiri fragmentai. Drobės nugarinės pusės apačioje Jurkūnas rado išilgai užrašytus neryškius skaičius ir raides: 1575 P X W⁵⁵. Šie skaičiai ir leidžia daryti prielaidą, kad ankstesnis atvaizdas buvo nutapyta XVI a.

antrojoje pusėje, t. y. 1575 m. Restauratoriaus nuomone, sunykusio kūrinio fonas buvęs auksuotas, reljefinis, o Rožinio karolių scenos aplink Marijos atvaizdą galėjo būti nutapytos todėl, kad ankstesniojo sluoksnio fonas pakraščiuose buvo labai ištrupėjęs.

T. Jurkūnas tiksliai nenustatė, kiek procentų ir kokie senojo tapybos sluoksnio fragmentai yra išlikę. A. Baniulytė mini Marijos ir Kūdikio aureoles, karolius prie Marijos kaklo⁵⁶, tačiau restauracijos pase šie fragmentai nėra įvardyti. Galbūt anksčiau paveiksle taip pat vaizduota Marija su Kūdikiu, o vėliau nutapytas dabartinis atvaizdas. Tik rentgenografinio tyrimo analizė padėtų nustatyti senojo sluoksnio fragmentus ir, matyt, leistų patikslinti vidurinėsios kūrinio dalies datą. Paveikslą restauravus, jo apačioje, užrašo dalyje, komponuojamoje kartu su Rožinio ir evangelistų scenomis, išryškėjo skaičiai 166 (?). Ar šie skaičiai gali būti paveikslo sukūrimo data, paaiškės toliau analizuojant restauravimo duomenis.

Atliekant stratigrafinę analizę, tyrimui paimti grunto ir tapybos sluoksnių pavyzdžiai iš šių paveikslo vietų: veido, karūnos, rankos, auksuoto (?) ir gelsvo fono. Restauravimo paso mikroslifų analizė rodo, kad gruntas yra klijinis, pusiau storas, su imprimatūra⁵⁷, sienos kartais tamsios ochros spalvos. Sienos ir ochros pigmentai yra žinomi nuo seniausių laikų ir tebenaudojami iki šių dienų. Literatūroje nurodoma, kad tamsūs gruntai ant drobės pasirodė XV a. pabaigoje, o paplito nuo XVI a. vidurio⁵⁸.

Paveikslas tapytas aliejiniais dažais. Mikrošlifų duomenų analizė nepadėjo nustatyti dažų sluoksnių skaičiaus dėl jų stokos. Bandinyje nuo karūnos yra identifiкуotas mėlyno lazurito kristalas. Pigmentas, turintis šį kristalą, Europoje buvo vadinamas ultramarinu ir nuo XIII a. labai mėgstamas tapytojų. Tačiau dėl ultramarino brangumo labiau paplito pigmentas azuritas. XVI a. pabaigoje–XVII a. pastarojo pigmento gamyba sumažėjo ir savaime padidėjo brangaus ultramarino paklausa. Dirbtinio ultramarino gamybos būdas išrastas tik 1827 metais⁵⁹. Todėl mėlyno lazurito kristalas Švč. Mergelės Marijos karūnoje rodo mėlyno pigmento, į kurio sudėtį įeina šis kristalas, t. y. ultramarine, paplitimą XVII a.

Visuose bandiniuose (išskyrus rankos) po imprimatūra ar virš jos yra umbrų spalvos sluoksnis. Umbra – rudos, artimos ochrai spalvos pigmentas – Europoje buvo ypač paplitęs Renesanso laikotarpiu. Taip pat šį pigmentą plačiai naudojo senovės rusų meistrai. Umbros pig-

mentas rodo, kad senasis sluoksnis galėjo būti nutapytas XVI a. Visi išvardyti pigmentai galėjo būti naudojami XVII a.

Kadangi viršutinė drobės dalis (apie 10 cm.) buvo nuplėšta, trūkstamų dalių rekonstrukcija atlikta pagal išlikusių rožinio scenų analogiją.

Suprantama, be rentgenografinio, luminescencinio, cheminio ir kitų svarbių tyrimų restauracijos duomenys nėra labai išsamūs. Tačiau turimų duomenų analizė ir sintezė neprieštarauja paveiklo apačioje po restauracijos išryškėjusiai datai 166(?) ir leidžia kūrinių priskirti XVII a. septintajam dešimtmečiui. Švč. Mergelės Marijos paveikslas su Rožinio scenomis buvo nutapytas ant labai sunykusios XVI a. antrosios pusės drobės. Išlikusius senojo tapybos sluoksnio fragmentus būtų galima nustatyti tik atlikus papildomus kūrinių tyrimus. Savita kūrinių ikonografija derinant dvi skirtingas temas galėjo būti ne tik meninis, bet ir techninių dalykų nulemtas sprendimas, kadangi senojo paveiklo sluoksnio pakraščių auksinis fonas buvo ištrupėjęs.

KŪRINIO ANALIZĖ: IKONOGRAFINĖS IR MENINĖS YPATYBĖS

Švč. Mergelės Marijos Rožinio Karalienės paveikslas skiriasi nuo kitų panašios tematikos kūrinių daugiasluoksne ir savita ikonografija. Dievo Motinos atvaizdą, priklausantį ankstyviausiam bizantiškajam *Hodegetria* ikonografiniam tipui, žiedu supa penkiolika medalionų, kuriuose pavaizduoti rožinio slėpiniai. Paveiklo kampuose nutapyti keturi evangelistai: viršuje Matas ir Morkus, apačioje Lukas ir Jonas. Stačiakampės

formos kartušas su įrašu – *MONSTRATE / ESSE MATREM* (Stebuklingoji, tu esi Motina) – įkomponuotas drobės apačioje. Kartušo viduryje esantis herbas rodo, kad paveikslas turėjo donatorių, tačiau jo nustatyti kol kas nepavyko. Herbo dešinėje įrašyta kūrinių atsiradimo data – 166 (?), deja, paskutinis skaičius sunkiai įskaitomas.

Dievo Motina vilki tamsiai mėlyną apsiaustu, kurio rankovių bei galvos ap-

dangalo kraštai siuvinėti brangakmeniais. Marijos bei Kūdikio galvas dengia taip pat gausiai brangiaisiais akmenimis puoštos Lietuvos Didžiojo kunigaikščio formos karūnos, Dievo Motinos kaklą juosia prabangių papuošalų kompozicija. Toks drabužių dekoravimo principas yra kilęs iš Bizantijos kostiumo: gausūs aukso, sidabro, karoliukų, perlų bei kitų brangakmenių papuošalai buvo būtini kiekvienos moters atributai ir puošė rankas, kaklą, šukuoseną, drabužius. Bizantijoje visų menų (taip pat ir kostiumo) pagrindas – sudėtinga krikščioniškosios simbolikos sistema. Kiekviena imperatorių drabužio detalė, kiekvienas brangakmenis ir spalva turėjo simbolinę reikšmę⁶⁰. Bizantijos mene Marija kaip Karalienė nevaizduota. Vakarų Europos mariologinės tematikos paveiksluose Dievo Motina su karūna bei prabangiu apdaru suprantama kaip Dangaus Karalienė; tokio vaizdavimo ištakos glūdi Romos imperatorių portretuose⁶¹. Romoje yra žinomas paveikslas, kuriame Marija Dangaus Karalienė vaizduojama imperatorienės drabužiais⁶² (il.6). Šios puošybos principų galima išvelgti ir Troškūnų bei kitų šios grupės Marijos paveiksluose.

Troškūnų Marijos puošyboje dominuoja perlai. Perlai simbolizuoja šviesą tamsoje ir yra siejami su Iškūnijimu. Marijos karūnos viršuje yra pavaizduota dvylika didesnių perlų. Dvylikos perlų motyvas yra randamas Šventajame Rašte, Naujosios Jeruzalės apibūdinime: „Jo mūras sukrautas iš jaspio, o pats miestas iš gyno aukso, panašaus į vaiskų stiklą. Miesto mūrų pamatai papuošti vi-



6. Švč. Mergelė Marija Dangaus Karalienė. 705–707. Medis, tempera. Roma, Santa Maria in Trastevere. Ilustr. iš asmeninio Laimos Šinkūnaitės archyvo.

sokiais brangakmeniais. Pirmas pamatas yra jaspio, antras safyro, trečias chalcedono, ketvirtas smaragdo, penktas sardonikso, šeštas sardžio, septintas chrizolito, aštuntas berilio, devintas topazo, dešimtas chrizopazo, vienuoliktas hiacinto, dvyliktas ametisto. Dvylika vartų – dvylika perlų, kiekvieni vartai iš vieno perlo. Ir miesto gatvės – grynas auksas, tarsi vaiskus stiklas“ (Apr 21, 18-21).

Marijos kaklo papuošalų kompoziciją sudaro kelios geometrinio ir augalinio ornamento grandinės bei stambus ovalinės formos krūtinės papuošalas, kurio centre įkomponuotas lotyniškasis kryžius, dekoruotas brangakmeniais. Toks kryžius matyti ir Marijos karūnoje, kurioje iš šonų pavaizduoti dar du deko-



7. Švč. Mergelės Marijos Maloningosios Motinos paveikslas. XVII a. pr. Drobė, aliejus. 108×87,5 cm. Kauno arkikatedra bazilika.

ruoti graikiški kryžiai. Juvelyrinę kompoziciją pagyvina lyg uogos išbarstyti raudoni brangieji akmenys. Šie akcentai gražiai dera su raudonos spalvos Kūdiki drabužiu ir rožinio vėrinium ant Marijos kaklo.

Troškūnų ir kituose šios grupės paveiksluose pavaizduoti papuošalai, kurie XVI–XVII a. buvo padovanoti Čenstochovos ikonos originalui, esančiam Jasna Gora paulinų vienuolyne. Vienuolyno archyve yra išlikusios ir šių dovanų aukojimo datos⁶³. Šios savitos sekinių grupės paplitimui galėjo daryti įtaką 1621 m. Krokuvos Sinodo nutarimas, raginantis Marijos atvaizdus tapyti Čenstochovos ikonos pavyzdžiu⁶⁴, o to meto tapytojai paveikslą galėjo matyti tik su aptaisais bei juvelyrine puošyba. Apie

1635 m. Vladislovas Vaza ikonai paaukojo dvi karūnas ir nuo tada pasirodė sekiniai su vadinamomis Vladislovo karūnomis⁶⁵. Su tokiomis karūnomis vaizduojama ir Troškūnų Marija bei Kūdikis. Šis faktas rodo, kad iki 1635 m. Dievo Motina su tokios formos karūna dailėje negalėjo būti vaizduojama, taigi ir Troškūnų paveikslas negalėjo būti nutapytas anksčiau.

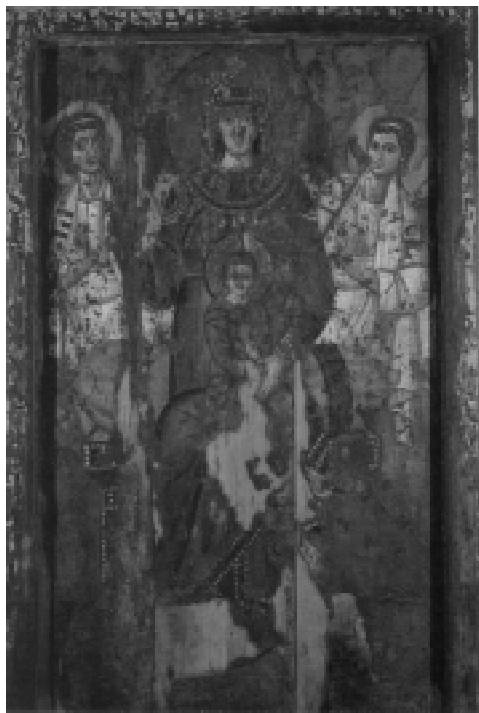
Nustatyti paveikslo sukūrimo datą padeda ir vaizduojamų juvelyrinių dirbinių pobūdis. Turtingasis visuomenės sluoksnius, be abejo, dovanodavo tuos dirbinius, kuriais puošėsi pats. XVI–XVII a. juvelyrikoje jungėsi bizantiškosios ir vakarietiškosios tradicijos. To meto portretinės dailės kūriniuose nuolat vaizduojami perlų vėriniai, įvairios grandinės ir karuliai, pavaizduoti ir Troškūnų paveiksle (ypač Marijos kaklo papuošalų kompozicijoje)⁶⁶. Tiesa, tokia kostiumo puošyba būdinga daugiau XVI a., tačiau kartojosi ir XVII a.⁶⁷ Lietuvoje yra dar vienas paveikslas, priklausančias šiai sekinių grupei, – tai Švč. Mergelės Marijos atvaizdas iš Kauno Šv. Jurgio Kankinio bernardinų bažnyčios (*il.7*). Šiam kūriniui būdinga ypač subtili tapymo maniera. Troškūnų Dievo Motinos paveikslas galėjo būti nutapytas pagal Kauno Marijos pavyzdį. Tai rodo lyginamoji analizė⁶⁸. Bernardinų vienuolijos turėjo savų dailininkų ir palaikė glaudžius ryšius. Troškūnų paveikslo tapytojas galėjo pasinaudoti minėtu pavyzdžiu, šiek tiek savaip jį interpretuoti ir ne taip subtiliai vaizduoti puošybą. Lenkijos dailėje yra daugiau šios grupės paveikslų – Krokuvos karmelitų Švč. M. Marijos Apsilankymo

bažnyčioje, *Stara Wies* paulinų vienuolyne, parapiją *Miejsce pod Namysławem, Umienie w pobliżu Koła*, Smolicų bažnyčiose ir kt. Šiai grupei būdingi vaizdavimo bruožai yra prie krūtinės horizontaliai priglausta Marijos dešinė ranka, trimis ketvirčiais pasukta Kūdikio galvutė, specifiniai veido bruožų ir nuotaiškos niuansai, didelės migdolo formos akys⁶⁹, taip pat jau aptartas bizantinio stiliaus aprangos dekoravimas. Troškūnų Marija tarp šios grupės sekinių išsiskiria tamsesniu inkarnatu, griežtesniais veido bruožais ir papildoma rožinio tema. A. Baniulytės nuomone, Troškūnų Marijos paveikslas Lietuvoje yra ryškiausias bizantinės ir vakarietiškos tapybos tradicijų junginys, kadangi Marija pavaizduota su karūna, o ant dešiniojo jos peties – žvaigždė⁷⁰. Veikiausiai A. Baniulytė neturėjo žinių apie Kauno Švč. Mergelės Marijos paveikslą; būtent jis yra ankstyviausias Čenstochovos ikonos minėtosios grupės sekiny pas mus.

Parodytos Troškūnų Marijos sąsajos su aptartomis Čenstochovos Dievo Motinos ikonos kopijomis leidžia priskirti nagrinėjamą kūrinių minėtai grupei. Tačiau tapytojui turėjo būti žinoma ir kita paveikslų grupė, kuriai priskirtinas aptariamasis kūrinys. Analizuojant paveikslą, išryškėjo kiek netikėtas ryšys su Marija SnieGINE. Marijos Snieginės ikonos (dar vadinamos *Salus Populi Romani*) originalas yra Santa Maria Maggiore bazilikoje Romoje⁷¹. XVI a. pabaigoje Marija Snieginė jau glaudžiai siejama su rožiniu. Šį ryšį lėmė svarbus įvykis: 1571 m. vyko vienas iš didžiausių jūrų mūšių, kuriame jungtinės krikščionių

pajėgos kovojo su turkų laivynu. Spalio 7 d. netoli Lepanto vietovės jungtinė Ispanijos, Venecijos ir Vatikano kariuomenė nugalėjo turkus, turėjusius daug didesnės pajėgos ir kėlusius didelę grėsmę Europai. Ši pergalė buvo traktuojama kaip stebuklas, kadangi tuo pačiu metu Romoje vyko didžiulė rožinio procesija krikščionių karių intencija. Šioje procesijoje buvo nešama Marijos Snieginės ikona – vienas iš populiariausių Romoje marijinių atvaizdų. Pergalės prie Lepanto nuopelnas yra priskiriamas ir paveikslui, ir išklausytoms rožinio maldoms⁷². XVII a. paveikslo kopijos paplito Italijoje, iš ten – į kitas Europos šalis. Marijos Snieginės sekiniai tapo labai populiariūs periferinėje Lenkijos dailėje⁷³, daug jų buvo ir Lietuvoje.

Marija Snieginė priklauso bizantiniam *Hodegetria* variantui. *Salus Populi Romani* ikona nuo kitų Marijos Kelrodės vaizdavimo būdų skiriasi tik specifine jos vaizduojamų rankų padėtimi arba ant dešiniojo peties nutapyta žvaigždė⁷⁴. Marijos Snieginės ryšį su rožiniu dažnai rodydavo tik atvaizdo vieta Rožinio altoriuje. Kartais tokį paveikslą altoriuje įrėmindavo medalionai su rožinio slėpinių⁷⁵. XVII a. antrosios pusės paveiksluose iš *Zbąszyń* ir *Osiezna* (il.8) parapijų bažnyčių tokie medalionai su slėpinių vaizdais nutapyti pačiame kūrinyje. Todėl Troškūnų Marijos paveikslą, kuriam ant dešiniojo Dievo Motinos peties pavaizduota žvaigždė, o Marijos ir Kūdikio figūras gaubia rožinio slėpinių scenos, galime sieti su šios grupės kūrinių. Troškūnų Dievo Motina nuo minėtų pavyzdžių daugiau skiriasi ikoniš-



8. Rožinio Dievo Motina. XVII a. II p. Drobė, aliejus. Ościeczna parapijinė bažnyčia, Lenkija. Iliustr. iš *Ikongrafija nowożytnej sztuki kościelnej w Polsce. Nowy Testament*. T. 2, Nr. 116.

ka vaizdo sąranga: Marijos ir Kūdikiu veiduose yra mažiau psichologinių niuansų, figūrų traktavimas statiškesnis, rožinio karolių mandorlėje įkomponuotos nedidelės stilizuotos baltos rožytės, o ne tikroviškos rožių krūmų šakų pynės, kaip *Zbąszyń* ar *Ościeczna* bažnyčių kūriniuose. Pastaruosiuose paveiksluose Marija su Kūdikiu be karūnų, juose nėra evangelistų. Čia labiau jaučiamos barokinės tendencijos. Troškūnų paveikslas Marijos ir Kūdikiu figūrų traktavimu panašesnis į Jano Gosławskio knygos *Rosarium Beatissimae Virginis Mariae* (1642) tituliniam lape esančią medžio graviūrą (il.9). Čia Marija Snieginė, pavaizduota stilizuotoje rožinio mandorlė-

je iš karoliukų bei rožių, švelniai glaudžia Kūdiki – abu rankose turi rožinio vėrinėlius. Dievo Motina su karūna, jos galvą vainikuoja dvylikos žvaigždžių vainikas, ant dešiniojo peties taip pat pavaizduota žvaigždė. Lyginant Troškūnų paveikslą su dviem aptartais šios grupės tapybos pavyzdžiais, galima teigti, kad jis yra ankstyvesnis kūrinys, nes yra daugiau ikoniškas, be to, tapytas sekant XVII a. pirmosios pusės pavyzdžiu. Tačiau tai tėra prielaida. Šio tipo kūrinių turėjo būti daugiau. Norint išsiaiškinti jų prototipą, reikia išsamesnių tyrimų.

Marijos su Kūdikiu figūras dengė kalstytas, auksuotas ir sidabruotas metalo aptaisas. Iš įrašo Marijos drabužio apačioje išaiškėjo aptaiso padarymo data: *R. P. 1796 D 20 Oktobra* (1796 spalio 20 d.). Aptaisas dekoruotas augaliniais bei geometriniiais motyvais ir dengia beveik visą figūrą, palikti atviri tik veidai, rankos bei Kūdikiu pėdutės. Paveikslui gausiai aukoti įvairių formų – rankos, kojos, širdelės, akies, žvaigždės, stačiakampio ir pan. – votai. Aptaisas ir votai, liudiję paveikslo stebuklingumą, rodo, kad Marijos paveikslas buvo nepaprastai gerbiamas.

Rožinio karolių scenos Troškūnų Marijos paveiksle vaizduojamos kiek primityvia, liaudiška maniera, bandant imituoti viduramžių tapybos bruožus. Toks slėpinių vaizdavimo būdas charakteringas Lenkijos pavyzdžiams⁷⁶. Panašaus tipo paveikslai buvo paplitę ir periferinėse Lietuvos teritorijose, kuriose dirbo menkesnio profesionalumo dailininkai. Tačiau Troškūnų paveikslo tapytojas, nepaisant kai kurių niuansų, kaip

antai krūtinės papuošalo paslinkimas į šoną ar grubokas rožinio vėriniių ištapymas, Mariją su Kūdikiu pavaizdavo pakankamai profesionaliai. Rožinio slėpinių traktavimas šiurkščia, apibendrinta maniera, ko gero, buvo sąmoningas kūrejo pasirinkimas, kadangi čia svarbiausia – perteikti vaizduojamų įvykių esmę.

Rožinio slėpinių scenos įkomponuotos plačioje raudonoje juostoje, gaubiančioje Švč. Mergele su Kūdikiu. Slėpiniai išdėstyti pagal laikrodžio rodyklę, pradedant Džiaugsmo ir baigiant Garbės dalimi. Tai simultaninis komponavimo būdas, kai vienu metu vaizduojami įvykiai, vykę skirtingu laiku ir įvairiose vietose. Tokia kompozicija buvo paplitusi viduramžių dailėje. Greta medalių nutapyta trisdešimt stilizuotų baltų rožių. Balta rožė simbolizuoja skaistumą. Taigi paveiksle galime išvelgti elementus, bylojančius apie Švč. M. Marijos nekaltybę – dvylikos žvaigždžių vainiką, žvaigždę ant peties ir baltas rožes. Rožinio scenos nedetalizuotos; apibendrintai nutapytos figūros labiau yra ženklų, kurie padeda suprasti vaizdinį, visumą. Čia nesilaikoma perspektyvos dėsnio. Svarbesnis yra vidinis turinys, išreikštas tam tikra ikonografija, kurios pagrindines ypatybes glaustai aptarsime iliustruodami keliais pavyzdžiais.

Pirmoje Apreiškimo scenoje pavaizduotas priklaupęs arkangelas Gabrielius, įteikiantis nustebusiai Marijai baltą leliją, skaistumo, tyrumo bei šviesos simbolį. Jis apreiskė Marijai džiugią naujieną: „Sveika, malonėmis apdovanojoti! Viešpats su tavimi! Štai tu pradėsi išsiose ir pagimdysi sūnų, kurį pa-



9. Rožinio Dievo Motina. Medžio graviūra iš Jan Gosławski, *Rosaarium Beatissimae Virginis Mariae*, Liublinas, 1642. Iliustr. iš *Ikonografija nowożytnej sztuki kościelnej w Polsce. Nowy Testament*. T. 2, Nr. 118.

vadinsi Jėzumi“ (Lk 1, 28, 31). Šeštame Rožinio medalione nutapytoje scenoje regime besimeldžiantį Jėzų Alyvų kalno papėdėje. Šiuo momentu itin stipriai pasireiškia žmogiškosios ir dieviškosios Jėzaus Kristaus prigimties kova. Jėzus yra prislėgtas būsimosios kančios ir prašo Dievo atitolinti nuo jo šią taurę, tačiau paklūsta Tėvo valiai: „Mano Tėve, jeigu įmanoma, teaplenkia mane ši taurė. Tačiau ne kaip aš noriu, bet kaip tu!“ (Mt 26, 39). Šioje scenoje Jėzaus figūra ryškiai pabrėžta. Šalia jo nutapyti du mo-

kiniai, greičiausiai Petras ir Jonas⁷⁷. Viršuje gloriojos spinduliuose iškyla taurė – Kristaus aukos ženklas.

Apie Kristaus nuplakimą visose evangelijose užsimenama labai trumpai: „Tuomet Pilotas ėmė ir nuplakdino Jėzų“ (*Jn 19, 1*) – tai septintasis slėpinys. Nuplakimo scenoje Jėzus pavaizduotas iš priekio, pririštas prie kolonos (paveiksle nutapyta tik pusė kolonos). Kristaus kūne matyti kirčių žymės. Du iš šonų stovintys kareiviai negailestingai čiažo nekalto Jėzaus kūną botagais.

Devintame Rožinio slėpinyje nuplaktas, išjuoktas ir vainikuotas Atpirkėjas išvestas į Golgotos kalną nukryžiuoti: „Prisityčioję nuvilko jam purpurinį apsiaustą ir apvilko jo paties drabužiais. Tuomet [kareiviai] išvedė Jėzų nukryžiuoti. Jie privertė vieną grįžtantį iš laikų praeivį – Simoną Kirėnietį, Aleksandro ir Rufo tėvą – panešėti jo kryžių. Taip jie nuvedė Jėzų į Golgotos vietą; išvertus tai reiškia „Kaukolės vieta“ (*Mk 15, 20-23*). Šioje scenoje matome suklupusį Atpirkėją su kryžiumi ant pečių. Sunkią naštą jam padeda nešti Simonas Kirėnietis, vilkintis trumpa tunika. Tai retesnis vaizdavimo būdas, kadangi Vakarų Europos dailėje buvo labiau paplitęs motyvas, kai Kristus kryžių – gyvenimo naštos simbolį – neša vienas, o Simonas Kirėnietis stovi greta. Bizantijos tapyboje priešingai – kryžių neša vienas Simonas.

Tryliktas medalionas vaizduoja Jėzaus Kristaus Žengimą į dangų. Praėjus keturiasdešimčiai dienų po Prisikėlimo, Kristus pasirodė savo mokiniams. „Jiems bežiūrint, Jėzus pakilo aukštyrų ir

debesis jį paslėpė nuo akių. Kai jie, akių nenuleisdami, žiūrėjo į žengiantį dangun Jėzų, štai prie jų atsirado du vyrai baltais drabužiais ir prabilo: „Vyrai galilėjiečiai, ko stovite, žiūrėdami į dangų? Tasai Jėzus, paimtas nuo jūsų į dangų, sugrįš taip pat, kaip esate jį matę žengiant į dangų“ (*Apd 1, 9-12*). Šioje scenoje pavaizduotas kylantis Kristus, užstotas debesies, matyti tik jo žaizdotos pėdos. Nustebę mokiniai žiūri, kas vyksta. Tai vienas iš ankstyvesnių ir retesnių vaizdavimo variantų, kuris buvo ypač paplitęs viduramžių dailėje, tačiau sutinkamas ir vėliau.

Penkioliktame medalione Marija vainikuojama danguje. Tai kulminacinis Švč. Mergelės gyvenimo momentas, kai Dievo Motina išaukštinama kaip Dangaus Karalienė. Šis įvykis taip pat aprašomas ne Šventajame Rašte, bet apokrifinėje III–IV a. literatūroje. Medalionas, vaizduojantis Vainikavimo siužetą, nutapytas pačiame kompozicijos viršuje, virš Marijos su Kūdikiu galvos. Dievo Motina čia pavaizduota klūpanti centre, ją vainikuoja Dievas Tėvas ir Dievas Sūnus, vienoje rankoje laikantis skeptrą. Šioje kompozicijoje trūksta keleto svarbių elementų – karūnos ir balandžio – Šv. Dvasios simbolio, kadangi Marijos vainikavimo ikonografijoje Dievo Motiną vainikuoja arba Kristus, arba Dievas Tėvas, arba visa Švč. Trejybė. Medalione matome Kristų bei Dievą Tėvą, todėl logiškai čia turėtų būti ir Šv. Dvasia. Taip atsitiko, matyt, todėl, kad viršutinė paveikslo dalis buvo nuplėšta ir atkurta remiantis likusių karo-liukų analogija.

IŠVADOS

Nors Troškūnų Švč. Mergelės Marijos Rožinio Karalienės paveikslo moksliniai tyrinėjimai dar neužbaigti, straipsnyje išdėstyta medžiaga leidžia padaryti kai kurias išvadas. Pirmą, apibendrinti paveikslo istorijos, technologinių tyrimų ir restauravimo duomenys bei paties kūrinio ikonografijos, jo elementų ir stilistinių ypatybių analizės rezultatai leidžia kūrinių datuoti XVII a. septintuoju dešimtmečiu. Be to, nustatyta, kad dabartinis atvaizdas nutapytas ant XVI a. antrosios pusės sunykusio kūrinio. Antra, išsiaiškinta, kad Švč. Mergelės Marijos Rožinio Karalienės atvaizdo originalas 1850–1864 metais, prieš uždariant bernardinų vienuolyną, buvo paslėptas pačioje bažnyčioje, o Škaplierinės altoriuje buvo pakabinta šio paveikslo kopija. 1990 m. to paties altoriaus slėptuvėje rastas ir restauruotas originalas 1994 m. pakeitė meniniu požiūriu nevertingą kopiją. Be to, moksliniu požiūriu kaip sakralinės dailės objektas pirmą kartą traktuojamas aptaisas (1796 m.), dengęs aptariamąją Marijos su Kūdikiu paveikslą; vėliau jis buvo panaudotas originalo kopijai. Tačiau lieka iki galo neišaiškintas šio paveikslo kilmės klausimas, nes pagal šiuo metu turimus archyvinčius duomenis, Švč. Mergelės Marijos Rožinio Karalienės paveikslas Troškūnų bažnyčioje pirmą kartą paminėtas

tik 1796 m. Šio fakto negana pagrįsti prielaidai, kad XVII a. pabaigoje jį atsi-vežė bernardinų vienuoliai.

Nustatyta, kad kūrinys siejamas su dviem originaliomis stebuklingųjų atvaizdų sekinių grupėmis – Čenstochovos Dievo Motinos ir Marijos Snieginės. Viena paveiksle autorius savitai suderino šių tipų ikonografinius elementus. Tokio derinio analogo nepavyko aptikti europinės dailės kontekste.

Meninė kūrinių analizė parodė, kad jam būdingi vietinės tapybos mokyklos bruožai: simultaninė kompozicija, apibendrintas, kiek primityvistinis rožinio slėpinių scenų traktavimas, anatomijos ir perspektyvos dėsnių nepaisymas ir kita. Tai galėjo būti vienuolis bernardinų, nutapęs paveikslą pagal Kauno Šv. Jurgio Kankinio bernardinų bažnyčios Marijos pavyzdį. Jam turėjo būti žinoma ir Marijos Snieginės rožinio mandorloje kūrinių grupė.

Kauno ir Troškūnų Marijos paveiks-lai yra ypač ryškūs bizantinės ir vakarie-tiškos tradicijų derinio pavyzdžiai. Čenstochovos sekinių grupėje Troškūnų pa-veikslas gali būti vėliausiai datuojamas, kadangi kiti šio tipo pavyzdžiai priski-riami XVII a. pirmajai pusei. Be to, į jį įterpiama rožinio tema, sekant XVII a. antrosios pusės Marijos Snieginės rožinio mandorlėje paveikslų pavyzdžiais.

Literatūra ir nuorodos

³⁹ Interviu su Troškūnų bažnyčios klebonu Saulium Filipavičium. Troškūnai, 2004 01 25. Užrašė Aušra Vasiliauskienė.

⁴⁰ Oficialiai Lietuvos bernardinai vadinosi Mažesniaisiais broliais observantais. Observantai yra griežtesnės regulos šv. Pranciškaus Asyžiečio

- Mažesniųjų brolių ordino šaka. 1453 m. Krokuvoje įsikūręs vienuolynas buvo pavadintas neseniai kanonizuoto observanto šv. Bernardino Sietiečio vardu, jame gyvenę vienuoliai pradėti vadinti bernardinais. Vėliau bernardinais vadinosi ir kitų Lietuvos bei Lenkijos vienuolynų observantai. L. Šinkūnaitė. Kauno Šv. Jurgio Kankinio bernardinų bažnyčia: interjero įrangos kaita ir raida // *Lietuvos dailė europinio kontekste*. Red. E. Aleksandravičius ir kt. – Vilnius: Vilniaus dailės akademijos leidykla, 1995, p. 53.
- ⁴¹ L. Šinkūnaitė. Troškūnų..., p. 114.
- ⁴² A. Tereškinas. Stiliaus ir žanro problemos M. Alšausko ir K. Lukausko pamoksluose // *Sėnų Lietuvos literatūra*. Red. R. Jurgelėnaitė. Kn. 1. – Vilnius: Mokslo ir enciklopedijų leidykla, 1992, p. 139.
- ⁴³ Troškūnų buvęs bernardinų vienuolynas ir Švč. Trejybės bažnyčia // *Lietuvos vienuolynai*. Sud. R. Janonienė, D. Klajumienė. – Vilnius: Vilniaus dailės akademijos leidykla, 1998, p. 248–253.
- ⁴⁴ Bažnyčios vizitacijų aktuose ir inventorių aprašuose atskiros transepto dalys vadinamos koplyčiomis.
- ⁴⁵ LVIA. F. 669, ap. 2, b. 222, p. 358–372; LVIA. F. 669, ap. 2, b. 241, p. 352–363; LVIA. F. 669, ap. 2, b. 317, p. 77–80 (Troškūnų bažnyčios vizitacijos aktai); KKA, b. 142, p. 547 (Troškūnų bažnyčios vizitacijos aktas) ir t.t.
- ⁴⁶ LVIA. F. 694, ap. 1, b. 3507, p. 102–103 (Ukmergės dekanato vizitacijos aktai). Dokumentas yra išverstas ir publikuotas. A. Tereškinas. *op. cit.*, p. 142.
- ⁴⁷ LVIA. F. 694, ap. 1, b. 3998, lapai nesunumeruoti (Ukmergės dekanato vizitacijos aktai).
- ⁴⁸ A. Tereškinas, *op. cit.*, p. 143.
- ⁴⁹ Motiejus Valančius. *Pastabos pačiam sau*. – Vilnius: Baltos lankos, 1996, p. 121–122.
- ⁵⁰ Šiuo metu paveikslas altoriuje yra be aptaiso.
- ⁵¹ LVIA. F. 696, ap. 2, b. 883, lapai nesunumeruoti (Ukmergės dekanato Troškūnų bažnyčios inventoriai).
- ⁵² *Panevėžio vyskupija: istoriniai duomenys, pastarącinė veikla*. Red. K. Paltarokas. – Vilnius: Katalikų akademija, 1998, p. 388. Šį aprašymą, remdamasis 1924 m. inventoriu, 1947 m. parengė kun. Ant. Baltrukėnas.
- ⁵³ Paveikslų tyrimų ir restauravimo duomenys pateikti: Kilnojamo kultūros paminklo restauravimo pasas Nr. 84. Paveikslas „Švč. Mergelės Marijos Rožinio Karalienė“. 1994, Troškūnų Švč. Trejybės bažnyčios archyvas.
- ⁵⁴ Stratigrafinė analizė taip pat yra vizualinis tyrimo būdas, naudojantis pagalbinės optinės priemonės, pavyzdžiui, stereomikroskopą. Žr. *Technologia, issledovaniye i chranenije proizvedenij stankovoj i nastennoj živopisi*. Red. I. Grenberg. – Moskva: Izobrazitelnoje iskusstvo, 1987, c. 239.
- ⁵⁵ Kilnojamo kultūros paminklo restauravimo pasas Nr. 84. Paveikslas „Švč. Mergelės Marijos Rožinio Karalienė“. 1994, Troškūnų Švč. Trejybės bažnyčios archyvas.
- ⁵⁶ A. Baniulytė, *op. cit.*, p. 175.
- ⁵⁷ Imprimatūra yra plonas lesiruotės sluoksnis, įtrintas į gruntą ir izoliuojantis dažų sluoksnį nuo pagrindo. Ypač paplito XV–XVII a. Italijoje ir Nyderlanduose. *Dailės žodynas*. Red. J. Mušvičiūtė ir kt. – Vilnius: Vilniaus dailės akademijos leidykla, 1999, p. 165.
- ⁵⁸ *Technologia, issledovaniye i chranenije proizvedenij stankovoj i nastennoj živopisi*. Red. I. Grenberg. – Moskva: Izobrazitelnoje iskusstvo, 1987, c. 28, 29.
- ⁵⁹ Ten pat, c. 43–45.
- ⁶⁰ M. N. Mercalova. *Kostium raznich vremion i narodov*. T. 1. – Moskva: Akademija mody, 1993, c. 130.
- ⁶¹ A. Grabar. *Krikščioniškoji ikonografija. Antika ir viduramžiai*. – Vilnius: Aidai, 2003, p. 229.
- ⁶² Kūrinys (705–707) buvo nutapytas popiežiui Jonui II, veikiausiai Romoje dirbusio Bizantijos meistro. Žr. *Istorija ikonopis*. – Moskva: Ppm-BMB, 2002, c. 47.
- ⁶³ A. Kunczynska-Iracka. *Malarstwo ludowe kręgu Częstochowskiego*. – Wrocław, Warszawa, Polska akademija nauk, 1978, s. 99.
- ⁶⁴ K. S. Moisan, *op. cit.*, s. 88.
- ⁶⁵ L. Šinkūnaitė. Švč. Mergelės..., p. 14–15.
- ⁶⁶ To meto juvelyrų išsamiai analizuoja L. Šinkūnaitė straipsnyje „Švč. Mergelės...“, p. 7–9.
- ⁶⁷ L. Šinkūnaitė. *XVII a. radvilų portretai*. – Kaunas: Šviesa, 1993, il. 12, 16, 33, p. 51, 57, 89.
- ⁶⁸ L. Šinkūnaitė. Švč. Mergelės..., p. 15.
- ⁶⁹ Ten pat, p. 13.
- ⁷⁰ A. Baniulytė, *op. cit.*, p. 169.
- ⁷¹ Paveikslas pavadinimas yra siejamas su legenda, pasak kurios, 352 m. vasaros viduryje popiežiui Liberijui sapne pasirodžiusi Marija liepė pastatyti bažnyčią toje vietoje, kur iškris

šviežias sniegas. Ryte paaiškėjo, kad vienas kalvos šlaitas naktį buvo padengtas sniegu. Šioje vietoje popiežius liepė pastatyti baziliką.

⁷² K. S. Moisan, *op. cit.*, s. 85.

⁷³ Ten pat, s. 88.

⁷⁴ K. S. Moisan, *op. cit.*, s. 87. Trijų žvaigždžių – ant Marijos kaktos ir abiejų pečių – vaizdavimas buvo būdingas Bizantijos ikonoms ir simbolizavo trigubą Švč. Mergelės skaistybę – prieš gimdymą, jo metu ir po gimdymo.

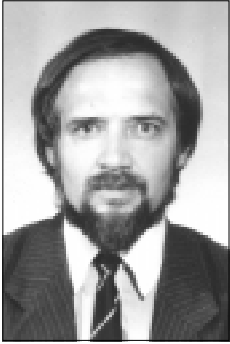
⁷⁵ Ten pat, s. 87.

⁷⁶ K. S. Moisan, s. 87.

⁷⁷ Šalia mokinių nėra pavaizduota jokių atributų, pvz. kardo, su kuriuo šioje scenoje paprastai vaizduojamas Petras, todėl sunku spręsti, kurie iš trijų mokinių čia nutapyti. Kad vienas iš jų Jonas, leidžia spręsti tai, kad jis nutapytas be barzdos, kaip paprastai yra vaizduojamas Maldos Alyvų kalno temos ikonografijoje. Kitas greičiausiai yra Petras.



Šarūnas Leonavičius. *Nesibaigiantis*. 2004. Ofortas. 35 × 45



ANTANAS ANDRIJAUSKAS

Kultūros, filosofijos ir meno institutas

GIORGIO VASARI CIKLINĖ BIOLOGINĖ MENO ISTORIJS VIZIJA

The Cyclical and Biological Vision of Art History

SUMMARY

In this article the contribution of the Renaissance painter, architect and art historian Giorgio Vasari (1511-1575) to art criticism is considered. Because of his cyclical and biological theory of art history, and because of its successful application to the waste areas of Italian art, Vasari greatly influenced Western art history and became one of its central figures. In the article the main attention is paid to the premises of Vasari's concept of art criticism, its main ideas and principles of inquiry.

Šis straipsnis skirtas renesanso epochos Toskanos tapytojo, architekto bei meno istoriko Giorgio Vasari'o (1511–1574) įnašui į menotyros idėjų ir metodų istoriją aptarti. Savo cikline biologine meno istorijos koncepcija jis paliko gilų rėžį Vakarų meno istorijoje ir tapo viena reikšmingiausių menotyros istoriografijos figūrų, pateikusių daug svarbių duomenų apie italų priešrenesansinės ir renesansinės dailės korifėjų kūrybą. Straipsnyje daugiausia dėmesio skiriama Vasari'o menotyrinės koncepcijos atsiradimo

prielaidoms, pagrindinėms idėjomis, meno istorijos tyrinėjimo principams, atskleidžiamas jo ciklinės biologinės meno istorijos vizijos savitumas.

Vasari'o knygoje *Le Vite de piu eccellenti pittori, scultori, e architettori* (*Žymiausių tapytojų, skulptorių ir architektų gyvenimai*, 1550), palyginti su pirmtakais ir amžininkais, išryškėjo platesnis *istorinis* požiūris į meno raidos procesus, taip pat, kitaip nei *media éta* (viduramžiais – Boccacci'o vartotas terminas), skiriamas ypatingas dėmesys istorijos subjektų

RAKTAŽODŽIAI. Meno istorija, meno kritika, Giorgio Vasari, ciklinė meno istorijos koncepcija.

KEY WORDS: Art history, art criticism, Giorgio Vasari, cyclical and biological art theory.

biografiniams faktams. Neatsitiktinai J. von Schlosseris Vasari'į traktuoja kaip „meno istorijos patriarchą“, o E. Panofsky – kaip iškiliausią „istorinio mąstymo pirmeivį“ (1). Žvelgiant į renesanso menotyrinės minties raidą, nekyla jokių abejonių, kad minėta Vasari'o knyga buvo pirmas po antikos laikų į išsamumą pretenduojantis istoriografinis italų priešrenesansinės ir renesansinės dailės tyrinėjimas. Vasari nubrėžė tas Vakarų meno istorijos raidos tendencijas, kurios viešpatavo Vakaruose netgi po garsiosios J. Winckelmanno *Senovės meno istorijos* pasirodymo iki pat XIX a. pradžios, kai romantikų ir vokiečių klasikinio idealizmo atstovų veikaluose išryškėjo nauji požiūriai į meno istoriją.

Vasari gimė 1511 m. Areco miestelyje netoli Florencijos išsilavinusių (*vasari* – puodžius) amatininkų šeimoje, kur nuo vaikystės jį supo meniškų dirbinių pasaulis. Tėvas buvo skrynias dekoruojantis meistras. Nuo vienuolikos metų Giorgio mokėsi vadovaujamas į Italiją pakviesto prancūzų humanisto ir dailininko G. de Marsigli'o, kuris pastebėjo ypatingus jo sugebėjimus ir rekomendavo tęsti meno studijas Florencijoje. Dar gimtajame mieste Giorgio gavo humanistinio išsilavinimo pradmenis, pradėjo mokytis lotynų kalbos, vėliau šias studijas tęsė italų renesansinės kultūros židinyje Florencijoje. Čia mokėsi ir piešimo pas Michelangelo, o tapybos – pas Andreo del Sarto ir Bacco Bandinelli'į. Vėliau daug klajojo po įvairius Italijos miestus, kuriuose įgyvendindavo mecenatų užsakymus. Jau išgarsėjęs dailininkas 1553 m. hercogo Cosimo Medici'o

buvo pakviestas į Florenciją, kur sukūrė svarbius freskų tapybos darbus. J. von Schlosseris, kalbėdamas apie Vasari'o asmenybės tapsmą, kaip ypatingos svarbos faktą pabrėžia, kad šis „tapytojas eruditas buvo humanistų mokinys, jautriai atspindintis savo epochos idealus“ (2). Iš tikrųjų, gyvendamas Florencijoje ir kituose italų renesansinės kultūros židiniuose, Vasari daug bendravo su žymiausiais to meto dailininkais, mastytojais, meno kūrinių kolekcionieriais, buvo įvairiapusiškai išsilavinusi asmenybė, kuri puikiai suvokė humanitarinio išsilavinimo svarbą. „Humanitariniai mokslai, – rašė jis, – teikia didžiulę paspirtį visiems juose besidarbuojantiems menininkams, o ypač skulptoriams, tapytojams ir architektams; jie nutiesia kelią visoms jų kuriamoms išmonėms, nes be mokslų žmogus, nors šiaip jau ir būtų prigimties apdovanotas, niekada neras tobulo sprendimo, nes trūktų įgyto pranašumo, būtent draugiškos pagalbos, kurią jam gali suteikti geras literatūrinis išsilavinimas“ (3).

Vasari'o laikais renesansinės kultūros tradicija išgyveno esmines metamorfazes, kurios tiesiogiai darė įtaką menininkui ir jo kūrybos socialinio statuso augimui. „Didysis Vasari'o veikalas, – rašė R. Le Mollé, – tiesiai įveda mus į Renesanso dvasios sudėtingumą ir jo per kraštus besiliejančią kultūrinį gyvenimą. Menas, kuris iki Quattrocento aušros buvo traktuojamas kaip paprastas amatininko darbas, tapo menininko kūriniu ir įsiliejo į intelektualinį gyvenimą. Net jei jis nebuvo vienas, Vasari nebuvo svetimas šiems pokyčiams“ (4).

Iš tikrųjų Vasari'o laikais italų visuomenėje išryškėjo esminiai požiūrių į menininko socialinį statusą pokyčiai. Viduramžių epochai būdingas iš antikos paveldėtas niekinamas požiūris į visus rankų darbu uždirbančius pragyvenimui žmones, taip pat ir į menininkus, humanizmo idėjų klestėjimo epochoje keičiasi. Anot E. Ziselio, detaliai tyrinėjusio XV a. ir pirmosios XVI a. pusės žymiausių italų kolektyvines biografijas, dailininkų tarp garsiausių to meto žmonių buvo tik apie 4,5 procento, t. y. kur kas mažiau negu rašytojų, politinių, karo veikėjų ir bažnytininkų, tačiau tarp 1458 m. kronininko Landucci išvardytų keturiolikos išsimybių jau septyni buvo dailininkai. Šie pokyčiai atspindėjo humanizmo ideologijos sklaidą ir augantį meno bei jo kūrėjo dailininko socialinį statusą. Vasari'o amžininkai humanistai išaukštino meną ir jo svarbą prilygino filosofijai.

Būti menininku renesansinio humanizmo idėjų iškilimo epochoje reiškė būti aukščiausios prabos universalia artistiška asmenybe – tai didis dieviškas pašaukimas. Menininkas tuomet buvo suvokiamas kaip kūrėjas, turintis aukščiausius tikslus ir vos ne perimantis dieviškąsias kūrėjo funkcijas. Jo raiškos ir kūrybinių polėkių sritis – *idėjos*, kurias jis siekė įkūnyti savo kūrinuose remdamasis tuomet vis didesnę įtaką įgaunančia neoplatonizmo estetika. Šis renesansinei kultūrai būdingas menininko figūros sureikšminimas paaiškina, kodėl Vasari gėdijosi savo amatininkiškos kilmės; jo tekstuose randame tik skurdžių žinių apie artimiausias iš amatininkų luomo kilusias

gimines, kurias jis siekė išaukštinti priskirdamas nebūtų nuopelnų.

Nors Vasari iškilo kaip garsus renesanso epochos dailininkas ir architektas, piešimo akademijos įkūrėjas, tačiau neabejotinai svarbiausias jo nuopelnas yra didžiulės apimties veikalas *Žymiausių tapytojų, skulptorių ir architektų gyvenimai*, kuriame jis pateikė išsamiausią italų priešrenesansinės ir renesansinės dailės istorijos aprašymą. Iš gyvųjų menininkų jis aprašė tik savo mokytojo Michelangelo gyvenimą. Idėja parašyti šią knygą, anot legendų, kilo Romos intelektualų humanistų literatūriniuose būreliuose, kuriuos lankė ir jo knygos herojumi tapęs Michelangelo. Anot autobiografinio fragmento, esančio antrojo 1568 m. leidinio pabaigoje, šios knygos sumanymas gimė 1546 m. intelektualų vakariinės kardinolo Alexandro Farnese rūmuose metu, dalyvaujant įvairių mokslo ir meno sričių humanistams. Anot Vasari'o, vakarėlyje dalyvavęs Paolo Giovio kreipėsi į jį papildomų duomenų apie jį dominusį dailininką, o vėliau jį paakino atsiduoti nuoseklioms italų meno istorijos studijoms.

Šis legendinis pasakojimas nėra visiškai patikimas, kadangi vienas minimų šios istorinės vakariinės dalyvių buvo jau miręs prieš trejus metus, o kita vertus, pirmame 1550 m. savo knygos leidinyje Vasari rašė, kad „prie šios knygos teksto dirbo dešimt metų“. Tačiau nesileiskime į platesnį tiesiogiai su mus dominančiais klausimais nesusijusių problemų aptarimą, kadangi akivaizdu, jog tikrųjų šios knygos atsiradimo versmių ir motyvų buvo daug. Nenusižen-

giant tiesai galima teigti, kad ji radosi iš laikmečio poreikių, daugybės kelionių, įvairių kelionių vadovų po atskiras Italijos provincijas, miestus, pastabų, atsitiktinių užrašų, laiškų su gausybe klausimų, išsiųstų asmenims, gyvenusiems įvairiuose Italijos miestuose. Kita vertus, Vasari kolekcionavo jį sudominusių menininkų kūrinius, sistemingai rinko apie juos įvairią medžiagą. Suvokdamas, kad utopiška surinkti visus svarbiausius kūrinius, jis daug metų sistemingai darė gausybės meno kūrinių piešinius ir klijavo juos ant kartono lapų. Tai buvo grandiozinis ir stulbinamai išvalgus sumanymas, kažkuo panašus į po daugelio šimtmečių genealaus A. Warburgo kuriamą *Mnemosyne*, t.y. vizualinės meno istorijos, projektą. Kurdamas savo vadinamąsias „piešinių knygutes“, Vasari ne tik sistemino svarbiausius italų menininkų kūrinius, tačiau, kalbant šiuolaikine menotyros terminija, siekė išryškinti svarbiausius jų manieros ir stilistikos bruožus. Kalbant apie Vasari'o veikalo atsiradimo aplinkybes, nevertėtų ignoruoti ir objektyviai iškilusios būtinybės pateikti įstabiausio italų dailės raidos etapo istoriją ir pirmtakų menotyrinių tyrinėjimų sintezę.

Pirmasis knygos leidinys susilaukė nevienodos reakcijos įvairiuose Italijos miestuose respublikose. Daugelis Florencijos gyventojų išvelgė joje ypatingo šio miesto vaidmens Italijos kultūroje patvirtinimą, o kitų miestų menininkams iškart į akis krito akivaizdus Vasari'o etnocentrizmas, vienpusiškas Toskanos regiono meno tradicijų iškėlimas ir kitų sumenkinimas. Todėl įvairiuose

šalies regionuose į Vasari'o knygą ilgai buvo žvelgiama atsainiai.

Tarp pirmojo 1550 m. ir antrojo knygos leidimo pasirodymo 1568 m. neabejotinai didėjo įvairių Florencijos humanistų būrelių ir neoplatonizmo estetikos įtaka Vasari'o pasaulėjautai, todėl antrame knygos leidime greta patikslintos istoriografinės medžiagos nuolatos iškyla daugybė humanistų būreliuose gvildentų problemų, kurios, tiesa, neretai aptariamoms fragmentiškai. Kai išvydo dienos šviesą pirmas knygos leidimas, du milijoniškai 992 p. tomai, autoriui dar nebuvo suėję 39 metai, o antras trijų tomų 1012 p. leidimas pasirodė, kai jam buvo 57 metai. Pirmame leidime buvo 133 dailininkų gyvenimo ir kūrybos aprašymai, antrame vietoj 3 XVI a. menininkų aprašymo jau buvo 34. Vasari nuolatos pildė ir tikslino savo knygos tekstą. Didžioji dauguma šioje knygoje aprašomų menininkų reiškėsi renesansinėje menų hierarchijoje pirmiausia iškilusioje tapyboje. Antrojo knygos leidimo pabaigoje jis įtraukia naują skyrių „Vasari'o kūrinių aprašymas“. Taigi dar gyvas būdamas sau statė simbolinį paminklą.

Plėtodamas pirmtakų idėjas, Vasari siekė pateikti vientisą italų dailės raidos viziją, išryškinti ne tik svarbiausius italų meno istorijos personažus, tačiau ir pagrindinius raidos etapus bei apibrėžti jų tipologinius bruožus. „Lygiai taip pat ir meno istorikas, nesvarbu, kiek jis suras ginčytinų detalių, jis nupieštame Filippo Villani ir papildytame Giorgio Vasari'o paveiksle bus priverstas pripažinti tą esminį faktą, kad pirmas ryžtingas protrūkis su viduramžiškais regimo

pasaulio vaizdavimo linijomis ir spalvomis išryškėjo Italijoje XIII a. pabaigoje; antras fundamentalus pokytis, prasidėjęs greičiau architektūroje bei skulptūroje negu tapyboje ir bylojantis apie intensyvų suartėjimą su klasikine senove, įvyko penkioliktojo pradžioje, o trečias, vainikuojantis bendros raidos tarpsnį, apjungęs visus tris menus bei laikinai sušvelninęs natūralistinio ir klasicistinio požiūrio dvilypumą, prasidėjo šešioliktojo amžiaus sankirtoje.“ (5)

Vadinasi, šis plataus išsilavinimo italų renesanso krikštatėvis ir ideologas formavo biologinių koncepcijų įtakos ženklintą istorinį požiūrį į meno raidą, kuriame greta tradicinio didžiųjų menininkų gyvenimo ir kūrybos aprašymų, atsirado daugybė, tiesa, tik užuomazgų forma ryškėjančių, klasifikacijos schemų, svarbiausių meno istorijos raidos etapų tipologinių charakteristikų. Lyginant su antikos menotyrinės minties laimėjimais, tai buvo neabejotinas žingsnis pirmyn formuojant kokybiškai brandesnę meno istorijos viziją. „Meno istoriją – rašė J. L. Chalumeau, – jis išivaizdavo kaip visiško išbaigtumo (tobulybės) idėją, įsirašiusią į XVI a. istorinio idealizmo tradiciją, prie kurios XIX a. pradžioje šlovingai prisidėjo Hegelis.“ (6)

Vasari aiškiai išskyrė tris skirtingus istorinius Vakarų meno raidos etapus, regėjo properšą tarp savo laikmečio meno, ilgos viduramžių epochos ir antikos meno tradicijų. Antikos meno tradicijų atgimime jis išvelgė globalinį reiškinį, kurį įvardijo terminu *la rinascita*. Tai, kad bendriausia prasme šis terminas pirmą kartą pavartojamas knygos įvade,

sudaro prielaidas spėlioti apie konceptualią jo svarbą. Menotyros idėjų ir metodų raidos istorijai labai svarbios tendencijos akivaizdžiai regimos jo reikalavime tyrinėti meno reiškinius *glaudžiai siejant juos su konkrečiu laiku, vieta ir kartu teoriškai aiškinti jų vertę bei reikšmingumą*.

Neatsitiktinai daugelis įtakingiausių XIX a. ir XX a. Vakarų menotyrininkų nuolatos primindavo išskirtinius Vasari'o nuopelnus meno istorijos mokslui, traktavo jį kaip istorinio mąstymo adeptą, faktiškai netgi tokio mąstymo pirmėivį ir kartu pabrėžė, kad tai toks mąstymo būdas, kurį ir patį reikia vertinti „istoriškai“. „Mums, – rašė Panofsky, – nepavyktų teisingai įvertinti Vasari'o metodo prigimties ir reikšmės, be atodairos jį prilyginant tam, ką mes, dvidešimtojo amžiaus žmonės, suprantame kaip „istorinį metodą“, tačiau mes būtume lygiai taip pat neteisūs atkakliai pabrėždami – vėlgi iš XX a. pozicijų – tik jo istorinį neadekvatumą ar netgi neigdami jo istorines intencijas.“ (7)

Vasari rašė savo knygą remdamasis daugybe šaltinių; iš senovės autorių pirmiausia reikėtų išskirti Plutarcho gyvenimų aprašymų modelius, Philostrato, Vitruvijaus, Cicerono tekstus ir daugybės vėlesnių pirmtakų – Paulio Diacre *Cronica Langobardorum*, Giovanni ir Matteo Vilani *Storie Fiorentine*, Paolo Giovio *Musaeum Jovianum*, Dante Aligieri, Giovanni Boccaccio, Lorenzo Ghiberti, Antonio Manetti, Cosimo Bartoli, Fra Marco de Medici, Danese Cattaneo ir kitų veikalus bei turtingą žodinę tradiciją, kai renesanso epochos kultūra jau buvo pasiekusi savo epogėjų ir daugelis jos laimėjimų buvo akivaizdūs.

Tiesa, Vasari'o veikalą traktuoti kaip patikimai dokumentuotą XIII–XVI a. italų meno istorijos šaltinį būtų perdėm drąsu, kadangi ši knyga, be neabejotinų jos pranašumų, vis dėlto buvo kupina ir daugybės grožinei literatūrai būdingų beletristinių pasakojimų. Čia vertėtų prisiminti ir subtilaus meno istoriko G. Bazino pastabą, kad „Vasari rašė ne meno istoriją, o apie meno istoriją“. Jis pagrįstai sugretina Vasari'į su įtakingu XIX a. istoriku J. Michelet. „*Prancūzijos istorijos* autorių ir Vasari'į, – rašė jis, – suartina platūs užmojai, lyrinis jausmas, aistringas patriotizmas. Tas faktas, kad Vasari'o knyga susideda iš nuoseklių biografinių apybraižų, atitinkančių nuo antikos laikų kanonizuotą metodą (kadangi, antikos autorių požiūriu, istoriją kūrė asmenybės, o ne tautos), nepaverčia šios knygos pabirų portretų rinkiniu. Vasari'o genialumas išryškėjo, ir tai akivaizdžiai matyti pirmajame knygos leidinyje, iš to, kad jis pateikia šiuos gyvenimo aprašymus tokia tvarka, kad per visą kūrinį nubrėžtą vieną sistemiskai organizuojančią liniją.“ (8)

Knygos struktūra skyla į tris pagrindines dalis, skirtas, Vasari'o akimis žvelgiant, svarbiausioms jo piešiamos *ciklinės biologinės meno istorijos vizijos* epochoms, kurios keičia viena kitą istorijos eigoje. Todėl meno istorija Vasari'o koncepcijoje traktuojama kaip žmogaus gyvenimo atspindys. Ji lygiai taip pat kaip ir civilizacijos istorija skleidžiasi periodiškais cikliškais atgimimo ir katastrofų tarpsnių pasikartojimais.

Nors pagrindinis Vasari'o tyrinėjimo objektas yra italų meno istorija, tačiau viename iš savo įvadinių tekstų, skirtų

antikos epochai, jis neriasi dar toliau į meno istorijos ištakas ir glaustai aptaria „piešimo“ meno vaikystės periodą egiptiečių ir chaldėjų kultūrose, kurios perdavė savo laimėjimus graikams. Remdamiesi savo pirmtakų laimėjimais ir pamėgdžiodami gamtą, graikai, anot Vasari'o, daug nuveikė skulptūros ir tapybos srityse. Tačiau tikrąjį šių menų pakilimą ir brandą jis siejo su Romos menu, kurį traktavo kaip kulminacinę antikos epochos meno raidos tašką. Romos civilizacijos žlugimas Vasari'ui simbolizavo ilgą viduramžiais išryškėjusį meno nuosmukio tarpsnį, kai žmogaus rankų kūrinių kokybė „nenutrūkstamai blogėja tiek, kad blogiau jau nieko negali būti“. Ankstyvųjų viduramžių, Bizantijos meną ir vėliau išsiviešpatavusį barbarišką gotikos stilių jis traktavo kaip siaubingo nuosmukio epochą, sukūrusią meną daugybe baidyklių. Naujo meno ciklo atgimimo tarpsnį po tamsių viduramžių epochos jis siejo su *maniera greca* atgimimu Italijoje Chimabue kūryboje, kurio įtakos metas pasibaigė iškilus genialiajam Giotto.

Kiekvieną epochą Vasari'o meno istorijos vizijoje įkūnija svarbiausios jų dvasią, kolektyvinę kūrybos manierą, t.y. viešpataujančius meninės kūrybos principus, perteikiančios asmenybės. Tai Giotto arba besiskleidžiančio italų meno vaikystės epocha, Masaccio arba italų meno jaunystės bei tapsmo epocha ir pagaliau vainikuojanti brandos epocha, kurią reprezentuoja Leonardo ir Michelangelo kūryba. Konkrečiu meno istorijos tarpsniu viešpataujančią meno manierą Vasari'o schemoje lemia menininkų santykis su dviem pagrindiniais italų meno

istorijos varikliais – antikos menu ir gamta. To meto meno iškilimą Vasari tiesiogiai siejo su senovės antikos meno tradicijų atgimimu, tarsi teoriškai grįsdamas ciklinę meno raidos schemą, kurią pėrmė J. Michelet ir J. Burckhardtas, vėliau išpopuliarinę terminą „renesansas“.

Piešdamas sudėtingą italų meno raidos panoramą, Vasari, kaip liudija jo tekstas, puikiai suvokė savo vertinimų istoriškumą ir reliatyvumą. Tiems, kuriems atrodė, kad *Gyvenimų aprašymų* autorius perdėm išgyrė kurį nors iš senovės ar to meto meistrų, jis prisipažįsta, kad jo tikslas visuomet buvo girti ne absoliučiai, o reliatyviai. Ir šio principo menotyrininkas, nors ir atidavė duoklę savo mylimiems menininkams, iš esmės laikėsi. Ši teiginį patvirtina ir jo apmąstymai apie istorinį Giotto kūrybos sąlygiškumą. Nors šis menininkas gyvenime buvo didžiai garbinamas, tačiau Vasari kėlė klausimą, kaip žmonės būtų jį ir kitus senovės meistrus vertinę, jeigu jie gyventų Buonarrotti laikais? Jau toks klausimo kėlimas atskleidžia šio menotyrininko mąstymo istoriškumą.

Savo veikale Vasari gvildena ir daug teorinių meno analizės aspektų, tiesa, tik latentine forma, ne visuomet aiškiai tai artikuliuodamas. Aptardamas labiausiai jį dominusių architektūros, skulptūros ir tapybos santykius, jis aiškino, kad visi šie dailieji menai remiasi tais pačiais kūrybiniais principais ir yra vieno tėvo – „kompozicinio piešinio“ – vaikai. Jis buvo įsitikinęs, kad architektūra, nebūdamas vaizduojamasis menas, yra hierarchiškai viršesnis už vaizduojamuosius – skulptūrą ir tapybą. Tačiau būdami vie-

nodos prigimties, jie paklūsta tiems patiems istorinės raidos dėsniams.

Į italų meno raidos istoriją Vasari žvelgė kaip į istorinį reiškinį, aiškiai regėdamas ir fiksuodamas tipologiškai skirtingus jo raidos etapus, kuriuos simbolizavo iškiliausių konkrečių meno menininkų kūryba. Šioje optimistinėje teorijoje galime išžvelgti vėlesnės kylančią liniją evoliucionuojančio meno istorijos vizijos užuomazgas. Istorinis meno raidos procesas Vasari'o veikaluose išskyla kaip iš trijų kokybiškai skirtingų fazių (*eta*) susidedantis reiškinys. Pirmoji fazė (*prima eta*) yra ankstyvasis raidos tarpsnis, arba sąlygiškai vadinamoji primityvioji pakopa, kuri atspindi trijų jo išskirtų dailiųjų menų kūdikystę, kai išryškėja tik šių menų apmatai. Ši tarpsnį tapyboje atveria Cimabue ir Giotto, architektūroje – Arnolfo di Cambio, o skulptūroje – Pizano šeima, antroji jaunystės fazė siejama su Masaccio, Brunelleschi ir Donatello kūryba. Tai pereinamoji raidos pakopa, kurią galima palyginti su paauglyste, kai padaryta didelė pažanga, tačiau dar nepasiekta visiška tobulybė. Ir pagaliau paskutinė, trečioji, vainikuojanti istorinę raidą brandos fazė, kai menas pasiekia tokias aukštumas, jog žmogus veikiau baiminasi nuosmukio, negu tikisi tolesnės pažangos. Ši fazė prasidėjo Leonardo da Vinci ir pasiekė kulminaciją Michelangelo kūryboje, kuri įkūnijo *uomo universale* idealą. Vadinasi, didžiulės apimties Vasari'o tekstas turi visiškai aiškiai konceptualiai apibrėžtą tridalinio organizmo struktūrą. Todėl po bendro knygos įvado, jo tyrinėjimo objekto ir problemų lauko apibrėžimo, pa-

teikiami kiekvieną iš trijų dalių atveiriantys įvada, kuriuose atskleidžiamas aptariamo etapo iškiliausių menininkų kūrybos savitumai.

Tarsi apibendrinamas meno raidos procesus, Vasari parodo, kaip istoriškai skleidėsi ir transformavosi penki pagrindiniai jo meno istorijoje išskirti meno raidos principai (*aggiunti*): taisyklė, tvarka, saikas, piešinys ir maniera (t.y. konkrečiam menininkui būdinga individuali grožio ir tobulumo samprata). Žvelgiant šiuo aspektu į italų meno raidos istoriją, Vasari'o nuomone, galima aiškiai fiksuoti ankstyvajai meno raidos fazei būdingus trūkumus, nors ir ją reprezentuojantys menininkai jau suvokė pagrindinius meninės kūrybos principus. Antrosios fazės menininkai smarkiai pažengė į priekį, tačiau ir jų kūrybai svetimas dvasios polėkio laisvumas, subtilumas, elegantiškumas, kuris siejamas su tobulumu. Tačiau trečiosios fazės menininkai suvokė antikos meno idealų svarbą, pasiekė tobulumą Leonardo da Vinci ir Michelangelo kūryboje, jis tapo „aukščiausiu autoritetu“ trijuose dailiuosiuose menuose.

Bendrajame knygos įvade randame svarbų, sakyčiau, netgi programinį, autoriaus teiginį, kad *naujasis Toskanoje išryškėjęs meno pakilimas tiesiogiai siejasi su grįžimu prie klasikinių antikos meno idealų*. Taigi čia Vasari kloja pamatus vėlesnėms svarbiausioms renesansinės kultūros koncepcijoms. Neatsitiktinai kalbėdamas apie Florencijos tapybos mokyklos ištakas, jis pagrįstai iškelia Cimabue (1240–1300) kūrybos svarbą, nurodydamas „graikiškąją“, atėjusią per bizantiš-

kas įtakas, jos kilmę. Šio XIII a. paskutiniaisiais dešimtmečiais kūrusio italų tapybos pradininko kūryboje jis išskyrė šedevrus: mozaiką Pizoje („Šv. Jonas“), „Madoną“ vadinamoje žemutinėje Asyžiaus bažnyčioje, aukštutinės Asyžiaus bažnyčios transepto freskas, „Madoną“ Florencijoje (Uficių galerijoje) ir „Nukryžiuotąjį“ Areco Šv. Dominyko bažnyčioje. Apibūdindamas Cimabue tapybos pobūdį, Vasari pripažino, kad nors jis graikais sekė, „vis dėlto kone visiškai atsisakė šiurkščios jų manieros, gerokai patobulino meną ir savo vardu bei atliktais darbais išgarsino tėvynę“ (9).

Kalbėdamas apie „graikų meistrus“, Vasari tikriausiai turėjo omenyje iš Bizantijos Italijoje pasklidusius tapytojus, kurių tapinių jautrus psychologizmas ir dvasingumas darė stiprią įtaką ne tik Cimabue, bet ir visai to meto italų tapybai. Neatsitiktinai Vasari būtent šiuo aspektu daug dėmesio skiria Cimabue ir vėlesnio jo amžininko Giotto gyvenimo faktų aprašymui, kadangi tai atskleidžia labai svarbų meno istorijai stilistinių elementų perimamumą bei istorines metamorfozes. Kai Cimabue kūryba, ypač po jo atliktų užsakymų Pizos San Francesco (Šv. Pranciškaus) vienuolyne, įgavo šlovę, jis, anot Vasari, buvo pakviestas į Umbrijos miestą Asyžių „ir drauge su keliais graikų meistrais žemutinėje Šv. Pranciškaus bažnyčioje ištapė dalį skliautų, o ant sienų pavaizdavo Jėzaus Kristaus ir Šv. Pranciškaus gyvenimo scenas, meistriškumu tuos graikų tapytojus gerokai pranokdamas. Paskui išidrąsinęs pats vienas ėmė tapyti freskas aukštutinėje bažnyčioje“ (10).

Vadinasi, ši frazė liudija, pirma, kad šio didaus Florencijos tapytojo Cimabue mokytojai buvo „graikų tapytojai“, o antra, čia konstatuojama, kad Cimabue praaugo savo mokytojus. Akivaizdu, kad tokiu būdu būtent su Cimabue vardu Vasari sieja Florencijos, Toskanos, taip pat ir Italijos tapybos pakilimo pradžią. Jis atkreipia skaitytojų dėmesį, kad Cimabue „pirmasis nušvietė ir parodė kelią išradimui, padedančiam menui žodžiais išreikšti mintį – o tai, be jokios abejonės, buvo išmoningas ir naujas dalykas“ (11). Vasari traktuoja Cimabue kaip „kilniausią“ to meto Florencijos tapytoją, kartu pabrėždamas jo maksimalizmą, išdidumą, įžeidumą ir reiklumą sau. Jis pateikia raiškius štrichus, charakterizuojančius pastarojo itin reiklius požiūrius į save ir savo kūrybą. Jeigu tik kas nors nurodydavo Cimabue darbe esant kokį suklydimą ar trūkumą, arba dailininkas pats juos pastebėdavo, jis tuoj pat darbą, kad ir kaip jam brangų, sunaikindavo. Istorinę Cimabue misiją Vasari suvokė taip, kad genijai, kurie jį pakeitė, jau sugebėjo aiškiai atskirti gera nuo bloga, ir, atsisveikinę su senųjų viduramžiais gyvavusių meno stiliumi, atsigręžė į klasikinio antikos meno tradicijas, kurias išmoningai ir talentingai pamėgdžiojo.

Naujos tapybos tendencijos, išryškėjusios Cimabue tapyboje, anot Vasari'o, toliau Italijoje plito per jo mokinius, iškiliausias iš kurių buvo Giotto, vėliau tapęs puikiu tapytoju. Jis išgarsėjo Romoje sukurtu paveikslu „Laivas“, nutapytomis Padujoje Arenos koplyčios ir Florencijoje Bardi bei Peruzzi koplyčių

freskomis. Palyginti su Cimabue, Vasari Giotto tapybą laiko lyriškesne, jausmingesne, subtilesnių spalvų. Jis iš tikrųjų stengėsi jautriau perteikti tapomų motyvų erdviškumą, skirtingų planų santykius. Tarsi pabrėždamas ypatingą Giotto vietą tarp Cimabue mokinių, Vasari nurodo, kad po mokytojo mirties Giotto gyveno jo namuose. „Neiškęsiu nepasakęs, – patikslina jis, – kad Cimabue šlovė būtų didesnė, jei jo vardo nebūtų užtemdžiusi jo mokinio Giotto didybė – apie tai rašo ir Dante savo *Komedijoje*, vienuoliktoje „Pragaro“ giesmėje, kur užsimenama apie tą patį antkapio įrašą: *Nors Cimabue's potėpio galia beribė buvo, – Giotto'as tik pražydo – ir vietas jau nebėr anam šalia* (12).

Vasari teigė, kad Giotto „buvo gimęs, idant įžiebtų tapybos meno šviesą“, todėl užtemdė savo mokytojo šlovę panašiai, kaip didžiulis švyturys užtemdo mažesnio švytėjimą. „Nors Cimabue bene pirmasis atgaivino tapybos meną, vis dėlto tik jo auklėtinis Giotto, pagirtino garbės troškimo vedamas ir dangaus bei gamtos padedamas, mintimis pakilo daug aukščiau ir atvėrė tiesos vartus tiems, kurie vėliau tapybai suteikė tokio tobulumo ir didybės, kokią turint ją matome mūsų amžiuje“ (13).

Antrojoje savo knygos dalyje, skirtoje vadinamajam *Quattrocento* periodui, Vasari išsamiau aptarė žymiausių šio periodo menininkų Tommaso di Giovanni Masaccio, Paolo Uccello, Filippo di Brunelleschi ir Donatello kūrybos savytumą, atskleidė pagrindinių jų nuostatų skirtumus, kurie ypač išryškėjo požiūriuose į klasikinio meno tradicijas. Tik

tuomet, kai Cimabue ir Giotto atskleidė naujas tapybos galimybes, suteikė tapybinei erdvei skaidrumą ir gelmės užuomazgas, susidarė prielaidos atsirasti matematikos principais pagrįstos perspektyvos užuomazgoms Brunelleschi ir Alberti kūryboje.

Masaccio ir Uccello jis traktavo kaip ypatingų gabumų tapytojus, kurie kiekvienas savitai transformavo anksčiau vyravusią šiurkščią tapybos manierą ir suteikė šiam menui nepaprastą linijų minkštumą, tapomų vaizdinių vientisumą, didingumą ir tobulumą. Masaccio jį žavėjo blaiviu protu ir nuolatinio tobulumo siekiu. Todėl jis ir Uccello Vasari'o koncepcijoje iškyla kaip svarbiausios jungiamosios figūros pereinant į trečiąją, brandžiausią italų renesansinės tapybos raidos etapą.

Brunelleschi skirtas skyrius yra klasikinis Vasari'o *Gyvenimų aprašymų* rašymo manieros pavyzdys, kadangi šio dailininko biografijai ir kūrybai skirtuose puslapiuose aiškiai regime ankstesnės italų menotyrinės minties tradicijos tęsimą, konkrečiai, daug fragmentų iš apie 1480 m. rašytos Antonio Manetti knygos *Vita de Filippo di Ser Brunellesco*. Iš čia perimta daugybė smulkių biografinių faktų ir daugybė detalių, apibūdinančių šio garsaus architekto charakterį, darbo ir gyvenimo principus. Galbūt dėl ankstyvesnės knygos poveikio šiame Vasari'o knygos skyriuje mažiau dėmesio skirta menotyrinių aspektų analizei.

Tačiau italų meno istoriką labiausiai domina trečiąją brandos etapą reprezentuojančios artistiškos, milžiniškų galimybių ir jausmų kupinos menininkų asme-

nybės ir jų labai savitas kūrybos pobūdis, tiesiogiai susijęs su siekimu įtvirtinti sąvają *aš*. Gvildendamas italų dailės istoriją, jis parodo šiame etape išryškėjusių universalizmo tendencijų stiprėjimą ir titaniškų maksimalizmo dvasios kupinų asmenybių atsiradimą, kurios, atrodo, geriausiai įkūnija paties Vasari'o renesansinio menininko idealą. Jį labiausiai žavi trijų renesanso genijų Leonardo da Vinci, Raffaello Santi ir Michelangelo Buonarroti kūryba.

Leonardo da Vinci yra unikali renesansinį universalizmą įkūnijusi asmenybė, kuri genialiai reiškėsi daugelyje kūrybos sričių: tapyboje, skulptūroje, architektūroje, fortifikacijoje, inžinerijos, mokslo ir menotyros srityse. Vasari traktavo šį kūrėją kaip išskirtinio talento taurią asmenybę, kuriai Dievas atgamtinu būdu pažėrė tiek grožio, žavesio ir talento, kad kiekvienas jos veiksmas atrodė tarsi dieviškas. „Savo įstabios išvaizdos spindesiu jis nuskaidrindavo kiekvieną nusiminusią sielą, o savo žodžiais pakreipdavo „taip“ arba „ne“ pusen net patį tvirčiausią nusistatymą. Savo galia įveikdavo patį nuožmiausią įniršį, o dešiniąją ranką sulenkdamas geležinį sienos žiedą ar pasagą, nelyginant tai būtų buvęs švinas. Būdamas dosnus, buvo pasirengęs priglauti ir pamaitinti kiekvieną bičiulį – vargšą ar turtuolį, svarbu kad tik jis būtų talentingas ir nuovokus.“ (14)

Vasari savo Leonardo'ui skirtame skyriuje po odžių šio genijaus asmenybei pažeria svarbiausius jo gyvenimo faktus. Leonardo gimė 1452 m. Vinčio miestelyje netoli Florencijos. Jis buvo neteisėtas notaro Pierro Vinci ir jaunos

valstietės Caterinos nesantuokinis sūnus. Buvo auklėjamas tėvo namuose ir kartu su juo persikėlė į Florenciją, kur nuo jaunystės įsiliejo į šio miesto meninę gyvenimą. Dirbo Verrocchio dirbtuvėje ir greit išgarsėjęs ypatingais talentais, vėliau įvairiuose Italijos miestuose atliko meno mecenatų užsakymus. 1482–1499 m., pakviestas Milano kunigaikščio Lodovico Moro, dirbo kaip karo inžinierius, architektas, skulptorius ir tapytojas. Vėliau grįžo į Florenciją, atliko įvairius užsakymus Romanijoje, Umbrijoje, Toskanoje, 1513–1516 m. Romoje. Pakviestas Prancūzijos karaliaus užimti „pirmojo karaliaus tapytojo, architekto ir mechaniko“ postą, išvyko iš gimtosios Italijos ir paskutiniuosius gyvenimo metus nuvyveno Prancūzijoje, kur 1519 m. Klu pilyje mirė. Savo rankraštinių palikimų užrašė jį lydėjusiam mokiniui Francesco Melzo. Iš jo maždaug septynių tūkstančių rankraščio puslapių, parašytų itališkai, daugiausia veidrodine rašysena išdešinės į kairę, susidarome vaizdą apie Leonardo geniaus įvairiapusiškumą.

Vasari'o tekste nuolatos pabrėžiamas kūrėjo įvairiapusiškumas. „Ir buvo šitas genijus Dievo apdovanotas tokiomis malonėmis ir tokia stulbinančia veikimo galia, intelektu bei jam pavaldžia atmintimi, o jo piešančios rankos taip mokėjo perteikti idėjas, kad savo samprotavimais jis nugalėdavo, o argumentais priversdavo sutikti tvirčiausio nusistatymo protą.“(15). Iš tikrųjų Leonardo genijus reiškėsi ne tik įvairiuose jo amžininkams būdingose meno srityse, jo rankraščiuose aptinkame daugybę jo epochą lenkiančių idėjų: skraidymo mašinų, para-

šiuto, sraigtasparnio, sriegimo staklių, spausdinimo, medžio apdirbimo ir kitokių mašinų brėžinių. Be to, jis buvo puikus fortifikacijos, matematikos, optikos, perspektyvų sistemų specialistas, daug dėmesio skyrė kosmologijos ir labiausiai mus dominančioms menotyros idėjoms.

Tačiau vis dėlto Leonardo vardas pirmiausiai įaugo į meno istoriją, kurioje jis iškilo kaip pirmo ryškumo žvaigždė. Daugybei jo tapybos, skulptūros, architektūros kūrinių būdingas ypatingas reiklumas sau ir atsakingas požiūris į menininko profesiją. Vasari pateikia šiuo aspektu būdingą pasakojimą apie vienuolyno vyresnįjį, kuris skubino Leonardo baigti darbą, nes jam atrodė keista, kad dailininkas susikaupęs kartais gerą pusdienį stovįs priešais kuriamą kūrinių ir skendi mintyse, netgi prie jo neprisielia rankomis. Tai šokiruodavo ir keldavo neviltį jo kūrinių užsakovams. Į įprastus užsakovų priekaištus Leonardo išmintingai atsakydavo, kad „didieji talentai kitąkart mažiau dirba, bet iš pradžių daug laiko praleidžia mintyse ir vaizduotėje regzdami sumanymus ir tobulas idėjas, kuriuos tik tada išreiškia ir perteikia rankomis, kai jau būna apsvaistę galvoje“ (16). Leonardas Vasari'ui buvo renesansinio universalizmo įsikūnijimas ir asmenybė, kuri itin atsakingai žvelgė į savo kūrybos vaisius.

Daug gražių žodžių Vasari skyrė ir kito renesanso geniaus Raffaello asmenybės ir kūrybos apibūdinimui, o jo tapyba buvo itin artima menotyrininko estetiniams skoniams. Neatsitiktinai kalbėdamas apie vieną Raffaello paveikslą, Vasari, remdamasis antiklos menotyrinės

minties tradicija, pradėjo vartoti šedevero sąvoką, kurią siejo su tobulumo kategorija. Šio tobulumo požymius, leidžiančius kalbėti apie absoliutaus kūrinio gimimą, jis išvelgė Raffaello Santi kūryboje. Šis tobulumas, anot neoplatonizmo estetikos, egzistuoja idėjos pavidalu, todėl sunkiai pasiekiamas realioje meninėje praktikoje. Jis įkūnija absoliutaus meno idealą.

Ypatingas santykis Vasari'į siejo ir su Michelangelo Buonarroti, kuris, kaip minėjome, buvo ir jo mokytojas. Šis garsus renesanso tapytojas, skulptorius, architektas, poetas gimė 1475 m. kovo 6 d. Kaprezėje. Mokėsi lotyniškoje Francesco da Urbino mokykloje Florencijoje, bet visą savo laiką leido slapčiomis piešdamas. Ši aistra jį visiškai užvaldė, todėl, tėvui leidus, keturiolikos metų jaunuolis įstojo į Domenico ir Davide Ghirlandaio dirbtuvę, kur metus mokėsi tapybos. Sulaukęs dvidešimt penkerių ir pagarsėjęs unikaliais gabumais, jaunas dailininkas buvo pakviestas į Medici rūmus. Po Lorenzo Puikiojo mirties 1494 m. išvyko į Boloniją, vėliau į Veneciją. Netrukus grįžo į Florenciją, kur atliko svarbius užsakymus, blaškėsi tarp Romos ir Florencijos, kur sukūrė svarbiausius savo kūrinius.

Kai Vasari įteikė savo mokytojui savo veikalą, į kurį iš gyvųjų buvo įtraukęs tik Michelangelo, šis, anot autoriaus, priėmė „jį su didžiausiu džiaugsmu – mat atsiminimus apie daugelį dalykų Vasari buvo čia sudėjęs tiesiog jo, kaip vyriausiojo ir išmintingiausiojo menininko“ (17).

Michelangelo buvo labai reiklus sau, prieš mirtį, anot Vasari'o liudijimų, su-

degino daug laikytų netobulais savo pieštų piešinių, eskizų ir kartonų. „Tiekam nepasirodys keista, kad Michelangelo buvo vienišius – juk jis mėgo vienvatę kaip žmogus, atsidavęs menui ir vien apie jį galvojantis. Norintiems kurti meną tenka vengti draugijos – juk tas, kas atsiduoda apmąstymams apie meną, niekuomet nelieta vienas ir nepristinga minčių. Todėl tie, kas šitai laiko Michelangelo keistumu ar kitoniškumu, klysta, nes kurs nori dirbuotis tinkamai, turi mesti visus rūpesčius ir nemalonumus, nes talentas reikalingas apmąstymų, vienvatės ir ramybės, o ne klaidžiojimų mintimis“ (18). Vasari šį menininką traktuoja kaip neprilygstamą trečiojo italų meno raidos periodo meistrą, kuris meną pakylėję į aukštesnį, nei iškiliausi antikos meno meistrai, lygmenį.

Vasari labai vertino ir Rafaello kūrybą, ir tai liudija klasicistinės estetikos nuostatas, kadangi analizuodamas pastarojo kūrybą, jis pabrėžia normatyvinius aspektus ir linksta savo meno istorijos vizijoje formuoti klasikinius kanojus. Analizuodamas vieną pastarojo paveikslą, jis į Naujųjų amžių meno istoriją įdiegė sąvoką „šedeveras“, kurią siejo su tobulumo ir absoliutaus kūrinio arba absoliutaus meno idealo sąvokomis. Raffaello kūryboje jis išvelgė šio tobulumo siekio ir renesanso epochos klasikinių kanonų įsikūnijimą.

Taigi Vasari žengė svarų žingsnį į priekį, palyginti su gausiais jo pirmtakais. Jo koncepcija išsiskyrė ryškiu istorizmu, dėmesiu historiografinėms detalėms, subtilesniais menotyriniais vertinimais. Jis išplėtojo vientisą ciklinę biolo-

ginę meno istorijos koncepciją, kurioje menas plėtojasi tarsi uždariais ciklais, kiekvienas iš kurių išsiskiria savita dvasia, kūrybos maniera ir atsiskleidžia ryškiausių konkretaus ciklo menininkų kūryboje. Kiekvienas reikšmingas meno istorijos ciklas papunkčiui pereina vaikystės, brandos ir nuosmukio tarpsnius. Pagrindinio jo tyrinėjimo objekto – italų meno istorijos – vaikystės periodas prasideda apie 1250 m. Giotto kūryba ir skleidžiasi visą XIII a., kai menininkai pamažu išsivaduoja iš šiurkštaus viduramžiais viešpatavusio barbariško kūrybos stiliaus. Antrasis brandos tarpsnis prasideda *Quattrocento* epochoje ir tiesiogiai siejasi su iškiliausių antikos meistrų kūrinių bei įdėmiu gamtos pamėgdžiojimu. Vėliau sausa kūrybos maniera (*maniera secca*) transformuojasi į laisvą kūrybos stilių trečiame tarpsny-

je, kai iškyla didžiųjų vėlyvojo renesanso meistrų kūryba.

Vasari'o koncepcijoje išryškėjo etnocentrinės tendencijos. Jis vienpusiškai sureikšmino jam geriausiai pažįstamo Toskanos regiono meno tradicijų svarbą ir ignoravo arba menkai domėjosi kitais, kaip jam atrodė, periferiniais Italijos regionų ir Vakarų Europos tautų meno reiškiniais. Nepaisant minėtų trūkumų, Vasari'o knyga darė didžiulį poveikį tolesnei meno istorijos raidai, kadangi ilgam įtvirtino klasikinius tapusius ir daugiau nei du šimtmečius viešpatavusius meno istorijos tyrinėjimo metodus bei modelius. Italijoje jo pėdomis sekė G. Baglione, G. Passeri, G. Bellori, L. Pascoli, F. Baldinucci, C. Ridolfi, R. Soprani ir kiti, neitalai: vokietis Joachimas von Sandrartas, olandas Karelas von Manderis ir daugelis kitų.

Literatūra ir nuorodos

1. E. Panofsky. *Prasmė vizualiniuose menuose*. – Vilnius, Baltos lankos, 2002, p. 206.
2. J. Schlosser. *Von La litterature artistique*. – Flammarion, Paris, 1984, p. 307.
3. G. Vasari. *Žymiausių tapytojų, skulptorių ir architektų gyvenimai*. – Vilnius, Vaga, 2000, p. 129.
4. R. Le Mollé R. Giorgio Vasari l'homme des Médicis, Paris, 1995, p. 145.
5. E. Panofsky. *Renesans i renesansy*. – Iskusstvo, Moskva, 1998, p. 39-40.
6. J.-L. Chalumeau. *Les théories de l'art. Philosophie, critique et histoire de l'art de Platon à nos jours*. – Paris, 1994, p. 94.
7. Panofsky, 2002, p. 206-207.
8. G. Bazin. *Histoire de l'histoire de l'art. De Vasari à nos jours*. – Albin Michel, Paris, 1986, p. 44.
9. Vasari, 2000, p. 8.
10. Ten pat, p. 10.
11. Ten pat, p. 13.
12. Ten pat, p.13-14.
13. Ten pat, p. 14-15.
14. Ten pat, p. 175-176.
15. Ten pat, p. 159.
16. Ten pat, p. 166.
17. Ten pat, p. 315.
18. Ten pat, p. 351.

ATĖNĖ KAŠINSKAITĖ

Vilniaus dailės akademija



LIETUVOS IR LENKIJOS DAILĖS ISTORIJOS UŽUOMAZGOS 1831–1863 m.

The Development of the History of the Lithuanian
and Polish Arts (1831-1863)

SUMMARY

The first attempts to evaluate the country's artistic heritage and to submit a systemized survey of the country's architectural evolution were made in the Lithuanian and Polish scientific world. The patriotic aspiration to collect and to preserve historic monuments, testifying to the history of the State which had lost its independence, and the changes which had been going on in historiography in Western Europe, as well as the new ideas in the philosophy of art, stipulated the need to reflect the country's own history of art. The standpoint towards works of art of previous times, which was shaped in the scientific society of those times, is discussed in the article. Besides, attempts to reveal how the evaluation of the country's artistic heritage changed, starting from the conviction that the national character is not distinguished by its artistic capabilities and ending with the acknowledgement that a certain part of this heritage is worth attention from an artistic point of view, were made. The first general work by F. M. Sobieszczanski "Knowledge about the Fine Arts in Ancient Poland" and the evaluation in publications of those times revealing how researchers had been perceiving the problems of the reflection of the history of art, and which history of art of their own country, as scientific work, was needed by them, were analyzed. Sobieszczanski reflected the country's evolution of art against the background of the social and political history of the Lithuanian and Polish states. However, J. I. Kraszewski evaluated the scientist's work only as the chronological summary of monuments of art, which is not distinguished by an overall philosophical standpoint, as the country's history of art has to reflect the evolution of the progress and development of different branches of art and to reveal the original, purely national, features of art.

RAKTAŽODŽIAI. Dailės istorija, J. I. Kraševskis, F. M. Sobieščanskis, J. K. Komornickis, nacionalinė meno mokykla.
KEY WORDS. History of art, J. I. Kraszewski, F. M. Sobieszczanski, J. K. Komornicki, national school of art.

L aikotarpiu tarp sukilimų (1831–1863 m.) Lietuvos ir Lenkijos moksliniame pasaulyje išryškėja pirmieji bandymai įvertinti krašto meninį paveldą bei pateikti susistemintą dailės ir architektūros raidos šalyje apžvalgą. Tiek Vilniaus periodiniuose leidiniuose „Wizerunki i roztrząsania naukowe“, „Athenaeum“, tiek Varšuvos „Biblioteka Warszawska“ ar „Pamiętnik sztuk pięknych“ puslapiuose, be pavienių krašto dailininkų biografijų ar atskirų skulptūros bei architektūros paminklų kūrimo istorijų, pasirodo straipsnių, kuriuose svarstoma ir galimybė rašyti krašto dailės istoriją. Tiesa, to meto autoriai rašė apie „Lenkijos meno istoriją“. Tačiau XIX a. istorijos klausimais rašantiems tyrinėtojams sąvokos „lenkų menas“ ar „Lenkijos dailė“ reiškė visos buvusios Abiejų Tautų Respublikos dailės paveldą, todėl Lietuvos teritorijoje esantys dailės ir architektūros kūriniai buvo vertinami visos buvusios valstybės meninio palikimo kontekste.

Poreikį rašyti savo krašto meno istoriją lėmė patriotinis siekis rinkti ir išsaugoti nepriklausomybę praradusios valstybės istoriją liudijančius paminklus bei Vakarų Europoje vykstančios permainos historiografijoje, naujos meno filosofijos idėjos.

Atkreipti dėmesį į krašto meninį palikimą skatino ir Vilniaus universiteto dėstytojų įtaka. Nuo 1815 m. istoriją dėstęs J. Lelevelis tuometiniuose savo straipsniuose akcentavo tautos kultūros istorijos pažinimo reikšmę, o patį meno kūrinių vertino kaip svarbų istorinį šaltinį¹. Istorijos filosofijos sampratai su-

siformuoti Lietuvoje reikšmingos buvo J. Goluchovskio, 1812 m. išrinkto filosofijos profesoriumi, paskaitos. Mokslininkas pirmasis čia ėmė dėstyti G. W. F. Hegelio ir F. Schellingo idealistinę filosofiją, atskleisdamas jų suformuluotas tautos dvasios ir jos reiškimosi tautos meninėje kūryboje sąvokas².

Nemažą įtaką Lietuvos istorikams ir publicistams darė prancūzų mokslininko F.-P.-G. Guizot darbai *Civilizacijos istorija Europoje* ir *Civilizacijos istorija Prancūzijoje*³. Istoriko domėjimasis įvairių tautų religija, filosofija, mokslu ir menu kaip svarbiausiais jų pažangos ir indėlio į bendrą Europos civilizacijos raidą vertinimo kriterijais skatino ir Lietuvos tyrinėtojus atsigręžti į krašto kultūrinį palikimą. Kartu F.-P.-G. Guizot bandymas pagrįsti teiginį, kad Prancūzija yra pasaulinės civilizacijos lyderė, taip pat kurstė tautines ambicijas ir vertė ieškoti savo šalies istoriniame pavelde pavyzdžių, nenusileidžiančių kitų valstybių meniniam palikimui. 1841 m. J. I. Kraševskis, apibrėždamas pagrindinius periodinio leidinio „Athenaeum“ tikslus, rašė:

Planuojame... įveikti meilę svetimybėms, o ypač galomaniją papročiuose, literatūroje, pažiūrose, šią epidemiją, kurios nepastebimi ir neišgydomi nuodai vis dar ėda šitiek protų. Norėtume išvesti iš paklydimo tuos, kurie, apakinti prancūzų pagyruošimais, patikėję jų neklystamumu, laiko juos tobuliausiu pavyzdžiu, tuo tarpu visa Europa, išskyrus mus, atšalo nuo įkarščio ir įsitikino, kad ne tokia didelė mokslo reikšmė tautos, kuri tik pati save vis dar vadina civilizuoto pasaulio lydere... Norėčiau įtikinti, kad galime ir privalome turėti savo nuomo-

nę, savo požiūrį į reiškinius, savitų formų literatūrą, nepriklausomą reiškinių vertinimą.⁴

Be abejo, įtaką darė ir XIX a. pirmoje pusėje Vakarų Europoje leidžiamos menotyrinės studijos bei nuoseklus meno istorijos kaip akademinės disciplinos formavimasis. Tiesa, lenkų kalba buvo išleista tik S. K. Potockio knyga *Apie senovės meną arba lenkiškasis Winckelmannas* (1815), supažindinanti skaitytojus su vokiečių menotyrininko idėjomis. Taip pat 1843–1851 m. J. K. Komornickis publikuoja daug straipsnių, skirtų Europos tapybos istorijai, ir jų pagrindu 1851 m. Vilniuje išleidžia knygą *Tapybos istorijos apžvalga*. Šiame darbe autorius, kalbėdamas apie antikos daile, daugiausiai cituoja Winckelmanną, o analizuodamas viduramžių ir naujųjų amžių tapybą, remiasi F. Kugleriu⁵.

Visi šie minėti veiksniai formavo to meto Lietuvos ir Lenkijos rašytojų, istorikų ar meno kritikų požiūrį į dailės paveldą. Jį gana gerai atspindi B. Podčasinskio, 1850 m. pradėjusio leisti „Pamiėtnik Sztuk Piėknych“, skirtą vien tiktai meno problemoms, apibrėžtas meno tyrinėtojo tikslas:

Paminklų menas yra neįkainojamas lobynas istorikui, mastytojui, tyrinėtojui, vienu žodžiu, kiekvienam, kuriam tik rūpi žmonijos vystymasis ir pažanga; juolab kad neapėpiama gausybė senienų arba paminklų, kuriais protėviai savo kelionė šioje žemėje pažymėjo, yra jų istorijos ir papročių, išsilavinimo ir pasaulėžiūros, ryšių, egzistavusių tarp įvairių giminių ir jų tarpusavio įtakos, akivaizdūs liudininkai ir gyvas priminimas. Todėl atrasti ir tirti senus paminklus, išsiliinti į juos –

reiškia atlikti tikrą ir naudingą paslaugą istorijai, o kartu ir visuomenei.

Šiandieniniai meno kūriniai ilgainiui taps paminklais ir patys liudys ateities kartoms apie mus ir mūsų išsilavinimą. Dėl to jie turi būti tinkami mūsų laikams, kuriuose mintis, praturtinta tūkstančių metų patirtimi ir žiniomis, svarstymo, mąstymo ir analizės dvasia išlaikyta pažangos kelyje, paremta visų kitų šiandien taip aukštai pažengusių mokslų, turinti kurti darbus, įkūnijančius šio dabartinės visuomenės intelektualinio lygio bruožus. Taigi meno pagrindų nagrinėjimas, aiškinimas, vertinimas ir išsaugojimas jo kūrinių reiškia rūpinimąsi meno klestėjimu, kartais netgi jo krypties taisymą, mūsų švietimo ir išsilavinimo lygio įrodymų kaupimą palikuonims...⁶

Taigi į meno kūrinių buvo žiūrima kaip į tam tikro laikmečio žmonių religinių, moralinių, filosofinių pažiūrų atspindį. Kartu dailės ir architektūros paminklai buvo laikomi kur kas iškalbingesniais istoriniais šaltiniais negu to meto raštijos palikimas. J. I. Kraševskis teigė, kad „Campo Santo freskos Pizoje ar Michelangelo „Paskutinis teismas“ daugiau pasako apie tų amžių tikėjimą ir pasaulėžiūrą, negu to meto knygos“⁷. Taigi dailės palikimas buvo suvokiamas kartu kaip indikatorius, kaip toli tam tikra tauta ar epocha buvo pažengusi visuotinės žmonijos pažangos keliu.

Tačiau bandymai pateikti Lietuvos ir Lenkijos meninių palikimą apibendrinančią apžvalgą dažnai pasibaigdavo svarstymais, ar iš viso įmanoma parašyti krašto meno istoriją. Ar šalyje kada nors egzistavo menas? Ir ar galima tikėtis sulaukti jo apraiškų ateityje? Teiginys, kad lenkams nebūdingi moksliniai ir meni-

niai gabumai, buvo išsakytas dar XVIII a. antroje pusėje. To meto rašytojai, paveikti Ch. L. Montesquieu ir J. B. Dubos idėjų apie klimato ir geografinės padėties įtaką kultūrai, įrodinėjo, kad rūstus šiaurietiškas klimatas sąlygojo lenkų kūrybinių ir intelektualinių gebėjimų neišlavėjimą. Nors jau XVIII a. pabaigoje šis požiūris sulaukė nemažai kritikos⁸, tačiau išliko aktualus ir XIX a. pirmoje pusėje. Šiuo laikotarpiu lenkų kūrybinių apraiškų vaizduojamojoje dailėje neigimas grindžiamas jau ne klimato įtaka, bet ypatingu tautos dvasios pobūdžiu ar savita, neatitinkančia kitų Vakarų Europos valstybių modelio, politine ir socialine raida. Tačiau tokius teiginius skelbiantys autoriai, tarp kurių buvo ir A. Mickevičius, I. Chodzka, H. Ževuskis, nelaikė dailės problematikos pagrindine savo interesų sritimi ir niekad nebandė tyrinėti konkrečių savo krašto senojo meno pavyzdžių.

Kur kas įvairiapusiškiau ir sudėtingiau į dailės egzistavimo galimybę tiek krašto praeityje, tiek ir ateityje žiūrėjo tie publicistai, kurie nemažai dėmesio skyrė konkrečių Lietuvos ir Lenkijos dailininkų kūrybos ar pastatų architektūros analizei. Literatūros kritikas ir istorinių studijų autorius M. Grabovskis neigė iš anksto nulemtą lenkų negabumą menams, tokį požiūrį laikydamas teorine klaida ir tvirtino, kad tuo metu suklestėjus krašto literatūrai, turi suklestėti ir kiti meniniai polinkiai šalies kultūroje⁹. Kita vertus, kalbėdamas apie dailės paveldą šalyje, autorius mano jį esant menkavertį. Tačiau ieškodamas šio reiškinio priežasčių, pripažįsta, kad neįmanoma

dailės meninio skurdumo paaiškinti išorinėmis politinės ir socialinės krašto raidos ypatybėmis, nes tarp įvairių būties apraiškų yra tarpusavio priklausomybė, ir pirminė jų priežastis yra sunkiai apčiuopiama. M. Grabovskis teigia:

Jeigu kas atrastų tikrąjį pradą, stabdantį tautos estetinių galių vystymąsi, kartu atrastų ir silpnų bei luošų politinių instinktų, atvedusių mus ne kartą prie tokių didelių bėdų, priežastį.¹⁰

J. I. Kraševskis pripažino, kad krašto praeityje būta meninės kūrybos apraiškų. Savo knygoje *Vilnius nuo jo pradžios iki 1750 metų* autorius pažymi, kad Vilniaus Šv. Mykolo bažnyčioje esantys marmuriniai Sapiegų antkapiai „verti dėmesio ir kaip meno kūriniai“¹¹. Taip pat, aptardamas Šv. Onos bažnyčios architektūrinės formas, rašytojas teigia, kad „ji vienintelė plačiame krašte gyvai mena prieš keletą šimtų metų buvus mūsų žemėje meno pojūtį, tokį gryną, tokį pakylėtą, koks Vakarų Europoje tik retai pasirodydavo“¹². Tačiau J. I. Kraševskis abejojo galimybe parašyti šalies meno istoriją. Bandydamas išvardinti profesionalius Lietuvos ir Lenkijos tapytojus, autorius pripažįsta, kad jų kūryboje sunku išvelgti bendrus juos vienijančius bruožus, tarpusavio sąsajas ar meninės išraiškos raidą. Taip yra todėl, kad krašto tapytojai buvo tik pavienės visumos išimtys ir, baigę mokslus ar net toliau tęsę darbą svetimose šalyse, savo kūrybos pobūdžiu labiau susiliejo su kitų tautų tapybos mokyklomis, negu išplėtojo savitus meninius bruožus¹³. Kaip priežastį, kodėl neįmanoma sukurti tai, „ko nėra – meno istorijos Lenkijoje“, J.

I. Kraševskis nurodo buvusios Abiejų Tautų Respublikos bajorijos kultūrinės aplinkos skurdumą:

Nors dailė mūsų krašte jau XV amžiuje Spyteko iš Melštyno vertinta (taip liudija Vasaris), nors tik turtingų ponų gyvenime dvariškio vaidmenį atlieka – niekad nebuvo ja užsiimama su aistra, niekad ji netapo turtingųjų poreikiu. Kvietėsi jos namų puošimui, dėl mados, dėl titulo ar brangių rūbų įamžinimo, bet niekad jai nesiaukojo.

Senosios lenkų bajorijos gyvenime dailei nei vietos, nei laiko nebuvo. ...Ir nors Spytekas pirkė Veronoje paveikslus ir skulptūras, nors puošė jais ponai rūmus, nors Rubensas tapė Zigmuntą ir Konstanciją (Holbeinas Žygimantą I taip pat), nors Dankersas (mažai meniniame pasaulyje žinomas) buvo laikomas Vladislavo IV rūmų tapytoju ir t. t. ir t. t. – niekad Lenkijoje daile neužsiimta kitaip kaip pramoga.¹⁴

J. I. Kraševskis, pripažindamas, kad šalyje buvo kuriama dailė, kartu neigė jos istoriškumą. Autoriaus nuomone, išlikusiame krašto dailės palikime sunku buvo išžvelgti tam tikrų savitų meninių bruožų formavimąsi, jų kitimą ir raidą, t. y. tai, kas laikoma istorija. Rašytojas priklausė tai istorikų grupei, kuri valstybės žlugimo priežastimi laikė magnatų savivalės ir bajorų tamsumo sukeltą anarchiją¹⁵. Todėl pagrindiniu veiksniu, stabdžiusiu krašto menininkų kūrybinių galių išsiskleidimą bei jų nuoseklią raidą, J. I. Kraševskis taip pat laiko senosios aristokratijos, kaip pagrindinio dailės mecenato, paviršutinišką požiūrį į dailę, nesugebėjimą pateikti reikšmingesnių užsakymų, reikalaujančių iš kū-

rėjo didesnių intelektualinių ir meninių pastangų.

Reikšmingą etapą Lietuvos ir Lenkijos architektūros ir dailės tyrinėjimuose žymėjo Varšuvoje dirbusio istoriko F. M. Sobieščanskio knyga *Žinios apie dailiuosius menus senojoje Lenkijoje*, išleista 1847-1849 m. Šiame darbe autorius analizuoja visos buvusios jungtinės Lietuvos ir Lenkijos valstybės teritorijos meninį paveldą, apžvelgia jo raidą nuo priešistorės archeologinių radinių iki Stanislovo Augusto proteguojamo klasicizmo. F. M. Sobieščanskis, bandydamas lyginti krašto meninį palikimą su Europos meno istorija, rėmėsi 1842 m. išleistu vokiečių menotyrininko F. Kuglerio *Meno istorijos vadovėliu*, Ludemano *Architektūros istorija* (1828 m.), taip pat apibendrino atskiras Lietuvos ir Lenkijos tyrinėtojų – A. Grabovskio, V. A. Maciejovskio, E. Račynskio, K. Podčasinskio, M. Balinskio, J. I. Kraševskio, M. Homolickio, V. Smakausko – studijas.

F. M. Sobieščanskio istorinėse pažiūrose ne tokios ryškios romantinės nuostatos, dominuoja racionalūs, turintys prepozityvizmo bruožų, vertinimai¹⁶. Bandydamas apibrėžti meno sąvoką ir paskirti, autorius remiasi I. Kantu ir pripažįsta, kad dailieji menai užima reikšmingą vietą žmonių lavinimo srityje. Kartu istorikas akcentuoja dailiųjų menų teikiamą naudą visuomenei. F. M. Sobieščanskis pažymi, kad istorinių požiūriu menai yra „laikmečio veidrodys, kuriame atsispindi visuomenės norai ir polinkiai“¹⁷.

Pripažindamas, kad tautos, kurios „savo skonį pagal grožio principus for-

muoja“, yra tobulesnės, negu tos, kurios „jokios meno įtakos nepažino“, mokslininkas kelia sau tikslą įrodyti meno egzistavimą savame krašte. Ginčydamas klimato įtaką meno išsiskleidimui, autorius teigia, kad „dailieji menai gali visuomet sužydyti tokiuose kraštuose, kuriuose protas pasiekia tam tikrą išsilavinimo lygį, o širdis jautrumą ir švelnumą“. Tačiau kartu pripažįsta, kad krašto padėtis ir tautos polinkiai nebuvo tokie palankūs suklestėti menams, ir tik priėmus krikščionybę, iš Vakarų Europos Lietuvą ir Lenkiją užplūdę vokiečių, flamandų, olandų bei italų meistrai „menus ir amatus netikroje tėvynėje įskiepijo“¹⁸. Taip pat autorius teigia, jog tai, kad dauguma meno paminklų Lietuvoje ir Lenkijoje buvo sukurti kitatautčių, neturėtų būti kliūtimi juos tyrinėti ir ieškoti juose savitų bruožų.

F. M. Sobieščanskis krašto meno raidą pateikė Lietuvos ir Lenkijos valstybių visuomenės ir politinės istorijos fone. Meno augimą ir klestėjimą istorikas siejo ir su ekonomine gerove ir su amatininkų veiklai palankiais įstatymais, todėl ypač daug dėmesio skyrė šalies kunigaikščių ir karalių mecenatystei bei privilegijų atvykstantiems užsienio meistrams teikimui.

F. M. Sobieščanskis reikšmingiausiai iš menų laiko architektūrą, nes jos istorija geriausiai atspindi tautos mokslinių laimėjimų bei materialinės gerovės lygį¹⁹. Todėl autorius daugiausia dėmesio savo knygoje skiria architektūros raidai. Pirmąją *Žinių apie dailiuosius menus senajoje Lenkijoje* tomą mokslininkas skiria priešistorės ir viduramžių meno paminklų apžvalgai. Apibūdindamas pastatų

stilių, X–XIII a. architektūrą vadina bizantine, o XIII–XV a. – gotikine arba germaniška. F. M. Sobieščanskis dar neišskiria Vakarų Europos menotyrininkų jau apibrėžto romaninio stiliaus. Gotikinę architektūrą autorius laiko geriausiu viduramžių dvasios atspindžiu, tikruoju krikščionybės stiliumi, išreiškiančiu minties polėkį ir žadinančiu religinius jausmus²⁰.

XIII a. pabaigą istorikas laiko menų ir amatų suklestėjimo Lenkijoje periodu ir sieja šį reiškinį su vokiečių meistrų, kuriuos tuo metu kvietėsi ir teikė jiems privilegijas krašto kunigaikščiai, įtaka²¹. Apie Lietuvą, Jogailos ir Jadvygos vestuvėmis suartėjusią su Lenkija, kalba kaip apie valstybę, kuri, nors ir išliko pagoniška iki XIV a., tačiau nebuvo visiškai svetima europietiskai kultūrai, nes patyrė nemažą kaimynų – rusų ir vokiečių – įtaką²². To meto Lietuvos architektūros meniškumo priežastimi M. F. Sobieščanskis laiko Jogailos ir Vytauto nuopelnus remiant gausias bažnyčių ir vienuolynų statybas bei vokiečių įtaką²³.

1847 m. išleistą pirmąją M. F. Sobieščanskio veikalo tomą to meto meno klausimais rašantys autoriai sutiko gana prieštarinčiai. E. Rastavieckis parašė gana palankią šios knygos recenziją²⁴. O J. I. Kraševskis, neneigdamas darbo aktualumo ir reikalingumo, išsakė nemažai kritinių pastabų. Pirmiausia rašytojui buvo nepriimtinas meno naudos akcentavimas, antrame plane paliekant grožio kategoriją. Menas, autoriaus nuomone, kyla iš poreikio įkūnyti grožio idealą, esantį žmogaus dvasioje, todėl meno istorija pirmiausia yra „idealų pasireiškimo vietos ir laiko sąlygomis is-

torija²⁵. Mokslininkas turėtų siekti atskleisti šių apraiškų reikšmę, nuosekliai jų plėtrą, apibrėžti jų raidos epochas. Tuo tarpu F. M. Sobieščanskio darbą J. I. Kraševskis vertina tik kaip chronologinį meno paminklų sąvadą, nepasižymintį platesniu filosofiniu požiūriu ir reiškiniais²⁶. Pagrindine Lietuvos ir Lenkijos meno istorijos problema, kurią turi išspręsti tyrinėtojas, J. I. Kraševskis laiko klausimą, „ar įgijo krašte menas savitų bruožų, ar, kaip daugelis tvirtina, visas tik pasiskolintas buvo?“²⁷ Tačiau F. M. Sobieščanskio darbe rašytojas neranda atsakymo ir į šį klausimą.

J. I. Kraševskis nurodo F. M. Sobieščanskio darbui būdingus faktografinius trūkumus, taip pat kritikuoja kai kurių menotyros terminų vartojimą, nesutinka su knygoje pateikta architektūros stilių periodizacija bei pasigenda pereinamųjų epochų išskyrimo. Remdamasis J. Długoszo ir Bielskio kronikomis, rašytojas teigia, kad bizantinio stiliaus dailė išsilaiškė šalyje ne iki XIII a. vidurio, bet iki pat XIV a. ir egzistavo kartu su gotika²⁸. Taip pat J. I. Kraševskis pasigenda bizantinio stiliaus savitumo, įgyto krašte, atskleidimo. Visiškai neaptartas romaninis stilius bei perėjimo į gotiką laikotarpis. Nedetalizuoti, rašytojo požiūriu, gotikos raidos periodai, visai neanalizuotas klausimas, ar buvo Lietuvoje ir Lenkijoje vėlyvasis šio stiliaus periodas, o jeigu ne, tai dėl kokių priežasčių?²⁹

F. M. Sobieščanskio knygos dalį, skirtą vaizduojamajai dalei, rašytojas kritikuoja dėl jos išskaidymo į atskirus skyrius, skirtus skulptūrai iš bronzos, akmens ir marmuro bei medžio. Autoariaus požiūriu, reikėjo skirstyti skulptū-

ros darbus ne pagal medžiagą, o pagal jų paskirtį, t. y. skirti atskirą skyrių antkapinei skulptūrai, atskirai aptarti krikščionybą ir t. t. Tai būtų tinkamesnis kelias istorikui, siekiančiam atskleisti, kokią mintį praeityje kūrėjai norėjo perteikti, kokius bruožus suteikė šalies šventiesiems, karaliams ir riteriams, kaip keitėsi antkapiniai paminklai, kaip jie palaipsniui tapo prašmatniais XVI a. monumentais. Taip pat visiškai neaptarta grynai tautinė tematika krašto vaizduojamojoje dailėje³⁰. J. I. Kraševskis pageidavo daugiau lyginamosios analizės, kad šalies meno paminklai būtų įvertinami kitų kraštų dailės paveldo kontekste.

Tokią nepalankią J. I. Kraševskio recenziją lėmė pirmiausia skirtingas abiejų autorių požiūris į meno istoriją. F. M. Sobieščanskis, būdamas Paryžiuje, turėjo galimybę lankyti J. Michelet paskaitas³¹, todėl jo darbuose ryškus buvo prancūzų teoretikams būdingas empirizmas ir racionalumas. O J. I. Kraševskį labiau veikė vokiečių, ypač G. W. F. Hegelio, meno filosofija. Taip pat, kitaip nei F. M. Sobieščanskis, rašytojas rėmėsi italų ir prancūzų – L. Lanzi, S. d'Agincourto, A. de Caumont – meno istorijos studijomis³².

Antrą *Žinių apie dailiuosius menus serijoje Lenkijoje* tomą, išleistą 1849 m., F. M. Sobieščanskis skyrė XVI – XVIII a. dailei ir architektūrai. Visą šį laikotarpį autorius priskiria Renesanso epochai. Tokią periodizaciją iš dalies galima paaiškinti tuo, kad XIX a. pirmojoje pusėje „baroko“ sąvoka dar nebuvo visuotinai įgijusi stilistinės kategorijos reikšmės ir buvo siejama su blogu, neharmoningu skoniu. Patį ankstyvojo Renesanso

meną istorikas vertina kaip nelabai kūrybingą romėniškų pavyzdžių sekimą. Išimtimi autorius laiko tik Michelangelo kūrybą, nutolusią nuo „vergiško ir riboto mėgdžiojimo“ ir sukūrusią „drąsų ir kolosalų stilių“, kuris, deja, padarė tik blogą įtaką tolesnei meno raidai³³. Neigiamu Fontanos, Berninio ir Borrominio bei jėzuitų ordino įtakos dailei ir architektūrai vertinimu F. M. Sobieščanskis artimas daugelio to meto Vakarų Europos meno istorikų pažiūroms.

Lietuvos ir Lenkijos meno raidą F. M. Sobieščanskis vertina tiek politinės situacijos, tiek šalį valdžiusių monarchų skonio įtakos kontekste. Dėl Žygimanto Senojo vedybų su Bona Sforca į kraštą pakviestų italų menininkų kūryba paskatino plisti šalyje Renesanso architektūrą ir dailę. Nuo šio momento, istoriko teigimu, dailės lygis Abiejų Tautų Respublikoje pamažu kilo, kol pasiekė savo kulminaciją Žygimanto Vazos valdymo laikotarpiu:

Tuo metu tiek daug naujų ir prabangių pastatų iškilo, kad, pasak Lukasz Opałinskiego liudijimo, garsūs italų architektai apie Lenkiją pasakojo, kad jeigu ir toliau taip eisis, ne tik susilygins, bet ir pralenks itališką kraštą. Tačiau ne tik užsieniečiai, bet ir gimtinės rašytojai negalėjo tuo iki valiai pasigirti ir atsistebėti.³⁴

F. M. Sobieščanskis teigia, kad po Žygimanto Vazos mirties menas neteko karališkosios valdžios paramos ir nustojo plėtotis. XVII a. vidurį istorikas laiko pradžia nuoseklaus dailės ir architektūros smukimo periodo, kuris baigėsi tik Stanislovo Augusto valdymo metu. Kaip pagrindinę meno nuosmukio prie-

žastį autorius, kaip ir daugelis to meto lenkų istorikų, įvardija karališkosios valdžios silpnėjimą ir augančią bajorijos savivalę.

Tačiau, nors apibendrinamas XVII a.–XVIII a. architektūrą, F. M. Sobieščanskis apibūdina ją kaip „sugadinto skonio“, analizuodamas konkrečių pastatų bruožus, autorius dažniausiai išreiškia savo žavėjimąsi jais. Nepaisant knygos įvade teigto pragaištingo jėzuitų ordino poveikio menui, analizuodamas konkrečių bažnyčių architektūrą, istorikas palankiai vertina šio ordino vykdytą kulto statinių, tarp kurių išskiria ir „išpuoštą“ Vilniaus Šv. Jonų bažnyčią, statybą³⁵. Taip pat ir barokinę Pažaislio vienuolyno bažnyčią, tipišką „sugadinto skonio“ pavyzdį, priskiria prie „pačių gražiausių Lietuvos ir Lenkijos šventovių“³⁶. Tokie vienas kitam prieštaraujantys vertinimai rodo tam tikrą autoriaus estetinių pažiūrų lūžį, nors vis dar kartojamos XIX a. pradžios klasicistų suformuotos nuostatos, tačiau jau ryškėja poreikis iš naujo įvertinti baroko epochos meno palikimą.

Apžvelgdamas vaizduojamąją dailę, F. M. Sobieščanskis daugiausia dėmesio skiria antkapinei skulptūrai, kurios formas priskiria renesanso, rokoko stiliui ar tiesiog „itališkam skoniui“³⁷. Kiek detaliau istorikas aptaria juvelyriką, o to laikotarpio tapyba liko iš viso nepaminėta.

Antrasis F. M. Sobieščanskio knygos *Žinių apie dailiuosius menus senojoje Lenkijoje* tomas nesulaukė tokios detalios ir išsamios kritikos bei aptarimo kaip pirmasis, todėl sunku spręsti apie jo įtaką tolesniems krašto dailės tyrinėjimams. Tačiau, ko gero, didžiausias šio darbo

trūkumas, to meto krašto meniniu palikimu besidominčių autorių akyse, buvo kitataučių daromos įtakos šalies dailės raidai akcentavimas ir vietos savitumų ignoravimas.

Kiek vėliau dailės klausimais rašantis tapytojas J. K. Komornickis, analizuodamas meno tikslą ir periodus, teigė:

Jeigu grynai tautinius menus būtume turėję, be abejonės, jų veidrodžiuose pojūčių ir matymo būdo etapai būtų atsispindėję. Svetimas dvelksmas aptemdė tų veidrodžių paviršių; reikia gerai išžiūrėti, kad juose savas figūras pamatytume, o toks darbas atgrasus abejingiesiems.³⁸

Kartu autorius, ragindamas nepasiduoti abejingųjų, teigiančių, kad visas krašto meistrų palikimas tėra tik užsieniečių mėgdžiojimas, įtakai, bando ieškoti šalies dailėje visuomeninio gyvenimo, mąstymo būdo, politinių įvykių atspindžių. Tačiau ne visus aptariamus dailės ir architektūros objektus autorius pripažįsta vertingais meniniu požiūriu. Apie senuosius krašto religinius paveikslus, tarp kurių mini ir Vilniaus „Aušros vartų madoną“, kalba tik kaip apie tautos religingumo paminklus, kurie negali būti vertinami „nei kaip meno, nei kaip jo pamėgimo dokumentai“³⁹. Apžvelgdamas baroko epochą, J. K. Komornickis teigė, kad Berninio sekėjai, išplatinę jo stilių visoje Europoje ir Lietuvoje, paliko „blogo skonio pėdsakų“. Tačiau autorius priduria, kad šis stilius buvo mylimas tuo laikotarpiu, nes „atitiko tos kartos polinkius, XVII a. ir XVIII a. dvasią“, išugdę gramatikos ir retorikos mokslų⁴⁰. K. J. Komornickis jau bando į tam tikrus meno reiškinius pažvelgti remdamasis istorizmo kriterijais, t. y. stengiasi paaiškin-

ti dailės pobūdį analizuodamas atitinkamos epochos kultūrinį kontekstą. Tačiau kartu autoriaus vertinimuose dar daug kur ryškus polinkis į tam tikrus praeities reiškinius žiūrėti iš savo laikmečio pozicijų. Aptardamas dokumentuose išlikusius liudijimus apie šalies miestuose veikusių tapytojų cechus bei valdžios teikiamą jiems paramą, J. K. Komornickis čia ižiūri ne rūpinimąsi meno augimu ir tobulinimu, o greičiau amatininkiško požiūrio į meną formavimą. Meno kaip autoriaus tarnaitės samprata, autoriaus vertinimu, jau tuomet krašte „pakirsdavo laisvos įkvėpimo dukters sparnus“⁴¹. Tai gi šiuo atveju objektyviau įvertinti senųjų tapytojų cechų organizavimo bei jų įstatų įtaką šalies menininkų ugdymui trukdė tyrinėtojo romantinės nuostatos, svarbiausiu kūrybingumo veiksmu laikkančios nevaržomą įkvėpimo galią.

J. K. Komornickis taip pat bando nuginčyti tuo metu vis dar aktualų teiginį, kad krašte taip ir nesusiformavo savita tapybos mokykla. Autoriaus nuomone, nepaisant dailininkų kūrinių stilistinės įvairovės, galima ižiūrėti juose tam tikrą tautinį pavaizduotų figūrų pobūdį. Taip pat, pabrėždamas stiprią prancūzų įtaką šalies kultūriniam gyvenimui, ižiūri krašto tapytojų darbuose tam tikrus bruožus, būdingus prancūzų mokyklai: grakštumą, šaltumą ir ryškų piešinio kontūrų išraiškingumą, tačiau kartu priduria:

Mūsų menininkai neturi romietiško ar florentietiško piešinio grožio, neturi venecijietiško puošnumo, neapolietiškos energijos dėl saulės ir pavyzdžių stokos. Neturi flamandiškos kantrybės ir tikroviškumo, vokiečių erudicijos ir naivumo, nes juos niekina arba jų nejaučia.⁴²

J. K. Komornickio pateiktoje apibendrinčioje krašto meno istorijos apžvalgoje kartu dera bandymai aiškinti dailės pobūdį tiek remiantis geografinėmis sąlygomis, tiek socialinėmis ir kultūrinėmis aplinkybėmis. Taip pat vienu metu ir norima paneigti išvirtintus nuostatus, nepripažįstančius krašto dailės paveldo savitumo bei meninės vertės, ir kartu pritariama joms.

XIX a. penktajame–šeštajame dešimtmėčiais Lietuvos ir Lenkijos kultūriniame gyvenime dominavo siekis išsaugoti ir užfiksuoti bei populiarinti krašto meninį paveldą. Buvo leidžiami albumai su litografijomis, vaizduojančiomis architektūros paminklus, tapybos, grafikos, skulptūros ir taikomosios dailės darbus (J. K. Vilčinskio *Vilniaus albumas*, 1845–1875, E. Rastavieckio ir A. Pšezdzieckio *Senosios Lenkijos meno pavyzdžiai viduramžiais ir Atgimimo epochoje iki XVII a. pabaigos*, 1853–1869). Taip pat rašomi leksikografinio pobūdžio darbai, skirti senajai Lietuvos ir Lenkijos dailei. 1850–1857 m. išleidžiamas trijų tomų

E. Rastavieckio *Lenkų, taip pat svetimšalių, Lenkijoje apsigyvenusių ar laikinai joje buvusių, tapytojų žodynas*, kuriame abėcėlės tvarka pateikiamos buvusios Abiejų Tautų Respublikos teritorijoje kūrusių tapytojų biografijos, išvardijami žinomi jų paveikslai. J. I. Kraševskis planavo parengti ir senųjų krašto menininkų bei ikonografinių temų žodyną, pavadintą *Ikonoteka. Pastabų apie meną ir menininkus rinkinys*, tačiau 1858 m. pasirodė tik viena šio leidinio dalis, apimanti dvi pirmąsias abėcėlės raides⁴³. Tuo tarpu bandymus parašyti to meto tyrinėtojų taip trokštamą krašto dailės istoriją, kuri pateiktų įvairių dailės šakų pažangos bei plėtros raidą, atskleistų savitus, grynai tautinius meno bruožus, riboją XIX a. būdingos nacionalistinės nuostatos, vertusios kviestinių, iš kitų šalių atvykusių meistrų darbus vertinti kaip svetimybes ir pernelyg didelis noras surasti krašto meniniame pavelde tokius pat dėsningumus, kokius pateikdavo kiti Vakarų Europos mokslininkai analizuodami visuotinės meno istorijos raidą.

Literatūra ir nuorodos

- ¹ J. Polanowska. *Historiografia sztuki polskiej w latach 1832-1863 na ziemiach centralnych i wschodnich dawnej Rzeczypospolitej*. F. M. Sobieszczański, J. I. Kraszewski, E. Rastawiecki, A. Przewdziecki. – Warszawa, 1995, s. 47.
- ² *Vilniaus universiteto istorija. 1803-1940*. – Vilnius, 1977, p. 82–83.
- ³ 1837 m. Vilniaus periodiniame leidinyje „Wizerunki I roztrząsania naukowe“ buvo išspausdintas išsamus straipsnis apie F.-P.-G. Guizot darbus, jo mokslinį metodą. Apie šio prancūzų mokslininko įtaką J. Jaroševičiui rašė V. Berenis. Žr. V. Berenis. Simono Daukanto ir Juozapo Jaroševičiaus istorinės Lietuvos

samprata // *Lietuvių atgimimo istorijos studijos*, 1993, T. 5, p. 90–103.

- ⁴ J. I. Kraszewski. Od wydawcy // *Athenaeum*, 1841, T. 5, s. VII.

- ⁵ J. K. Komornicki. Krótki rys dziejów malarstwa // *Athenaeum*, 1843, T. 6, s. 55–59; 1844, T. 1, s. 176–220.

- ⁶ B. Podczaszyński. Zakres pisma i cel jego // *Pamiętnik Sztuk Pięknych*, 1850, T. 1, s. II.

- ⁷ J. I. Kraszewski. Pogadanki o sztuce // *Athenaeum*, 1844, T. 4, s. 188–189.

- ⁸ A. Wierzbicki. *Historiografia polska doby romantyzmu*. – Wrocław, 1999, s. 221.

- ⁹ M. Grabowski. Mysli ogolne powiązane z rzec-

- zą o sztuce naszej // *Artykuły literackie, krytyczne, artystyczne* M. Grabowskiego. – Warszawa, 1849, s. 326.
- ¹⁰ M. Grabowski. *Mysli ogólne*, s. 264.
- ¹¹ J. I. Kraszewski. *Wilno od początków jego do roku 1750*. – Wilno, 1840–1842, T. 2, s. 340.
- ¹² J. I. Kraszewski. *Wilno*, s. 327.
- ¹³ J. I. Kraszewski. *Gawędki o sztuce* // *Tygodnik Petersburski*, 1840, Nr. 23, s. 114.
- ¹⁴ J. I. Kraszewski. *Pogadanki*, s. 171.
- ¹⁵ J. Maternicki. *Warszawskie rodowisko historyczne 1832-1869*. – Warszawa, 1970, s.40.
- ¹⁶ A. Wierzbicki. *Historiografia polska*, s. 225.
- ¹⁷ F. M. Sobieszczański. *Wiadomości o sztukach pięknych w dawnej Polsce zawierające opis dzieł I za-
bytków budownictwa, rzeźby, snycerstwa, malarst-
wa i rytownictwa, z krótką wzmianką o życiu i dzie-
łach znakomitszych artystów krajowych, lub w Pols-
ce zamieszkałych*. – Warszawa, 1847, T. 1, s. I.
- ¹⁸ F. M. Sobieszczański F. M. *Wiadomości*,
s. III–V.
- ¹⁹ Ten pat, p. 47.
- ²⁰ Ten pat, p. 99.
- ²¹ Ten pat, p. 102.
- ²² Ten pat, p. 135.
- ²³ Ten pat, p. 113.
- ²⁴ E. Rastawiecki. *Wiadomości historyczne o
sztukach pięknych w dawnej Polsce przez So-
bieszczańskiego* // *Biblioteka Warszawska*, 1847,
T. 4, s. 387–397.
- ²⁵ J. I. Kraszewski. *Materiały do historii sztuki w
Polsce. Krytyczny przegląd dzieł F. M. Sobies-
zczańskiego* // *Athenaeum*, 1847, T. 6, s. 11–12.
- ²⁶ Ten pat, p. 18.
- ²⁷ Ten pat, p. 6.
- ²⁸ Ten pat, p. 20–21.
- ²⁹ Ten pat, p. 27.
- ³⁰ Ten pat, p. 31.
- ³¹ J. Maternicki. *Warszawskie*, s. 89.
- ³² J. I. Kraszewski. *Materiały*, s. 33.
- ³³ F. M. Sobieszczański. *Wiadomości*, T. 2, s. 12.
- ³⁴ Ten pat, p. 19.
- ³⁵ Ten pat, p. 29–30.
- ³⁶ Ten pat, p. 64.
- ³⁷ Ten pat, p. 239.
- ³⁸ J. K. Komornicki. *Przeznaczenie i fazy sztuki
// Athenaeum*, 1850, T. 2, s. 149.
- ³⁹ J. K. Komornicki. *Krótki rys dziejów malarst-
wa // Athenaeum*, 1844, T. 1, s. 218.
- ⁴⁰ J. K. Komornicki. *Przeznaczenie*, s. 145.
- ⁴¹ J. K. Komornicki. *Przegląd dziejów malarstwa
// Athenaeum*, 1851, T. 2, s. 119.
- ⁴² J. K. Komornicki. *Przeznaczenie*, s. 155.
- ⁴³ A. Wierzbicki. *Historiografia polska*, s. 228.

Šarūnas Leonavičius.
Vilko lyžtelėjimas.
1990. Ofortas. 19 x 21





AUKSĖ KAPOČIŪTĖ

Vilniaus dailės akademija

MENO FORMŲ, SIMBOLIŲ IR MOTYVŲ DIFUZIJOS PROBLEMA R. WITTKOWERIO MENOTYRINĖJE KONCEPCIJOJE

The Problem of Diffusion of Art Forms, Symbols and Motifs
in R. Wittkower's Concept of Art Theory

SUMMARY

In this study the main attention is paid to the collected essays of Rudolf Wittkower (1901-1971) in the book "Allegory and the Migration of Symbols", and Wittkower's theory of diffusion of techniques, ideas, concepts and art forms all over the world. In the article the views of the precursors of diffusionism theory (F. Ratzel, L. Frobenius, F. Grabner, W. Schmidt) are concisely presented.

Also, his system of interpretation of works of art are overviewed, in comparison with Panofsky's one presented in "Studies in Iconology". The fundamental principles of Wittkower's art theory go back to the ideas of Aby Warburg, and are also related to the ideas of authors of comparativistic studies such as L. Courajodo, J. Strygowsky, J. Baltrušaitis.

Pastaraisiais dešimtmečiais ryškėjant perėjimui nuo klasikinės menotyros, daugiausia dėmesio skyrusios meno kūrinio ikonografinių ir formalųjų aspektų aprašinėjimui, prie naujos kontekstinės, besiremiančios naujomis sudėtingomis tarpdisciplininėmis tyrinėjimo strategijomis ir metodais, kaip svarbiausi iš-

kyla anksčiau periferijoje buvę ir globalizacijos procesų suaktualinti tarpkultūrinių kontaktų ir meno formų simbolių migracijos aspektai, kurie įgauna ypatingą aktualumą dabartinėje masinių komunikacijų ir glaudėjančio įvairių meno tradicijų sąveikavimo eroje. Palygindami įvairiose šalyse, regionuose ir istorinėse

RAKTAŽODŽIAI. Simbolių difuzija, Rytų meno įtaka, tarpkultūrinės įtakos, ikonologija.

KEY WORDS. Diffusion of symbols, influence of oriental art, intercultural influences, iconology.

epochose įsiviešpatavusių meno formų ir simbolių visetą, nesunkiai įsitikinsime, kad daugelyje istoriškai ir geografiškai atskirtų regionų periodiškai iškyla ir pasikartoja analogiški simboliai ir meno formos. Todėl natūraliai kyla klausimas: ar tai universalių meno raidos formų bei simbolių periodiškas iškilimas, ar jų difuzijos ir akulturacijos produktas? Ši problema nėra tokia paprasta, kaip gali pasirodyti iš pirmo žvilgsnio.

Tanaka Hidemichi, tyrinėdamas Rytų meno daromą įtaką Europos dailei bei šiai problematikai skirtą literatūrą, neretai susiduria su paviršutiniškais faktų vertinimais. Pasak mokslininko, viena pačių sudėtingiausių problemų Vakarų meno istorijoje susijusi su Rytų įtaka XIII ir XIV amžiaus Italijos menui. Mokslininkas rašo: „Šilkiniai darbužiai puošti rytietiškais motyvais buvo vertinami kaip paprastas egzotiškas motyvas. Rytiečiai su turbanais Giotto tapyboje suprantami tik kaip pagonybės simbolis. Simone Martini tapyboje figūrų siauros pailgos akys nevertinamos suvokiant jų pailgumą kaip rytietiško elemento įtaką. Vienintelis Ambrogio Lorenzetti pateikia pavyzdį, kuriuo pripažįsta, kad *Pranciškonų kankinių* veidai San Francesco bažnyčioje Sienoje yra visiškai rytietiško pobūdžio“ (Tanaka, 1989, p. 214). Šią meno istorikų nuostatą profesorius Tanaka suvokia kaip europocentristinį fenomeną ir pirmiausia jį sieja su politine istorija, kurioje nepaisoma reikšmingo musulmonų ir mongolų, šiuo laikotarpiu dominavusių Pietų Viduržemio jūros baseine, Mažojoje Azijoje ir Rytų Europoje, vaidmens.

Rekonstruojant įvairių Vakarų Europos ir kitų regionų meno formų ir simbolių repertuarą, vis daugiau dėmesio skiriama įvairioms jų difuzijos ir adaptacijos problemoms. Kultūrinės difuzijos teorijos šalininkai, evoliucionizmo teoriją vertindami kaip šalutinę, žmonijos kultūros istoriją aiškino kaip įvairių kontaktų, susidūrimų bei kultūrinių perdavimų rezultatą. Atmesdami evoliucijos, o juo labiau tiesinės pažangos sąvoką, radikaliausi tyrinėtojai teigė, kad *vieni ar kiti kultūros reiškiniai nebūtinai atsiranda kaip vienos ar kitos kultūros savaiminės raidos padariniai*, o susiformavę vienoje kultūroje, vėliau gali būti perimti ir įsisavinti kitos kultūros. Šis požiūris implikavo vieno motininio kultūrinio centro idėją, kuri kiekvieną kultūros (tiek dvasinės, tiek materialinės) reiškinį aiškino kaip atsiradusį žmonijos kultūros istorijoje vieną kartą ir vienoje vietoje, o paskui iš šio centro difuzijos kanalais išplitusį į kitas kultūras. Šitos idėjos rado atgarsį įtakingų migracijos šalininkų teorijose, anot kurių, kultūros ir meno reiškiniai gali daug kartų keisti savo dislokacijos vietą, charakterį, raidos pobūdį, svarbiausius požymius ir pan. Minėti migracijos procesai paaiškina skirtingų kultūrų meno formų arba jose aptinkamų elementų panašumą.

Taigi, aktualėjant skirtingų meno tradicijų komunikacijai ir ryšiams, itin svarbūs tampa lyginamieji tarpkultūrinių įtakų, difuzijų, meninių simbolių ir formų migracijų menotyriniai tyrimai, atskleidžiantys vieno ar kito meno reiškinio istorinės raidos ypatumus bei stilistinius bruožus. Neatsitiktinai postmoderno idė-

jų išsigalėjimo epochoje menotyrininkai vis dažniau grįžta prie didžiųjų praėjusio šimtmečio kultūros antropologų, etnologų ir meno istorikų A. Bastiano, F. Ratzelio, L. Frobeniuso, L. Courajodo, J. Strzygowskio, A. Warburgo, J. Baltrušaičio, R. Wittkowerio ir kitų tyrinėjimų.

Talentingas A. Warburgo mokinyš Rudolfas Wittkoweris (1901–1971) yra vienas iškiliausių XX a. menotyros korifėjų. Jis daug dėmesio skyrė meno formų, simbolių ir motyvų difuzijos problemų tyrinėjimams. Prieš galutinai apsisprendamas gilintis į meno istoriją Miunchene, vadovaujant H. Wölfflinui, jis studijavo architektūrą Berlyne. Sugrįžus į Berlyną, jo mokytojas buvo iškilus ikonografinio metodo skleidėjas A. Goldschmidtas. Būtent Berlyne 1920 m. pradžioje, lankydamasis E. Herzfeldo seminare, Wittkoweris susidomėjo Rytų tautų meno formų difuzijos į Vakarų problemomis.

Wittkowerio meno formų ir simbolių difuzijos tyrinėjimams lemiamą įtaką padarė 1927 m. Florencijoje ir Romoje įvykę susitikimai su legendiniu meno istoriku Aby Warburgu, kuris vėliau perspektyvų jauną menotyrininką pakvietė dirbti į Warburgo biblioteką Hamburge. Čia nuo 1930 m. užsimezgė ilgametė draugystė su kitu XX a. menotyros korifėjumi E. Panofskiu. 1932 m. Wittkoweris pradėjo dėstytojo karjerą Kiolne, tačiau po metų, stiprėjant totalitarinei ideologijai, jis paliko nacių valdomą Vokietiją visam laikui ir iki 1956 m. dirbo Londone, iš Hamburgo perkeltame Warburgo bibliotekos pagrindu susiformavusiame mokslinių tyrimų institute, kur pasinėrė į lyginamosios ikonografijos ir simbolių difu-

zijos studijas. 1937 m. jis buvo vienu iš garsaus Warburgo instituto žurnalo įkūrėjų (1940 m. pavadinimas pakeistas į *Journal of Warburg and Courtauld Institutes*). 1949–1956 m. Wittkoweris ėjo Londono universiteto profesoriaus pareigas. 1954 m. kaip vizituojantis profesorius skaitė paskaitas Harvardo universitete, ir tai paskatino jį persikelti į Ameriką.

Neabejotinai stipriausią poveikį mokslininko menotyrinės koncepcijos tapsmui turėjo genialusis Aby Warburgas ir ilgametis sistemingas darbas su autentiškais šaltiniais bei patikima ikonografinė medžiaga Warburgo institute, be to, ilgametė draugystė su Ervinu Panofsky'iu. Norint teisingai suprasti Wittkowerio plėtojamos meno formų, simbolių, motyvų migracijos koncepcijos esmę, neišvengiamai reikia grįžti prie A. Warburgo, kurio veikaluose rasime daugelio Wittkowerio išplėtotų idėjų užuomazgas. Aby Warburgas (1866 – 1929) – unikalus vokiečių istorikas ir meno teoretikas atvėręs daug naujų metodologinių meno formų, simbolių bei motyvų difuzijos mechanizmų pažinimo principų. Anot Kato Tetshuhiro, Warburgas savo pasaulėžiūroje panaikina tas estetiškes ir hermeneutines paradigmas, kurias galima apibūdinti kaip kultūrinio lauko ribų, laiko ir erdvės ribų, racionalaus suvokimo slenksčio peržengimą. Warburgas smarkiai išplečia domėjimosi menu lauką. Jo domėjimosi amplitudė neapsiriboja tik „autentiškais“ ar „grynai estetiniais“ meno kūriniais. Jam vienodai įdomūs „aukštojo“ ir „žemojo“, būtent dekoratyvaus, taikomojo, industrinio meno kūriniai (Kato Tetshuhiro, 1995, p. 1).

Esminis Warburgo indėlis į menoty-
rą ir ypač įvairių meno formų bei sim-
bolių migracijos problemų tyrinėjimą
pirmiausia sietinas su tradicinės meno is-
torijos, jos kultūrinio lauko ribų išplėti-
mu. Jo veikaluose ryškėja poslinkiai tiek
tyrinėjamo objekto atžvilgiu (jam lygiai
įdomūs ir vertingi kaip konkretaus me-
to istoriniai dokumentai ir „aukštojo“
meno, ir „žemiškojo“ – dekoratyvus,
taikomojo, industrinio – meno kūriniai),
tiek aiškinant meno socialinę funkciją. Jis
neizoliuoja meno nuo kitų kultūrinių
veiksnių, siekdamas kuo giliau išsiskverbi-
ti į žmonių ir meno formų „gyvenimus“.
Pasitelkdamas interpretacinio tyrinėjimo
metodo galimybes, Warburgas ne tik
stengėsi reorganizuoti įvairias žmogiš-
kos kultūros sritis, bet ir atskleisti sudė-
tingiausius įvairių meno tradicijų sąvei-
kos bei meno formų, simbolių, motyvų
migracijos užslėptus mechanizmus.

Warburgo tarpkultūrinių „įtakų tyri-
nėjimai“, dabar įsitvirtinę komparatyvis-
tinėse meno studijose, ne itin buvo pri-
imtini amžiaus pradžioje viešpatavusiai
pagrindinei meno istorijos kryptčiai. Tra-
dicinė meno istorija, nagrinėdama kon-
krečios epochos, istorinio laikotarpio,
geografinės vietos ar konkretaus meni-
ninko stilistinius bruožus, dažniausiai
apsiribodavo tik Vakarų Europos menu,
pradedant senovės antika ir krikščioniš-
ku pasauliu. Warburgas, kaip ir Stry-
gowskis, sukylo prieš eurocentristines
klasikinės menotyros nuostatas. Jis pu-
ikiai suvokia, kad daugelio Vakarų Eu-
ropos viduramžių ir renesanso dailės
bruožų neįmanoma teisingai suvokti ne-
siejant jų su iš kitų neeuropinių tautų

plintančiomis įtakomis. Jo ilgametis
vaizdinių tyrimas *Senovės pagonių raiži-
nių motyvų išlikimas* smarkiai išplečia
tradicinės menotyros ribas laiko atžvil-
giu, o erdvės ribų apskritai nepaisoma.
Ši revoliucinga nuostata išryškėja garsia-
jame Romos menotyrininkų kongrese
1912 m. perskaitytame pranešime apie
Palazzo Schifanoia freskų tapybą.

Nors Warburgo meno formų, simbo-
lių, motyvų difuzijos tyrinėjimai iš pra-
džių rutuliojosi racionalizmo filosofijos
nubrėžta kryptimi, tačiau ilgainiui jam
ši kryptis tampa per siaura. *Stilias psichologijoje*
menotyrininkas jau stengiasi
nušviesti „tamsiąją sielos“ pusę. Jo tiks-
las – atsekti dinamišką vaizdinių psicho-
loginę funkciją, kuri negali būti suvok-
ta vien tik formaliais ar grynai ikonog-
rafiniais meno istorijos metodais. War-
burgas menui suteikia simbolinę pras-
mę. O meno simboliškumas mokslinin-
ko aiškinamas kaip sąmonėje vykstančių
konfliktų tarp tamsių, paslaptinių, ma-
giškų ir racionalių dvasios jėgų bei tarp
skaidrios kontempliacijos, kuri būdinga
išsilaisvinusiam nuo „kosmoso grandii-
nių“ protui, harmonijos išraiška.

Meno formų, simbolių difuzijos tyri-
muose menotyrininkas daugiausia do-
misi nuolat iškylančiais „atminties mo-
tyvais“, kuriuos įvardija kaip patetines
formules (*Pathosformeln*). Warburgas „at-
minties motyvus“ tyrinėja pirmiausia
Vakarų Europos kultūrinėje erdvėje. „Jis
matė, kad paskiri formalūs meninės iš-
raiškos būdai pasidarė tokie stabilūs, jog
atrodė, kad kai kurios temos tiesiog su-
augo su konkrečiomis meninės išraiškos
formomis. Nelygu, kokios buvo socio-

kultūrinės aplinkos, savo istorinėje raidoje jos daugiau ar mažiau modifikavosi, tačiau išliko atpažįstamos. Vadinasi, meno formos tarsi tapo stabilios struktūros, perduodamos iš kartos į kartą ir iš amžiaus į amžių. Todėl vėlesnėje Vakarų meno istorijoje, kai reikėsi viena ar kita juslinio suvokimo forma, kartu atgydavo ir ta daugmaž stabili vaizdinė struktūra“ (Andrijauskas, 2001, 395).

Literatūra ir nuorodos

A. Andrijauskas. Difuzionistinė kultūros ratų teorija // *Lyginamoji civilizacijos idėjų istorija*. – Vilnius, 2001, p. 295–299.

A. Andrijauskas. Komparatyvistinė ir kultūrinė filosofinė A. Warburgo koncepcija // *Lyginamoji civilizacijos idėjų istorija*. – Vilnius, 2001, p. 377–403.

A. Andrijauskas. L. Frobeniuso lyginamoji istorinė kultūros morfologija // *Lyginamoji civilizacijos idėjų istorija*. – Vilnius, 2001, p. 300–308.

A. Andrijauskas. *Grožis ir menas*. – Vilnius, 1995.

J. Baltrušaitis. *Fantastiškieji viduramžiai*. – Vilnius, 2001.

Kato Tetshuhiro. *Aby Warburg and the Antropological Study of Art*. <http://web.kyoto-inet.or.jp/people/katotk/tkato.html>

Kato Tetshuhiro. *Crossing the Border: The Current Significance of Warburg's Iconology*. An unpublished Reprint for the XIIIth int'l Congress of Aesthetics in Lahti, Finland (1995). <http://web.kyoto-inet.or.jp/people/katotk/awiaa.html>

W. Eugene Kleinbauer. *Modern Perspectives in Western Art History: An Anthology of 20th – Century Writings on the Visual Arts*. – New York: Holt, Rinehart and Winston, 1971.

J. Masheck. Rudolf Wittkower. *Encyclopedia of Aesthetics* 4: 470–472.

Warburgo mokinio Wittkowerio darbuose tokių periodiškai pasikartojančių „atminties motyvų“ ir vaizdinių aiškinimas jau implikuoja konceptualų difuzionizmo metodo taikymą, kurį glaustai galima apibūdinti kaip aiškinimasi, iš kur simbolis ateina ir kokį kelią skirtingų civilizacijų istorijoje erdvėje ir laike jis nukeliavo bei kokia jo prasmė kiekvienu konkrečiu atveju.

E. Panofsky. *Prasmė vizualiniuose menuose*. – Vilnius, 2002.

G. Soulier. *Les influences orientales dans la peinture Toscane*. – Paris, 1924.

E. Stankevičius. Atminties pavidalų biblioteka. Komparatyvistinė ir ikonologinė Aby Warburgo programa // *Rytai–Vakarai: Komparatyvistinės studijos* III. – Vilnius, 2002, p. 476–500.

Ch. Sterling. Le paysage dans l'art européen de la Renaissance et dans l'art chinois // *L'Amour de l'art*, 1931, p. 9–10.

Hidemichi Tanoka. Oriental scripts in the Painting of Giotto's Period // *Gazette des Beaux – Arts*, 1989, p. 214–226.

R. Wittkower. *Allegory and the Migration of Symbols*. – N.Y.: Thames and Hudson, 1977.

R. Wittkower. *Born under Saturn: The Character and Conduct of Artists*. A Documented History from Antiquity to French Revolution. In collaboration with Margot Wittkower. – London, 1963.

Rudolf Wittkower, „Rudi“. <http://www.lib.duke.edu/lilly/artlibry/dah/wittkowerr.htm>

O. Žukauskienė. Komparatyvistinės menotyros metodologinė kaita (Rudolfas Wittkoweris ir Jurgis Baltrušaitis) // *Rytai–Vakarai: Komparatyvistinės studijos* III. – Vilnius, 2002, p. 476–500.

B. d.

ŽILVINĖ GAIŽUTYTĖ

Vilniaus dailės akademija



N. HEINICH MENININKO STATUSO IR TAPATYBĖS TYRIMAI: „IŠSKIRTINUMO SOCIOLOGIJA“

N. Heinrich's Inquiry into the Status and Identity of the Artist:
"The Sociology of Exceptionality"

SUMMARY

The article considers the "sociology of exceptionality" of the contemporary French art sociologist Natalie Heinrich, who corrected, developed and widely applied the sociology of the artistic field elaborated by P. Bourdieu during the 19th century. She pays much attention to the formation of an autonomous artistic field and the social institutes connected with the artist's identity and status. She explores exhaustively these aspects against a wide historical background.

XX a. 8-ajame dešimtmetyje Vakarų meno sociologija įžengė į naują sociologinės problematikos sklaidos etapą. Šiai sklaidai tiesioginę įtaką darė 7-8-ojo dešimtmečių sandūroje vykusios sociokultūrinės ir politinės transformacijos, socialinės meno istorijos idėjos, naujos sociologinės ir hermeneutinės meno interpretacijos. Šios kryptys paskatino teorinių kompleksinių meno reiškinių pažinimo principų, jungiančių tarpusavyje ekono-

minius, socialinius, kultūrinius, institucinius kūrinių produkcijos, mediacijos ir recepcijos kontekstų analizės aspektus, pagrindimą. Nūdienos meno sociologijoje plačiai įsitvirtinusi Pierre'o Bourdieu meninio lauko sociologija kaip socialinių faktų „skaitymo“ teorija ir metodologija susilaukė plataus menotyrininkų pripažinimo ir Prancūzijoje, ir kituose kraštuose. Meninio lauko sociologijos šalininkų tyrimų kontekste ypač išsiskiria Natalie

RAKTAŽODŽIAI: Meno sociologija, meninio lauko sociologija, menininko tapatybė, statusas.

KEY WORDS: Sociology of art, artistic field sociology, identity of the artist, status.

Heinich veikalai. Ji pagrįstai laikoma viena įtakingiausių devintojo dešimtmečio pabaigos–dešimtojo dešimtmečio prancūzų meno sociologų.

Šio straipsnio tikslas – atskeisti iki šiol visiškai netyrinėtos meno sociologės Natalie Heinrich (g. 1955) gvildenamos problematikos ir naudojamų teorinių ir metodologinių prieigų savitumą Bourdieu meninio lauko teorijos kontekste. Heinrich darbai meninio lauko sociologijai reikšmingi dėl glaudžios sankirtos su dabarties meniniu lauku bei polemikos su įvairiomis dabartinėmis meno sociologijos paradigmomis. Mokslininkė išsamiai gvildena teorines ir metodologines dabartinės meno sociologijos problemas, tyrinėja naujausius menotyros diskursus. Lauko sociologijai būdinga literatū-

rologinė kryptis, o Heinrich išsamiai gvildeno įvairių laikotarpių vaizduojamojo meno problemas.

Heinrich studijavo *École des Hautes Études en Sciences Sociales* (Aukštoji socialinių mokslų mokykla), o 8-ojo dešimtmečio pabaigoje pasirodė pirmieji straipsniai žurnale *Actes des recherches en sciences sociales* (*Socialinių mokslų tyrinėjimų darbai*). Susitikimas su Bourdieu nulėmė posūkį į sociologinius meno tyrimus. 1981 m. ji apgynė diplominį darbą *La constitution du champ de la peinture française au XVII^e siècle* (*XVII a. prancūzų tapybos lauko sandara*), kuriam vadovavo Bourdieu. Jame Heinrich gilinasi į Prancūzijos meninės aplinkos profesionalėjimo, diferenciacijos procesus, kurie lėmė meninio lauko formavimosi pradžią XVII a.

I

Pirmuosiuose straipsniuose ir veikaluose Heinrich išsamiai gvildeno ankstyvuosius Prancūzijos meninio lauko raidos procesus XVII a. ir taikė pagrindinius meninio lauko sociologijos teorinius ir metodologinius principus. Straipsnyje *La perspective académique. Peinture et tradition lettrée: la référence aux mathématiques dans les théories de l'art au 17^e siècle* („Akademine perspektyva. Tapyba ir švietimo tradicija: XVII a. meno teorijų santykis su matematika“, 1983, parašytas diplominio darbo pagrindu) sociologė gilinasi į skirtingų kultūros sričių – meno ir mokslo – diferenciacijos procesus. Jame Heinrich įrodė, kad pradinė meno ir mokslo takoskyra išryškėjo perspektyvos suvokimo ir vaizdavimo XVII a. prancūzų dailėje

požiūriu. Ji analizavo to meto tapybos išraiškos priemonių arsenalo kaitą ir atskleidė, kad konkretūs percepcijos tipai, kurie reiškia skirtingų perspektyvos teorijų panaudojimą, atskleidžia kultūrinio lauko vidines pozicijas. Tapyba įgauna naują statusą, pirmiausia priskyrimą jai laisviesiems menams ir pabrėžiant autonomiją – apginant tapybiškumo savitumą.

Meninio lauko suinstitucinimo procesus Heinrich gvildeno pasitelkusi graviūrų meistro ir tapybos akademijos perspektyvos mokytojo Bosse'o kūrybos metodo nesėkmę. Pasak Heinrich, kultūrinio lauko akademizacija – tapybos akademijos ir mokslų akademijos įkūrimas – pagreitino skirtingų kūrybinės

veiklos formų – meno ir mokslo – išsiskyrimą. Pirmiausia vyko agentų specializacija, o vėliau profesionalizacija. Šiuos procesus sociologė atskleidė kaip meninių principų kaitą ir „kovą“ tarp, pavyzdžiui, tapytojų-piešėjų ir tapytojų-koloristų, t.y. „geometrikų“ ir „plastikų“¹. Bosse'o kūrybinį metodą Heinrich parodė kaip subjektyvaus *habitus* dispozicijų (protestantizmo vertybių), estetinių pažiūrų sistemos (kūrybos metodo racionalizmo, objektyvistinės perspektyvos traktuotės) ir objektyvios socialinės pozicijos (marginalas akademinių institucijų požiūriu) sąveiką.

Heinrich pagrindė, kad meno ir mokslo takoskyra siejosi ne su XVII a. pasaulėžiūros savitumu, bet su skirtingais *habitus* ir įvairiomis kultūros lauko būsenomis bei to meto kūrinių ir diskursų kūrėjų socialiniu statusu. Be to, toks estetinių ir meninių priemonių arsenalo pri-

skyrimas tiesioginiams tapytojų interesams ir interpretavimas parodė naujas meno sociologijos teorines ir metodologines prieigas. Pereita nuo meninės produkcijos socialinių įtakų – laikmečio pasaulėžiūros ar mecenatų poveikio ar pačių kūrėjų socialinių interesų išraiškos – gvildenimo prie kultūrinio lauko vidinių ryšių ir praktikų tyrimo.

Šių ankstyvųjų kultūros lauko diferenciacijos procesų tyrimus Heinrich plėtojo įvairiuose straipsniuose bei veikaluose. Kultūrinio lauko akademizacija, meno ir mokslo instituciniai ir profesiniai aspektai nuodugniai gvildinami straipsnyje *Arts et sciences à l'âge classique: professions et institutions culturelles* („Menai ir mokslai klasikiniame amžiuje: profesijos ir kultūros institucijos“, 1987). Meninis laukas tyrinėjamas pasitelkus sociologijos, psichoanalizės, antropologijos ir politinės filosofijos patirtį.

II

9-ojo dešimtmečio pabaigoje Heinrich ėmė išsamiai gvildinti menininko tapatumo ir socialinio statuso įvairius aspektus ir jų istorinę kaitą. Šios problemos tyrinėjamos pirmiausia pasitelkus kūrėjų užimamų pozicijų meniniame lauke ir socialinėje erdvėje panašumus, skirtumus ir sąveiką. Meno kūrėjų socialinį statusą apibrėžia įvairių ypatybių ir kriterijų visuma: kūrybos sąlygos, teisinis statusas, institucinė aplinka, hierarchinė padėtis, kūrybinė sėkmė, gyvenimo būdas, pripažinimas, vertinimo kriterijai.

Kita vertus, Heinrich išskyrė ir subjektyviają menininkų santykio su aplin-

ka ir visuomenės požiūrio į menininką plotmę. Vadinasi, menininko statusą apibrėžia ne tik materialinės veiklos sąlygos, visuomeninė padėtis, bet ir subjektyvūs vaizduotės vaizdiniai – simbolių reikšmių dimensija. Pasak Heinrich, „menininko statuso negalima supaprastinti iki statistinių, administracinių ir juridinių sąlygų, kurios veikia meno kūrinių kūrėjus, požymių. Jis taip pat apima vaizduotės, simboliškumo ir normatyviškumo dimensijas, t.y. menininko vaizdinius, reikšmes ir vertybes ar net įvairius „idealius vaizdus“, kurie kinta istoriškai net smarkiau nei profe-

sijos morfologija ir instituciniai bei teisiniai rėmai“².

Vėliau šiuos tyrimus autorė ėmė siekti su bendrąja problematika: meno recepcijos (pripažinimo, susižavėjimo, garbinimo), produkcijos (transgresijos, kūrybos autonomijos) bei kūrėjų (tapatumo, profesinių ypatumų) klausimais. Šiuose tyriminiuose pamažu ryškėja meno sociologijos kryptis, kuri vadinama „ypatingumo, išskirtinumo sociologija“. Šios krypties sociologų veikaluose gvildenamos materialinės kūrybos sąlygos, ištraukimas į veiklą, kūrėjų tarpusavio ryšiai, inspiracijos, publikavimo ar eksponavimo galimybės, gyvenimo modeliai ir savęs pateikimo ypatybės, atskleidžiamas įvairių meninių praktikų savitumas, kuris apibrėžia kūrėjo tapatybę – pagrindinius buvimo menininku požymius.

Knygoje *Du peintre q l'artiste: artisans et academiciens à l'âge classique* (Nuo tapytojo iki menininko: amatininkai ir akademistai klasikiniame amžiuje, 1993) Heinrich pratęsė ir papildė 9-ajame dešimtmetyje pradėtus kultūrinio lauko diferenciacijos tyrimus ir kartu tyrinėjo tapytojų socialinio statuso kaitos ir naujos menininko sampratos (tapytojo *peintre* – amatininko tapsmą menininku *artiste*) susiformavimo priežastis XVII–XVIII a. Prancūzijoje. Šioje knygoje sociologė pagrindė idėją, kad pirmiausia Paryžiaus karališkosios akademijos įkūrimas – piešimo menų „akademizacija“ ir meninio lauko institucionalizacijos pradžia – lėmė statuso kaitą. Ši naujovė iš tapytojų (tapyba, kaip ir kiti amatai, buvo priskiriama „mechaniniams menams“) pareikalavo „įeiti“ į statusą, kuris tradiciškai

buvo skirtas laisviesiems menams.

Heinrich taip pat akcentuoja kitus pagrindinius veiksnius, kurie darė įtaką menininkų statuso kaitai. Pirmiausia atskleidžiamas institucijos poveikis meno praktikai: tapytojų hierarchijos kaita, jų požiūris į talentą, pinigus, klientus, vardą ir įvaizdį; antra, meno suvokimas: požiūrio į tapybą pokyčiai ir naujų, iki tol nevartotų terminų *dailieji menai* ir *menininkas* plitimas. Vaidinasi, tolesni statuso pokyčiai siejami su „žvilgsnio intelektualizavimu“ – kritinių-aprašomųjų tekstų ir naujos publikos atsiradimu. 1643 m. pasirodžiusi pirmoji knyga apie tapybą rodo tolesnius meninio lauko diferenciacijos procesus: teoretikų atsiskyrimą nuo praktikų. Veikaluose menas apmąstomas teoriškai, juose yra biografines informacijos. Šie pirmieji meno istorijos ir teorijos tekstai atskleidžia ne tik tapybos mokyklų diferenciaciją, jie davė pradžią meno kritikos atsiradimui. Kita vertus, Heinrich pažymi, kad šie tekstai nėra tik mokslinės interpretacijos, kurios šiandien gali būti vertinamos kaip tam tikri priėjimo instrumentai. Jos darė įtaką mąstymo ir suvokimo kategorijų išsikristalizavimui. Meno literatūra, atitinkamų verbalinių kategorijų vaizdui nusakyti paieška rodo literatų žvilgsnio intelektualizavimą, kuris sekė praktikų statuso kaitą.

Menininko statuso kaitą Heinrich sieja su laipsnišku atskiros vartotojų erdvės formavimusi. Iš privačių kolekcijų erdvių išėjus į viešą „vaizdų“ vartojimo erdvę, sureikšminama ne materialinė veikla (kūrinio išsigijimas), o nemateriali – žiūrėjimas, vertinimas, sprendimas, o

salonų atsiradimas, pasak Heinrich, „išreiškia skonio kaip savarankiško sugebėjimo institucionalizavimą, kuris vėliau įgavo materialinę išraišką – muziejus ir teorinę erdvę filosofijoje“³.

Ir pagaliau Heinrich atskleidžia savių vertinimo kategorijų ir sprendimų sąsajas su socialine hierarchija ir priklausomybe meno teritorijai. Teorinių pažiūrų kompleksas atskleidžia nuoseklią pažiūrų į kūrinius raidą: pamažu atrandami ir įtvirtinami vizualiniai meno kriterijai – vaizdas, spalva, stilius – ir išstumiami literatūriniai, t.y. estetikoje siekiama atsiriboti nuo literatūriškumo ir taip įtvirtinamas estetinis suvokimas. Žinovai apibrėžia skonio normas ir atsiriboja nuo paprastų mėgėjų, kurie nesugeba atpažinti, skirti ir vertinti savitomis meninėmis kategorijomis. Taip pagrindžiama, kad tolesnę menininko statuso kaitą lėmė instituciniai veiksniai: kūrėjų, tarpininkų ir publikos institucijų atsiradimas.

Ištyrusi meninio lauko institucionalizacijos procesą ir menininko socialinio statuso kaitą XVII–XVIII a., Heinrich ėmėsi gvildinti modernaus menininko sampratos susiformavimo socialines aplinkybes bei modernistinės menininko išskirtinumo ideologijos nulemtas socialines bei ekonomines pasekmes. Menininko samprata analizuojama antropologiškai, sociologiškai bei įtraukiama į socialinę meno istoriją.

Knygoje *Être artiste. Les transformations du statut des peintres et des sculpteurs* (Būti menininku. Tapytojų ir skulptorių statuso kaita, 1996) Heinrich atskleidžia pagrindinius „buvimo menininku“ bruožus moderniaame meniniame lauke. Šie

tyrimai skiriasi nuo įprastinės kūrybos psichologijos. Menininkai čia suvokiami ne kaip individai, turintys savus motyvus ar būdingus sugebėjimus, o kaip tam tikros socialinės kategorijos nariai, jų statuso kaitą sąlygoja ir priklausomybė socialinei kategorijai, ir subjektyvūs jų pačių vaizdiniai.

Pirmiausia Heinrich išskiria socialinius požymius, kurie sukuria menininko išskirtinumą. Tai susiję su savitos gyvensenos įtvirtinimu. XIX a. formuojasi bohema ir pamažu ryškėja įvairios modernaus menininko sampratos sudedamosios dalys: herojus, antiherojus, šventasis, kankinys, prastas dailininkas, bohemos atstovas ir kt.. Autonomiškėjančiame meniniame lauke ryškėja tokios vertybės kaip marginalumas, opozicija buržuazinei gyvensenai, nesėkmės, nepripažinimas. Toks bohemos statusas, pasak Heinrich, „nulėmė tolesnę kūrėjo kaip ypatingo, ypatingo individo sampratą“⁴. Vadinas, modernaus menininko išskirtinumo ideologija reiškė menininko ir visuomenės priešpriešą.

Kita vertus, Heinrich pažymi ir pagrindinius kūrybinės veiklos bruožus, kurie suformuoja ir išreiškia naują menininko sampratą. Visų pirma tai susiję su nuolatine meninių ir estetinių normų transgresija. Apskritai modernaus meno istoriją Heinrich aiškina kaip *transgresiją* (lot. *transgressio* – perėjimas, peržengimas) seką, t.y. nuolatinę kūrybos formų, kanonų ar „taisyklių“ laužymą ir estetinių, etinių bei moralinių ribų peržengimą ar kvestionavimą. Impresionistai ėmė laužyti akademinius vaizdavimo, kūrybos kanonus, fovistai – nusistovėju-

sius spalvų kodus, kubistai – tūrių vaizdavimą, ekspresionistai keitė vaizdavimo objektyvumo normas, futuristai – humanistines vertybes, dadaistai – rimtumo, siurrealistai – įtikimumo kriterijus, o abstrakcionistai pradėjo pačių vaizdavimo reikalavimų transgresiją, kurią tęsė suprematistai ar konstruktyvistai iki abstraktaus ekspresionizmo. Taip „XIX a. prasidėjęs principų, apibrėžiančių meno kūrinį, dekonstravimo procesas moderniam mene, pasak Heinrich, pamažu sukėlė kanoninių meno principų krizę“⁵. Menininkas turįs išimtinę teisę nepaisyti nusistovėjusių etikos ir estetikos normų, privalo skelbti naujoves, būti originalus, individualus, ypatingas, o ši nauja avangardo etika vėliau tapo meninio tobulumo norma. Vadinausi, „XIX a. susiklostė nauja autoriaus samprata, kurią žymi ne tik talentas, bet ir asmeninių savybių lūkesčiai“⁶. Modernizmo laikais meninės kūrybos sudedamąją dalį sudaro kolektyvinio ir individualaus kūrėjo statuso kūrimas, kuris

patvirtina autoriaus vertingumą ir įneša indėlį į sukurto kūrinio vertę.

Heinrich įtikinamai parodė meninio žavėjimosi sociologijoje, kad Van Gogho gyvenimas ir kūryba atskleidžia tradicinės ir modernistinės menininko sampratos skirtumus⁷. Menininko „gyvenimo legendos“ sukūrimas ir paskleidimas visuomenėje leido sukonkretinti įvykusius menininko socialinio statuso pokyčius. Pasak sociologės, „Van Goghas įkūnijo visuomenės niekinamo, nepripažinto menininko mitą, kurio nuopuolis dabartyje patvirtina iškilimą ateityje ir tuo pat metu įrodo visuomenės ir aplinkos menkumą, kaltę, kad nesugebėjo laiku pripažinti“⁸. Taip Heinrich pagrindė socialinius modernios menininko sampratos susiformavimo veiksnius. Menininkas-pranašas pasižymi ne tik savitais gyvensenos ypatumais. Tai lemia ir išoriniai socialiniai veiksniai: kūrėjo apleidimas, ignoravimas, amžininkų nepripažinimas ir nesupratimas, kuris projektuojamas į ateitį.

Literatūra ir nuorodos

- ¹ N. Heinrich. La perspective académique. Peinture et tradition lettrée: la référence aux mathématiques dans les théories de l'art au 17e siècle // *Actes des recherches en sciences sociales*, 1983, N. 49, p. 49.
- ² N. Heinrich. *Être artiste. Les transformations du statut des peintres et sculpteurs*. – Paris, Klincksieck, 1996, p. 100.
- ³ N. Heinrich. *Du peintre à l'artiste: artisans et académiciens à l'âge classique*. – Paris, Minuit, 1993, p. 153.

- ⁴ Ten pat, p. 41.

- ⁵ N. Heinrich. *Le triple jeu de l'art contemporain. Sociologie des arts plastiques*. – Paris, Les Éditions de Minuit, 1998, p. 19.
- ⁶ B. Edelman, N. Heinrich. *L'art en conflits*. – Paris, La découverte, 2002, p. 20.
- ⁷ N. Heinrich. *La gloire de Van Gogh: Essai d'anthropologie de l'admiration*. – Paris, Minuit, 1991.
- ⁸ N. Heinrich. *Être artiste. Les transformations du statut des peintres et sculpteurs*. – Paris, Klincksieck, 1996, p. 57.

B. d.

ŠARŪNAS
LEONAVIČIUS



ASOCIATYVAUS METAFIZINIO MĄSTYMO APRAIŠKOS ŠARŪNO LEONAVIČIAUS KŪRYBOJE

Gimė 1960 m. vasario 20 d. Kaune. Mokėsi M. K. Čiurlionio vidurinėje meno mokykloje. 1979–1984 m. studijavo grafiką Valstybiniame dailės institute, kur, paties dailininko prisipažinimu, *stipriausią poveikį jam turėjo L. Lagauskas, A. Kmieliauskas, itin malonu buvo bendrauti su A. Švėgžda*. Diplomatinis darbas – iliustracijos V. Miliūno knygelei „Linksmos pasakaitės“. 1985 m. dirbo Klaipėdoje Dailės kombine, 1986–1988 m. tarnavo Sovietinėje kariuomenėje. Grįžęs iš jos, piešė, raižė ofortus, tapė, bendradarbiavo su leidykla „Vyturyr“. 1989 m. režisieriaus Gintaro Varno „Šėpos teatrui“ sukūrė lėles ir dekoracijas. 1990–1991 m. rudenį–žiemą slapta ruošė atsarginio lito banknoto projektą.

Leonavičius sukūrė daugybę grafikos ir tapybos kūrinių, daug iliustracijų knygoms, apipavidalino knygų seriją *Ad se ipsum*. Sukūrė pašto ženklą bendrajai lietuvių, latvių, estų serijai „Senieji Baltijos laivai“, teatro plakatus spektakliams „Karžygys karaliūnas“, „Jaja“ (plakatas-ofortas), „Šėpos teatrui“ ir pan. Šiuo metu ruošia 40 iliustracijų knygai „Žmogaus žvaigždė“ (eilėraščiai pagal dailininko piešinius parašyti Aido Marčėno).

Dailininkas surengė 11 personalinių parodų Lietuvoje, Australijoje, Austrijoje, Japonijoje, dalyvavo daugelyje grupinių parodų Lietuvoje, Rusijoje, Norvegijoje, Australijoje, Italijoje, Lenkijoje, Prancūzijoje, Vokietijoje ir kitose šalyse.

Apdovanojimai: 1987 Tarptautinė knygos meno trienalė, Vilnius, II laipsnio diplomai; 1993 Tarptautinė knygos trienalė, Vilnius, Pagrindinis prizas; 1998 Tarptautinis pašto ženklų konkursas Italijoje, I premija.

Šarūnas Leonavičius priklauso tai ne-
gausiai plejadi vidurinėsios kartos
lietuvių dailininkų, kurie puoselėja kon-
templiatyvų požiūrį į kūrybos objektą,
ieško kitokių slėpiningų metafizinių
prasmų. Jų kūrybai būdingas ypatingas
profesionalumas, darbo subtilumas bei
meistriškumas. Kameriniuose grafikos
darbuose Š. Leonavičius tarsi siekia sa-
vo amato meistrystės idealo. Šioje srity-
je jis meta iššūkį tokiems pripažintiems
grafikos ir piešinio meistrams kaip
P. Repšys, A. Švėgžda ir R. Orantas.

Gaivališkos energijos kupinai daili-
ninko asmenybei itin svarbus sąlytis su
gamtos stichijomis, būties amžinybę pri-
menančiu jūros ošimu, gyvūnija, paukš-
čiais, augalais, kurie tarsi iš pasamonės
gelmių nuolatos išnyra jo darbuose. Iš
čia kyla aistra klajonėms burlaivių jūrų
bekraštybėse, noras ekstremaliomis sąly-
gomis stipriau pajusti žmogaus būties
pilnatvę. *Kai išplauki į Baltijos jūrą, – sa-
ko dailininkas, – dažniausiai gauni audros.
Nebaisu, jei pažįsti laivą, žinai silpnėsnes jo
vietas, turi patirties. Be to, nėra kada gal-
voti apie baimę, reikia tiksliai dirbti: stebėti
bangas, galvoti, kaip nuo jų išsisukti. Ten-
ka keisti bures, manevruoti.* Šis įtrauktum-
as į gamtos stichijų pasaulį atsiskleis-
džia viename rafinuočiausių jo kūrinių
„Laivas“ (1989).

Š. Leonavičius reiškiasi įvairiose dai-
lės srityse: plakatai, knygų apipavidali-
nimas, pašto ženklai, estampai, piešiniai
ir tapyba, tačiau, akivaizdu, kad jis pir-
miausia yra grafikas ir piešinio meistras.
Dailininko kūriniuose savitai susipina re-
nesansinės, Tolimųjų Rytų klasikinės
dailės, simbolizmo, metafizinės tapybos

ir siurrealizmo elementai. Kalbėdamas
apie savo kūrybos procesą, Šarūnas sa-
ko: *Stebiu natūrą, bet tiesmukai jos nepie-
šiu, fotografuoju mintyse, namie kartais da-
rau eskizus.* Dailininkas dirba ilgai ir at-
kakliai, nevengia kruopštaus darbo rei-
kalaujančių miniatiūrinių kūrybos for-
mų. Tai, galima teigti, Leonavičių dinas-
tijos bruožas, kadangi šios savybės bū-
dingos ir itin reikiam savo kūrinių tech-
niniam atlikimui dailininko tėvui Broniui
Leonavičiui. Dėl itin kruopštaus smul-
kiausių paveikslų detalių išryškinimo kai
kurie Šarūno darbai kartais atrodo netgi
„perkrauti“. Dailininkas stipriausias yra
ten, kur pajėgia sustoti ir prabilti glaus-
ta linijų ir formų kalba. Ypatingu atliki-
mo preciziškumu išsiskiria tradicinės ja-
ponų dailės motyvų kupinas ofortas-pla-
katas Eglės Mikalionytės monospektak-
liui „Jaja“ (1998), kurio visą tiražą rūpes-
tingai spausdino jis pats.

Š. Leonavičiaus tapiniai smarkiai ski-
riasi nuo grafikos darbų. Daugeliu bruo-
žų jie artimi freskų tapybai; čia išskyla
statiškos figūrinės kompozijos, tapomų
formų monumentalumas, prislopintas
koloritas. Daugelis paveikslų yra him-
nas žmogaus, ypač moters, kūno gro-
žiui, nors atskiruose tapiniuose neven-
giama išryškinti ir žmogaus kūno trapu-
mo, netgi liguistumo. Čia, kaip ir grafi-
koje, regime daug savitai transformuo-
tų simbolistinės, metafizinės ir siurrea-
listinės dailės elementų; keistą asociaty-
vų įvairių epochų kultūrinių sluoksnių,
simbolių, metaforų, mitinių būtybių su-
sipynimą. Į akis krinta nuolatos pasikar-
tojantis motyvas – sustingusios, statiškos
gestų, skulptūras primenančios moterų

figūros („Leopardernor“, 1996; „Angelas“, 2003; „Armonika“, 2004).

Dailininko kūrybos pamatą sudarančiuose grafikos darbuose ir piešiniuose savitai transformuojami klasikinės kompozicijos principai. Čia ryškiausios iš kasdienio gyvenimo reiškinių stebėjimo ir sąmonės polėkių išnyrančios keistos asociacijos. Š. Leonavičius ieško kitokios, sudėtingesnės, geriau dabartinę komplikotą žmogaus pasaulėjautą atspindinčios saviraiškos, kuri adekvačiau perteiktų asociatyvios menininko jausenos komplikotumą. Įprastuose daiktuose ir reiškiniuose jis išryškina kažką paslaptinę, nepažįstama, prie ko esmės siekia prisikasti. Iš dailininko darbų dažnai skleidžiasi savita metafizinė grožio sampra-

ta, kažkokio keisto šalto „medicininio“, „chirurginio“, „anatomiško“ erotiškumo estetika, kurioje gyva aistra tarsi nustumiama į jausmų pasaulio periferiją.

Nors dailininkas kuria ir didesnės apimties darbus, tačiau neabejotinai Š. Leonavičiaus meistriškumas pirmiausia atsiskleidžia kamerinio piešinio, grafikos ir knygų iliustravimo stichijoje, mat čia ypatingą svarbą įgauna intymumas, asociatyvus, metafizinei dalei būdingas alogiškas mąstymas, nepaprastas piešinio, linijos jautrumas. Pasinerdamas į daugelio jo estampų ir piešinių pasaulį, kartu leidiesi į ilgą kelionę menininko sąmonės keliais ir klystkeliais, kuriuose atsiveria vis naujos meninės tikrovės erdvės.

Prof. Antanas Andrijauskas

The Manifestations of Associative Metaphysical Thinking in Šarūnas Leonavičius' Artistic Works

Šarūnas Leonavičius was born on February 20, 1960 in Kaunas. He graduated from the M. K. Čiurlionis Secondary Art School and studied graphic art at the Institute of Art. After graduation from the institute, he worked as a book illustrator, drawer and painter, organized eleven personal exhibitions in Lithuania, Australia, Austria and Japan, and took part in many collective exhibitions in Lithuania, Russia, Norway, Australia, Italy, Poland, France, Germany and other countries. In 1987 he won the Second Degree Diploma of the Vilnius International Book Art Triennial, in 1993 the Grand Prix of the same triennial, in 1998 the First Prize at the International Post Mark Competition in Italy.

Šarūnas Leonavičius belongs to the small group of middle generation Lithuanian artists who pay special attention to the contemplative attitude to their work (searching in them for mysterious metaphysical aspects and meanings) and to subtleties of art tech-

nique. It seems that in his graphic works and drawings he strives for absolute perfection.

Contact with the elements, animals, birds and plants is very important to the artist. In his works, nature emerges as if from the depths of the subconscious.

This is especially obvious in one of his most sublime works "Laivas" (1989).

In his works Leonavičius intertwines elements of Renaissance and Far East (especially Japanese) Classical painting, and metaphysical motifs of symbolism and surrealism in an original way. Because too much attention is given to details, some of his work seems a little

overworked. The artist is most persuasive where he restrains himself and speaks in a concise language of lines and forms. That language frequently reveals a specific metaphysical concept of beauty, the strange aesthetic of "medical", "surgical", "anonymous" eroticism, in which passion is withdrawn to the periphery of experience.

Prof. Antanas Andrijauskas



Šarūnas Leonavičius. *JAJA*. 1998. Ofortas. 70 × 86

Šarūnas Leonavičius.
Enkantados.
 1991. Ofortas.
 25 × 28



Šarūnas Leonavičius. *Jūrų pasaulis.* 2004. Ofortas. 15 × 29



Šarūnas Leonavičius. *Peizažas su namu.* 2004. Tušas. 12 × 25



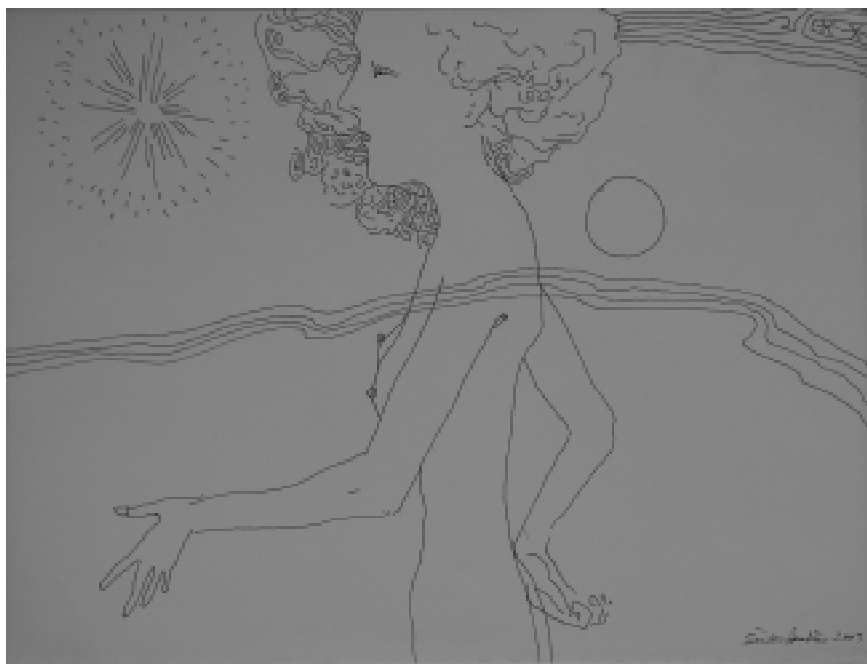
Šarūnas Leonavičius. *Eskizas su laivu.*
1986. Tušas, pieštukas. 45 × 35



Šarūnas Leonavičius. *Eskizas figūros.*
2000. Pieštukas. 45 × 35



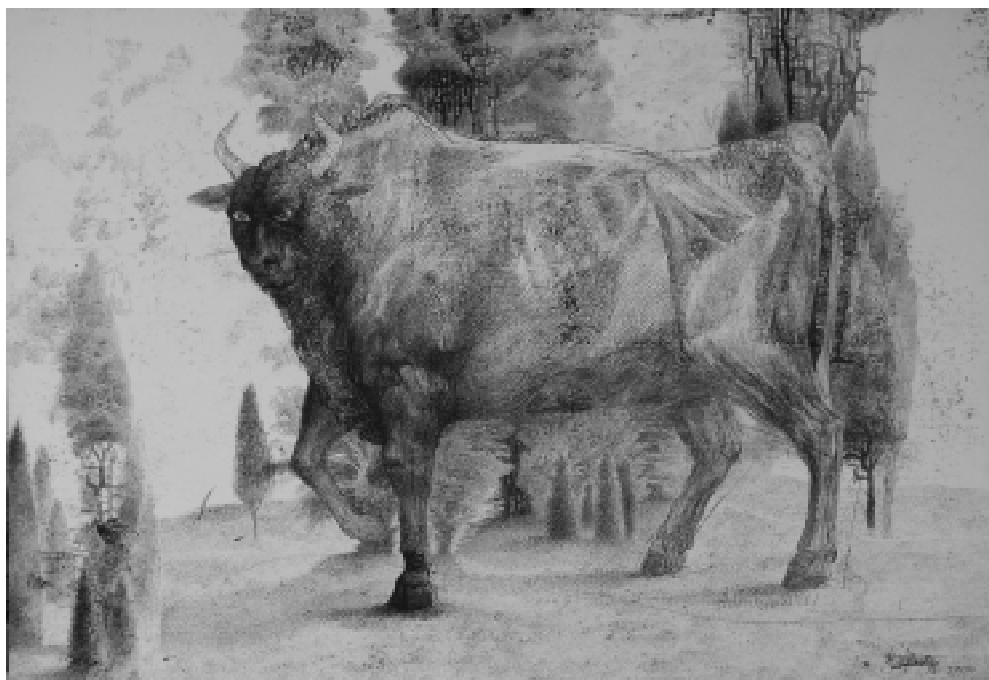
Šarūnas Leonavičius. *Su didele galva.* 2000. Pieštukas. 35 × 45



Šarūnas Leonavičius. *Figūra*. 2003. Tušas. 29,7 × 21



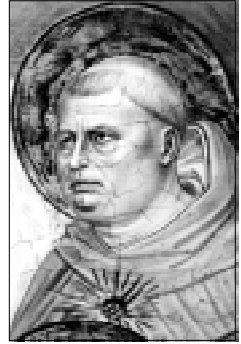
Šarūnas Leonavičius. *Dvi figūros*. 2003. Tušas. 29,7 × 21



Šarūnas Leonavičius. *Stumbras*. 2000. Aliejus, teptukas. 70 × 85



Šarūnas Leonavičius.
Miškas. 2001. Juodas
guašas. 70 × 72



TOMAS AKVINIETIS

TEOLOGIJOS SUMA

ĮVADAS

Traktatu apie pasaulio sukūrimą paprastai vadinami *Akviniečio* didžiojo veikalo *Teologijos suma* pirmosios dalies šeši (44–46) skyriai, vadinami klausimais (*quaestiones*). Šis trumpas traktatas svarbus tuo, kad jame, kaip niekur kitur, filosofija persmelkia teologiją. Čia matyti, kaip originali esaties teorija, kurią sukurti Tomą paskatino Apreiškimas, į darnią visumą susieja Aristotelio *keturias priežastis*, Platono *dalyvavimą* ir Plotino *emanaciją*. Trakto fone išryškėja sudėtinga paprasto teiginio, kad Dievas viską sukūrė iš nieko, esmė.

Traktatas žavi kaip titaniškas žmogaus proto bandymas mintimis aprėpti visatą. Juo žavisi net tie, kurie pabrėžia tokio bandymo nemoksliskumą. Imanuelis Kantas jį vadina nuostabiausiu reiškiniu, „kuris labiausiai išbudina filosofiją iš dogmatinio snaudulio“. Nors viduramžių filosofijai labiau tinka dogmatinio įkarščio, o ne snaudulio epitetas, vis dėlto Akviniečio išvada, kad pasaulio pradžios moksliškai įrodyti neįmanoma, sutampa su „nubudusio“ Kanto išvada. Tai dar kartą patvirtina teiginį, kad bandymai mintimis aprėpti visatą tikrai buvo naudingi ir bent jau filosofijos istorijos požiūriu verti dėmesio.

Logos žurnale traktato vertimą spausdinsime nedidelėmis dalimis, po vieną ar po du skyrius drauge su išnašomis, kuriose pateiksime platesnes citatas iš Akviniečio nurodytų arba cituotų Aristotelio ir Platono veikalų bei aiškinsime painesnius terminus. Šiame numeryje publikuojamame keturiasdešimt ketvirtajame skyriuje matyti, kaip Aristotelio doktriną apie keturias priežastis – veikiančiąją, materialiąją, formaliąją ir tikslo – Akvinietis, įveikdamas įvairias klūtis, panaudoja savo kreacionistinėje teorijoje.

Viena iš pirmųjų klūčių yra ta, kad Aristotelio filosofijoje keturios priežastys aiškino pasaulyje vykstančią kaitą, atsiradimą ir išnykimą, o ne pasaulio sukūrimą. Aristotelio požiūriu pasaulis visada buvo ir bus. Dievas jo nesukūrė ir nesunaikins. Tokie darbai Aristotelio Dievas pernelyg dvasingas. Jis yra vien save patį kaip aukščiausią gėrį mąstantis mąstymas. Atrodo, kad materialusis pasaulis Jam visiškai nerūpi, kad apie jį veikiausiai Jis net nežino. Bet pasaulis Dievą pažįsta kaip aukščiausiąjį gėrį ir jo trokšta, todėl juda. Šitaip Dievas yra būtina pirmoji pasaulio judėjimo, taigi ir egzistavimo priežastis – tikslo priežastis.

Akivaizdu, kad Akviniečiui to nepakanka, nes Pradžios knygoje parašyta, kad Dievas sukūrė pasaulį. Vadinasi, Jis turi būti ne vien tikslo, bet ir veikiančioji priežastis. Tačiau kaip suprasti, kad tas, kuris visiškai nejuda, ką nors kuria ir daro? Šiam keblumui įveikti Tomas pasitelkia teoriją, kad joks pasaulyje esan-

| Dail. Beato Angelico

RAKTAŽODŽIAI. Sapnai, pranašavimas, prietarai.
KEY WORDS. Dreams, divination, superstitious.

tis objektas nėra savos esaties priežastis, kad tų objektų esatis, arba buvimas, yra tik dalyvavimas tikrojoje esatyje, kuri neturi priežasties ir yra pati savaime. Tomo terminais tariant, ji yra savarankiškai subsistuojanti esatis, kurios esmė sutampa su jos buvimu. Būtent ji yra visų kitų joje dalyvaujančių dalykų buvimo priežastis. Kitaip tariant, jeigu nebūtų Dievo kaip subsistuojančios esaties, tai niekas negalėtų nei atsirasti, nei būti. Šia prasme Dievas yra pirmoji veikiančioji visų daiktų ir visko, kas su jais susiję, priežastis, kitaip tariant, Kūrėjas. O jeigu taip, tai jis yra ir materialių daiktų materijos, arba medžiagos, priežastis. Šitaip Akvinietis išsprendžia ir antrąją, su materialiąja priežastimi susijusią, problemą.

Kad Dievas yra formalioji visų daiktų priežastis, Tomas paaiškina gana paprastai. Jis teigia, kad dieviškojoje išmintyje yra visų daiktų pavyzdinės formos, arba idėjos, panašiai kaip skulptoriaus arba architekto galvoje yra skulptūrų arba pastatų formos. Toks aiškinimas sudaro įspūdį, kad Akvinietis perkėlė Platono idėjų pasaulį į Dievą.

Kad Dievas yra kiekvieno (ne tik turinčio protą) daikto tikslo priežastis, Tomas argumentuoja remdamasis teorija, jog pirmoji kūrinių priežastis, arba Dievas, yra visų jos tobulumų tobulybė, todėl kiekvienas daiktas, kadangi jis siekia savo tobulumo (Tomas neabejoja, kad siekia), siekia Dievo.

Gintautas VYŠNIAUSKAS

Kultūros, filosofijos ir meno institutas

PIRMOJI DALIS

XLIV KLAUSIMAS

Apie kūrinių atsiradimą iš Dievo ir pirmąją visų esinių priežastį I KETURIS ARTIKULUS SUSKIRSTYTAS

Apsvarsčius dieviškuosius Asmenis, reikia nagrinėti kūrinių atsiradimą iš Dievo (žr. kl. 2, Įvadą). Tas svarstymas bus trejopas: pirmiausia bus svarstomas kūrinių atsiradimas; toliau – jų skirtingumas (kl. 47); galiausiai – jų išsaugojimas ir valdymas (kl. 103). Pirmajame svarstymo etape bus nagrinėjami trys dalykai: pirma, kas yra pirmoji esinių priežastis; antra, kūrinių atsiradimo iš pirmosios priežasties būdas (kl. 45); trečia, daiktų trukmės pradžia (kl. 46).

Svarstant pirmąjį tiriami keturi klausimai.

Pirma: ar Dievas yra visų esinių veikiančioji priežastis.

Antra: ar pirmąją materiją sukūrė Dievas, ar ji buvo drauge su Juo esantis pradmuo.

Trečia: ar Dievas yra pavyzdinė daiktų priežastis, ar yra ir kitos, ne tik Jis, pavyzdinės priežastys.

Ketvirta: ar Jis yra daiktų tikslo priežastis.

1 ARTIKULAS

AR BŪTINA, KAD KIEKVIENAS ESINYS BŪTŲ DIEVO SUKURTAS

PIRMAJĄ KLAUSIMĄ NAGRINĖTI PRADEDAME ŠITAIP. Atrodo, jog nebūtina, kad kiekvienas esinys būtų Dievo sukurtas.

1. Juk niekas nedraudžia, kad daiktas būtų be to, kas nepriklauso jo esmei, pvz., kad žmogus nebūtų baltas. Bet neatrodo, kad padarinio santykis su priežasti-

mi priklausytų esančiųjų esmei, nes ir be jo kai kuriuos esančiuosius galima suprasti. Taigi ir be to santykio jie galėtų būti. Vadinasi, niekas nedraudžia, kad būtų koks nors Dievo nesukurtas esinys.

2. BE TO, kam nors reikia veikiančiosios priežasties, kad būtų. Todėl tam, kuris negali nebūti, veikiančiosios priežasties nereikia. Tačiau niekas, kas būtina, negali nebūti. O kadangi pasaulyje yra daug būtinų dalykų, tai atrodo, kad ne visi esantieji yra iš Dievo.
3. BE TO, visi tie, kurie turi kokią nors priežastį, gali būti įrodyti per tą priežastį. Bet Filosofas *Metafizikos* trečioje knygoje¹ parodo, kad matematiniai dalykai neįrodomi per veikiančiąją priežastį. Vadinasi, ne visi esantieji yra iš Dievo kaip iš veikiančiosios priežasties.

BET PRIEŠINGAI sakoma Laiške Romiečiams: *Iš jo, per jį ir jam yra visa* (Rom 11,36).

ATSAKAU, kad būtina teigti, jog visa, kas kaip nors yra, yra iš Dievo. Mat jei kas nors kuriame nors daikte yra kaip dalyvaujantis, tai būtina, kad jo priežastis būtų tas, kuriam jis iš esmės priklauso, pvz., ugnis uždega geležį. Ir kadangi kalbant apie dieviškąją paprastumą buvo parodyta (kl. 3, a. 4), kad Dievas yra pati savaime subsistuojanti esatis², tai akivaizdu (kl. 7, a. 1, į 3; a. 2), kad subsistuojanti esatis gali būti tik viena; taip baltumas, jeigu būtų subsistuojantis, tai galėtų būti tik vienas, nes baltumą daugina jį priimančios daiktai. Todėl reikia pripažinti, kad visi, išskyrus Dievą, nėra savo pačių esatis, o tik dalyvauja esatyje. Todėl būtina, kad visi, kurie skirtingai dalyvauja esatyje ir todėl yra tobulesni arba mažiau tobuli, kaip priežastį turėtų vieną pirmąją esantįjį, kuris yra tobuliausias. Todėl Platonas teigė, kad vienis turi būti pirmiau už bet kokią daugį³, o Aristotelis *Metafizikos* antroje knygoje⁴ sako, kad tas, kuris yra labiausiai esantis ir teisingiausias, yra visų esančiųjų ir teisingųjų priežastis, kaip tas, kuris yra karščiausias, yra kiekvieno karštumo priežastis.

Todėl Į PIRMAJĄ atsakytina, kad nors santykis su priežastimi nėra to esančiojo, kuris turi priežastį, apibrėžimo dalis, vis dėlto tas santykis lydi tai, kas priklauso esančiojo esmei, nes iš to, kad kas nors yra esantis dalyvavimu, išplaukia, kad yra kas nors kitas [t. y. savaime esantis] kaip jo priežastis. Todėl toks esantysis negali būti be priežasties, kaip žmogus negali būti be gebėjimo juoktis. Bet kadangi turėti priežastį esančiojo esmei pridera ne be išlygų, tai atrandamas toks esantysis, kuris priežasties neturi.

Į ANTRĄJĄ atsakytina, kad tas argumentas kai kuriuos filosofus paskatino teigti, jog būtini dalykai neturi priežasties, kaip apie tai kalbama *Fizikos* aštuntoje knygoje⁵. Bet kad tai netiesa, akivaizdžiai matyti įrodančiuosiuose moksluose, kuriuose būtini pradmenys yra būtinų išvadų priežastys. Todėl Aristotelis *Metafizikos* penktoje knygoje⁶ sako, kad egzistuoja ir tokie būtini dalykai, kurie turi savo būtinumo priežastį. Vadinasi, veikiančiosios priežasties reikia ne tik todėl, kad be jos padarinys galėtų nebūti, bet kad padarinio nebūtų, jeigu priežasties nebūtų. Juk

šis sąlygiškas teiginys yra teisingas, jeigu antecedentas ir konsekventas yra arba tikėtini, arba negalimi⁷.

Į TREČIAJĄ atsakytina, kad matematikai [savo tyrimų objektus] mąsto kaip atitrauktus, tačiau realiai jie nėra atitraukti nuo esaties. Juk kiekvienam tinka turėti veikiančiąją priežastį taip, kaip jis turi esatį. Nors matematikos mokslui priklausantys dalykai turi veikiančiąją priežastį, tačiau matematikai nesvarsto jų kaip su veikiančiąja priežastimi susijusių. Todėl matematikos moksluose nieko neįrodinėjama per veikiančiąją priežastį.

2 ARTIKULAS

AR PIRMOJI MATERIJA YRA DIEVO SUKURTA

ANTRAJĄ PRADEDEME NAGRINĖTI ŠITAIP. Atrodo, kad pirmoji materija⁸ nėra Dievo sukurta.

1. Juk visa, kas atsiranda, yra sudaryta iš subjekto ir ko nors kito, kaip pasakyta *Fizikos* pirmoje knygoje⁹. Bet pirmoji materija nėra joks subjektas. Todėl pirmoji materija negali būti Dievo sukurta.
2. BE TO, veikimas ir patyrimas yra vienas kitam priešpriešinami. Bet kaip pirmasis aktyvusis pradas yra Dievas, taip pirmasis pasyvusis pradas yra materija. Todėl Dievas ir materija yra du vienas nuo kito atskirti pradai ir nė vienas iš jų nėra iš kito.
3. BE TO, kiekvienas veikiantysis daro į save panašų, ir kadangi kiekvienas veikiantysis veikia tiek, kiek jis yra akte, tai kiekvienas padarinys koku nors būdu yra akte¹⁰. Tačiau pirmoji materija yra tik galimybėje tiek, kiek ji yra pirmoji. Vadinasi, tai, kad ji būtų sukurta, prieštarauja pirmosios materijos prigimčiai.

BET PRIEŠINGAI sako Augustinas *Išpažinimų* dvyliktoje knygoje: *Du dalykus padarei, Viešpatie, vieną artimą tau*, t. y. angelą, *kitą artimą niekui*, t. y. pirmąją materiją.

ATSAKAU, kad senovės filosofai lėtai, žingsnis po žingsnio, artėjo prie tiesos pažinimo. Juk iš pradžių, tarsi grubiau mąstydami, jie manė, kad nėra kitokių esinių, išskyrus juntamus kūnus. Tie iš jų, kurie tiems kūnams priskyrė judėjimą, tą judėjimą traktavo kaip tam tikrą akcideniją¹¹, pvz., kaip išretėjimą arba sutankėjimą, susibūrimą arba išsiskyrimą. Ir manydami, kad pati tų kūnų substancija yra nesukurta, tiems akcidentiniams pakitimams priskyrė tam tikras priežastis, pvz., draugystę, vaidą, intelektą arba ką nors panašaus.

Mąstydami toliau jie suprato, kad substancinės ir materialios formos, kurias jie laikė esant nesukurtas, yra skirtingos; ir suvokė, kad kūnų kaita vyksta pagal esmines formas. Kai kurie nurodė bendriausias tos kaitos priežastis, pvz., pasvirusį apskritimą – Aristotelis¹², arba idėjas – Platonas.

Tačiau reikia turėti omeny, kad materija per formą įtraukiama į apibrėžtą rūšį, panašiai kaip kokios nors rūšies substancija per jai pritampantią akcideniją įtrau-

kiama į apibrėžtą buvimo būdą, kaip *žmogus* įtraukiamas per *baltumą*. Taigi visais atvejais esinį jie nagrinėjo tam tikru daliniu aspektu arba tik tiek, kiek jis yra *šis* esantysis, arba tiek, kiek jis yra *toks esantysis*. Todėl daiktams priskyrė dalines veikiančiąsias priežastis.

Toliau kai kurie pakilo iki esinio tiek, kiek jis yra esantis, nagrinėjimo ir daiktų priežastį traktavo ne tik kaip esančių *šiokiais* arba *tokiais*, bet ir kaip *esiniais* esančių. Todėl tas, kuris yra daiktų tiek, kiek jie yra esantys, priežastis, turi būti daiktų priežastis ne tik tuo atžvilgiu, kad jie yra *tokie* per akcidentines formas ir ne tik tuo atžvilgiu, jog jie yra *šie* per substancines formas¹³, bet ir visų tų dalykų atžvilgiu, kurie tiems daiktams koku nors būdu priklauso. Todėl būtina pripažinti, kad pirmoji materija buvo sukurta visuotinės esinių priežasties.

Todėl Į PIRMAJĄ atsakyтина, kad *Fizikos* pirmoje knygoje Filosofas kalba apie dalinį atsiradimą, kuris vyksta vieną formą keičiant kita, arba akcidentine, arba substancine, tačiau mes dabar kalbame apie tai, kaip daiktai emanuoja¹⁴ iš visuotinio esaties prado. O šiai emanacijai priklauso net pirmoji materija, nors jos nėra pirmajame darymo būde.

Į ANTRĄJĄ atsakyтина, kad patyrimas yra veikimo padarinys. Todėl protinga, kad pirmasis pasyvusis pradas būtų pirmojo aktyviojo prado padarinys, nes kiekvieno netobulo priežastis yra tai, kas tobula. Juk *Metafizikos* dvyliktoje knygoje¹⁵ Aristotelis sako, kad pirmasis pradas turi būti pats tobuliausias.

Į TREČIAJĄ atsakyтина, kad tas argumentas parodo ne tai, kad materija nebuvo sukurta, o tai, kad ji nebuvo sukurta be formos. Juk kiekvienas sukurtasis, nors jis yra akte, nėra grynas aktas. Todėl būtina, kad net tai, kas jame yra tik galimybė, irgi būtų sukurta, jeigu viskas, kas priklauso jo esčiai, yra sukurta.

3 ARTIKULAS

AR PAVYZDINĖ PRIEŽASTIS YRA KAS NORS ŠALIA DIEVO

TREČIAJĄ PRADEDAME SVARSTYTI ŠITAIP. Atrodo, kad pavyzdinė priežastis¹⁶ yra kas nors šalia Dievo.

1. Juk kopija panaši į pavyzdį. Bet kūriniai labai toli nuo dieviškojo panašumo. Vadinas, Dievas nėra jų pavyzdinė priežastis.
2. BE TO, jau sakyta (a.1), kad kiekvienas, kuris yra dalyvavimu, redukuojamas į tą, kuris egzistuoja pats savaime, kaip uždegtas – į ugnį. Tačiau visi juntami daiktai ir tai, kas su jais susiję, yra tik dalyvavimu kurioje nors rūšyje. Tai matyti iš to, kad visuose juntamuose daiktuose yra ne tik tai, kas priklauso rūšies apibrėžimui, bet rūšies pradus papildo individuojantys pradai. Todėl būtina teigti, kad tos rūšys, pvz., *žmogus pats savaime*, *arklys pats savaime* ir t. t., egzistuoja savaime¹⁷. Ir jos vadinamos pavyzdžiais. Vadinas, pavyzdžiai yra tam tikri šalia Dievo esantys daiktai.

3. BE TO, mokslas ir apibrėžimai yra apie pačias rūšis, o ne apie tai, kaip jos yra atskiruose daiktuose, nes nėra nei atskirųjų mokslo, nei apibrėžimo. Vadinasi, yra tam tikri esiniai, kurie esti, arba yra rūšys ne pavieniuose daiktuose. Ir jie vadinami pavyzdžiais. Taigi išvada – tokia pat, kaip anksčiau.
4. BE TO, atrodo, jog tą patį sako Dionisijas¹⁸ traktato *Apie Dievo vardus* penktame skyriuje, kad *esatis pati savaime yra anksčiau už gyvybės pačios savaime esatį ir išminties pačios savaime esatį*.

BET yra PRIEŠINGAI, nes pavyzdys yra tas pat, kas idėja. O idėjos, pasak Augustino knygos *Aštuoniasdešimt trys klausimai*, yra *pirminės formos, kurias dieviškasis protas savyje turi*. Vadinasi, daiktų pavyzdžiai nėra šalia Dievo esantys.

ATSAKAU, kad Dievas yra pirmoji visų daiktų pavyzdinė priežastis. Kad tai būtų akivaizdu, reikia apsvarstyti tai, jog norint padaryti kokį nors daiktą, būtina turėti pavyzdį, kad gaminiui būtų galima suteikti tam tikrą formą: juk meistras medžiagai suteikia tam tikrą formą vadovaudamasis arba išorėje matomu, arba viduje protu susidarytu pavyzdžiu. Be to, akivaizdu, jog tie daiktai, kurie natūraliai atsiranda, gauna tam tikras formas. Tačiau tų formų apibrėžtumą būtina redukuoti kaip į pirmąją pradžią dieviškąją išmintį, kuri sumanė visatos tvarką, susidedančią iš skirtingų daiktų. Todėl reikia sakyti, kad dieviškojoje išmintyje yra visų daiktų pagrindai, kuriuos jau (kl. 15, a.1) vadinome *idėjomis*, t. y. dieviškajame prote egzistuojančios pavyzdinės formos. Tos formos, nors jos dauginamos siejant su daiktais, realiai nesiskiria nuo dieviškosios esmės, todėl pastarosios panašume įvairūs daiktai gali dalyvauti įvairiais būdais, o Dievas yra visų daiktų pirmasis pavyzdys. Galima kalbėti ir apie kitus, tarp sukurtų daiktų esančius pavyzdžius, pagal kuriuos vieni kūriniai yra panašūs į kitus arba rūšimi, arba kokio nors pamėgdžiojimo analogija.

Todėl Į PIRMAJĄ atsakyтина, kad nors kūriniai negali būti į Dievą panašūs savo prigimtimi, arba rūšiniu panašumu, kaip pagimdytas žmogus panašus į jį pagimdžiusį, vis dėlto jie prisiliečia prie Jo panašumo, rodydami tai, ką Dievas supranta, kaip namas, kuris yra medžiagoje, panašus į namą, kuris yra architekto prote.

Į ANTRĄJį atsakyтина, kad žmogaus prigimtis reikalauja, kad jis būtų materialus, todėl neišmanoma sutikti nematerialaus žmogaus. Ir nors šis individas yra žmogus dėl to, kad dalyvauja rūšyje, tačiau jo negalima redukuoti į ką nors toje rūšyje savarakiškai egzistuojantį; bet [galima redukuoti] į pranokstančią rūšį, tokią kaip atskirtosios substancijos. Tas pats argumentas galioja ir kitiems juntamiems daiktams.

Į TREČIAJĄ atsakyтина, kad nors kiekvienas mokslas ir apibrėžimas yra tik apie esinius, tačiau nebūtina, kad daiktas esatyje būtų tuo pat būdu, kuriuo jis kaip suprstas yra suprantančiam. Juk veikiančiojo intelekto galia iš atskirų aplinkybių mes abstrahuojame bendrąsias rūšis, tačiau nebūtina, kad bendrybės subsistutuotų šalia atskirųjų kaip jų pavyzdžiai.

Į KETVIRTAJĄ atsakyтина, kad Dionisijas traktato *Apie Dievo vardus* vienuolikame skyriuje žodžiais *gyvybė pati savaime* ir *išmintis pati savaime* kartais vadina Die-

vą, o kartais kūriniam suteiktas galias, bet ne kokius nors subsistuojančius daiktus, kaip senovės filosofai.

4 ARTIKULAS

AR VISIEMS DIEVAS YRA TIKSLO PRIEŽASTIS

KETVIRTAJĮ SVARSTYTI PRADEDAME ŠITAIP. Atrodo, kad ne visiems Dievas yra tikslo priežastis.

1. Siekti tikslo dera tam, kuriam to tikslo trūksta. Bet Dievui nieko netrūksta. Vadinasi, jam nedera siekti tikslo.
2. BE TO, *Fizikos* antroje knygoje¹⁹ sakoma, kad darymo tikslas, daromojo forma ir darytojas skaičiumi nėra tas pats, nes darymo tikslas yra daromojo forma. Bet Dievas yra pirmasis visų darytojas. Vadinasi, jis nėra visų tikslo priežastis²⁰.
3. BE TO, tikslo nori visi. Tačiau Dievo ne visi nori: juk ne visi jį pažįsta. Vadinasi, Dievas nėra visų tikslas.
4. BE TO, tikslo priežastis yra pirmoji iš priežasčių. Taigi, jei Dievas būtų ir veikiantčioji, ir tikslo priežastis, tai reikėtų pripažinti, kad Jame yra pirmesnis ir paskesnis. O tai neįmanoma.

BET PRIEŠINGAI sakoma Patarlių knygoje: *Viešpats padarė visa dėl savęs* (Pat 16,4).

ATSAKAU, kad kiekvienas veikiantysis veikia dėl tikslo, nes kitokiu atveju dėl jo veiklos neatsirastų veikiau šitas negu anas, nebent atsitiktinai. Tačiau veikiantčiojo ir patiriantčiojo tikslas tiek, kiek jis yra tikslas, yra tas pats, bet kiekvienam iš jų skirtingai, nes tai, ką veikiantysis siekia išpausti ir tai, ką patiriantysis siekia priimti, yra tas pat. Bet yra tokie, kurie tuo pat metu veikia ir patiria. Jie yra netobuli veiksniai ir jiems tinka tai, kad net veikdami jie siekia ką nors gauti. Bet pirmajam veiksniai, kuris yra tik veikiantysis, netinka veikti siekiant kokio nors tikslo; jis tik siekia skleisti savo tobulumą, kuris yra jo paties gerumas. Ir kiekvienas kūrinys siekia savo paties tobulumo, kuris yra panašus į dieviškąjį tobulumą ir gerumą. Todėl šitaip dieviškasis gerumas yra visų daiktų tikslas.

Todėl Į PIRMAJĮ atsakyтина, kad veikti dėl trūkumo tinka tik netobulam veiksniai, kuriam skirta veikti ir patirti. Bet šitai netinka Dievui. Todėl Jis vienintelis yra dosniausias, nes veikia ne dėl savo naudos, o tik dėl savo gerumo.

Į ANTRAJĮ atsakyтина, kad padaryto forma nėra darymo tikslas, nebent tik tiek, kiek ji yra panaši į formą darytojo, kuris siekia perduoti savo panašumą. Kitu atveju padaryto forma būtų kilnesnė už darytoją, nes tikslas yra kilnesnis už tuos, kurie yra priemonės tikslui.

Į TREČIAJĮ atsakyтина, kad visi nori Dievo kaip tikslo, kokio nors gėrio norėdami arba protingu noru, arba jusliniu, arba prigimtiniu, kuriame nėra pažinimo, nes gero ir norėtino prigimtį visi turi tiek, kiek dalyvauja panašume į Dievą.

Į KETVIRTAJĄ atsakytina, kad kadangi Dievas yra visų daiktų veikiančioji, pavyzdinė ir tikslo priežastis, ir kadangi pirmoji materija yra iš Jo, tai pirmasis visų daiktų pradas realiai yra tik vienas. Tačiau niekas nedraudžia manyti, kad Jame yra daugybė mąstomų daiktų ir kad vieni iš jų į mūsų intelektą patenka pirmiau negu kiti.

Nuorodos

¹ „Yra daug dalykų, kuriems priklauso ne visi pradmenys. Juk kaip kaitos pradas arba gėrio prigimtis galėtų egzistuoti nekintantiems daiktams, kai kiekvienas, kuris savyje ir savo prigimtimi yra geras, yra tikslas ir priežastis ta prasme, kad dėl jo kiti daiktai atsiranda ir esti, ir kai tikslas arba siekis yra kokio nors veiksmo tikslas, o visi veiksmai neatskiriami nuo kaitos? Vadinasi, nekintantiems dalykams tas pradmuo negali egzistuoti, ir čia negali būti gėrio paties savaime. Kaip tik todėl matematikoje nieko nėra įrodyto remiantis ta priežastimi...“ Aristotelis, *Metafizika*, 996a 20-30. Čia ir toliau į lietuvių kalbą neišversti Aristotelio raštai cituojami pagal: *The Basic Works of Aristotle*, ed. Richard McKeon. – New York, Random House, 1941.

² Terminas *subsistencija* reiškia savarankišką objekto buvimą. Savarankiškai yra daiktai, o nesavarankiškai – jų ypatybės. Gali pasirodyti, kad pasakymas *subsistuoja pats savaime* yra daugžodžiavimas, sakantis, kad savarankiškai esantis yra savarankiškai. Tačiau čia kalbama apie pačios esaties savarankišką buvimą, todėl žodžius *pati savaime* reikia suprasti kaip reiškiančius tai, kad subsistuojanti esatis neturi jokios kitos priežasties, išskyrus savo pačios esmę, kuri yra esatis. Vadinasi, pati savaime subsistuojanti esatis yra tokia esatis, kuri yra savarankiškai esanti savo pačios buvimo priežastis ir esmė.

³ „Dabar paskutinį kartą grįžkime į pradžią ir paklauskime: jeigu nėra vienio, o yra tik kito, kiti negu vienis daiktai, tai kokios turi būti pasekmės? Kiti nebus vienis, bet nebus ir daugis. Juk tam, kad jie būtų daugis, tarp jų turi būti vienis, nes jeigu nėra vienas iš jų nėra vienas daiktas, tai jie visi bus ne-daiktas, vadinasi, nebus ir daugis. Bet tarp jų nėra nė vieno vienio, vadinasi, kiti nėra nei vienis, nei daugis...Taigi, jei nėra vienio, tai neįmanoma išivaizduo-

ti, nei kad tarp kitų yra vienis, nei kad yra daugis, nes daugio neįmanoma išivaizduoti be vienio. Todėl, jeigu nėra vienio, kitų irgi nėra ir jų neįmanoma išivaizduoti nei kaip vienio, nei kaip daugio.“ Platonas. *Parmenidas*, 165e–166a, b. Čia ir toliau į lietuvių kalbą neišversti Platono dialogai cituojami pagal: *The Collected Dialogues of Plato, Including the Letters*, edited by E.Hamilton and H.Cairs. – Princeton: Princeton University Press, 1989.

⁴ „Filosofiją irgi teisinga vadinti tiesos pažinimu. Juk tiesa yra teorinio pažinimo tikslas, o praktinio yra veikimas (net svarstydamas, kaip daiktai yra, praktikas tiria ne tai, kas amžina, o tai, kas sąlygota ir yra dabar). Tačiau tiesos mes negalime pažinti nežinodami jos priežasties; o kokia nors kokybė kuriam nors daiktui priklauso labiau, negu kitiems daiktams, jeigu dėl to daikto ta pati kokybė priklauso ir kitiems daiktams (pvz., ugnis yra karščiausias daiktas, nes ji yra visų kitų daiktų karštumo priežastis), todėl tai, kas yra išvestinių tiesų priežastis, yra didžiausia tiesa. Vadinasi, amžinųjų dalykų pradmenys visada turi būti didžiausia tiesa (nes jie yra ne tik kartais tiesa ir nėra jokios jų buvimo priežasties, o jie patys yra kitų daiktų esaties priežastis), todėl kaip kiekvienas daiktas yra esaties atžvilgiu, taip jis yra tiesos atžvilgiu.“ Aristotelis, *Metafizika*, 993b 20-30.

⁵ „Taigi trikampio kampai visada lygūs dviem staties kampams, bet yra ir šios tiesos amžinumo priežastis, tačiau pirmieji pradmenys yra amžini ir neturi priežasties.“ Aristotelis, *Fizika*, 252b 1-5.

⁶ „Kai kurių dalykų būtinumas kyla iš kitų, negu jie patys, dalykų; kiti dalykai yra būtini ne dėl kitų, bet patys yra kitų dalykų būtinumo šaltinis.“ Aristotelis, *Metafizika*, 1015b 10.

⁷ Kitaip tariant: „iš teisingo antecedento *p* seka teisingas konsekvantas *q*, implikacija *jei p, tai*

q teisinga“ ir „iš klaidingo antecedento *p* seka klaidingas konsekvantas *q*, implikacija *jei p, tai q* teisinga“. R. Plečkaitis. *Logikos įvadas*. – Vilnius, Mintis, 1978, p. 29.

⁸ Pirmoji materija – tai absoliučiai beformė medžiaga kaip visų formų galimybė. Ją galima mąstyti ir mėginti išivaizduoti, bet kadangi tokios medžiagos niekaip neišmanoma pajusti, tai visi bandymai išivaizduoti baigiasi nesėkme, todėl pirmoji materija yra tik mąstomas materialų objektų pradai ir priežastis. Apie ją Akvinietis rašo: „Tačiau ta materija, kuri suprantama be jokios formos ir stokos, bet yra pavaldži formai ir stokai, vadinama pirmąja materija, nes pirmiau už ją nėra jokios kitos materijos“. Tomas Akvinietis. *Apie gamtos pradus*. – Vilnius, Logos, 2003, p. 31.

⁹ „Žodis ‘atsiranda’ vartojamas įvairiomis prasmėmis. Kai kuriais atvejais vartojame ne ‘atsirasti’, o ‘šitaip atsirasti’. ‘Atsirasti’ be išlygų sakoma tik apie substancijas. Visais kitais atvejais turi būti koks nors subjektas, būtent tas, kuris randasi. Juk žinoma, kad jei koks nors daiktas įgyja tokią kiekybę, kokybę arba santykį, atsiranda tuo laiku arba toje vietoje, tai visada yra subjektas, nes tik substancija nepriskiriama kitam subjektui, bet visa kita priskiriama substancijai. O tai, kad toji substancija ir viskas, apie ką be išlygų galima pasakyti, kad jis yra, irgi atsiranda iš kokio nors substrato, paaiškės tiriant toliau. Juk visais atvejais atrandame ką nors, kas duoda pagrindą, iš kurio kyla tas, kuris atsiranda, pvz., gyvūnai ir augalai iš sėklų.“ Aristotelis, *Fizika*, 190a 31– 190b 4.

¹⁰ „Būti akte“ priešpriešinama ir kartu siejama su „būti galimybėje“, pvz., miegantis žmogus mąstymo atžvilgiu yra galimybėje, o protaujantis – akte; zigota yra žmogus galimybėje, o kūdikis – žmogus akte ir t.t.

¹¹ Aristotelio kategorijos skirstomos į substanciją, arba esmę, ir akcidenijas, arba atsitiktinius požymius: kiekybinį, kokybinį, santykinį, vietos, laiko, padėties, turėjimo, veikimo, patirties.

¹² Kad čia turimas omenis didysis dangaus sferos apskritimas, arba zodiakas, kuriuo per metus juda Saulė, galima įsitikinti Aristotelio traktato *Apie atsiradimą ir išnykimą* antros knygos dešimtajame skyriuje.

¹³ Substancinė forma yra tai, dėl ko objektas yra tas daiktas, pvz., akmuo, gėlė, žmogus, kitaip tariant, dėl ko akmenys yra akmenys, gėlės yra

gėlės, o žmonės – žmonės. O akcidentinė forma yra tai, dėl ko tas objektas yra toks, pvz., akmuo – pilkas arba rudas, gėlė mėlyna arba geltona, žmogus baltas arba juodas ir t. t. Akcidentinės formos atskirai nuo substancinių neegzistuoja.

¹⁴ Lot. k. *emanatio* – išteikėjimas, išsiliejimas, išspinduliavimas. Įvairovės išspinduliavimas, arba emanacija, iš Vienio yra pamatinė Plotino sistemos idėja. Akviniečio tekste *emanacija* reiškia atsiradimą iš pradmens.

¹⁵ „Nuo to pradmens priklauso dangus ir gamtos pasaulis. Ir jis yra gyvenimas toks, kaip pats geriausias, koku mes kartais džiaugiamės, bet džiaugiamės trumpai (nes jis nuolat yra tokios būsenos, kurios mes negalime būti), nes jo aktualybė yra taip pat ir malonumas... Tai gi, jei Dievas visada yra tos geros būsenos, kurios mes kartais būname, tai mus skatina stebėtis, o jeigu dar geresnėje, tai dar labiau skatina stebėtis. Ir Dievas yra geresnėje būsenoje. Ir gyvenimas irgi priklauso Dievui, nes minties aktualybė yra pats geriausias ir amžinas gyvenimas. Todėl sakome, kad Dievas yra amžinai gyvas ir pati geriausia būtybė, todėl gyvenimas tęsiasi ir amžinybė priklauso Dievui, nes Jis yra Dievas.“ Aristotelis, *Metafizika*, 1072b 15–25.

¹⁶ Kaip matyti iš tolesnių šio artikulo skirsnių „BET PRIEŠINGAI“ ir „ATSAKAU“, *pavyzdinė priežastimi* čia autorius vadina tai, ką labiausiai įprasta vadinti *formaliąja priežastimi*. Šitaip jis veikiausiai nori pabrėžti, kad forma arba pavidalas, pagal kurį kas nors daltoma, yra idealus to daromo daikto pavyzdys. Taigi terminus *pavyzdys*, *forma*, *pavidalas* ir *idėja* šiame kontekste galima vertinti kaip sinonimus.

¹⁷ Tai nuoroda į Platono idėjų teoriją. Kritikuodamas ją *Nikomacho Etikoje*, Aristotelis rašo: „neaišku, ką tie žmonės nori pasakyti, prie kiekvienos sąvokos pridėdami ‘pats savaime’, juk ‘žmogus pats savaime’ ir ‘žmogus’ – tai tos pačios būtybės, žmogaus, pavadinimas“. Toliau ta pačia tema jis rašo: „Panašiai yra ir su idėjų mokslu. [...] kokia nauda bus audėjui ar dailidei iš to, kad jis pažins absoliutųjį gėrį? Arba kaip taps geresniu gydytoju ar karvedžiu tas, kuris bus pasinėręs į tos idėjos kontempliaciją? Juk aišku, kad gydytojas turi galvoje ne ‘sveikatą pačią savaime’, o žmogaus sveikatą, tikriau sakant, savo ligonio sveikatą“ (Aristotelis. *Rinktiniai raštai*. – Vilnius, Mintis, 1990,

1096b, p. 68-69; 1097a, p. 70.) Taigi savarankiškai egzistuojančių idėjų, arba pavyzdžių, postulavimas nieko gero neduoda nei teorijai, nei praktikai.

- ¹⁸ Čia cituojamas Dionisijas – tai Apaštalo darbuose (*Apd* 17,34) paminėto apaštalo Pauliaus moninio, pirmojo Atėnų vyskupo Dionisijo Areopagito vardu pavadintas anoniminis autorius, bandęs suderinti neoplatonizmą ir krikščionybę, gyvenęs ne anksčiau, kaip V a. pabaigoje. Jo raštai tapo žinomi po to, kai 532 m. atskirame Konstantinopolio Susirinkime nuosaikiųjų monofizitų atstovai tuos raštus pateikė kaip monofizitų pažiūras grindžiantį argumentą. Areopagito autorystės autentiškumu iš karto suabejojo Susirinkimui pirmininkaujantis Efezo vyskupas Ipatijus. Abejonėms jis turėjo svarių argumentų. Tačiau raštų turinys pasirodė toks patrauklus, kad VI a. įsivyravo ir iki XV a. viešpatavo įsitikinimas, kad pirmasis Atėnų vyskupas ir raštų autorius yra tas pats asmuo. Bet XVI a. abejonės vėl įsisiūbavo. Abejojo tokios išmąstymės kaip Lorenzo Valla, Erasmas Roterdamie-

tis, Martynas Liuteris, tačiau tik XIX a. G. Kocho ir J. Stiglmayrio pastangomis galutinai išsivalę požiūris, kad Dionisijui Areopagitui priskiriami kūriniai buvo parašyti ne I–II a., bet ne anksčiau, negu Va. pabaigoje, vadinasi, jų autorius yra ne Dionisijas Areopagitas, o Pseudodionisijas Pseudoareopagitas.

- ¹⁹ „Taigi akivaizdu, kad priežastys yra keturios ir kad fizikas privalo žinoti apie jas visas, ir, jeigu atsakydamas į klausimą „kodėl“, jis remsis jomis visomis – materija, forma, judinančiuoju ir tuo, „dėl ko“, tai atsakys kaip fizikas. Tačiau neretai trys iš jų sutampa, nes „kas“ ir „dėl ko“ būna tapatūs, o tai, „iš kur yra pirmasis judinimas“, rūšimi sutampa su pirmaisiais dviem: juk žmogus pagimdo žmogų.“ Aristotelis, *Fizika*, 198a 25.
- ²⁰ Trys priežastys – medžiaga, forma ir tikslas – tarsi susivienija padarinyje, tampa vienu. Tačiau veikiančioji priežastis visada yra atskirai. Vadinasi, Dievas kaip veikiančioji priežastis, pasak šio argumento, turėtų nesutapti su tikslo priežastimi.

Iš lotynų k. vertė ir komentarus parašė
Gintautas Vyšniauskas

Versta iš: Sancti Thomae Aquinatis.

Summa Theologiae I, *La Editorial Catolica*, S.A. – Madrid, 1951

Antanas ANDRIJAUSKAS, habilituotas humanitarinių mokslų daktaras. Gimė 1948 m. Kaune. VDA 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 disertaciją „Vertybių problema formaliojoje ir materialinėje etikoje“ (I. Kantas ir M. Scheleris). Kultūros, filosofijos ir meno instituto vyresnioji mokslo darbuotoja 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 vyresnysis mokslo darbuotojas, 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

Mindaugas BRIEDIS, magistras. Gimė 1977 m. Vilniuje. 2001 m. Vilniaus universitete įgijo filosofijos magistro laipsnį. Nuo 2001 m. Vilniaus universiteto Filosofijos fakulteto Filosofijos istorijos ir logikos katedros doktorantas. Mokslinių tyrimų sritis – religijos filosofija, egzistencinė fenomenologija, filosofinė hermeneutika.

El. paštas: mbriedis@takas.lt

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

Žilvinė GAIŽUTYTĖ-FILIPAVIČIENĖ, magistrė. Gimė 1972 m. Panevėžyje. 1992–1998 m. mokėsi VDU Menų fakultete ir įgijo meno istorijos magistro laipsnį. Nuo 1999 m. studijuoja doktorantūroje Vilniaus dailės akademijoje. Du kartus (2002–2004) stažavosi Paryžiuje Ecole des Hautes Etudes en Sciences Sociales Meno istorijos ir teorijos centre. Tyrinėjimų sritis – menotyros metodologija, meno sociologija. Yra paskelbusi mokslinių publikacijų disertacijos tema.

El. paštas: zilvine@mail.lt

Rasa JANULEVIČIŪTĖ, magistrė. Gimė 1975 m. Ukmergėje. 1996–1999 m. studijavo Vilniaus dailės akademijos Vaizduojamosios dailės fakultete Grafikos katedroje, įgijo menų magistro laipsnį. 1999–2003 m. studijavo Vilniaus dailės akademijos doktorantūroje, parengė daktaro disertaciją tema „Lietuvių dailininko knyga: tradicijos ir modernumo aspektai“. Nuo 2002 m. – Lietuvos dailininkų sąjungos Vilniaus grafikos skyriaus narė. Mokslinių tyrimų sritis – bibliofilinė ir postmodernistinė dailininko knyga.

El. paštas: rarara@takas.lt, tel. + (370 685) 75 227

Agnieška JUZEFOVIČ, magistrė. Gimė 1973 m. Vilniuje. 2004 m. Vilniaus pedagoginiame universitete įgijo filosofijos magistro laipsnį. Nuo 2001 m. Vilniaus dailės akademijoje studijuoja meno istoriją. 2002–2003 m. studijavo Atviros visuomenės kolegijoje. Mokslinių interesų sritis – meno filosofija, fenomenologija, komparatyvistika.

Elektroninis paštas: agnieska.j@one.lt

Auksė KAPOČIŪTĖ, doktorantė. Gimė 1970 m. Vilniuje. 1998 m. Vytauto Didžiojo Universitete įgijo menotyros magistro laipsnį. 1995–1996 m. Maskvos Lomonosovo universiteto Azijos ir Afrikos institute studijavo japonų kalbą ir kultūrą. Dirba Lietuvos teatro, muzikos ir kino muziejuje teatro skyriaus vedėja. Mokslinių interesų sritis – Rytų menas, estetika, meno formų, motyvų, simbolių difuzija, teatrologija.

El. paštas: aukse_teatras@yahoo.com

Atėnė KAŠINSKAITĖ, doktorantė. Gimė 1973 m. Vilniuje. 1992–1996 m. studijavo Vilniaus dailės akademijoje ir įgijo dailėtyrininko bakalauro laipsnį. 1996–1999 m. studijavo Vilniaus dailės akademijoje menotyros krypties dailės istorijos magistrantūroje, įgijo menų magistro laipsnį. 1997–1999 m. dirbo Lietuvos dailės muziejuje. Nuo 1999 m. – Vilniaus dailės akademijos doktorantė.

El. paštas: atenek@takas.lt

Arvydas LIEPUONIUS, socialinių mokslų daktaras. Gimė 1958 m. Šakiuose. 1981 m. baigė VU ir įgijo psichologo specialybę. 1988 m. apgynė socialinių mokslų daktaro disertaciją. Dirba VDA, dėsto socialinę, reklamos ir meno psichologiją. Stažavosi Manheimo apklausų, metodų ir analizų centre (ZUMA), Heidelbergo universitete, Danijos švietimo institucijose. Mokslinių interesų sritis – teorinė ir taikomoji (reklamos ir meno įtaigos) psichologija, asmenybės formavimo kultūriniai ir socialiniai veiksniai.

Tel: (8 698) 39565

Simona MAKSELIENĖ, humanitarinių mokslų daktarė. Gimė 1973 m. Kaune. 1995 m. baigė Kauno Vytauto Didžiojo universitetą ir įgijo menotyros ir literatūros teorijos bakalauro laipsnį. Menotyros magistro laipsnį įgijo Vilniaus dailės akademijoje, literatūros teorijos – Vilniaus universitete. Dirba Kultūros, filosofijos ir meno institute jaunesniąja mokslo darbuotoja. Tyrimų sritis – Bizantijos kultūra, menas, teologija, vienuolinė tradicija.

Faks. +370 5) 275 1898

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 vyresnioji mokslo darbuotoja, 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

Carlos STEEL, habilituotas humanitarinių mokslų daktaras, profesorius. Gimė 1944 m. Sleidinge, Belgijoje. 1974 m. apgynė filosofijos daktaro disertaciją apie sielos sampratą vėlyvajame neoplatonizme. Daugelio monografių ir straipsnių autorius, dirba profesoriumi katalikiškame Leuven (Belgija) universitete. Yra Karališkosios Belgijos Akademijos tikrasis narys, „De Wulf-Mansion“ centro direktorius, Viduramžių ir renesanso studijų instituto Leuvene prezidentas, kviečiamas įvairių užsienio universitetų skaityti filosofijos kursus.

El. paštas: Carlos.Steel@hiw.kuleuven.ac.be

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

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

Aušra VASILIAUSKIENĖ, bakalaurė. Gimė 1972 m. Trakų raj. Kurkliškių km. 2004 m. Vytauto Didžiojo universitete įgijo menotyros bakalauro laipsnį. Šiuo metu yra VDU Menų instituto magistrantė. Domėjimosi sritis – Lietuvos mariologinė dailė.

El. paštas: ausravasiliauskiene@fc.vdu.lt

Rūta Marija VABALAITĖ, humanitarinių mokslų daktarė. Gimė 1967 m. Vilniuje. 1990 m. baigė Vilniaus universiteto Filologijos fakultetą. 1998 m. Vilniaus universitete apgynė filosofijos daktaro disertaciją. Nuo 1997 m. – Vilniaus pedagoginio universiteto Etikos katedros asistentė, nuo 2001 m. – šios katedros docentė. Mokslinių interesų sritys – naujųjų ir naujausiųjų laikų filosofijos istorija, meno filosofija.

El. paštas: etika@vpu.lt

Lina VIDAUSKYTĖ, magistrė. Gimė 1973 m. Kėdainiuose. 1999 m. baigė Vytauto Didžiojo universitetą. Nuo 2001 m. – VDU Humanitarinių mokslų fakulteto Filosofijos katedros doktorantė.

Tel. +370 650 57911, el. paštas: Lina_Vidauskyte@fc.vdu.lt

Juozas ŽILIONIS, socialinių mokslų daktaras, docentas. Gimė 1949 m. Lazdijų rajone. 1971 m. baigė Vilniaus pedagoginio instituto Lietuvių kalbos ir literatūros fakultetą. 1984 m. Sankt-Peterburgo A. Gerceno valstybiniame pedagoginiame institute apgynė daktaro disertaciją. Nuo 1985 m. dirba Vilniaus pedagoginiame universitete, Edukologijos katedroje. Nuo 1997 m. – Pedagogikos ir psichologijos fakulteto dekanas.

El. paštas: ppf.dekanatas@vpu.lt

Audronė ŽUKAUSKAITĖ, humanitarinių mokslų daktarė. Gimė 1968 m. Kaune. 1992 metais baigė Vilniaus universiteto Filologijos fakultetą. 1997 metais apgynė daktaro disertaciją „Subjektyvumo metafizikos krizė: M. Heideggeris, E. Levinas, J. Derrida“. Kultūros, filosofijos ir meno instituto vyresnioji mokslo darbuotoja, VU Filosofijos katedros lektorė. Autorė monografijos „Anapus signifikanto principo: dekonstrukcija, psichoanalizė, ideologijos kritika“. Mokslinių interesų sritis – šiuolaikinė filosofija.

El. paštas: audronezukauskaite@takas.lt