

LOGOS

2005/42

RELIGIJOS,
FILOSOFIJOS,
KOMPARATYVISTIKOS
IR MENO ŽURNALAS

*Juk jis perpranta veidmainius
ir mato nedorybę.
Tad nejau jos neatpažins?
Bet kvailas žmogus įgis supratimą,
Kai laukinė asilė pagimdys žmogų!*

Job 11, 11-12

Gyvenančius ne Lietuvoje ir norinčius užsisakyti žurnalą

LOGOS

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

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

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

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

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

Anksčiau išleistus „LOGOS“ žurnalo numerius
galima nusipirkti redakcijoje:

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

ŽURNALO KOLEGIJA

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

VYR. REDAKTORĖ

Dalia Marija STANČIENĖ

VYR. REDAKTORĖS PAVADUOTOJAS

Gintautas VYŠNIAUSKAS

STILISTĖ

Aldona RADŽVILIENĖ

STILISTAS (ANGLŲ KALBOS)

Joseph A. EVERATT

DIZAINERIS

Saulius JUOZAPAITIS

REDAKCIJOS ADRESAS

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

ELEKTRONINIS PAŠTAS

logos@post.omnitel.net

PUSLAPIS 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
Kun. Pranciškui Giedgaudui OFM (JAV)
Kun. Rapolui Krasauskui (JAV)
P. Vytautui Musoniui (JAV)*

LOGOS bendradarbiai ir skaitytojai

© LOGOS 42

EINA KETURIS KARTUS
PER METUS
DUOTA RINKTI
2005-05-18
PASIRAŠYTA SPAUDAI
2005-06-07
STEIGIMO LIUDIJIMAS NR. 239
FORMATAS 70x100/16
OFSETINĖ SPAUDA, 14 SP. L.
TIRAŽAS 1000 EGZ.
UŽSAKYMAS 132
SPAUDĖ
UAB „PETRO OFSETAS“
ŽALGIRIO G. 90
LT-2005 VILNIUS

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

STRAIPSNAI,

PATEIKIAMY SKYRIAMS

„MOKSLINĖ MINTIS“,

„KULTŪRA“, „MENAS“,

RECENZUOJAMI DVIEJŲ

RECENZENTŲ

Pirmajame viršelyje:

Salomėja
JASTRUMSKYTĖ.
Cisternų cisternos.
2003–2004.
Fotografija. 220 × 30

Mokslinė mintis

Jonas BALČIUS

A. Maceina – tautos ir tautiškumo ugdymo filosofijos kūrėjas ... 6

Vaclovas BAGDONAVIČIUS

Vydūno estetikos bruožai 19

Vytis VALATKA

Pirmasis logikos amžius Lietuvoje: ontinis universalijų
problemos lygmuo 25

Žibartas JACKŪNAS

Pažinimo universalumo problema šiuolaikinėje teorinėje
kultūroje 35

Valdas PRUSKUS

Individo laisvė ir rinka liberalizmo ir krikščioniškojo socialinio
mokslo požiūriu 47

Tomas KAČERAUSKAS

Tiesos samprata egzistencinėje fenomenologijoje 55

Leonid KARPOV

Nebūties problema (pabaiga) 66

Simona MAKSELIENĖ

Hezichastų kontroversija vėlyvojoje Bizantijoje: Grigaliaus
Palamos debatas su Akindynu, 1341–1347 m. (pabaiga) 72

Mindaugas KUBILIUS

Filosofijos samprata šv. Justino Kankinio teologijoje 79

Nijolė NARBUTAITĖ

Ar J. Rawlso teisingumo teorija yra I. Kanto praktinės filosofijos
interpretacija? 89

Dalia Marija STANČIENĖ

Malebranche'o dekartiškoji dievo pažinimo samprata 98

Daiva CITVARIENĖ

Kultūra ir ideologija Herberto Marcuse's kritinėje teorijoje 106

Antanas ANDRIJAUSKAS

Giles Deleuze'o estetinės nomadologijos erdvės 115

Aivaras STEPUKONIS

Idėjų istoriografijos gimimas: Arthur Oncken Lovejoy 130

Laima MONGINAITĖ

E. Husserlio intuicijos koncepcija 144

Aktualioji tema

Colleen A. McCLUSKEY

Albertas Didysis ir Tomas Akvinietis apie žmonių veiksmų
laisvę 152

Klasika

Tomas AKVINIETIS

Teologijos suma I, 46 klausimas apie sukurtų daiktų trukmės
pradžią 160

Menas

Salomėja JASTRUMSKYTĖ. Tapyba 174

Kultūra

Rūta STATULEVIČIŪTĖ

Meniškoji dokumento prigimtis: Juozapo Kamarausko kūryba 184

Rita ALEKNAITĖ-BIELIAUSKIENĖ

Kūrybingumo ugdymo menu aspektai. Garsas 194

Egidijus MAŽINTAS

Turinio ir vaizdo transformacijos muzikinėje-teatrinėje
kultūroje 202

Odeta ŽUKAUSKIENĖ

J. Baltrušaičio menotyros idėjų atspindžiai postmoderniame
mąstyme 208

Recenzija 215

Autoriai 223

<i>Research</i>	Jonas BALČIUS <i>Antanas Maceina – Author of Philosophy of the Nationality and National Upbringing</i>	6
	Vaclovas BAGDONAVIČIUS <i>Traits of Vydūnas' Aesthetics</i>	19
	Vytis VALATKA <i>The First Age of Logic in Lithuania: The Ontological Level of the Problem of Universals</i>	25
	Žibartas JACKŪNAS <i>The Problem of Universal Knowledge in Contemporary Theoretical Culture</i>	35
	Valdas PRUSKUS <i>Individual Freedom and the Market from the Standpoint of Liberalism and Christian Social Doctrine</i>	47
	Tomas KAČERAUSKAS <i>The Concept of Truth in Existential Phenomenology</i>	55
	Leonid KARPOV <i>The Non-Being Problem (end)</i>	66
	Simona MAKSELIENĖ <i>The Hesychastic Controversy in Late Byzantium: The Debate between Gregory Palamas and Akindynos (end)</i>	72
	Mindaugas KUBILIUS <i>The Concept of Philosophy in the Theology of St Justin the Martyr</i>	79
	Nijolė NARBUTAITĖ <i>Is the Rawlsian Theory of Justice an Interpretation of Kant's Practical Philosophy?</i>	89
	Dalia Marija STANČIENĖ <i>The Cartesian Concept of God's Cognition by Malebranche</i>	98
	Daiva CITVARIENĖ <i>Culture and Ideology in the Critical Theory of Herbert Marcuse</i>	106
	Antanas ANDRIJAUSKAS <i>The Dimensions of Gilles Deleuze's Nomadology</i>	115
	Aivaras STEPUKONIS <i>The Birth of the Historiography of Ideas: Arthur Oncken Lovejoy</i>	130
	Laima MONGINAITĖ <i>The Concept of E. Husserl's Intuition</i>	144
<i>Selected theme</i>	Colleen A. McCLUSKEY <i>Albertus Magnus and Thomas Aquinas on the Freedom of Human Action</i>	152
<i>Classics</i>	St. Thomas AQUINAS <i>Summa Theologica I, Question 46, Of the Beginning of the Duration of Creatures</i>	160
<i>Art</i>	Salomėja JASTRUMSKYTĖ . <i>Paintings</i>	174
<i>Culture</i>	Rūta STATULEVIČIŪTĖ <i>The Artistic Nature of the Document in Juozapas Kamarauskas' Creation</i>	184
	Rita ALEKNAITĖ-BIELIAUSKIENĖ <i>The Education of Creativity by the Sounds of Music</i>	194
	Egidijus MAŽINTAS <i>Transformations of Content and Scene in Musical and Theatrical Culture</i>	202
	Odeta ŽUKAUSKIENĖ <i>Reflections of Baltrušaitis' Ideas of Art History in Postmodern Thinking</i>	208
	Review	215
	Contributors	223



JONAS BALČIUS

Kultūros, filosofijos ir meno institutas

A. MACEINA – TAUTOS IR TAUTIŠKUMO UGDYMO FILOSOFIJOS KŪRĖJAS

Antanas Maceina – Author of the Philosophy of
Nationality and National Upbringing

SUMMARY

The author of the present article examines views expressed by Antanas Maciena (1908–1987), a famous Lithuanian philosopher of the interwar period and professor at Kaunas University, on the prerequisites and preconditions for the formation of nationality, national identity, and the national state. Maceina belongs to the group of Lithuanian philosophers who were raised as personalities and intellectuals in the independent Lithuanian Republic. After graduating from Kaunas University, he continued his studies abroad. After World War II, he settled in West Germany and took teaching positions in German universities.

The theoretical analysis of this article focuses on the doctoral thesis by Maceina, subsequently published as an extensive 677-page study, *The National Upbringing*, which gives an exhaustive survey of the theoretical problems in question.

Antanas Maceina (1908–1987) – vienas žymiausių ne tik pokario laikų lietuvių emigracijos, bet ir pačios Lietuvos filosofų. Dar jis plačiai žinomas ir kaip prof. S. Šalkauskio mokinys bei jo *pedagogikos filosofijos* idėjų populiarintojas, šia tema parašęs ir apgynęs daktaro disertaciją bei jos pagrindu iš-

leidęs didelės apimties monografiją *Tautinis auklėjimas*. Šiuo savo veikalu A. Maceina iš tikrųjų įnešė ypatingą intelektualinį indėlį į *tautos ir tautiškumo* problemų kėlimo bei jų nagrinėjimo teoriją, o šių problemų iki tol, išskyrus galbūt S. Šalkauskį, bet ir tai tik iš dalies, tarpukario laikų Lietuvos Kauno

RAKTAŽODŽIAI. Tautiškumas, tautinis tapatumas, patriotizmas, valstybė, nacija, nacionalizmas, kultūra.
KEY WORDS. Nationality, national identity, patriotism, state, nation, nationalism, culture.

universiteto filosofai nebuvo nei plačiau nagrinėję, nei aptarę.

Vis dėlto, nors šiame A. Maceinos darbe iš tikrųjų jaučiama itin ryški ir reikli jo disertacijos vadovo prof. S. Šalkauskio ranka, monografijos autoriaus keliamos idėjos nusipelno išskirtinio dėmesio. Ir pirmiausia todėl, kad tautos ir tautiškumo kaip *filosofijos* ir kaip *filosofinės pedagogikos* problema čia pateikiama ir įvardijama ne tiek praktikos, kiek teorijos aspektu, kurį savo ruožtu taip pat galima traktuoti ir kaip S. Šalkauskio pažiūrų minėtais klausimais tolesnį plėtojimą, ir kaip jų conceptualinę santrauką.

Ne paslaptis, jog būtent šiomis problemomis S. Šalkauskis yra ypač domėjęsis ir jas kėlęs savo pedagoginiuose traktatuose. Galime čia taip pat nurodyti ir S. Šalkauskio darbą *Pilnutinio ugdymo gairės*. „Šiuo atžvilgiu, – rašo A. Maceina šio savo mokytojo veikalo pratarinėje, – prof. S. Šalkauskis savo filosofija kaip tik ir vykdo tą uždavinį, kurį jis stato visai lietuvių tautai: *realizuoti Rytų ir Vakarų sintezę*. Integralinis sintetizmas yra pirmutinė ir aiškiausia prof. S. Šalkauskio filosofijos žymė, kuri lemiančios įtakos turėjo ir jo pedagogikai“ (6, p. 9).

Tą patį galima pasakyti ir apie A. Maceinos tautos ir tautiškumo filosofiją. „Rinktis disertacijai tautinio auklėjimo problemą autorių skatino dvi aplinkybės: pats problemos aktualumas ir autoriaus studijų eiga. Šiandien, kai žmonių išsivystymas vis labiau atskleidžia tautinio prado reikšmę gyvenimui ir žmogui, kai bandoma padaryti šitą pradą atskirų gyvenimo laipsnių ir sričių jungtimi, dar daugiau, kai žodžiui

barbaras yra gražinama heleniškoji jo prasmė – šiandien jau labai laikas kalbėti apie tautinį auklėjimą kaip apie priemonę įkūnyti tiems siekiniams, kuriuos iškėlė romantika ir kuriuos taip stipriai pabrėžė tautinis mūsų laikų sąjūdis. Suprantama, tautinio auklėjimo problemos sprendimas negalėjo būti be kosmopolitinio ir nacionalistinio idealo kritikos. Žmogui reikia klausyti ne tik kraujo balso, bet ir proto. Principinis pedagogo nusistatymas šiandien turbūt niekur taip gerai nėra išbandomas kaip tautinio auklėjimo teorijoje ir praktikoje“ (7, p. 7).

Pabrėždamas, kad „Tautinis auklėjimas nėra nei speciali ugdymo sritis, nei speciali pedagogikos disciplina (šalia daktikos, dorinio auklėjimo ar estetinio lavinimo mokslo)“, A. Maceina vis dėlto daro išvadą, kad „Jis apima visą ugdymo plotą ir visas pedagogikos sritis“ (7, p. 7). Todėl visiškai suprantama ir konceptualiai motyvuota tampa ir šio darbo autoriaus intencija pirmiausia išsiaiškinti ir apibrėžti patį šį tyrinėjimų objektą – tautos ir tėvynės sampratą, šių sąvokų išskirtinumą, jų išskyrimą iš kitų, joms artimų, bei jų pagrindimą ir iš jo kylančias kitas tautinio ugdymo sampratos definicijas bei apibrėžtis.

„Tos žmonių grupės, kurias šiandien vadiname *tautomis*, nėra staigūs gamtos padarai, – pabrėžia A. Maceina. – Jos nėra atsitiktinio įvykio sublokštų žmonių sambūriai, bet organiškai išsivystę vienetai, turį savotišką gyvenimą ir savo paviršių, ir savo gelmės. Tautinės žymės, arba tautinė individualybė, ne tada atsiranda, kai žmonės susiburia draugėn, bet jie dėl to ir susiburia, kad

yra lenkiami kažkokio išvidinio bendrumo. Tauta yra pirmesnė už josios suvokimą, arba už vad. *tautinę sąmonę*, nes pirma reikia būti, o tik paskui susiprasti“ (5, 8, p. 9).

Taigi, kaip matome, apibrėždamas *tautos* sąvoką, A. Maceina iš pirmo žvilgsnio tarsi nieko nauja ir konstruktyvaus nepasako. Priešingai, skaitytojui taip ir lieka neaišku, kas tasai „išvidinis“ žmonių bendrumas – kalba, teritorija, papročiai, religija ir nacionalinė kultūra.

Sekant tolesnę A. Maceinos šiuo klausimu samprotavimų giją, aiškėja, jog kaip atskirybės nėra nei konkretaus etnos gyvenama teritorija, kurioje tos ar kitos tautos branduolį jie kaip individai sudaro, nei kalba, nei papročiai ar religija, tautos pagrindas, be abejo, nėra ir negalinti būti ir *žmonių rasė*.

Kalbėdamas apie žmonių rasę kaip apie tam tikrų abejonių keliančią tautiškumo definiciją ar jo ištaką, A. Maceina nurodo, kad tautos, palyginti su rasėmis, yra maždaug tokio paties tikslumo vaizdiniai, kokie, pavyzdžiui, žinduolio sąvoka apibrėžta lauko pelė, dramblys ar liūtas: juodaodžių rasės tautų pasaulyje šiandien gali būti priskaičiuojama nė kiek ne mažiau negu baltaodžių, geltonodžių ir t. t. „Laikydami žmogų tokia būtybe, kurios prigimtį sudaro gyvulinis ir dvasinis pradai, galime lengvai atspėti, kad *rasinis* žmogaus savotiškumas kyla iš gyvulinio prado. Rasė keroja *kūne* ir tik per kūną ji daro įtakos žmogaus sielai. Dvasinių rasių *nėra* ir *negali būti*“ (p. 12). Pabrėždamas, jog jau J. G. Herderis neigęs rasę ir vietoj jos vartojęs žodį *Volk* – tauta, A. Maceina taip pat laikosi nuomo-

nės, kad „rasės neišreiškia skirtingos žmonių kilmės, kad jos yra tik *vienos* žmonijos atspalviai – čia Herderis sako visišką tiesą“ (5, 8, p. 13).

Su krikščioniška pasaulėžiūra ir filosofija suderinama ir kita A. Maceinos mintis, kad „Gali viena rasė būti vertingesnė už kitą *fizinį* atžvilgiu (pvz., atsparumu ligoms, patvarumu darbe ir t. t., nors antropologai dar ir dėl to labai abejoja), bet dėl to ji nė kiek nepasidaro vertingesnė etiniu atžvilgiu“ (5, 8, p. 15). Vadinasi, rasės kaip sąvokos nepakankumas apibrėžiant tautos ir tautiškumo sąvokas A. Maceinai taip pat yra daugiau negu akivaizdus. Dėl tos pačios priežasties ir pats tautos apibrėžimas rasiniu lygiu taip pat iškrinta iš šios sąvokos ir koncepcijos.

Pagrindinės tautiškumo žymės, pasak A. Maceinos, slypi kitur. Tuo tarpu rasiniai ar kitokie individų požymiai gali pasitarnauti tik kaip išorinis orientyras apibrėžiant jų genetinę kilmę, geografinę gyvenamąją vietą: raudonodis, geltonodis, baltaodis ar juodaodis, tačiau faktiškai tai ir viskas, ką mes, remdamiesi rasiškumu, galime pasakyti apie žmogų kaip individą ir ypač apie jį kaip asmenybę, jo dvasios pasaulį, vertybines, dorovines orientacijas ir t. t. „Rasė yra viena iš tautą formuojančių veiksnių. Bet pati ji nesudaro tautos, nes yra grynai prigimties veiksnys“, – pabrėžia A. Maceina (5, 8, p. 17).

Kad tautos – pirmiausia ir visada – yra būtent socialiniai, doroviniai, dvasiniai, o ne vien tik fiziniai individai, aiškėja, pavyzdžiui, ir iš to fakto, jog netgi jų gyvenamoji vieta geografinės platumos ir klimato prasme dar nėra ir ne-

gali būti lemiamą charakteristiką, apibrėžiant jų dorovingumą, žmoniškumą, kultūringumą ir t. t. Tačiau apskritai gyvenamoji aplinka neabejotinai yra būtent tas veiksnys, kuris smarkiai determinuoja ir identifikuoja tautą. „Žemė žmogų ne tik nešioja, ne tik duoda medžiagos jo idėjoms išsikūnyti, bet ji pritraukia ir jį patį, ji lenkia jį ir įtakoja“ (5, 8, p. 18).

Vadinasi, ir bet kuri tauta taip pat patiria gamtos poveikį ir jėgą. „Gyvenamoji aplinka toliau tęsia rasės pradėtą darbą. Klimatas, geografinė padėtis, žemės pobūdis ir josios turtai – visa tai gyvenamosios aplinkos veiksniai, kurie lygina rasinio vienodumo jungiamą žmonių grupę, įdiegdami bendrų polinkių, bendrų bruožų, dar labiau glaudžiančių žmones vienybėn“ (5, 8, p. 19).

Kalbėdamas ir kuo detaliausiai aptardamas klimato poveikį tautų charakteriui, jų psichofizinei prigimčiai, A. Maceina ypač pabrėžia jo reikšmę šiomis dviem pagrindinėmis prasmėmis: „Klimatas tautai turi dvejopos reikšmės. Visų pirma jis vienaip ar kitaip veikia *atskirus individus*, lenkdamas juos prisitaikyti jo sudarytų sąlygų. Karštas ir drėgnas atogrąžų klimatas migdo žmogų ir dėl to mažina jo kūrybinį produktyvumą. Šiaurės klimatas žadinte žadina veikti, nors žmogus čia ne kartą išekvoja savo jėgas kovoje su žiauria gamta. Šiaurės klimatas verčia žmogų apsižiūrėti ir taupyti; pietų klimatas leidžia nepaisyti ir eikvoti, nes gamta čia yra visko pertekusi.

Klimatas taip pat sąlygoja ir tautos *gyvenimo sąlygas*, darydamas didelę įtaką gyvenamosios vietos gamtai, pvz., žė-

mei, augmenims, gyvuliams ir t. t. Ūkis, susisiekimo priemonės, prekybos centrai yra kitaip sutvarkyti, jei tauta gyvena drėgname klimate, ir vėl kitaip, jei ji apsisistoją sausoje vietoje. Šitos *kitokios* sąlygos savo ruožtu paskui sąlygoja ir individualą, ir tautos kultūrą“ (5, 8, p. 21).

Vadinasi, klimatas, matyt, kaip tik ir yra vienas iš tų veiksnių, kurių poveikio pagrindu jau šį tą galima pasakyti ir apie jame gyvenančių tautų poreikius bei polinkius, jų gyvenimo būdą, taigi ir apie tam tikras tų tautų vertybines, dorovines orientacijas.

Iš to paties veiksnio, filosofo apibūdinamo kaip reljefas ir klimatas, konkrečių ypatybių – sausas, drėgnas, šiltas, šaltas, kalnuotas, lygus ir t. t. – A. Maceina taip pat bando ekstrapoliuoti ir lietuvių kaip etnotipo kuriamos kultūros pobūdį, nusakyti pamatines jos ypatybes bei orientacijas. Ši idėja, virtusi konkrečia intelektine pastanga, ypač akivaizdžiai atsiskleidžia viename iš anksčiau tyvojo laikotarpio A. Maceinos kūrinių, skirtų kultūros filosofijai – *Kultūros sintezė ir lietuviškoji kultūra*, ypač skyriuose: „Lietuviškosios individualybės bruožai“ ir „Lietuviškosios kultūros pagrindai ir gairės“ (8, 1, p. 441–522).

Logiška ir konceptualiai pateisinama tik tokia teorinė žiūra, kurioje nuosekliai plėtojama mintis, kad bet kuri etnologinė koncepcija negali būti nei visiškai užbaigta, nei pakankamai motyvuota, argumentuota tol, kol ji iš savo etnofilosophinių aukštumų nenusileidžia „ant žemės“, t. y. tol, kol ji galutinai neprisiartina ir neatsiremia į konkretų individą – žmogų kaip *etnotipą*. Pastarasis dėl jam būdingo dorovinio charakterio ypa-

tingumo, išskirtinumo kaip tautinis, socialinis, kultūrinis individas galutinai atsiskleidžia tik tada, kai apibrėžiamas ir įvardijamas kuo platesniu ir įvairesniu vertinimo skalės parametrų spektru.

A. Maceina savo teoriniuose samprotavimuose šių nuostatų griežtai laikosi. Todėl jam kur kas geriau negu kad jo mokytojui ir moksliniam vadovui pavyko atskleisti tokius *dorovinio* lietuvių charakterio bruožus, kurių nė neketino plačiau aptarti bei nagrinėti kiti tarpukario laikų Kauno universiteto filosofai.

Iki tol pagrindinės kryptys, kurias čia galėtume apibrėžti ir apibendrinti kaip svarbiausias lietuvių kultūros istorijoje buvo dvi: *literatūrologinė* ir *filosofinė*.

Pirmajai, literatūrologinei, visada buvo plačiai atstovaujama faktiškai per visą lietuvių rašties istoriją. Tai darė rašytojai, poetai, žurnalistai, eseistai. Tačiau jie galėjo pateikti tik daugiau ar mažiau įtaigią *literatūrinę* dorovinio individo interpretaciją kaip grožinės literatūros kūrinį, kuriame, kaip žinoma, niekada netrūksta vietos ir pastangų ir rašytojo ar poeto kūrybinei vaizduotei bei išmonei. Tai, pavyzdžiui, yra darę ir K. Donelaitis, ir J. Žymantienė-Žemaitė, ir V. Mickevičius-Krėvė bei daugelis kitų lietuvių beletristų. Visų nė neišvardinsi.

Filosofinę, kultūrologinę lietuvių kaip etnotipo dorovinės prigimties analizę vienas iš pirmųjų bandė atlikti S. Šalkauskis savo garsiosios *Rytų ir Vakarų sintezės* pavidalu.

S. Šalkauskio mokinys, jo kultūrologinių idėjų perėmėjas ir puoselėtojas A. Maceina šią savo mokytojo koncepciją dar labiau išplėtoja ir pagrindžia. Tiesa, A. Maceinos dėstoma kultūrolo-

ginė koncepcija taip pat grindžiama *teistiniu* tikrovės ir kultūros traktavimu bei žinomos A. Jakšto mitologemos – žmogaus, kaip „mažojo kūrėjo“ kultūrosofinė interpretacija, tačiau joje esama ir tam tikrų savitumų. Vienas svarbiausių iš jų – A. Maceinos orientacija į jau minėtąją *dorovinį-kultūrinį lietuvių etnotipą*.

Taigi nors kultūra A. Maceinai taip pat yra ne kas kita, kaip „žmogaus ženklas“, negalima nepamatyti ir kito šios koncepcijos aspekto – kad kultūrinės ir dorovinės veiklos visuomenėje pagrindu individas tampa analogišku „ženklu“ tautai ir pasauliui.

Minėtoji conceptualinė nuostata – tai tokių A. Maceinos veikalų kaip *Prometėjiškumo persvara dabarties kultūroje* (1935), *Socialinis teisingumas* (1938) bei *Buržuazijos žlugimas* (1940) viena iš sudedamųjų dalių. „Didžiųjų krizių metu, – pabrėžia A. Maceina, – kada visas istorinis žmonijos gyvenimas pasisuka kita kryptimi, kultūros problema kiekvieną kartą iškyla visu savo aštrumu. Žlungant antikiniam pasauliui ir prasidedant viduriniams amžiams, šv. Augustinas savo epochiniame veikale „De civitate Dei“ bandė surasti *Apžvalgos* (Apvaizdos. – J. B.) kelius istorijos vyksme. Žlungant moderniajam pasauliui ir prasidedant, pasak Berdiajevo, naujesiems viduramžiams, O. Spengleris bandė nubrėžti žmonijos *Likimo gaires*“ (9, 2, p. 445).

Pasak prof. B. Genzelio, „Maceina teigė, kad istoriją lemias sąmoningas žmogaus dalyvavimas joje. Istorijos vyksmas turįs būti nuolatinis žengimas į priekį prie dvasios suvokto idealo, vadinasi, turinti būti dvasios projekcija į

begalybę, nubrėžta laike ir pasibaigianti tik amžinybėje“ (3, p. 245–246).

Šiuo atveju yra ypač įdomi ir prasminga ne kokia nors eschatologija grindžiama dorovinė žmogaus kaip tautinio etnotipo interpretacija, o kaip tik priešingai – labai konkretūs A. Maceinos samprotavimai apie *dorovinį lietuvių charakterį, jo prigimtį, sąryšingumą su gamta, reljefu, klimatu, papročiais, religija, teritorija, pasaulėjauta, liaudies kultūra ir t. t.* „Anksčiau esame sakę, – rašo A. Maceina, – kad kultūra yra žmogaus ženklas, vadinasi, kad žmogaus išvidinis gyvenimas ir išvidinė struktūra atsispindi kultūros gyvenime ir kultūros struktūroje. Taip pat esame sakę, kad tautinė kultūra yra tautinės individualybės objektyvacija, vadinasi, kad tautos turimi bruožai ir nusiteikimai apsieiškia ir susiformuoja išviršiniaus kultūros pavidalais. Šiuo metu mes jau žinome, koks yra lietuviškasis žmogus ir kokia yra lietuviškoji tautinė individualybė. Todėl galime jau nuspėti, kokia bus ir lietuviškoji kultūra. Minėtasis bendras dėsnis (teritorija, kalba, religija, tautos istorija. – J. B.) valdys žmogaus, resp. tautos, santykius su kultūra, tinka ir šiuo atveju. Todėl lietuviškoji kultūra yra lietuviškojo žmogaus ženklas. *Tai, kas glūdi lietuviškosios tautinės individualybės viduje, lietuviškoje kultūroje reiškiasi apčiuopiamais ir regimais pavidalais. Lietuviškoji kultūra darosi lietuviškosios individualybės pagrindinių bruožų objektyvacija*“ (kurs. mano. – J. B.) (8, 1, p. 500).

Taigi kas, pasak A. Maceinos, iš tikrųjų yra tasai dorovinis-kultūrinis lietuvių etnotipas? Kokios iš tikrųjų jo psichofizinės, dvasinės, dorovinės charakteris-

tikos bei orientacijos, kuo ir kaip jos pagrindžiamos bei motyvuojamos? „Jau esame įrodinėję, – sako A. Maceina, – kad lietuviškas žmogus yra subjektyvus, receptyvus, plačiadvasis ir žemę mylintis žmogus. Jeigu kultūra yra žmogaus ženklas, tai lietuviškojo žmogaus bruožai turės atsispindėti jo kuriamoje lietuviškojoje kultūroje. Kitaip sakant, lietuviškoji kultūra bus subjektyvi, receptyvi, plačiažygyska ir žemiška kultūra“ (8, 1, p. 500).

Apibrėždamas *lietuviškąjį* žmogų kaip subjektyvą, A. Maceina čia pat paaiškina, kad toks žmogus „gyvena daugiau savyje negu išviršiniame pasaulyje, kad jis yra susitelkęs, net užsidaręs, truputį individualistas, labiau vertina gilumą negu platumą... Lietuviškasis žmogus, gyvendamas savyje ir būdamas savyje turtingas, savo kūryboje nesistengia per daug atsieti išviršiniams pavidalams kurti. Jis atskleidžia savo vidų, jis įbrėžia savo sielą ir savo širdį. Kultūros filosofijoje šitoks kultūros tipas yra vadinamas išraiškos kalba“ (8, 1, p. 501).

Apibrėždamas lietuviškąjį žmogų dar ir kaip „doroviškai subjektyvą“, pačią lietuvių kultūrą A. Maceina įvardija kaip „išraiškos kultūrą“. Pastarasis teiginys lyg ir atitiktų tai, ką dar būtų galima įvardinti ir kaip *vaizdo kultūrą*.

Baltiškasis etnotipas dėl to ir esąs labiau linkęs prie menų, ypač vaizduojamųjų, negu prie mokslų – matematikos, logikos filosofijos ir pan. Netgi grožinė – ne tik lietuvių, bet ir slavų – kūryba nuo Vakarų Europos tautų skiriasi pirmiausia tuo, kad pirmoji dažniausiai yra *vaizdo*, o antroji – *idėjos* literatūra. Tiesa, grožinėje kūryboje, vaizduojamuosiuose menuose galima filosofuoti ir

vaizdais, tačiau tam tikras skirtumas vis dėlto išlieka: riterių poezija, pavyzdžiui, gali būti traktuojama ne vien tik kaip meilės, bet ir kaip filosofinė meilės idėjos poetinė išraiška, tačiau joje kur kas mažiau bus gamtos vaizdų ir peizažų ir nepalyginti daugiau dvasinių išgyvenimų bei reminiscensijų.

Vadinasi, anot A. Maceinos, „Kultūrinėje kūryboje žmogaus dvasia išeina iš savęs ir įeina į objektą. Kitaip sakant, ji apsisireiškia pati ir suformuoja objektą tam tikra lytimi. Kultūrinis veiksmas pirmoje eilėje (prigimties, ne laiko atžvilgiu) yra dvasios apreiškimas. Kur nėra tikro dvasios apreiškimo, ten nėra nė kultūrinės kūrybos tikra prasme. Kultūra kosminės reikšmės įgyja tik tada, kai iš jos kalba gamtai pirmaujanti dvasia“ (8, 1, p. 501).

Siekdamas konceptualiai pagrįsti lietuvių kultūros savitumą, jos natūralų polinkį prie vaizduojamųjų menų – dailės, muzikos, poezijos, A. Maceina ypač pabrėžia ir išryškina *dorovinio lietuvio charakterio lyriškumą, drovumą, kuklumą ir t. t.* „Lyrinis pobūdis valdo mūsų liaudies dainas. Lyrinė nuotaika žymi mūsų muzikoje. Lyrizmas yra persunkęs mūsų tapybą, kurioje vyrauja peizažas, nes mūsų kraštovaizdis, kaip minėjome, yra lyrinis. Kaip tik dėl to mes neturiame epo, ir kaip tik dėl to mums sunkiai sekasi su drama“ (8,1, p. 502).

Maža to. Analizuojamo traktato autorius įsitikinęs, jog ir „visos mūsų kultūros skerspjūvis gali parodyti, kad iš tikro lietuviškoji kultūra yra daugiau išraiškos negu pavidalo kultūra. Šiuo atžvilgiu lietuviškoji kultūra stovi kuo toliausiai nuo graikų kultūros“ (8, 1, p. 504).

Tačiau sugrįžkime prie žmogaus. Lietuviškąjį žmogų, kitaip tariant, lietuvi kaip kūrybingą individą A. Maceina įvardija kaip *receptyvų*. „Receptyvumas yra pirmą kartą, dar neišsiskaidžiusi veiksmo (actio) ir kęsmo (passio) harmonija“ (8, 1, p. 509). Iš čia kyla ne tik tai garsusis M. K. Čiurlionio menas, bet ir liaudies kūryba, kurios „kanonizuotoji“ estetinės išraiškos forma, pavidalas bei archetipas – Rūpintojėlis. Lietuviškoji kultūra visada atrodanti, ypač užsieniečiams, tarsi neišbaigta, neįgavusi konkrečių išorinių formų – kontūrų ir bruožų. Ji taip pat esanti „atvira“ svetimosioms įtakoms. „Mūsų mokslas, mūsų literatūra, mūsų tapyba, net mūsų visuomeninis gyvenimas turi savyje svetimos įtakos, kuri jau sutapdyta su lietuviškąja dvasia ir kuri pravertė daugiau kaip akstinas negu kaip medžiaga. Tačiau bloga yra tai, kad mūsų imlumas ir mūsų atvirumas neapsiriboja tikta subjektyvine svetimąja dvasia, kuri visados eina kaip žadinamasis akstinas. Mes mielai įsileidžiame į savo kultūrą ir svetimą objektyvines gėrybes, kurios jau yra atbaigtos ir kurios visados pasilieka svetimą kūną lietuviškajame gyvenime“ (8, 1, p. 515).

Ne mažesnę įtaką negu klimatas ar reljefas, pasak A. Maceinos kultūrosofinės koncepcijos, tautiniam doroviniam charakteriui, vertybinėms orientacijoms, jų sklaidai bei raidai daranti ir tautos užimama *etninė teritorija*. „Antrasis gyvenamosios aplinkos veiksnys, daras įtakos tautų susiformavimui, yra pati vieta, kurioje gyvenama, arba *teritorija*, ir josios *pobūdis*. *Teritorija* tautos išsivystymui yra būtina. Žemė, kaip gyvenamoji vieta, tautų istorijoje visais laikais turėjo labai

didelę reikšmę. „Visos kovos dėl viešpatavimo, – rašo J. Brunhes, – yra kovos dėl erdvės“. Ir tai suprantama, nes „praradusi žemę, tauta žengia atgal“. Jeigu kartais jau susiformavusi tauta ir gali gyventi be teritorijos (pvz., žydų tauta), tai *dar besiformuojanti* turi būtinai ją turėti. Paskiri žmonės, tegul jie būtų ir vienos rasės, niekados nesukurs tautos“, – pabrėžia mąstytojas (5, 8, p. 22).

Ypač, A. Maceinos nuomone, tautai esanti reikšminga ne pati teritorija, o jos pobūdis, pavyzdžiui, jos dydis, t. y. turimos teritorijos plotas. Remdamasis Fr. Retzeliu, A. Maceina pripažįsta, kad mažą, „ankštą“ teritoriją prieš didelę turinti tą pranašumą, jog joje gyvenanti tauta anksti išmoka ją pažinti, dvasiškai ją apvaldo, išnaudoja visus turtus, o dėl gyventojų tankumo labiau pajaučianti tarpusavio dvasinę vienybę, taip pat ir žmogaus ryšį su žeme, su gimtine. „Dėl to ir mažų teritorijų tautos ne tik neturi nusiminti, bet priešingai, savo teritorijos ankštumą jos turi paversti kultūrinio išsiskleidimo varikliu“ (5, 8, p. 23).

Analogiškai bet kuriai tautai taip pat kaip jos gyvenimo ir savastingumo komponentas itin svarbi ir reikšminga esanti ir *jūra*. „Visa tai, ką gero turi vanduo, *jūra* įkūnija aukščiausiu laipsniu. Jūra tautai yra laisvės ir atdarų galimybių simbolis. Tai laisva erdvė, kurioje galima išmėginti įvairiausias jėgas ir įvairiausius sugebėjimus. Tai kelias į subrendimą, lankstumą, kultūrinę galybę. ...Nuolatinis vandens kitimas išspraudžia šitų bruožų ir toms tautoms, kurios turi su juo nuolatinių santykių. Jūrą liečiančios tautos yra žymiai judresnės, negu gyvenančios sausumos viduryje“ (5, 8, p. 23).

Lietuvių tauta, deja, nors teritoriškai (pvz., Palanga) niekada nebuvo nuo jūros atskirta, tačiau faktiškai per visą Lietuvos istoriją – nuo vikingų ir kryžiuočių ekspansijos laikų iki pat mūsų dienų – jūra lietuviui visada buvo galimos grėsmės, intervencijos, netikrumo, įvykių nenuspėjamumo simbolis.

Tą patį A. Maceina mano esant reikalinga pasakyti ir kalbant apie *kalnus* bei *lygumas*. Kalnai jam yra tai, „į ką žmogus visada kopia“. Ir dėl to jie „daro didelę įtaką ir žmonių dvasiai“ (5, 8, p. 24).

O lyguma, A. Maceinos nuomone, esanti tikroji kalnų priešingybė. „Ji paverčia tautą vienalyte mase, naikina įtampą tarp priešingų pradų ir dėl to žymiai apsunkina kultūrinę kūrybą“ (5, 8, p. 24).

Reziumuodamas gyvenamosios aplinkos tautoms daromą poveikį, A. Maceina konstatuoja, jog *klimato* ir *reljefo* įtaka pasireiškianti šiais keturiais būdais:

- 1) „atskiro individo kūne ir sieloje sudarydama pastovių bruožų arba nusiteikimų, bendrų visai tautai; ji išvysto *etninę tautos tipą*;
- 2) tautos išsiplatinime, nubrėždama jam kryptį, sienas ir sąlygas, vadinasi, apspręsdama tautos *išplitimą*;
- 3) tautos susiorganizavime, pagamindama vienokių ar kitokių sąlygų, kurios nelieka be reikšmės visai tautos *santvarkai*;
- 4) *tautos santykiuose su kitomis tautomis*, juos palengvindama ar pasunkindama ir tuo būdu tautą artindama prie kitų arba nuo jų tolinindama“ (5, 8, p. 24–25).

Taigi, kaip matome, A. Maceina bendriausiomis, pamatinėmis savo koncepci-

ja bei supozicijomis yra artimas Ch. de Montesquieu suformuluotam mąstymo būdai – *geopolinei orientacijai* apibrėžiant esminius tautų, kaip etnotipų, dvasinio, dorovinio charakterio bruožus, jų vertybinius prioritetus. Vis dėlto A. Maceina nėra tik Ch. de Montesquieu pažiūrų populiarintojas ar sekėjas. Ir štai kodėl: pagrindinį vaidmenį tautos kaip etnos formavimuisi, jos dorovinių charakteristikų skleidimuisi ir raidai, pasak A. Maceinos, vaidinanti ne gamta, ne klimatas ir ne reljefas, o *tautos istorija*. „Gyvenamoji aplinka yra *erdvės* veiksnys. Istorinis likimas yra *laiko* veiksnys. Kaip tauta negali būti suformuota tik vieno išvidinio veiksnio (rasės), nes ji gyvena tik tam tikromis sąlygomis, kurios ją taip pat sąlygoja, taip lygiai ji negali būti suformuota nė vieno erdvės veiksnio (gyvenamosios aplinkos), nes tauta gyvena ne tik *erdvėje* bet ir *laike*. Erdvė yra laiko atrama. Kur nėra erdvės, ten nėra nė laiko. Bet, antra vertus, laikas įprasmina erdvę. Erdvinei kategorijai „šalia vienas kito“ (*Nebeneinander*) laikas prideda dar vieną kategoriją: „po vienas kito“ (*Nacheinander*). Tapsmas virsta besikeičiančių elementų buvimu (*esse successivorum est fieri, Suarez*)“ (5, 8, p. 25).

Vadinasi, laikas šiame pasaulyje visada yra būtent tai, kas išmogina, įsamenina erdvę, ir pirmiausia todėl, kad žmogui kaip *dvasingajam visuomeniniam individui* laikas visada sutampa su istorija – jo paties, jo artimųjų ir giminių, tautos bei žmonijos istorija. Mūsų visų gyvenimas kartu, t. y. tautoje ir kiekvieno atskirai, taip pat yra istorija. „Tautos išgyventas laikas, arba josios istorija, jai yra tas pats, – pabrėžia A. Maceina, –

kas individui subrendimas amžiaus atžvilgiu. Kaip individas tampa asmenybe tik po tam tikro laikotarpio, taip ir žmonių grupė tampa *tikra tauta* tik po tam tikro *bendrai* išgyvento istorinio tarpsnio“ (5, 8, p. 25).

Atitinkamu būdu istorija, kaip tautos kartu išgyventas laikas, padaro *vertybę* ir jos apgyventąją teritoriją, papročius, religiją, kalbą ir t. t.

Svarstydamas, kas iš tikrųjų yra *istorinis tautų likimas*, ką reiškia sąvoka „tauta išgyvena istorinį likimą“, A. Maceina prieina prie išvados, kad „*Istorinis likimas visų pirma yra kultūrinio tautos gyvenimo tarpsnis*. Kultūra ir istorija yra iš esmės susijusios“ (5, 8, p. 27). Kaip tik todėl istorinis likimas ir esąs *tautos tapsmas*.

Tad kuo ir kaip šitaip A. Maceinos įvardijamas *istorinis likimas* galės būti reikšmingas ir ypač savitas lietuvių tautai?

Akivaizdu, jog mūsų tautos istorinis likimas nebuvo itin palankus nei savarankiškam politiniam, nei kultūriniam gyvenimui bei jų abiejų ugdymui. Todėl kaip ir kokiomis priemonėmis visa tai yra įmanoma apibrėžti, apibendrinti ir įvardinti kaip *itin savitą „nacionalinį likimą“*?

Kad galėtų tai padaryti, A. Maceina pateikia nemažai pavyzdžių iš kitų Europos ir pasaulio tautų gyvenimo, jų istorinio likimo. Pavyzdžiui, pasinaudodamas J. K. Schumanno mintimi, jis pabrėžia, kad esminis šveicarų tautos sąmonės apraiškų stebėjimas aiškiai rodo šveicarų tautai itin būdingą, nuostabiai išugdytą atsiminimą „bendrai pergyventų įvykių, bendrų kovų ir savės teigimo, iš kurio ši tauta semiasi sau maisto“ (5, 8,

p. 26). Šveicarų pavyzdys, pasak A. Maceinos, aiškiai parodo, ką reiškia „istorinis likimas *tautai tapti*“ (5, 8, p. 26).

Tuo tarpu žydų istorinis likimas apsirėiškias ir funkcionuojas „kaip galia tautai *išsilaikyti*“ (5, 8, p. 26). „Netekę savo kalbos, teritorijos, valstybės, vienos religinės organizacijos, išsklaidyti po visokias tautas ir kultūras, niekinami, ujami, ir dažnai net persekiojami, jie vis dėlto išliko ligi mūsų dienų kaip *vieninga tauta* ir pamažu rengiasi atgyti valstybiniam gyvenimui (sionistų sąjūdis). Nereikia čia ieškoti stebuklo. Ypatingas istorinis šitos tautos likimas taip stipriai sujungė žmones, jog nei edvės, nei laiko išskaldymas nepajėgė jų sutirpdyti kitų tautų masėje“ (5, 8, p. 26).

Pabrėždamas esminę istoriškumo svarbą ir įtaką kiekvienai tautai, jos charakterio formavimuisi, A. Maceina ypač atkreipia dėmesį ir į tą, kartais pasitaikančią aplinkybę, kad „ne visų tautų gyvenime istorinio likimo veikmė yra lygiai *ryški*. Bet visur ji yra lygiai *svarbi*“ (5, 8, p. 26).

Galbūt todėl kalbėdamas ir apie lietuvių kultūros „plačiažygiskumą“, šią lietuvių dvasios savybę A. Maceina gerokai hipertrofuoja ir suabsoliutina. Tokia jo nuostata sunkiai suderinama su jo paties nusakyto ir apibrėžto *lietuviškojo dorovinio charakterio* ypatybėmis. „Lietuviškasis žmogus, – teigia autorius, – ... yra plačiadvasis žmogus ta prasme, kad jis trokšta placių ir didžių žygių, kad jis nepasitenkina kasdienine buitimi ir šiokiadienio gyvenimo smulkmenomis“ (8, 1, p. 515).

Iš šios, beje, vargu ar pagrįstos, prielaidos A. Maceina taip pat daro išvadą,

kad dėl to lietuvių kultūrai gresias *fantastiškumo pavojus*. „Didybės troškimas ir noras šią didybę realizuoti kultūrinėje kūryboje yra lydimas pavojaus nuklysti į fantastiškumą.“ Toks pavojus, pasak autoriaus, esąs „juo realesnis, juo didybei realizuoti dirva yra sunkesnė“. Tokiais atvejais, pasak A. Maceinos, „kūrėjas labai lengvai realinę tikrovę pakeičia fantastine tikrove ir joje pradeda savo didybės troškimą realizuoti. Tuomet jis kuria didingus planus, didingus projektus, kurie negali būti realizuojami, nes neturi ryšio su realine tikrove“ (8, 1, p. 517).

Didybės ilgesio prasiveržimas, ar bent jau tariamas jo glūdėjimas lietuvių sieloje, A. Maceinos, matyt, yra siejamas su tuometinės, t. y. tarpukario laikų Lietuvos politinėmis ir socialinėmis realijomis – prasta krašto geopolitine, demografinė, ekonomine ir, žinoma, iš to kylančia karine padėtimi, valstybės nepajėgumu, karinės ir ekonominės galybės nevisavertiškumu. „Nereikia nė minėti, kad mūsų tautos didybės ilgesys yra smarkiai slegiamas realios mūsų būties. Tauta, kuri seniau turėjo milžinišką valstybę ir tuo pačiu didelį svorį tarptautiniame gyvenime, dabar yra suspausta ankštoje teritorijoje, neturinti nei erdvės, nei jėgos. Suprantama, tokia tauta turi labai kęsti savo viduje, jeigu ji jaučia, kad didybės noras joje nėra nusilpęs, kad jis yra gyvas ir kviečia ją neužsidaryti kasdieniškume“ (8, 1, p. 517).

Vadinasi, pasak A. Maceinos, kadangi šiuolaikinė, t. y. reali mūsų krašto geopolitinė tikrovė mums taip ir nesudaranti sąlygų, reikalingos dirvos šiam didybės ilgesiui patenkinti, dėl to mes ir esame šio dvasinio ilgesio verčiami bent

jau savo dvasios viduje peržengti tą nykią realybės ribą ir pasitraukti į svajonių, fantazijų ir vizijų pasaulį. Būtent čia šios visos mūsų didybės manijos kaip tik ir galinčios laisvai ir nevaržomai pleventi. „Šitas fantastiškumas mūsų kūryboje, – tvirtina A. Maceina, – yra gana žymus. Jau keletą kartų esu minėjęs, kad *mes kuriame daug projektų, bet labai mažą dalį jų realizuojame ne tik dėl to, kad nemėgstame savo idėjų objektyvizuoti, bet didele dalimi ir dėl to, kad šie projektai yra fantastiški*“ (kurs. mano. – J. B.) (8, 1, p. 517).

Nemažai fantastinių projektų koncepcijos autorius atrandęs ir mūsų moksle, mene, visuomeniniame gyvenime: „kiekviena didinga mintis mus žavi, ir mes ją tuojau apvelkame tam tikru projektu. Bet dažniausiai pasirodo, kad šitas projektas yra padiktuotas ne realaus patyrimo, bet gražios, didingos svajonės. Charakteringas dalykas, kad mes per daug nesigraujame, jeigu mūsų projektai pasilieka tikrai projektais. Mes už juos nekovojaime. Vietoje kovos mes kuriame naujus projektus“ (8, 1, p. 518).

Pastarasis teiginys rodo, kad „lietuviškajam“ žmogui, t. y. lietuviui kaip etnotipui, pasak A. Maceinos, esąs būdingas ir tam tikras infantiliškumas – kūdikiškas neatsakingumas. „Žmogus, kuris mano, kad jo sumanymas yra kilęs iš tikrovės reikalavimų, primygtinai rūpinasi, kad jis būtų įvykdytas. Tuo tarpu žmogus, kuris jaučia, kad jo mintis yra svajonė, neverčia kitų būtinai ją realizuoti. Lietuvis kaip tik ir eina šiuo antruoju keliu. Jis projektus ir planus kuria, jų ilgisi, bet jis neliūdi, jeigu jo sumanymai pasilieka tik popieriuje ar jo galvoje“ (5, 8, p. 518).

Manychiau, jog pastarasis A. Maceinos išvalgiai, giliamintiškai pastebėtas ir atskleistas dorovinio lietuvių charakterio bruožas iš tikrųjų yra itin svarbus ir daug ką paaiškinantis mūsų krašto istorijoje. Matyt, kaip tik dėl šio „kūdikiškojo“ dorovinio neatsakingumo mes labai lengvai praradome ne tik milžinišką savo valstybę – nuo jūrų iki jūrų, – bet ir daugelį mūsų krašto žmonių – žymiųjų meno, mokslo, literatūros, politikos, kultūros veikėjų.

Dėl tos pačios priežasties, būtent dėl kūdikiškojo dorovinio infantilumo, neatsakingumo mes 1940 m. be mažiausio pasipriešinimo atidavėme Lietuvą rusams, o šiandien, lygiai taip pat kūdikiškai ir neatsakingai fantazuodami kurpiame utopijas apie europinio lygio gyvenimo standartus, sotų, laimingą ir lengvą gyvenimą Lietuvai įstojus į Europos Sąjungą ir t. t. O juk iš tikrųjų gali atsitikti kaip tik atvirkščiai – kad mes kaip esame, taip ir pasiliksimė nyki Europos provincija, kokia jau ir įpratome būti gyvendami „sąjungoje“ su Lenkija ir su Rusija. *Kūdikiškos sielos tautos panašaus pobūdžio „sąjungose“ visada ieško globos, šilumos ir užtarimo, tačiau istoriją tebekuriančiame geležies amžiuje dažniausiai atranda tik šių savo svajonių ir troškimų priešybes.*

Kalbėdamas apie „lietuviškosios kultūros žemiškumą“, A. Maceina ypač accentuoja *kaimo* kultūros svarbą bei reikšmę tiek pačiam lietuvių etnosui, tiek tautai bei valstybei. „Lietuviškas žmogus, sakėme, myli žemę, jis yra su ja suaugęs ir prie jos prisirišęs. Dėl to jis nemėgsta jūros, dėl to jis iracionalus ir lyriškas“ (5, 8, p. 519). Dėl to, jo manymu, visos šios lietuviškojo dorovinio etnoti-

po savybės ir ypatybės per šimtmečius ir suformavusios tokį lietuvių charakterį, kurio esminiai komponentai vienokiu ar kitokiu būdu yra susiję su *kaimu ir su žeme*. Čia A. Maceina tvirtai laikosi nuomonės, kad „lietuviškoji kultūra yra kaimo kultūra“. Todėl šis kaimiškumas lietuvių kultūroje „yra ne tik išviršinė žymė, bet ir gili išvidinė nuotaika. Kaimas yra ne tik išviršinio gyvenimo forma, bet ir savotiškas dvasinis tipas, kuriame visas gyvenimas darosi kitoks ligi pat savo gelmių negu mieste“ (5, 8, p. 519).

Priskirdamas lietuviškąją kultūrą *kaimo kultūros tipui*, A. Maceina šią sąvoką paaiškina ir pagrindžia tuo, kad ši kultūra pirmiausia pasižyminti „visumos charakteriu (ganzheitlich)“ (5, 8, p. 519). Tai reiškia, kad kaimo kultūroje neegzistuojanti specializacija, nesama ir paties specializacijos principo. „Ten kiekvienas žmogus dirba visus specialius darbus, ir kuria visose kultūros srityse. Specialistai amatininkų pavidalu kaimo kultūroje nėra reikšmingas veiksnys. Lietuviškoji kultūra ilgus amžius telkėsi kaime, tai kaip tik ir turi šį visumos bruožą“ (5, 8, p. 519).

Dėl tos pačios priežasties A. Maceina ir padaro išvadą, jog lietuvių kultūra esanti gana savotiška. Be to, ji yra „sintetinė kultūra“ (5, 8, p. 520). Tokiam lietuviškosios kultūros tipui pagrįsti, t. y. padaryti jį veiksmingą, patrauklų, kūrybingą, sintezė, anot filosofo, esanti reikalinga kaip jungiančioji grandis, ne-

leidžianti šiam kultūros tipui pernelyg specializuotis ir objektyvizuotis. „Lietuvis kuria taip, kad jo kūrybos rezultatai nėra pažymėti kokios nors specialios, visiškai atbaigtos srities ženklų. Jie yra sunkiai priskiriami tai ar kitai specialiai sričiai. Jie visados turi tokių bruožų, kurie juos padaro priklausančius daugybei sričių. Tiksliau sakant, jie priklauso kultūrai, kuri dar nėra patyrusi specializacijos įtakos. Vadinasi, lietuviškoji kultūra yra pirmą kartą vienybės kultūra“ (5, 8, p. 520). Ta pati priežastis sąlygojanti ir tai, jog mūsų kultūroje išskirtinai didelį vaidmenį vaidinanti ir religija, kuri yra „kaimo žmogaus ir sykiu visumos žmogaus jungiamasis principas“ (5, 8, p. 520).

Apibendrinamas lietuviškojo likimo istorinę analizę, A. Maceina mano esant tikslinga pateikti ir su ja daugiau ar mažiau susijusią lietuviškosios kultūrinės individualybės apibendrinamąją charakteristiką. „Istorinio likimo analize mes baigiame lietuviškosios individualybės bruožų nagrinėjimą. Šių bruožų suradome nemaža. Lietuviškoji individualybė pasirodė esanti gana turtiną ir įvairi. Dabar mums belieka šituos bruožus susisteminti ir šiek tiek apibendrinti, kad lietuviškosios individualybės charakteris pasidarytų reljefingesnis. Scheminė apžvalga leis mums labiau susiorientuoti šių bruožų margumyne ir padės mums juos traktuoti kaip bendresnes kategorijas:

I. Etnologinė struktūra

nomadinis pradas

matriarchatinis pradas

plačių žygių noras
atladumas svetimiesiems

prisirišimas prie žemės
pavergiamumas
jūros nemėgimas

II. Gyvenamoji aplinka	klimatas	melancholiškumas pasidavimas likimui susitelkimas savyje
	žemė	intelektų ir fantazijos sintezė gamtos ritmo pajautimas akustiškumas išpūdžiuose
	kraštovaizdis	lyrizmas iracionalumas
III. Istorinis likimas	Krikščionybės įvedimas	atsikreipimas į vidų statmeniškumas kūryboje
	santykiai su rusais	plačių žygių dvasia visuomeniškumas
	santykiai su lenkais	užsidarymas savyje pasitikėjimas savimi
	valstybės netekimas	individualizmas valstybės negerbimas netiesumas valstybės atžvilgiu
	valstybės atgavimas	linkimas į objektyvinį gyvenimą jūros troškimo pažadinimas linkimas į kontinentą“

Žinoma, tokiai A. Maceinos klasifikacijai ir jos pagrindu daromoms išvadoms galima pritarti, galima ir nepritariti. Tai iš tikrųjų nekeičia reikalo esmės. Tačiau negalima nutylėti būtent to fak-

to, kad tai vienas iš pirmųjų tokios rūšies bandymų *apibrėžti patį šį objektą kaip dorovinį ir kultūrinį tautos autoportretą ir jį pateikti visuomenei.*

Literatūra ir nuorodos

1. Aničas Jonas. *Jonas Vileišis (1872–1942). Gyvenimo ir veiklos bruožai.* – Vilnius, Alma littera, 1995.
2. Davies Norman. *Europa. Istorija.* – Vilnius, Vaga, 2002.
3. Genzelis Bronius. *Lietuvos filosofijos bruožai.* – Vilnius, Mokslo ir enciklopedijų leidybos institutas, 1997.
4. Gimbutienė Marija. *Laimos palytėta.* Straipsniai, recenzijos, pokalbiai, polemika, laiškai, vertinimai, prisiminimai. – Vilnius, Scena, 2002.
5. Maceina Antanas. Tautinis auklėjimas / *Raštai.* T. 8. – Vilnius, Mintis, 2002.
6. Maceina Antanas. Prof. Stasio Šalkauskio pedagogika // Stasys Šalkauskis. *Raštai.* T. 6. – Vilnius, Mintis, 1998.
7. Maceina Antanas. Autoriaus žodis / *Raštai.* T. 8. – Vilnius, Mintis, 2002.
8. Maceina Antanas. Kultūros filosofijos įvadas / *Raštai.* T. 1. – Vilnius, Mintis, 1991.
9. Maceina Antanas. Prometėjizmo persvara dabarties kultūroje / *Raštai.* T.2.– Vilnius, Mintis, 1992.
10. Šalkauskis Stasys. Pilnutinio ugdymo gairės / *Raštai.* T. 6. – Vilnius, Mintis, 1998.
11. Vileišis Jonas. Reikalingumas statistikos // *Varpas,* 1904, Nr. 5.

B. d.

VACLOVAS BAGDONAVIČIUS

Kultūros, filosofijos ir meno institutas



GYDŪNO ESTETIKOS BRUOŽAI

Traits of Vydūnas' Aesthetics

SUMMARY

The aesthetics of Vydūnas is an integral part of his culture theory. That theory is based on the Hindu Vedanta pantheistic concept of being, according to which the spiritual absolute makes the whole reality and is both immanent and transcendent in relation to the world. By way of evolution, the world goes back to the state of pure spirituality from which it originated. Man is a being which has already reached that state. His essence – humanity – belongs to the sphere of pure spirituality. By means of his essence, he influences the world and creates culture. Along with science and morality, art is one of three major ways to create culture. Following this way, the creative power expresses itself through perceptible beauty. In nature, the creative power, the propagation of beauty represents growth, progress, blossoming, youth. The absolute spirit is present in all that. In art, the human spirit is a creative subject. By means of artistic creativity, not only the spirit of the creator, i.e. of the artist, expresses itself, but also the lives of other people are involved in the spiritual evolution of the world. This is not only the social but also the existential mission of art. The influential power of art mostly depends on the level of the brightness of the artist's spirit. The different kinds of art originate from various kinds of material used in creative activities.

ĮVADAS

Po pirmos pažinties su Vydūno filosofija dažnam susidarydavo įspūdis, kad ji iš viso be sistemos. Ne vienam apie Vydūno kūrybą rašiusiam autoriui jo filosofiniai veikalai atrodė kaip eklektiški įvairių filosofinių ir religinių idėjų

mišiniai. Bene autoritetingiausias iš taip manusių yra V. Mykolaitis-Putinas, parašęs išsamią studiją apie Vydūno dramaturgiją (6). Toks įspūdis apie Vydūno filosofijos pobūdį yra apgaulingas. Vydūnas iš tikro formavosi veikiamas

RAKTAŽODŽIAI. Absoliutas, kultūra, kūryba, grožis, menas, evoliucija, žmogus, dvasia.

KEY WORDS. Absolute, culture, creativity, beauty, art, evolution, man, spirit.

daugelio įvairių kraštų bei laikų filosofinių ar religinių koncepcijų. Tačiau bent kiek atidžiau išsiskaičius į jo filosofinę kūrybą, galima išvelgti ryškią imlumo tiems poveikiams kryptį, taip pat tipologinį ar netgi genetinį veikusiųjų idėjų tarpusavio artimumą, daugiau ar mažiau analogišką bylojimą apie tuos pačius būties klausimus. Toje kūryboje labai aiškiai atsiskleidžia iš idėjų, kuriomis remiamasi ar kitaip operuojama, savą, vientisą pasaulio suvokimą konstruojanti mąstytojo asmenybė. Įvairūs veikalai nusako vienus ar kitus šio suvokimo aspektus, išryškina kuriuos nors apibūdinamojo pasaulio būties momentus. Iš tuose veikaluose dėstomų koncepcijų, susikurtų remiantis imponavusiais „visokių amžių žmonijos mąstytojų išmanymais“ (1, p. 364), visumos tarsi savaime išaugo logiškai nuosekli, pakankamai suderinta ir motyvuota filosofinė sistema.

Originaliąją tos sistemos dalį sudaro kultūros esmės, struktūros bei jos proceso samprata (apie ją plačiau žr. 5), kuri išsamiausiai išdėstyta kūrybinės brandos metais parašytuose veikaluose *Mūsų uždaviny* (1911), *Tautos gyvata* (1920), *Sąmonė* (1936). Šie veikalai užima ryškią ir savitą vietą lietuvių kultūros filosofijoje.

Ontologinį kultūros esmės sampratos pagrindą sudaro vydūniškoji būties ir žmogaus, kaip mikrokosmoso, samprata. Pastaroji yra tarsi visos Vydūno filosofijos metodologinė šaknis, iš kurios išauga minėtieji kultūrologinės koncepcijos kamienas ir šakų vainikas. Pačios kultūros esmės samprata Vydūno koncepcijoje yra ir ontologijos, ir istorijos filosofijos dalis. Kaip pagrindines kultū-

ros raiškos formas mąstytojas traktuoja mokslą, meną ir dorovę, kurių esmę ir specifiką pagrindžiant susidaro gnoseologinė, estetinė ir etinė vydūniškosios kultūros koncepcijos dalys.

Šiame straipsnyje pabandysime bendrais bruožais aptarti Vydūno estetiką ir išryškinti ją kaip, nors ir nelabai išplėtotą, bet gana vientisą teoriją, sudarančią platesnės – kultūros – koncepcijos struktūrinę dalį. Kiti autoriai Vydūno estetinių pažiūrų nėra nagrinėję.

Ontologinė Vydūno filosofijos dalis – būties ir žmogaus santykio samprata – nėra pernelyg originali ir beveik visiškai atitinka indiškąją klasikinę vedantizmą. Vedanta – viduramžiais susiformavusi viena iš aštuonių idealistinių indų filosofijos sistemų. Jos pagrindą sudaro Vedų komentaruose Upanišadose dėstytos idėjos, kurias III–IV a. pirmasis susistemino Badarajana. Dar vienas reikšmingas vedantos šaltinis – apie III a. sukurta religinė-filosofinė poema *Bhagavadgita*, kaip intarpas įėjusi į *Mahabharatos* epą. Vydūnas ne kartą pats nurodė rėmęsis šiais šaltiniais, dažnai juos citavo, o *Bhagavadgitą* net išvertė į lietuvių kalbą (žr. 3, p. 409–492).

Remdamasis vedanta, būtį Vydūnas paaiškina kaip visa apimančią vieną realybę – dvasinį absoliutą. Absoliutas traktuojamas kaip subjektas, o pasaulis – kaip objektas, tik ne kaip vienas šalia kito esantys, o kaip tos pačios dvasinės būties momentai. Absoliutas – imanentinė pasaulio kilimo priežastis, o pats pasaulis – jo išorinis pasireiškimas, jo savimonės iškūnijimas, savęs suvokimo priemonė. Nuolatinis pasaulio sąmonėjimas – evoliucija – reiškia absoliuto susivokimą, pa-

sireiškiamą daugeriopu reiškinių pasauliu, involiucijos – paneigimą, grįžimą į save patį, bet jau į suvoktą – į „žinomąją vienybę“. Evoliucijos procese labiausiai išryškėja žmogaus būties, ypač jo tobulėjimo prasmė. Anot Vydūno, visa būtis – dvasinė vienovė, tačiau ji suprantama ne visiškai panteistiškai, o veikiau panteistiškai – absoliutas esąs ne visas tapęs pasauliu, o tik jo dalis. Absoliutas pasaulio atžvilgiu yra ir imanentinis, ir transcendentinis. Vadinasi, tuo pat metu yra du skirtingi absoliuto būviai – gryoji nepasireiškusi, amžina nekinanti dvasia ir involiucijos keliu pasaulio įvairove pasireiškusi dvasia, kuri apibūdinama kaip materija. Materija sudaro poliarinę grynajai dvasiai būseną, bet dėl to nenustoja dvasingumo – ji irgi sąmoninga, tik joje yra skirtingi to sąmoningumo lygiai, kurie priylgsta evoliucijos pakopoms.

Remdamasis šia vedantiškąja būties samprata, Vydūnas sukūrė savo kultūros koncepciją. Pro vedantizmo filosofijos pirmą žvelgiančiam mąstytojui kultūra yra būtina, t. y. ontologiškai sąlygota, kosminės visumos evoliucijos dalis. Jos raidos pradžia Vydūnas sieja su žmoniškumo sferos toje evoliucijoje atsiradimu. Žmoniškumu visumos evoliucija jau esanti pasiekusi grynosios dvasios lygį, kuriame tarsi atbunda absoliuto savimonė, pasireiškianti žmogaus dvasingumu, jo individualia savimone, tampančia vienu iš sąmoningųjų pasaulio raidos veiksmų. Su žmogaus kaip dvasinės esybės prabudimu prasideda aktyvus, sąmoningas „sapnuotosios daugybės“ įveikimas bei kryptingas grįžimas į „suvoktąją vienybę“, t. y. pro-

cesas, kurį galima palyginti su hėgeliškosios triados sintezės pakopa.

Žmogus, Vydūno aiškinimu, yra pagrindinis tos pakopos veikėjas, aktyvus, kūrybiškas, nors ir ne absoliučiai, bet labai savarankiškas joje kylančių užduočių sprendėjas. „Žmogaus sąmoningumu pasaulio sąmoningumas (t. y. absoliučioji dvasia, absoliutas. – V. B.) tikrai tęsia savo kūrimo darbą“, – teigia mąstytojas (1, p. 455).

Kultūros sferoje, kaip aiškina Vydūnas, telpa toji žmogaus veikla, kuria realizuojamos būtent dvasinės jo potencialios, jo žmoniškosios esmės: „Ką žmonės daro, yra labai įvairios svarbos. Jeigu jų veiksmu reiškiasi žmoniškumas, tenka kalbėti apie kultūrą“ (1, 453). Kultūra – tai procesas, kuriame žmogaus dvasia veikia kaip savarankiška kūrybinė galia, reikšmingai išsijungianti į pasaulio evoliuciją, ją esmingai veikianti ir turinti ją užbaigti. Anot Vydūno, „kultūra yra žmoniškumo prado išigalėjimas mums žinomame pasaulyje“ (2, p. 322). Arba: „Kultūros kūrimu žmoniškumo veiksnys nori būti didybė pasaulyje, tarsi visai sąmoningai stengtųsi jam suteikti žmoniškumo pažymį“. Žmogaus kuriamos kultūros vertybės Vydūnui yra žmogiškosios dvasios objektyvacija, kuri „akivaizdžiausiai pasireiškianti žmogui santykiuojant su aplinka, kuri savaip veikia žmogų ir sužadina atitinkamą atoveiksmį“ (1, p. 455). Pagal tai, koku mastu žmogus sugeba objektyvuoti ir aktualizuoti savo dvasios potencialias, kaip jas panaudoja savo prigimties ir pasaulio sutaurinimui, galima spręsti apie kultūros lygį bei jos kūrybiškumo lygį.

Pasak Vydūno, kultūros procese, kuriame įvairiomis formomis objektyvinasi žmogaus dvasia, išsikristalizuoja dvejopai kultūros sferai priskirtini reiškiniai. Vienokio pobūdžio reiškiniai susiformuoja tada, kai žmogaus dvasia įvaldo ir pertvarko pasaulį ar bent į jį auga, jame išsikuria. Iš esmės tai yra materialinės kultūros, arba civilizacijos, reiškiniai, kurių visumą Vydūnas apibūdina kaip daiktų kultūrą (1, p. 457). Kitokio pobūdžio kultūros reiškiniais mąstyto-

jas laiko tuos, kuriuos „neginčijamai vertiname kaip tiesioginius žmoniškumo pažymius“. Tai – mokslas, menas ir dora (1, p. 457). Kiekvienas iš jų sudaro specifinę žmoniškumo raiškos formą ir sferą. Mokslu dvasia reiškiasi kaip pažinimo, tiesos ieškojimo forma, menu – kaip grožio įkūnijimo galimybė, dora – kaip gėrio pavidalu, kaip žmoniškumo vyravimu žmogaus elgsenoje, jo santykiuose su kitais žmonėmis ir pasauliu.

GROŽIO IR MENO SAMPRATA

Kaip minėta, šalia mokslo ir doros trečia pagrindinė dvasinės kultūros, kaip žmoniškumo raiškos, sfera Vydūnui yra menas. Jo specifikos šaknų mąstytojas ieško irgi ne socialinėje, bet ontologinėje plotmėje. Pirmiausia jis ontologizuoja pagrindinę meno kūrimo prielaidą, jo reikimosi sferą – grožį. Žmoniškasis grožio pajautimas, jo siekimas, Vydūno aiškinimu, yra tiesiog metafizinė duotybė, o ne pasaulį pertvarkančioje socialinėje veikloje susiformavęs specifinis, t. y. estetinis, santykio su pasauliu būdas. Mąstytojas pirmiausia postuluoja paties grožio objektyvumą ir amžinumą pasaulio reiškinių atžvilgiu ir laiko jį ne vien žmogaus raiškos sfera. Grožis, kaip ir visa, kas reiškiasi regimajame pasaulyje, esąs vienas iš to pasaulio dvasinio šviesėjimo, t. y. jo evoliucijos, būdų, viena iš vedantiškai traktuojamos absoliučios dvasios objektyvinimosi galimybių. Grožis objektyviai egzistuojąs jau gamtoje be žmogaus, t. y. be jį suvokiančiojo subjekto, ir reiškėsis dar tada, kai

dvasingumas evoliucijoje nebuvo įgijęs žmoniškumo pavidalo (2, p. 271). Evoliucijoje prabudusi žmoniškumo esmė grožį pajautė kaip jau esančią duotybę, kaip pasaulyje objektyviai besireiškiančią būties savybę, o ne kaip laipsniškai išsikristalizavusią savo pačios santykio su pasaulio reiškiniais formą.

Vydūno įsitikinimu, visiškai teisingas žymusis graikų mąstytojas Platonas „tvirtindamas, kad gražu esą, kas dalyvauja grožės idėjoje. Įstengdamas gyventi idėjų aukštumoje, žmogus matąs grožį jos giminėje“ (1, p. 473). Pats Vydūnas prisipažino, jog jo grožio samprata esanti platoniškosios grožio idėjos „savotiškas nušvietimas“ (1, p. 473). Tajį nušvietimą galima traktuoti kaip Platono doktrinos apie idėjų pasaulį interpretavimą vedantiškojo panenteizmo dvasia.

Vydūnui „grožės esmė glūdo sąmoningumo tikrovėje“ (1, p. 473), t. y. absoliute, arba platoniškosios idėjų sferos analoge. Grožis objektyvuotai atsiskleidžia kaip visumos kūrybos galia, kaip regi-

mas absoliuto reiškimasis, kaip kūrybos vyksmas, rodantis patį sąmonės šviesėjimą, pasaulio kilimą iš nesąmoningumo sąmoninguman. „Kur pastebimas kūrimo galios pirmasis vaizdavimo judesys, ten sušvinta ir grožė“, – tvirtina mąstytojas (1, p. 473). „*Grožės esmė išskyla vyksmu*. Ir kaip vyksmas ji pastebima. Tuo ji pagauna žmogų ir jį pildo pomėgiu, patraukia jį gyvumu“, – toliau patikslina Vydūnas grožio supratimą (1, p. 474). Grožis pasižymis tuo, jog stebina ir kelia pasigėrėjimą, kad atsigarsi jį suvokiančiojo žmogaus sieloje, kurią veikia, ramina ar aktyvina.

Gamtoje grožis pasireiškias gyvybės plastėjimu, jos būtybių pavidalų augimu, įvairių reiškinių procesais, ypač rodančiais vis aukštesnes sąmoningumo atsiskleidimo pakopas. Grožis čia „džiugina, kai... pamatome augimo jėgą apsistabinančią pavidalais“ (1, p. 473). Estetinių pasigėrėjimą labiausiai čia kelia ne tiek jų pavidalų įvairovė, jų formų išraiškingumas, kiek pats tų pavidalų pasidarymas. Augmenijoje, pavyzdžiui, grožimasi ne tiek augimo rezultatu – vaisiumi, kiek procesą atspindinčiu žiedu, bet „mus veikia daug stipriau žydėjimas negu žiedas“, t.y. pats gamtiškasis kūrybos procesas (1, p. 473). „Grožėti tegali reikšti sąmoningumo tvinimą, jo šviesėjimą“ (1, p. 475). Visa, kas gamtoje susiję su destrukcija, nykimu, anot Vydūno, yra grožio antitezė, jo paneigimas. „Viskas, kas reiškia naikinimą, nykimą, mirimą ir puvimą, kas priešinasi augimui, vaizdavimui, gyvėjimui ir šviesėjimui, yra negražu“, – teigia mąstytojas (1, p. 476). Gamtos grožis ir mene įkūnytas grožis esan-

tys skirtingo pobūdžio. Gamtoje grožis yra lyg sapnas, iš kurio kartais lyg ir bandoma pabusti. Jis paprastai apgobias žmogų didžiu ramumu, ramina mai veikia. Meno veikalo grožis yra aktyvus, išreiškia jį kūrusiojo menininko sielos veiklumą, žadina tą veiklumą suvokėjo jausenoje ir sąmonėje. Gamtiškajam grožiui priklausas ir žmogaus kūno grožis, jo gyvybinės energijos pasireiškimas, ypač akivaizdžiai atsiskleidžias augimo ir jaunatvės laiku.

Žmogaus esmės grožis pasireiškias jos sugebėjimu pačiai kurti, spontanišką gamtos kūrybiškumą pratęsti sąmoningai, individualiu kūrybiškumu ir juo, kaip aukštesne kūrybos pakopa, įsilieti į visumos kūrybos vyksmą. Pats grožio turėjimas, jo subtilumo ugdymas, bendravimas su grožiu reiškias žmogaus kūrybinių potencijų stiprinimą bei aktyvinimą. „Ir žodis, kad grožė grožina žmogų, reiškia pagaliau, kad ji ugdo kūrybinę galią. *Niekuomet žmogus nėra toks gražus, koks jis yra kurdamas*“, – teigia Vydūnas (1, p. 476). Kūrybinis pradas būdingas visai žmogaus, kaip dvasinės esybės, veiklai, bet išgrynintas jis matomas mene, kuriame „žmoniškos galios sąmoningumas vykdo naują nusidavimą ir tuo skleidžia naujos rūšies grožė“ (1, p. 474).

Mokslas padedąs pažinti, įsisavinti ir utilitariškai pertvarkyti materialų pasaulį, anot Vydūno, dar tebėra toji žmogaus esmės reikšimosi sfera, kurioje tiesiogiai pratęsiama tai, ką visumos kūrybos vyksme iki tol buvo dariusios pažmoniškosios galios, t. y. pačios gamtos jėgos. Tai aukštesnio lygio gamtos darbo tęsimas. Čia žmogaus, kaip kurian-

čiosios dvasinės esybės, pasireiškimas yra nors ir galingas, bet vis dėlto dalinis. Betarpiškiau žmogaus dvasinė esmė atsiskleidžianti ir tik sugestiviai veikianti kitą žmogų būtent mene. Suvokėjas, „stebėdamas meno grožę, ...priima į savo sąmonę kuriančiosios žmoniškumo galios veikimą“ (1, p. 475). Kuriantysis žmogus mene pasirodo kaip visiškai laisvas, save nevaržomai išreikšti galintis dvasinis subjektas, iš esmės nieko bendro nebeturintis su „gamtiniu kūrybos darbu, kuriame jis mokslu dar dalyvauja“ (1, p. 468). Iš to, ką galima laikyti meno kūrinium, jau tiesiogiai spindi pati išgryninta žmogaus dvasia, jo sielos individualybė. „Meno daiktais žmoniškumo pasaulis įsineša į regimąjį pasaulį“ (2, p. 273). Moksle dažnai žmoniškasis sąmoningumas būna patraukiamas žemesnio sąmoningumo ar net nesąmoningumo, t.y. materijos sferų, o mene būna priešingai – nesąmoningumas, t.y. materialioji medžiaga, tapusi meno kūrinium, yra visada užvaldoma žmoniškojo sąmoningumo, pajungta tą sąmoningumą skelbti, spinduliuoti. Menas, Vydūno aiškinimu, yra žmogaus dvasios materializacijos, jos užfiksavimo, įdaiktinimo, jos pavertimo jusliškai suvokiamais, patiriamais objektais sfera. „Me-

nu žmoniškumo galia smelkiasi neatsižiuodama į gamtos tvarką, įeiti į juslių veikimo sritį“, – aiškina mąstytojas (1, p. 468). Menas ir gimstas „iš žmoniškumo esmės, kada ji ryžtasi daiktų pasaulyje kurti vaizdus ir pavidalus“ (1, p. 469) bei jais imanentiškai išreikšti grožį, kurio būtis – transcendentinė. Vedantiškąjį panenteizmą derindamas su platoniškuoju objektyviuoju idealizmu, Vydūnas savo estetiniuose samprotavimuose teigia, jog „dieviškoji vaizdavimo galia veikia žmogumi. O ji pagaliau yra visos grožės versmė. Ir kur ta galia patiriamą dalyką aptvinsta, ten reiškiasi amžinoji grožė. Todėl ir tenka plačiau sia prasme sakyti, kad *grožė yra gyvybės, yra sąmoningumo sklidimas per lyties, per pavidalo kraštus* (1, p. 477). Kai į meno kūrinį pretenduojančiame dirbinyje nėra išreikštos jį gaminusiojo „dieviškosios vaizdavimo galios“ veikiamo žmogaus dvasios, tada, mąstytojo įsitikinimu, jame nėra ir meno, o tėra tik paprastas daiktas, kuriame atsispindi protavimas ir geismas, t.y. pažmoniškumas. „Kur vyrauja negyvas daiktingumas, nėra grožės, nes tiktai kurdamas dieviška vaizdavimo galia, žmogus suteikia savo veikalams amžinosios grožės pažymius“ (1, p. 477).

Literatūra ir nuorodos

1. Vydūnas. *Raštai*. T. 1. – Vilnius, Mintis, 1990.
2. Vydūnas. *Raštai*. T. 3. – Vilnius, Mintis, 1992.
3. Vydūnas. Tilžiškis. Iš kelionės // *Vilniaus žinios*, 1908, rugpjūčio 20–23 (rugsėjo 2–5).
4. Vydūnas. Tautinės raštijos reikšmė ir uždavinys // *Dienovidis*, 1938, Nr. 6, p. 249–255.
5. Bagdonavičius V. Kultūros esmės ir raidos samprata Vydūno filosofijoje // *Logos*, 2004, Nr. 36, p.106–111; Nr. 37, p.13–21.
6. Mykolaitis-Putinas V. Vydūno dramaturgijoje / *V.Mykolaitis-Putinas. Raštai*. T. 10. – Vilnius, Vaga, 1969.
7. Костюченко В. Классическая веданта и неоведантизм. – Москва, Мысль, 1983.

B. d.

VYTIS VALATKA

Mykolo Romerio universitetas



PIRMASIS LOGIKOS AMŽIUS LIETUVOJE: ONTINIS UNIVERSALIJŲ PROBLEMOS LYGMUO

The First Age of Logic in Lithuania: The Ontological
Level of the Problem of Universals

SUMMARY

The interpretation of the ontological level of the problem of universals, involved in logic in Lithuania in the sixteenth century, cannot be strictly ascribed to any of the classical variants of realism and nominalism. Such an interpretation, similar to that of Francisco Suarez, would rather be regarded as an intermediate model between moderate realism and conceptualism. Like the moderate realists, the representatives of the above mentioned logic (M. Śmiglecki, P. Viana and D. Ortiz) maintained that universals are given in the very nature of individual things. But, contrary to moderate realism, Lithuanian scholiasts refused to acknowledge the real existence of universals. In their opinion, universal nature exists in the multitude of individuals just as much as it is cognised by the human intellect. On the other hand, together with the conceptualists, the scholiasts of Vilnius affirmed the existence of universals in the human intellect. But, unlike conceptualism, these authors, with the exception of Viana alone, did not attribute the status of the universal to a common concept of particular things. The universal was regarded as the very nature of real things, which our intellect abstracts from particularising conditions and cognises beyond the frame of individuality. Meanwhile, the common concept was treated as a representation of the universal, created by the human intellect.

ĮVADAS

Logikos mokslo Lietuvoje atsiradimas sietinas su aukštojo mokslo pradžia. Iš esmės jis susijęs su scholastinės filosofijos dėstymu, o pirmoji šios filosofijos

RAKTAŽODŽIAI. Universalija, nuosaikus realizmas, konceptualizmas, objektyvi būtis intelekto.

KEY WORDS. Universal, moderate realism, conceptualism, objective being in intellect.

disciplina kaip tik ir buvo logika. Iki šiol nežinoma, kada Lietuvoje perskaitytas pirmasis scholastinės logikos kursas. Galime tik spėti, kad jau XV a. Lietuvos Didžiosios Kunigaikštystės didikų rūmuose ir turtingų miestiečių namuose veikusiose mokyklose dėstyta pirmoji logikos kurso dalis – dialektika, vienas iš septynių laisvųjų menų, arba mokslų¹. Remdamiesi tuometinės Lenkijos katedrų mokyklų mokymo programa, taip pat galime tarti, kad ir 1387 m. įkurtoje Vilniaus katedros mokykloje jau XV a. mokyta dialektikos². Vis dėlto, kaip nurodo R. Plečkaitis, „numatymas, kad Lietuvoje bent jau XV a. mokyklose buvo dėstoma logika, tebėra hipotezė, nes dokumentų, kurie tiesiogiai nurodytų tuometinėse mokyklose dėstytus dalykus, neturime“³.

Kita vertus, tiksliai žinoma, kad logika Lietuvoje dėstyta bent jau nuo 1507 m. Šie metai laikytini ir aukštojo mokslo bei profesionaliosios filosofijos Lietuvoje pradžia. Mat būtent 1507 m. prie Vilniaus dominikonų vienuolyno įkurta aukštesnioji mokykla (*schola particularis*), kurioje buvo dėstomi ir aukštojo mokslo – filosofijos ir teologijos – kursai⁴. Šios mokyklos ir vadinamųjų partikuliarinių studijų įsteigimo faktą patvirtina Lenkijos dominikonų provincijos kapitulos aktai⁵. Koks buvo logikos paskaitų Vilniaus dominikonų mokykloje turinys, nėra žinoma, nes „joje skaitytų filosofijos paskaitų užrašų ar sukurtų traktatų iki šiol nerasta“⁶. Kita vertus, galime pagrįstai spėti, kad šioje mokykloje dėstyta tomistiškai interpretuota logika, juk būtent Tomas Akvinietis jau nuo 1278 m. buvo dominikonų ordino daktaras.

Kad ir kaip būtų, logikos paskaitos, skaitytos Vilniaus dominikonų mokykloje, laikytinos logikos mokslo Lietuvoje pradžia. Tuo tarpu šio mokslo išplėtojimas iki tuometinio europinio lygmens sietinas jau su jėzuitų ordinu. 1569 m. atvykę į Lietuvą kovoti su Reformacija, jėzuitai jau po metų Vilniuje įkūrė kolegiją, kuri 1579 m. perorganizuota į universitetą, arba akademiją. Čia jau nuo pat pradžių dėstyta aukšto lygio scholastinė logika. Ši aukštą lygį liudija tas faktas, kad 1586–1587 m. Vilniaus universitete Martyno Smigleckio (*Marcin Śmiglecki, Martinus Smiglecius*) skaityto logikos kurso⁷ pagrindu buvo parengtas ir 1618 m. Ingolštate išleistas solidus *Logikos* veikalas⁸, paplitęs katalikiškuose ir protestantiškuose XVII a. Europos universitetuose.

Šias Smigleckio paskaitas kaip tik ir aptarsime. Nagrinėsime ir kitus išlikusius žinomus logikos Lietuvoje XVI a. šaltinius, tyrusius vieną svarbiausių scholastinės logikos problemų – universalijas, arba bendrąsias prigimtis. Šie šaltiniai – tai Jokūbo Ortizo (*Diego Ortiz, Iacob Ortizius*) 1596–1597 m. Vilniaus universitete dėstytos logikos paskaitos⁹ bei Vilniaus jėzuitų kolegijos moksleivių filosofinių disputų tezės, parengtos 1578 m. vadovaujant šios kolegijos dėstytojui Petru Vianai (*Pedro Viana, Petrus Viana*)¹⁰. Analizuosime, kaip šiuose tekstuose interpretuotas esminis – ontinis – universalijų problemos lygmuo – universalijos prigimtės ir santykio su atskirybėmis klausimas.

Svarbu pažymėti, kad šie klausimai iki šiol mažai tetryninėti. Iš Lenkijos filosofijos istorikų vienintelis R. Darowskis

tėra trumpai pristatęs Smigleckio, Vianos ir Ortizo pateiktas bendrybės prigimtios interpretacijas¹¹. Iš Lietuvos filosofijos istorikų R. Plečkaitis ką tik išėjusiame veikle *Lietuvos filosofijos istorija* (t. 1)¹² aptarė minėtuose šaltiniuose atrandamą ontinių universalijų koncepcijos lygmenį. Šioje knygoje analizuojamas visas scholastinės logikos Lietuvoje palikimas, neišskiriamas nė vienas kuris nors jos raidos tarpsnis. Universalijų

problemos sprendimą Smigleckio logikos paskaitose yra aptaręs ir šių eilučių autorius¹³. Jo daktaro disertacijoje taip pat trumpai apžvelgiama, kaip universalijos prigimtį bei santykį su atskirybėmis aiškino Viana ir Ortizas¹⁴. Tačiau iki šiol neturime tyrinėjimo, skirto tik ontinio universalijų problemos lygmens sprendimui pirmajame logikos Lietuvoje amžiuje. Šis straipsnis kaip tik ir yra kuklus bandymas tai tyrinėti.

UNIVERSALIJŲ PROBLEMA KLASIKINĖJE IR ANTROJOJE SCHOLASTIKOJE

Universalijų problema, perimta iš antikinės bei patristinės filosofijos, buvo viena svarbiausių scholastinės logikos problemų. Šios logikos objektas – trys žmogaus intelekto veiksmi: sąvokinis supratimas (*apprehensio*), teiginys (*propositio*) ir samprotavimas (*discursus*). Universalija laikyta pirmosios intelekto operacijos objektu. Universalijos tyrime galime išskirti tris svarbius lygmenis: ontinį, gnoseologinį ir loginį. Gnoseologinis lygmuo – tai universalijos ir mąstymo santykio klausimas. Loginis lygmuo analizavo bendrosios prigimtios požymius: amžinumą, nematerialumą, predikabilumą (*praedicabilitas*), etc. Vis dėlto esminiu laikytinas ontinis lygmuo, grindęs kitus. Kaip jau minėta, šiame lygmenyje tirta universalijos prigimtis bei santykis su atskirybėmis. Tyrimo rezultatų pagrindu klasikinėje scholastikoje susiformavo keturios universalijų teorijos kryptys. Tai kraštutinis ir nuosaukusis realizmas, priskyre universalijoms realių esinių (*entia realia*) statusą, ir kraštutinis nominalizmas bei konceptualiz-

mas, universaliją laikę žmogaus intelekto konstruktą (*ens rationis*). Kraštutinis realizmas skelbė universalijas egzistuojant nepriklausomai nuo atskirybų (*ante res*), o nuosaukusis realizmas teigė, kad bendrybės egzistuojančios ir konkrečiuose daiktuose (*in rebus*) kaip pastarųjų esmės. Savo ruožtu konceptualizmas universaliją laikė bendrąja sąvoka, o kraštutinis nominalizmas – bendruoju vardu, neturinčiu jokio realaus atitikmens tikrovėje.

Ginčai dėl universalijų nenurimo ir vadinamojoje antrojoje scholastikoje, gyvavusioje XVI–XVIII a. Tiesa, čia iš esmės atsisakyta kraštutinių nominalizmo bei realizmo formų ir apsisota ties nuosaukaus realizmo (Caietanus Thomas de Vio, Petrus Fonseca etc.) ir konceptualizmo (Gabriel Biel, Franciscus Lychetus ir kt.) kontroversija. Kita vertus, antrojoje scholastikoje iškilo ir gana plačiai paplito dar vienas universalijų teorijos variantas. Jį galėtume pavadinti tarpine pozicija tarp nuosaukaus realizmo ir konceptualizmo, apjungusia atskirus abiejų

krypčių elementus. Kartu su nuosaikiuju realizmu ši eklektinė koncepcija teigė, jog universalijos egzistuojančios daiktuose. Kita vertus, drauge su konceptualizmu tvirtinta, kad universalijų egzistencija neįmanoma be intelekto veiklos. Tai yra, bendrosios prigimtys egzistuoja *in rebus* tik tiek, kiek mąstymas jas abstrahuoja nuo atskirybės būdingo indivi-

dualumo ir šitaip abstrahuotas suvokia. Žymiausias šios pozicijos atstovas – vienas iškiliausių antrosios scholastikos autorių Fransiskas Suaresas (Francisco Suarez, Franciscus Suaresius). Jo tvirtinimu, „universalio prigimties vienovė, kiek ji yra universalio, nėra realio ir neegzistuoja daiktuose, kiek jie realiai egzistuoja iki bet kurio intelekto veiksmo“¹⁵.

UNIVERSALIJŲ PRIGIMTIES INTERPRETACIJA. AR UNIVERSALIJA DUOTA DAIKTŲ PRIGIMTYJE?

O kaip universalijų prigimtį aiškino scholastinė logika Lietuvoje XVI a.? Smigleckio teigimu, „bendru visų [filosofų] sutarimu universalio yra kokiam nors daugiui bendras esinys, arba tai, kas, būdamas vienis, turi santykį su daigiu“¹⁶. Analogiškai universalio apibrėžė ir Ortizas. Jo aiškinimu, „universalio bendriausia prasme yra tai, kas yra bendra daigui“¹⁷. Taigi universalio – tai prigimtis, neatskiriama nuo atskirybės daugio bei jį suvienijanti.

Smigleckis ir Ortizas išskyrė du esminius universalijos buvimo būdus – modus. Tai universalio savo buvimu (*universale in essendo*) ir predikuojama universalio (*universale in praedicando*). Pirmoji apibrėžta kaip vienis, bendras kokio nors daugio elementams bei juose egzistuojantis. O predikuojamoji universalio – tai vienis, kuris dėl to, kad egzistuoja daugyje, yra šiam daigui priskiriamas¹⁸. Akivaizdu, kad tarp šių modusų nėra esminio skirtumo – ta pati bendrybė ir egzistuoja atskirybės daugyje, ir jam predikuojama. Taigi *universale in essendo* ir *universale in praedicando*

– tai du tos pačios bendrybės aspektai. Tad toliau vengsime šių modų skyrimo ir kalbėsime tiesiog apie universalio kaip bendrąją prigimtį.

Ar šiai bendrajai prigimčiai vilniškiai scholastai priskyrė realios būties statusą? Iš pirmo žvilgsnio atrodytų, jog Smigleckis ir Ortizas sekė realizmo tradiciją. Jie atmetė pamatinę nominalistų tezę, kad visa, kas egzistuoja, tėra atskirybės. Smigleckio teigimu, „universalio savo buvimu yra duota pačioje daiktų prigimtyje“¹⁹. Juk individualūs pasaulio daiktai nėra visiškai skirtingi – jie kai kuo skiriasi, tačiau kai kuo ir atitinka vienas kitą. Ši atitikimą kaip tik ir nulemia universalijos – bendrosios daiktų prigimtys bei esmės. Štai žmonių tarpusavio panašumą lemia bendroji žmogaus prigimtis – buvimas mąstančiu gyvūnu. Analogišką požiūrį pateikia ir Ortizas. Jo įsitikinimu, „prigimtys, tuo pačiu pagrindu pritaikytos būti daugyje, yra universalios, o tokios prigimtys yra duotos [natūralioje daiktų tvarkoje]; vadinasi, bendrosios prigimtys yra duotos“²⁰.

AR UNIVERSALIJA EGZISTUOJA ANTE RES?

Taigi universalija egzistuoja daiktuose kaip jų esminių savybių visuma. Tad atrodytų, kad Smigleckį ir Ortizą reikėtų laikyti nuosaikiais realistais. Tiesa, jiems nebūdinga tomistinė nuosaikaus realizmo interpretacija, teigusi trejopą universalijų egzistenciją – dieviškajame prote, daiktuose ir žmogaus intelekto. Šie scholastai kur kas artimesni aristoteliniam nuosaikiam realizmui, neigusiam bendrybės egzistavimą *ante res*. Jie vienareikšmiškai atmetė platoniskąjį-augustinąjį požiūrį, kad universalijos – dieviškajame intelekto esančios amžinosios daiktų idėjos, arba pirmavaizdžiai. Pasak Smigleckio, „kadangi universalijos yra atskiribių esmės, universalijos nėra nuo atskiribių atskirtos“²¹. Panašiai teigia ir Ortizas: „...daiktų esmės negali egzistuoti už daiktų, kadangi niekas nėra taip vidujai būdingas [daiktams] kaip [jų] esmė...“²² O dieviškajame prote glūdintys pirmavaizdžiai at-

skirti nuo daiktų. Nei pats Dievas, nei jo intelekto turinys negali tiesiogiai egzistuoti daiktuose. Tokiu atveju visai Dievo kūrinijai turėtų priskirti dieviškumo požymį, tačiau Dievas tėra vienas. Todėl dieviškoji idėja negali būti bendroji daiktų prigimtis. Kita vertus, „universalija yra predikuojama savybėms atskirybėms kaip tai, kas jos yra“²³. Tačiau dieviškajam pirmavaizdžiui toks predikabilumas nebūdingas. Juk klaidinga teigti, jog Petras – tai dieviškajame intelekto slypinti žmogaus idėja. Tuo tarpu teiginys „Petras yra žmogus“ nekelia abejonių – šiuo teiginiu Petrui priskiriama bendroji žmogiškoji prigimtis, esanti kiekviename žmoguje kaip jo esmė. Tad bendroji – žmogiškoji – Petro prigimtis ir dieviškajame intelekto slypinti žmogaus idėja nėra tapatūs dalykai: žmogaus pirmavaizdis, nebūdamas Petro esminių požymių visuma, negali būti priskiriamas Petrui.

AR UNIVERSALIJA YRA INTELEKTO SĄVOKA?

Taigi Smigleckio ir Ortizo teigimu, universalijos neegzistuoja iki atskiribių. Vis dėlto negalime sakyti, kad šie autoriai nuosekliai laikėsi nuosaikaus aristotelinio realizmo tradicijos. Ji be universalijų buvimo *in rebus* pripažino ir jų egzistavimą *post res*. Tokiomis po daiktų egzistuojančiomis universalijomis laikytos žmogaus intelekto sukurtos bendrosios daiktų sąvokos (*notiones, conceptiones*). O vilniškiai scholastai neigė šias sąvokas esant universalijomis. Štai Smigleckis aiškino, kad bendrosios sąvokos

tėra intelekto kūriniai, už intelekto neturintys jokios egzistencijos. Tuo tarpu universalija nėra grynasis proto konstruktas. Ją derėtų laikyti intelekto objektu – prigimtimi, kurią intelektas abstrahuoja nuo atskiribių ir kurią pažindamas sukuria bendrąją jų sąvoką – minėtosios prigimties atvaizdą. Tad galima teigti, kad universalija egzistuoja po daiktų tik kaip nuo jų atitaukta prigimtis. Taigi bendroji sąvoka negali būti universalija *in essendo*. Kita vertus, sąvoka nėra ir predikuojama universalija.

Anot Smigleckio, „Intelektas priskiria daiktams tai, ką suvokia tuose daiktuose esant, o juose esant suvokia ne sąvają sąvoką, o patį daiktą. Taigi ne sąvoka, o intelekto suvoktas daiktas yra priskiriamas [atskirybėms]“²⁴. Šis intelekto suvoktas daiktas – tai atskirybėse esanti prigimtis, intelekto atskirta nuo bet kokių individualizuojančių veiksmų. Tokios prigimties pavyzdys – Petre, Pauliujė ir Tade esantis žmogus kaip mąstantis gyvūnas.

Analogiškas požiūris dėstomas ir Ortizo paskaitose. Čia aiškinama, kad „universalijų apibrėžimai tinka ne vardams ar sąvokoms, o patiems daiktams, kadangi būtent patys daiktai egzistuoja daugyje ir jam predikuojami, o vardai ir sąvokos, būdami atskirybės, neegzistuoja daugyje ir jam priskiriami tik tiek, kiek žymi atitinkamus daiktus“²⁵. Kitaip sakant, tik atskirybėse egzistuojanti bei joms predikuojama esmė turi bendrosios prigimties statusą.

KAIP UNIVERSALIJA EGZISTUOJA IN REBUS? RŪŠINĖ IR FORMALIOJI VIENOVĖ

Taigi Smigleckis ir Ortizas žmogaus intelekto sąvokos nelaikė universalija. Tvirtinta, kad universalija – tai bendroji atskirybių prigimtis, arba esmė. Teliuko atsakyti į klausimą, kaip ši esmė egzistuoja atskirybėse – ar jai būdinga reali egzistencija, ar ji tėra intelektinio suvokimo objektas. Kaip jau minėta, universalija – tai viena prigimtis, esanti daugyje. Smigleckio teigimu, „nėra abejonės, kad prigimtis pagal natūralią daiktų tvarką egzistuoja daugyje, tačiau abejotina, ar pagal šią tvarką prigimtis yra viena tame daugyje“²⁶. Smigleckis pateikia du daugyje esančios prigimties vienumo (*unitas*) variantus. Pirmąjį jis įvardija kaip rūšinę vienovę (*unitas specifica*). Šią vienovę turinti prigimtis išlieka ta pati kiekviename daugio elemente lygiai taip pat kaip ir rūšis – savuose individuose. Antrasis vienumo variantas – formalusis vienumas (*unitas formalis*). Šiuo vienumu disponuojanti prigimtis kiekviename daugio elemen-

te yra kitokia. Vis dėlto ji išlaiko daugyje tuos pačius esminius predikatus (*praedicata formalia et quidditativa*), kitaip sakant, tą pačią esminių požymių visumą. Lygiai tokias pat daugyje egzistuojančios prigimties vienumo rūšis išskiria ir Ortizas. Tiesa, šioms rūšims jis parenka kiek kitus terminus. Štai rūšinį vienumą Ortizas vadina formaliuoju teigiamu vienumu (*unitas formalis positiva*). O smigleckiškasis formalusis vienumas įvardijamas kaip formalioji neigiama vienovė (*unitas formalis negativa*).

Kuri iš šių vienumo rūšių būdinga daiktų daugyje egzistuojančiai prigimčiai? Vilniškių scholastų aiškinimu, šiai prigimčiai nebūdinga rūšinė vienovė. Prigimtis atskirybėse visada individuali – „gaunama, kad daiktuose egzistuojanti prigimtis realiai neatskiriama nuo individualumo, kadangi ji realiai sujungta su individualumu“²⁷. Prigimtis daikte neatskiriama nuo jo individualaus skiriamojo požymio (*differentia indi-*

vidualis), suteikiančio šiai prigimčiai individualią egzistenciją. Tad atskiruose daiktuose esanti prigimtis negali būti ta pati. Tai reiškia, kad universalijai nebūdingas realus egzistavimas atskirybėse – „atskirymių daugyje egzistuojanti prigimtis, pavyzdžiui, žmogiškoji prigimtis Sokrate ir Platone, nėra aktualiai ir formaliai universali“²⁸. Sokrate ir Platone esančios žmogaus prigimtys skiriasi savo subjektais, užimamomis vietomis bei atliekamais veiksmais, be to, jos skirtingai atsiranda ir išnyksta²⁹.

Taigi atskirymių daugyje realiai egzistuojanti prigimtis yra individuali, o ne universali. Kita vertus, universalija yra pirmesnė už intelekto aktą. Vis dėlto šis pirmumas nesuteikia bendrajai prigimčiai realios būties statuso. Minėtas pirmumas universalijai pripažįstamas ne aktyvaus, o vien tik pasyvaus intelekto atžvilgiu. Aktyvusis intelektas (*intellectus agens*) abstrahuoja nuo atskirymių jose esančią prigimtį sukurdamas jos intelektualinę formą (*species intelligibilis*) – tam tikrą minėtos prigimties atvaizdą. Ši intelektualinė forma aktualizuoja pasyvųjį intelektą (*intellectus possibilis*). Pastarasis, remdamasis abstrahuotos prigimties atvaizdu, tą prigimtį pažįsta bei sukuria jos sąvoką. Tad universalija nėra nuo intelekto nepriklausantis (kitaip sakant, daiktuose realiai egzistuojantis) esinys. Bendroji prigimtis paskesnė už aktyvųjį intelektą, kuris ją atitraukia nuo daikto individualaus skiriamojo požymio, paverčiančio prigimtį individualia būtimi. Štai Smigleckio teigimu, „intelektinę formą suku-

riančio aktyvaus intelekto atžvilgiu [bendroji] prigimtis yra [jo veiksmą] užbaigiantis objektas, paskesnis už tą veiksmą...“³⁰ Tokio pat požiūrio laikosi ir Ortizas: „prigimtys yra universalios tik tiek, kiek jos abstrahuotos intelektu“³¹. Taigi universalija, nors ir sužadi-na pasyvųjį intelektą, vis dėlto neegzistuoja atskirybėse iki ją abstrahuojančio aktyvaus intelekto veikimo.

Tad universalija neturi realios egzistencijos – jokia prigimtis atskirybėse negali būti ta pati iki ją abstrahuojančio aktyvaus intelekto akto; jokie daiktų daugyje egzistuojančiai prigimčiai negali būti priskiriamas rūšinis vienumas. Šiai prigimčiai tėra būdingas formalusis vienumas – skirtingi tos prigimties individai turi tuos pačius esminius požymius. Kitaip sakant, daugyje prigimtis yra viena pagal savo esminius predikatus. Todėl „Petre esanti žmogiškoji prigimtis esminiais ir formaliais požymiais realiai nesiskiria nuo Pauliujė esančios žmogaus prigimties, nes tai, ką apima Petro prigimtis, apima ir Pauliaus prigimtis, ir pirmoji neturi jokio formalaus predikato, kuriuo skirtųsi nuo antrosios“³². Tiek Petro, tiek Pauliaus žmogiškoji prigimtis savo esme yra mąstantis gyvūnas.

Taigi prigimčiai daugyje būdingas formalusis vienumas. Anot Ortizo, tai reali, anapus intelekto egzistuojančios prigimties vienovė³³. Kita vertus, tai nėra vienumas tikrąja šio žodžio prasme – nors ir išlaikydama esminius predikatus, prigimtis vis dėlto nėra ta pati kiekvienname daugio naryje.

KAIP UNIVERSALIJA EGZISTUOJA IN REBUS? OBJEKTYVI BŪTIS INTELEKTE

Taigi Smigleckis ir Ortizas nelaiko universalijos realiu esiniu. Bendroji prigimtis negali būti atskirta nuo intelekto veiksmų, todėl ji tėra protu suvokiama būtis (*ens rationis*). Kokį statusą universalija įgyja intelektualėje? Smigleckio teigimu, prigimtis prote gali egzistuoti dvejopai: subjektyviai bei objektyviai. Subjektyviai intelektualėje esanti prigimtis nėra daiktinė prigimtis tikrąja šio žodžio prasme – tai tik intelekto suvokiamos prigimties atvaizdas, reprezentacija, bendroji sąvoka. Tuo tarpu intelektualėje objektyviai egzistuojanti prigimtis kaip tik ir yra universalija. Svarbu pažymėti, kad vilniškiai scholastai nevariojo objektyvumo sąvokos šiulaikine – realumo, tikrumo, etc. – prasme. Kalbėdami apie objektyviai intelektualėje esančią prigimtį, jie teturėjo galvoje jo objektą, tai yra daiktų prigimtį, kiek ji suvokiama intelektu. Ši prigimtis nelaikytina jokių atvaizdų ar reprezentacija. Tai pati daiktinė prigimtis, kurią intelektas abstrahuoja nuo atskirųjų daugio ir šitaip abstrahuotą pažįsta kartu sukurdamas jos reprezentaciją. Tai prigimtis, kurią intelektas išvaduoja nuo individualių skiriamųjų požymių atskirybėse, paverčiančių tą prigimtį individualia būtimi. O indivi-

dualumą praradusi prigimtis kaip tik ir egzistuoja daiktuose kaip ta pati bei jiems priskiriama kaip esmė. Vadinasi, ši prigimtis yra universalija. Tad kaip teigia Smigleckis, „universalija nėra nei už intelekto esantis, nei subjektyviai intelektualėje egzistuojantis daiktas, vadinasi, ji bus intelektualėje objektyviai egzistuojantis daiktas“³⁴. Šios nuostatos laikosi ir Ortizas: universalijos turinčios objektyvią egzistenciją intelektualėje³⁵.

Būtina pabrėžti, kad objektyviai intelektualėje egzistuojanti prigimtis nėra proto pramanytas dalykas (*res conficta ab intellectu*). Tokie dalykai – kentaurai, sfinksai, chimeros ir t. t. – neturi jokio atitikmens realybėje. Tuo tarpu intelektualėje objektyviai esanti universalija, anot Smigleckio, – tai „pati daiktinė prigimtis be individualių sąlygų“³⁶. Kitaip sakant, universalija – tai atskirybėse egzistuojanti prigimtis, kurią intelektas abstrahuoja nuo individualizuojančių sąlygų bei paverčia ta pačia kiekvienoje atskirybėje. Analogišką požiūrį pateikia ir Ortizas. Jo įsitikinimu, „...universalijos yra prigimtys, pagal natūralią daiktų tvarką egzistuojančios pačiose atskirybėse, tačiau abstrahuotos nuo pastarųjų intelekto veikimu“³⁷.

NUTOLIMAS NUO NUOSAUKAUS REALIZMO

Remdamiesi čia išdėstytais dalykais, galime teigti, kad Smigleckis ir Ortizas nutolo nuo aristotelinio nuosaikio realizmo. Jie nepripažino bendrajai sąvo-

kai universalijos statuso ir laikė šią sąvoką vien universalijos atvaizdu. Tiesa, šie teoretikai teigė, kad universalija egzistuoja daiktuose kaip pastarųjų esmė.

Tačiau jie nepripažino realios universalijų egzistencijos atskirybėse. Jų įsitikinimu, universalija esanti daiktuose vien dėl intelekto: „sakoma, kad universalijos ... egzistuoja daikte ir intelekto, kadangi jos pritaikytos būti daikte tiek, kiek jis yra intelekto objektas“³⁸.

Panašiai universalijų būtį interpretavo ir P. Viana. Vienintelėje universalijoms skirtoje jo studentų tezėje skaitome: „Atmetę Platono ir kitų autorių prasiimanymus, kartu su Aristoteliu ir kitais mokyčiausiais vyrais manome, jog universalijos egzistuoja daiktuose ir yra ne

tik vardai bei sąvokos, bet ir sąvokomis žymimos tam tikros prigimtys, kurios vien tik intelektiniu diskursu yra atitrauktos nuo daiktų, ir jokia prigimtis negali būti laikoma universalia iki intelekto veikimo“³⁹. Tad kartu su Smigleckiu bei Ortizu Viana tvirtino, jog universalija egzistuoja atskirybėse, tačiau tik tiek, kiek ji suvokiama protu. Kita vertus, kitaip nei minėti autoriai, Viana universalijos statusą pripažino ir bendriesiems daiktų vardams bei sąvokoms ir šitaip šiek tiek priartėjo prie nuosaikaus realizmo tradicijos.

IŠVADOS

Logikoje Lietuvoje XVI a. atrandama ontinio universalijų problemos lygmens interpretacija negali būti griežtai priskiriama nė vienam iš klasikinių realizmo bei nominalizmo variantų. Antrosios scholastikos autoriteto Suareso pažiūroms artimą Smigleckio, Ortizo ir Vianos poziciją veikiau turėtume laikyti tarpiniu modeliu tarp nuosaikaus realizmo ir konceptualizmo. Kartu su nuosaikaus realizmo atstovais vilniškiai scholastai aiškino, kad universalijos egzistuoja daiktuose kaip pastarųjų esmės. Tačiau jie nepripažino realios bendrųjų prigimčių egzistencijos: bet kuri daiktuose realiai egzistuojanti prigimtis esanti individua-

li. Tad bendroji prigimtis egzistuoja atskirybų daugyje tik tiek, kiek ji suvokiama mąstymu. Kita vertus, logikos Lietuvoje XVI a. kūrėjai drauge su konceptualistais teigė, kad universalija egzistuoja intelekto. Tačiau jie nepriskyrė bendrajai sąvokai universalijos statuso. Universalija aiškinta kaip mąstymo objektas – pati daiktuose esanti prigimtis, kurią intelektas atitraukia nuo individualių skiriamųjų požymių ir šitaip abstrahuotą pažįsta. O sąvoka interpretuota kaip intelekto sukurta universalijos reprezentacija. Vienintelis Viana universalijos statusą suteikė ne tik intelekto abstrahuotai prigimčiai, bet ir jos sąvokai.

Literatūra ir nuorodos

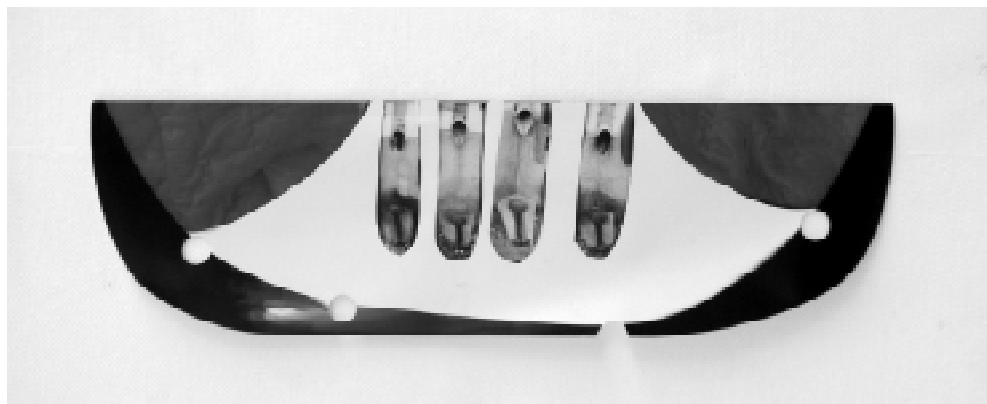
¹ R. Plečkaitis. Lietuvos filosofijos istorijos tyrimai ir jų perspektyva. *Lietuvos filosofijos istorija. Paminklai ir tyrinėjimai, t. 1.*– Vilnius, 1990, p. 123.

² R. Plečkaitis. *Lietuvos filosofijos istorija. I tomas.*

Viduramžiai – renesansas – naujieji amžiai. – Vilnius, Kultūros, filosofijos ir meno institutas, 2004, p. 46–47.

³ R. Plečkaitis. Lietuvos filosofijos istorijos tyrimai ir jų perspektyva, p. 123.

- ⁴ Ten pat, p.124.
- ⁵ *Acta capitulorum provinciae Poloniae ordinis praedicatorum, vol. 1 (1225–1600)*. Romanus Fabianus Madura OP edidit. Roma, 1972, p. 166.
- ⁶ R. Plečkaitis. *Lietuvos filosofijos istorija. I tomas. Viduramžiai – renesansas – naujieji amžiai*, p. 53.
- ⁷ M. Smiglecus. *Commentaria in Organum Aristotelis (Vilnae, 1586–1587)*. Edidit L. Nowak. Warszawa: Akademia teologii jezuickiej, 1987, zeszyt 1.
- ⁸ M. Smiglecus. *Logica Martini Smiglecii Societatis Iesu, s. theologiae doctoris, selectis disputationibus et quaestionibus illustrata, et in duos tomos distributa*. Ingolstadii, 1618.
- ⁹ J. Ortizius. *In universam Aristotelis Logicam Summula*. Vilnae 1596–1597. Kraków, Biblioteka Jagiellońska, rękopis 2080, Vilniaus universiteto biblioteka, mikrofilmas.
- ¹⁰ P. Viana. *Assertiones philosophicae ex praecipuis totius philosophiae Aristotelis difficultatibus*, Vilnae 1578. Vilniaus universiteto biblioteka, mikrofilmas.
- ¹¹ R. Darowski. *Filozofia w kolegiach jezuickich w Polsce w XVI wieku*. Kraków: Wydział filozoficzny towarzystwa jezusowego, 1994.
- ¹² R. Plečkaitis. *Lietuvos filosofijos istorija. I tomas. Viduramžiai–renesansas–naujieji amžiai*. – Vilnius, 2004.
- ¹³ V. Valatka. Universalijų problema Martyno Smigleckio logikos paskaitose. *Filosofija. Sociologija*. 2000, Nr. 2, p. 3–11.
- ¹⁴ V. Valatka. *Scholastinė logika Lietuvoje XVI a. antrojoje pusėje*. Daktaro disertacija. – Vilnius, 2001.
- ¹⁵ F. Suarez. *Metaphysicarum disputationum tomi duo*. Moguntiae, 1614, t. 1, disputatio 6, sectio 2, 13, p. 133.
- ¹⁶ M. Smiglecus. *Commentaria...*, p. 24.
- ¹⁷ J. Ortizius, folium [toliau – f.] 49.
- ¹⁸ M. Smiglecus, *Commentaria...*, p. 25; J. Ortizius, f. 50.
- ¹⁹ Ten pat, p. 30.
- ²⁰ J. Ortizius, f. 50.
- ²¹ M. Smiglecus, *Commentaria...*, p. 32.
- ²² J. Ortizius, f. 61.
- ²³ M. Smiglecus, *Commentaria...*, p. 32.
- ²⁴ Ten pat, p. 34.
- ²⁵ J. Ortizius, f. 53.
- ²⁶ M. Smiglecus, *Commentaria...*, p. 35.
- ²⁷ Ten pat, p. 36.
- ²⁸ J. Ortizius, f. 59.
- ²⁹ Ten pat.
- ³⁰ M. Smiglecus, *Commentaria...*, p. 39.
- ³¹ J. Ortizius, f. 67.
- ³² M. Smiglecus, *Commentaria...*, p. 40.
- ³³ J. Ortizius, f. 66.
- ³⁴ „Universale non est res ut est extra intellectum nec est res ut est subiective in intellectu, ergo erit res ut est obiective in intellectu.“ M. Smiglecus, *Commentaria...*, p. 47.
- ³⁵ J. Ortizius, f. 69.
- ³⁶ „ipsa natura sine conditionibus particularibus.“ M. Smiglecus, *Commentaria...*, p. 44.
- ³⁷ J. Ortizius, f. 69.
- ³⁸ „Universalialia ... dicuntur existere in re et intellectu quia conveniunt rei prout est obiectum intellectus.“ M. Smiglecus, *Commentaria...*, p. 60.
- ³⁹ P. Viana, tezė 58.



Salomėja JASTRUMSKYTĖ. Fotostela iš ciklo *Cistersų cisternos*. 2003–2004. Fotografija. 30 × 70

ŽIBARTAS JACKŪNAS

Kultūros, filosofijos ir meno institutas



PAŽINIMO UNIVERSALUMO PROBLEMA ŠIUOLAIKINĖJE TEORINĖJE KULTŪROJE

The Problem of Universal Knowledge
in Contemporary Theoretical Culture

SUMMARY

The traditional universalistic concept of knowledge faces strong attacks on the part of many representatives of contemporary theoretical culture. The partisans of postmodernism provide different arguments in favour of an alternative concept of knowledge, which could be called *cognitive particularism*. Some of these arguments are subjected to critical scrutiny in the article. An opinion is expressed according to which two semantic aspects of human experience – general and particular – must be conceived as the necessary interacting components peculiar to any act of interpretation. The problem of universal features of knowledge is treated in the theoretical context of interpretation and understanding. The universality of knowledge is grasped as the possibility to apply propositions, theories or concepts to every particular phenomenon which is interpreted in the context of these propositions or theories. The article ends with short conclusions summarising the main findings of the analysis.

Šiuolaikinė metodologinė sąmonė, savo likimą glaudžiai susiejusi su Europos teorinės kultūros tradicijų perkainojimu, daugelį iš jų labai nuvertino ar netgi visai atmetė kaip pasenusias, praradusias aiškinamąją vertę. Tokia lėmtis ištiko ir pažinimo universalumo nuostatą – ji, šiuolaikinio mąstymo iš-

pažinėjų, ypač postmodernistų, požiūriu, kelia didelių abejonių.

Metodologinė patirtis kužda, kad į griežtą amžiais europiniame mąstyme vyravusio pažinimo universalumo principo kritiką nederėtų žiūrėti pernelyg patikliai. Atrodo, kad šio principo kritika neretai būna perdėta, deramai neįverti-

RAKTAŽODŽIAI. Pažinimas, universalumas, postmodernizmas, interpretacija, supratimas, pažintinis partikuliarizmas.
KEY WORDS. Knowledge, universality, postmodernism, interpretation, understanding, cognitive particularism.

nami tie tradicinės jo sampratos sandai, kurie lėmė išpūdingą šio principo karjerą Europos teorinės kultūros istorijoje ir iš dalies nepraranda reikšmės ir šian-

dien. Tad dera pasvarstyti, ko išties yra verti universalumo principui skiriami priekaištai, perprasti, kas juose yra tikra ir kas – abejotina, atmestina.

PAGRINDINĖS PAŽINTINIO ANTIUNIVERSALIZMO NUOSTATOS

Atlikti šią užduotį nelengva dėl įvairių priežasčių, bet pirmiausia todėl, kad teorinėje literatūroje nėra nusistovėjusios pažinimo universalumo principo sampratos. Jo prasmė daugiau ar mažiau išryškėja bandant bendravardiklinti įvairių autorių pateikiamas šio principo aptartis. Apskritai *pažinimo universalumo principas, matyti, sietinas su teorine nuostata, sankcionuojančia pažinimo išdavose – sąvokose, teiginiuose, teorijose – fiksuojamų prasmių taikymą bet kokiems tais teiginiais ar teorijomis apibūdinamiems tikrovės esiniams nepriklausomai nuo konkrečių jų empirinės raiškos aplinkybių.*

Postmodernaus mąstymo šalininkų nuomone, ne tik pažinimas, bet ir kitos veiklos sritys stokoja universalumo matmens. Mat „jokioje srityje nėra visuotinai privalomų ir visuotinę palaimą teikiančių veikimo tipų“ (Welsch, 2004, p. 88). Todėl modernizmo teorinės kultūros, kuri susiklostė veikiant idėjinėms Švietimo epochos nuostatoms, pretenzijas į universalumą postmodernistai laiko iš esmės nepamatuotomis. Neketindami plačiau nagrinėti šiuolaikinio antiuniversalizmo santykių su įvairiomis sociokultūrinės praktikos sritimis, detaliau aptarsime: a) antiuniversalistų požiūrį į patį pažinimą ir jo išdavų universalaus taikymo galimybes; b) argumentus, kurie paprastai pasitelkiami neigiant pažinimo universalumą.

Pažymėtina, kad antiuniversalizmo šalininkų žvilgsnis neaplenkia paties pažinimo kaip tam tikros socialinės praktikos srities. Jie nesutinka su tradicinės pažinimo sampratos, kuri iš esmės yra universalistinė, nuostata, kad įmanoma nustatyti tokius pažinimo esmę perteikiančius bruožus ar ypatybes, kurias būtų galima be išlygų taikyti visoms nepaprasta įvairove pasižyminčioms žmonijos pažintinės veiklos apraiškoms. Pavyzdžiui, P. Feyerabendas ryžtingai atmeta prielaidą, kad „egzistuoja visuotinai galiojantys ir privalomi pažinimo ir veiklos standartai“ (Feyerabend, 1987, p. 10), ir pritaria pastangoms „neigti bet kokius universalius standartus ir sustabarėjusias tradicijas“ (Feyerabend, 1986, p. 150). Jo nuomone, „nėra jokios viešingos pažinimo sampratos“ (ten pat, p. 403).

Antiuniversalistinės nuostatos būdingos ir postmodernizmo šalininkų požiūriui į mokslą. Daugelis jų, matyt, neprieštarautų P. Feyerabendui, kurio įsitikinimu, „... įvykiai ir rezultatai, iš kurių susideda mokslai, neturi bendros struktūros: nėra tokių elementų, kurie išryškėja kiekviename moksliniame tyrime, bet neišryškėja kitur“ (Feyerabend, 1987, p. 281). Pasak šio autoriaus, sėkmingi tyrimai nepaklūsta jokiems bendriems standartams, todėl „mokslo teorija yra negalima“ (ten pat, p. 283).

Mintis, kad „mokslas gali ir turi plėtotis pagal nustatytas ir universalias taisykles, yra ir nereali, ir žalinga“ (Feyerabend, 1986, p. 450). Moksle geriausia vadovautis nuostata „tinka bet kas“ (*Anything goes*). Atsižvelgiant į ypatingą mokslinės minties raiškos įvairovę, linkstama manyti, kad „mokslo sąvoka, sekant vėlyvuoju Wittgeinsteinu, turėtų geriausiu atveju būti suprantama šeimyninio panašumo sampratos prasme“ (Cat, 1988, p. 532). Postmodernistų ištikinimu – „jokia apriorinė idėjų sistema neturėtų lemti nuomonės ar tyrimo“ (Tarnas, 1993, p. 395).

Pažinimo ar jo specializuotos formos – mokslo – bendrųjų, visuotinių pagrindų neigimas prilygsta jų kokybinio apibrėžtumo, tapatumo neigimui. Ši aplinkybė neretai tampa dingstimi neigti takoskyras tarp įvairių veiklos sričių, diskurso tipų ir mokslą statyti į vieną gretą su kitomis kultūros formomis. Antai R. Rorty nurodo, jog „po Kuhno *Mokslo revoliucijų struktūros* bei Feyerabendo veikalo skirtumas tarp mokslo ir to, kas nėra mokslas, ėmė drikti“ (Borradori, 1994, p. 116). P. Feyerabendo nuomone, „mokslo atskyrimas nuo ne mokslo yra ne tik dirbtinis, bet ir žalingas pažinimo plėtrai“ (Feyerabend, 1986, p. 463). Pasak šio filosofo, „nyksta ribos tarp mokslo istorijos, jo filosofijos ir paties mokslo, taip pat tarp mokslo ir to, kas nėra mokslas“ (ten pat, p. 180). W. Welsch teigia, kad šiuolaikinė mokslo teorija „pasisakė už mokslo pretenzijų į monopoliskumą apribojimą, už kitų savitarpio supratimo formų pripažinimą mokslinėmis ir pagarbą joms“ (Welsch, 2004, p. 303). Api-

būdinamas šiuolaikinių pragmatizmo atstovų požiūrį į mokslą, R. Rorty teigia, kad jie „į mokslą žiūri kaip į vieną literatūros žanrą, arba – tą patį dalyką apvertus – į literatūrą ir menus žvelgia kaip į tyrimą, grindžiamą tais pačiais principais kaip ir moksliniai tyrimai“ (Rorty, 1991, p. XLIII). Žodžiu, siekiama prislopinti balsus, pabrėžiančius pažintinį mokslo išskirtinumą, teigti tokią jo sampratą, kuri mokslinį pažinimą tapatina su kitų kultūros sričių, žmogiškojo patyrimo apskritai pažintiniu dėmeniu.

Postmodernioje teorinėje sąmonėje kerojančio antiuniversalizmo esmę geriausiai perteikia ištikinimas, kad nėra visuotinai priimtinių pažinimo išvadų, universalių, absoliučių tiesų, kad bet koks mokslinio teiginio taikymas tikrovės reiškiniams yra neišvengiamai ribotas, sąlygiškas ir pan. Pasak T. Eagletono: „Nėra idėjos, kuri šiuolaikinėje kultūros teorijoje būtų nepopuliariesnė negu absoliučios tiesos idėja“ (Eagleton, 2003, p. 103). Postmodernistai sutartinai skelbia „universalistinių diskursų“ saulėlydį (Lyotard, 1999, p. XIII). J.-F. Lyotard'o nuomone, „objektas, kuris mąstomas visybės (ar absoliutumo) kategorijos požiūriu, nėra pažinimo objektas“ (ten pat, p. 5). P. Feyerabendas pabrėžia reliatyvų pažinimo ir veiklos pobūdį, sakydamas, kad taisyklės galioja tik tam tikroje srityje, o ne visuotinai (Feyerabend, 1987, p. 43), todėl neprasminga siekti „visuotinai priimamos tiesos“ (ten pat, p. 78). Postmodernistai nėra linkę sutikti su požiūriu, kad teiginiai, jeigu jie nėra lėkšti, gali būti teisingi „visais laikais ir visose vietose“ (Eagleton, 1997,

p. 112). E.Ermarth teigimu, „postmodernizmas nepripažįsta absoliutaus statuso jokiai tiesai ar tikrovės prigimčiai“ (Ermarth, 1998, p. 589).

Pagrindinė priežastis, dėl kurios šiuolaikinė teorinė sąmonė atstumia pažinimo universalumo nuostatą, yra ta, jog ji tariamai skatinanti nepagrįstą tikrovės vienodinimą, unifikaciją, totalinimą. Manoma, kad į universalumą pretenduojantys „didieji naratyvai“, teorijos, doktrinos, nustatytus dėsningumus, bendrus bruožus taikydami konkrečioms, empiriškai suvokiamiems tikrovės reiškiniams ar procesams, neišvengiamai juos unifikuoja, spraudžia į įvairovę marinančią Prokrusto lovą, slopina daugialytę tikrovės pasaulio prigimtį. Todėl, pasak W.Welscho, pastebėjęs, jog kėsiniama į polimorfiją, „postmodernistas įtaria perversiją ir eina į barikadas“ (Welsch, 2004, p. 344). Jis teigia, kad „filosofinis postmodernizmas ryžtingai stoja prieš visokį totalinimą...“ (ten pat, p. 148), kad „visuotinybė gali rasti tik suabsoliutinant kokį nors dalinumą“ (ten pat, p. 294). A. Badiou mano, jog „postmodernios filosofijos tikslas yra dekonstruoti visybės (*totality*) idėją“ (Badiou, 2003, p. 44). Apibūdindamas epistemologines postmodernizmo nuostatas, R.Tarnas pažymi, jog postmodernistai siekia „atmesti visumos tironiją“, nes „visose žmogaus pastangose išvelgiamas siekis suvisuotinti yra potencialiai totalitarinis“ (Tarnas, 1993, p. 401). Postmodernistams atrodo, kad „teigti bendras tiesas yra tolygu primesti reiškinį chaosui melagingą dogmą“ (ten pat, p. 401).

Kritika, nukreipta prieš universalumo principą, purena dirvą postmodernistų puoselėjamai pažinimo sampratai, kurią būtų galima įvardyti kaip *pažintinį partikuliarizmą*. Ji skleidžiasi kaip priešprieša tradiciniam, t. y. universalistiniam, požiūriui į pažinimą. Vakarų mokslo pažanga, kai kurių tyrinėtojų nuomone, sietina su artėjimu prie bendrybės, siekimu atsikratyti „atskirų pavyzdžių naštos“, įveikti „atskirybės tironiją“. Postmodernizmo šalininkų pastangos kreipiamos priešinga linkme: jie stengiasi iškelti atskirybės, ypatingybės, įvairovės, skirtybių reikšmę pažinime. P.Feyerabendo ir kitų autorių plėtojama „istorinė“ pažinimo samprata pabrėžia tai, „kas yra ypatinga“, „istorinį logikos standartų sąlygotumą“ (Feyerabend, 1987, p. 118). Išplėtotas iki galo pažintinis partikuliarizmas leistų teigti, kad kiekvieno atskiros esinio pažinimas reikalauja jam pritaikytų tyrimo metodų, jo ypatybes atitinkančių racionalumo standartų, laiduoja tik jam galiojančią partikuliarią tiesą. Pripažinus tokį požiūrį, reikėtų sutikti su tuo, kad „kiekviena mintis (teiginys, nuomonė, išvalga, tvirtinimas, tam tikros kalbos sakiny) pasižymi nepakartojamomis teisingumo sąlygomis“ ir tai bendrą tiesos sampratą daro negalimą (Sher, 2004, p. 8). Ypatingą dėmesį tam, kas lokalu ir atsitiktina, dygėjimasi „visa aprėpiančiomis teorijomis ir ypatingomis aiškinimo schemomis“ Q. Skinneris laiko postmodernistams būdingais mąstymo bruožais (Skinner, 1994, p. 12). Apmąstydamas nevienaprasmišką individualumo bei visuotinio kategorijų padėtį nū-

dienos teorinėje sąmonėje, prancūzų filosofas V. Descombes'as pažymi, jog „dabar priešprieša tarp individualybės (pavyzdžio) ir to, kas visuotinai validu (esmiška), yra filosofinė. Derrida tikriau-

siai ją įvardytą kaip priešpriešą, kuria remiasi filosofija: viena vertus, tai – vertingumu pasižymintis *a priori*, kita vertus, tai – jokios vertės neturintis empiriškumas“ (Descombes, 1998, 1998, 137).

IDĖJINĖS ANTIUNIVERSALIZMO ŠAKNYS

Suprantama, kognityvinis antiuniversalizmas turi savo idėines šaknis, kurias atskleidus galima aiškiau suvokti priežastis, lemiančias jo sklaidą šiulaikinėje teorinėje kultūroje. Kai kurias iš jų glaustai aptarsime.

Pirma, vienas svarbiausių veiksnių, paskatinusių abejoti universalia pažinimo išdavų reikšme, sietinas su metafizinio pasaulėvaizdžio, kurio ištakos siekia biblinius laikus, subliūškimu. Biblijos išmintis teigė, kad „Nieko nauja nėra po saule“ (Ekleziasto knyga, 1), nes Viešpats „... amžių amžiams viską įtvirtino, nustatė nekintamą tvarką“ (Psalmių knyga, 148). Pastovios, nekintamos tvarkos idėja ištvirtino metafizinėje ontologijoje, ją paveldėjo ir Europos mokslinė mintis. I. Prigogine'as nurodo, kad „klasikinis mokslas pabrėžė tvarką ir stabilumą...“ (Prigogine, 1997, p. 4) Vakarų racionalizmo tradicijos atstovų akimis, pasaulis atrodė esąs „paprastas, vienalytis, paklūstąs pastoviams, tiems patiems universaliejiems dėsniams“ (Feyerabend, 1987, p. 115). Metafizinė pažinimo samprata kėlė uždavinį pažinti išorinio pasaulio reiškinių esmę, objektyvius, pažįstančio subjekto atžvilgiu transcendentiškus, istoriškai nekintančius reiškinių bruožus, savybes, ryšius, dėsningumus. Metafizikos tradicijai bū-

dinga racionalistinė žmogaus proto samprata jam priskyrė loginę struktūrą, tarsi atkartojančią ontologinę išorinio pasaulio, jo esmių sanklodą.

Nūdienos teorinė sąmonė tokių nekeičiamos pasaulio tvarkos vaizdinių kaip įmanydama kratosi. Pragmatistai bei postmodernistai, pasak R. Rorty, „bet kokį esinį regi kaip nulemtą jo santykių su kitais esiniais, kaip neturintį vidinės, neišvengiamos prigimties“ (Mouffe, 1996, p. 16). Juos ypač traukia „skirtumai, lokalus ir specifinis žinojimas, lūžiai, atsitiktinumas, pertrūkiai“ (Skinner, 1994, p. 68). Dabar, teigia I. Prigogine'as, mes matome „nepastovumą, daugiopus pasirinkimus, ribotas galimybes numatyti visuose stebėjimo lygmenyse“ (Prigogine, 1997, p. 4). Postmodernistų reiškiamą „pagarbą atsitiktinumui ir pertraukiamumui apriboja pažinimą tuo, kas yra lokalu ir specifiška“ (Tarnas, 1993, p. 401), ir pakerta bet kokią pasitikėjimą universaliais metanaratyvais. T. Eagletono teigimu, postmodernizmas „mato pasaulį kaip kupiną atsitiktinumo, nepagrįstą, įvairų, nepastovų, neapibrėžtą, kaip rinkinį susiskaidusių kultūrų ar interpretacijų, kurios skatina skeptiškai žiūrėti į tiesos, istorijos ir normų objektyvumą, esmės duotumą ir tapatumo darną“ (Eagleton,

1997, p. VII). Todėl teigiama: „Pirmutinė intelektualinė mūsų pareiga yra atsiskyti Stabilumo Mito, kuris vaidino didžiulį vaidmenį Naujaisiais amžiais: tik taip mes galime išgydyti proto žaizdas, kurias padarė septynioliktasis amžius su savo Racionalumo manija...“ (Toulmin, 2001, p. 214).

Pažįstančiam subjektui sutelkiant dėmesį į atsitiktinius, atskirus, nepastovius, neesminius suvokiamo pasaulio reiškinių bruožus, ryšius, pažinimo išdavų visuotinio taikymo galimybių, jų universalumo klausimas tampa, suprantama, labai problemiškas. Kuo remiantis išvalgos, gautos tiriant lokalų, konkrečiomis, nepakartojamomis raiškos aplinkybėmis pasižymintį objektą, pabrėžiančios jo specifines, išskirtines savybes, galėtų būti taikomos kitiems to paties pobūdžio objektams, besireiškiantiems visai kitomis vietos ir laiko aplinkybėmis?

Antra, pažinimo universalumo nuostatą žeidžia ir postmodernioje teorinėje kultūroje išsisknijusi interpretacinė tikrovės ir jos pažinimo samprata, ginčijanti reprezentacines pažinimo galias. Ji neigia metafizinę subjekto ir objekto priešstatą, pabrėžia, kad „iš principo negalima sakyti, jog pasaulis turi kokias nors savybes pirma interpretacijos. Pasaulis neegzistuoja kaip daiktas savaime, nepriklausomai nuo interpretacijos; veikiau, interpretacijose ir per jas jis išsikūnija tikrovėje“ (Tarnas, 1993, p. 317). Postmodernistai nenori sutikti su tradicine nuomone, kad pažinimo rezultatus perteikiančios išvalgos, teorijos teiginiai reprezentuoja, t. y. nurodo, atspindi, atvaizduoja, pažįstamų reiškinių bendrą-

sias savybes, ryšius, dėsningumus. Interpretacinė tikrovės ir jos pažinimo samprata reprezentacinę pažinimo išdavų, mokslinio diskurso funkciją laiko itin netikru dalyku. Ne vienas autorius pabrėžia, jog įvairias postmodernizmo apraiškas siejantis bendravardiklis yra reprezentacijos krizė, t. y. „giliai jaučiamas tikėjimo savo gebėjimu reprezentuoti tikrovę plačiausia šio žodžio prasme praradimas“ (Bertens, 1996, p. 11). Postmodernistų nuomone, visos sistemos, kurias pasitelkia žmogus, iš esmės yra savivaizdės (*self-referential*), jos nenurodo ekstrasimbolinėje erdvėje besireiškiančių esinių, todėl apibrėžti šių sistemų santykį su objektyvios tikrovės reiškiniais, nustatyti tiesą neįmanoma (Ermarth, 1998, p. 589). Ginčijant pasaulio suvokimo išdavų ir jas išreiškiančių simbolių sistemų, tekstų reprezentacinius ryšius su ekstratekstine tikrove, svarstymai apie pažinimo rezultatų (teiginių, teorijų) validumą, visuotinio jų taikymo galimybes praranda prasmę.

Trečia, dar viena aplinkybė, padedanti plisti antiuniversalistinei pažiūrai į pažinimą, yra tai, kad postmodernistai, aptardami pažinimo ypatybes, daugiausia remiasi pažinimo prielaidas, o ne išdavas apibūdinančiu kontekstu. Manoma, kad pažinimo proceso pradžioje prieš tyrinėtoją iškylantys pažinimo objektai pasižymi empiriniams reiškiniams būdingais individualiais, atsitiktiniais, suvokimo aktuose tolydžio nesikartojančiais bruožais, kurie lyg ir užgožia pastovius, nuolatos pasikartojančius, bendrus jų bruožus, ryšius ar dėsningumus. Be to, pažinimo procesą linkstama su-

prasti daugiau kaip kasdienei sąmonei įprastą empirinės tikrovės reiškinių interpretacijos, o ne teorinio pažinimo veiksmą. Praktiniame gyvenime, interpretuojant empiriškai suvokiamus reiškinius, iš tiesų daug dėmesio skiriama individualioms reiškinių savybėms, konkrečioms jų raiškos aplinkybėms, nes tik tai gali užtikrinti situacijos aplinkybes atitinkančią, adekvačią žmogaus reakciją, elgseną ar veiklą. Pagaliau nereikėtų užmiršti ir to, kad postmodernios sąmonės požiūrį į pažinimą veikia ir tam tikrą įtaką vis dar daranti scientistinė pažinimo samprata, ypač jai būdingas po-

linkis žvelgti į tiriamus objektus kaip į empiriškai stebimus, jausmėmis suvokiamus reiškinius, pasižyminčius aibe individualių, nesikartojančių savybių, ryšių ar kitų empirinės raiškos aplinkybių. Šitaip suvokiant pažinimą, bendrieji, pastovūs, esminiai tiriamų objektų bruožai, ryšiai, dėsningumai, išryškėjantys neretai tik dėl didelių analitinių pastangų ir fiksuojami pažinimo išdavose, būna nustumti į tikrovę tiriančio žvilgsnio paribį. Taip klostosi terpė, kurioje skleidžiasi abejingumas pažinimo išdavų bendrumo, jų universalios taikymo galimybių klausimams.

SOCIALINĖ KULTŪRINĖ PAŽINIMO UNIVERSALUMO PRASMĖ

Mokslinio pažinimo metodologijos pažanga negalima be metodologinės sąmonės savirefleksijos, nuolatinį bandymų susivokti savo raidos linkmėse. Kritisinė savivoka būtina ir šiuolaikinėje teorinėje kultūroje įsitvirtinusiame pažinimo universalumą neigiančiam požiūriui.

Mūsų manymu, antiuniversalistai neturi tvirtesnių atramos taškų, kurių reikia norint perprasti asmens ir pasaulio sąveikoje besireiškiančio žmogiškojo patyrimo sąrangą ir funkcijas. Žmogaus empirinė raiška yra neatsiejama nuo jo pastangų interpretuoti, o išdavos – prasmės – atveria žmogui galimybę suprasti bei vertinti suvokiamus reiškinius, lemia vienokią ar kitokią jo reakciją bei veiklą. Prasmė, susiklostanti atliekant konkretų empirinį interpretacijos veiksmą, yra semantinis darinys, kuriame integruotai reiškiasi du genetiškai ir funkciškai skirtingi prasmės sandai.

Vienas jų sietinas su informacija, kuri atspindi individualias, atsitiktines empiriškai suvokiamo esinio savybes, nesikartojančias, t. y. tik tam tikram interpretacijos veiksmui būdingas, aplinkybes, situaciją ar kontekstą. Šis konkrečių aplinkybių (*hic et nunc*) saistomas patyrimo sandas yra episteminiu bei egzistenciniu požiūriais labai svarbus: jis laidoja situacijai adekvačią, racionalią asmens reakciją, elgseną, veiklą. Žmogus yra nuolatinėje akistatoje su individualiomis, konkrečiomis raiškos aplinkybėmis pasižyminčiais esiniais, todėl ir jo santykis su jais, jo reakcija, veiksmai pasižymi tokiu pat empiriniu konkretumu, nepakartojamumu. Žmogaus būtis empirinės tikrovės pasaulyje būtų neišivaizduojama, jei jis nebūtų išsiugdęs gebėjimo pažinti ir vertinti interpretacijos procese atsiskleidžiančių individualių, nepakartojamų, situacinių, kontekstinių

ryšių ar aplinkybių, kuriomis reiškiasi empiriškai suvokiami esiniai. Šias ypatybes atspindinti informacija ir konkretus interpretacijos veiksmas sutampa laiko požiūriu: ji išsiskleidžia tik šiam veiksmui vykstant, ji neturi nei praeities, nei ateities. Jos taikomoji reikšmė apsiriboja iš esmės konkretų interpretacijos aktą apibrėžiančiomis reikmėmis ir aplinkybėmis. Ji negali būti pasitelkta kitų, vėlesnių interpretacijų metu, nes šios vyks kitomis aplinkybėmis. Būtent šis individualias, atsitiktines, konkrečių empirinės raiškos aplinkybių saistomas esinių savybes perteikiantis žmogaus patyrimo klodas tapo ypatingo dėmesio ir pagarbos objektu šiuolaikinėje teorinėje sąmonėje. Jis iškūrė postmodernaus mąstymo centre, išstūmė iš jo nuo amžių filosofinio dėmesio gaubiamą žmogaus patyrimo klodą, kurį tradicija sieja su bendrybe, protu, universaliomis, apriorinėmis, nekintančiomis tiesomis, principais, normomis. Bet ar pastarasis patyrimo klodas iš tikrųjų nusipelnė tokio nuvertinimo? Ar postmodernizmo teorinės kultūros šalininkai, atstumdami bendruosius pradus perteikiančius patyrimo dėmenis, nepasuko klystkeliais?

Prieš atsakydami į šiuos klausimus, turime aiškiai suvokti, kad informacija, atspindinti bendruosius, t. y. tolydžio konkrečiuose interpretacijos aktuose pasikartojančius empiriškai suvokiamų esinių bruožus, ryšius, dėsningumus, būdingas jų raiškos aplinkybes, yra integralus, kiekviename interpretacijos vyksme besireiškiantis patyrimo, prasmės sandas. Jį galima būtų įvardyti *patirties* terminu ir šitaip atriboti nuo patyrimo apskritai, kuris vienija abudu –

ir individualybės, ir bendrybės – sandus. Patirtis *sensu stricto* yra bendrybės sritis. Patirtyje atspindinčios bendrosios suvokiamų reiškinių savybės, ryšiai yra kalbos, kurios dauguma žodžių yra bendriniai, prasmių šaltinis (Woozley, 1996, p. 194).

Patirtis atlieka vaidmenį semantinio konteksto, kurio terpėje subjektas interpretuoja empirinio tikrovės reiškinių suvokimo metu patiriamą informaciją. Tai pagrindinė patirties sociokultūrinė funkcija. Dėl jos pasaulis skleidžiasi prieš interpretuojantį subjektą kaip suprantamas: aktualizuota bendroji patirtis padeda asmeniui identifikuoti (pažinti ar atpažinti) suvokiamus esinius, vertinti juos, vienaip ar kitaip reaguoti, veikti. Racionalus asmens santykis su pasauliu remiasi patiriamų reiškinių supratimu, kurį laiduoja jų interpretacija turimos patirties kontekste. Todėl galima nedvejodami tvirtinti, kad patirtis, kurioje glūdi daugelio konkrečių interpretacijos aktų metu susiklosčiusios bendrosios prasmės, yra kitas gyvybiškai būtinas egzistencinis bei episteminis patyrimo sandas.

Interpretacijos veiksmas visada skleidžiasi abiejų aptartų prasmės sandų integralios raiškos terpėje. Nėra interpretacijos, kuri remtųsi vien individualias, atsitiktines, situacines savybes ar aplinkybes perteikiančia informacija ar vien bendrąsias, esmines suvokiamų reiškinių savybes atspindinčia informacija. Nei vienas, nei kitas patyrimo sandas realiai nesireiškia atsietai nuo interpretacijos veiksmo ar už jo ribų – jie „išsižiebia“ ir „užgęsta“ sykiu su interpretacijos aktu. Juos sieja loginės implikacijos ryšys: beprasmiška būtų kalbėti apie

individualias, nesikartojančias reiškinių savybes, jei nebūtų skiriamos bendrosios, tolydžio patyrimo pasikartojančios, esminės jų savybės.

Interpretacijos samprata laikytina teoriniu kontekstu, kuriuo remiantis gali būti aiškinami įvairių sociokultūrinės veiklos sričių, tarp jų ir pažinimo, procesai. Tikriausiai yra teisūs tie, kurie sako, kad ne supratimas tapatintinas su pažinimu, bet, priešingai, pažinimą dera laikyti savita supratimo procesų raiškos sritimi (Skinner, 1994, p. 50).

Patirtis yra tiek prasminga ir būtina, kiek, kaip semantinė interpretacijos terpė ar kontekstas, atveria žmogui galimybę suprasti nuolat konkrečiomis, nepakartojamomis aplinkybėmis besireiškiančius esinius, tikslingai į juos reaguoti, racionaliai veikti. Patirtyje atsispindintys tikrovės esinių bruožai, ryšiai, dėsningumai yra nustoję to individualumo matmens, konkrečių, nepakartojamų vietos ir laiko aplinkybių, be kurių neįmanoma jokia empirinė tikrovės esinių raiška. Turint galvoje šį patirties išsilavinimą iš empirinės konkretybės varžtų, sakoma, kad patirtį sudarančioje informacijoje tikrovės reiškiniai atsispindi kaip bendri, universalūs, nekintantys, neretai užmirštant, kad visoms šioms charakteristikoms priskirtinas santykiškumas, o ne absoliutus pobūdis. Tik todėl, kad patirtyje glūdinčios prasmės yra bendros, nefiksuojančios individualių, atsitiktinių reiškinio ypatybių, konkrečių jo raiškos vietos ir laiko aplinkybių, jos gali būti taikomos interpretuojant bet kokiomis individualiomis, nepakartojamomis savybėmis pasižyminčius esinius, besireiškiančius konkrečiomis, ne-

sikartojančiomis vietos ir laiko aplinkybėmis. Jei šios prasmės neturėtų bendrumo matmens, būtų neįmanoma jų taikyti vis naujais empiriškai suvokiamų reiškinių interpretavimo atvejais, jos nustotų bet kokios sociokultūrinės reikšmės, taptų nereikalingos. Patirtis – savotiška praeities dovana žmogui, be kurios jis jaustųsi praradęs visas pažintines bei egzistencines gaires, būtų sutrikęs, nesuvokiantis stublinamos pasaulio empirinės raiškos įvairovės akivaizdoje.

Patirtis, kad ir kokia ji būtų – pažintinė, vertybinė, praktinė, – savo esme yra nukreipta į ateitį. Ji lemia ateities vektoriaus linkme besirutuliojančios asmens tikslingos, racionalios ir veiksmingos veiklos galimybes, ji yra tokios veiklos pamatas ir čia slypi giliausia bet kokios patirties, bet kokio mokslinio pažinimo prasmė. Todėl prieštaraujant J.-F. Lyotard'ui, kurio nuomone, bet koks objektas, kuris yra mažomas pasitelkiant „visybės (ar absoliutumo) kategoriją“, nėra pažinimo objektas, galima, tiesa, su tam tikromis išlygomis, formuluoti priešingą teiginį: bet koks empiriškai konkrečiomis aplinkybėmis besireiškiantis objektas tampa pažinimo objektu tikraja šio žodžio prasme, jei pažintinės pastangos yra nukreiptos atskleisti jo bendrąsias, universalias savybes, ryšius, santykius ar dėsningumus. Jis tampa pažintu objektu, kai jo supratimas atsiremia į pažįstant atskleistus bendruosius principus, dėsningumus, ryšius ir t. t.

Pažinimo universalumo nuostatą neretai bandoma atmesti pasinaudojus tuo, kad jo šalininkai tariamai yra linkę pažinimo išdavas laikyti absoliučiomis,

universaliai taikytinomis esiniams, besireiškiantiems labai įvairiomis aplinkybėmis. Šis priekaištas nėra visai be pagrindo. Iš tiesų pažinimo rezultatų galiojimo, validumo, taikymo ribų klausimas yra labai svarbus – jos turi būti aiškiai suvokiamos. Tačiau ribų nustatymo spragos, kurių neišvengiama šiuolaikinėje mokslinio pažinimo praktikoje, neturėtų būti laikomos dingstimi neigti patį pažinimo išdavų taikymo, tegu ir neuniversalaus, principą. Jeigu pažinimo išdavų taikymas apsiriboja tik esinio konkrečios raiškos atvejį apibrėžiančiomis aplinkybėmis, kontekstu, jeigu jomis negalima pasiremti interpretuojant kitomis aplinkybėmis besireiškiančius esinius, šių išdavų pažintinė, sociokultūrinė vertė tampa minimali. Tokio vertinimo, matyt, nusipelno bet koks kognityvinio partikuliarizmo įkvėptas bandymas pažinimo rezultatų taikymo sritį apriboti konkrečiu, nesikartojančiu tiriamo esinio raiškos kontekstu.

Pažinimo išdavų taikymo sėkmę daugiausia lemia du veiksniai: a) išdavų teisingumas, patikimumas; b) tiksliai suvokta pažinimo rezultatų taikymo sritis, aiškiai apibrėžtos jos ribos. Bendriausia prasme taikymo sritis turėtų atitikti tą sritį reiškinių, su kuriais sąveikaudamas asmuo įgijo tam tikrą patirtį, sakykime, reiškinių bendrąsias, esmines savybes, ryšius ar dėsingumus perteikiančių žinių. Kitaip tariant, patirties įgijimo sritis turi lemti patirties taikymo sritį. Tai bendra taisyklė.

Tačiau ją taikyti nėra paprasta. Dalykas tas, kad pažinimas, kaip ir supratimas ar patirtis apskritai, yra aspektiš-

kas, susijęs su tam tikra suvokiamų reiškinių interpretacijos perspektyva. Todėl ir patirtyje, pažinimo išdavose fiksuojamos bendrosios suprantamų, tiriamų reiškinių savybės, dėsingumai atspindi suprantamą (pažįstamą) objektą aspektiškai, o ne kaip nediferencijuotą visumą. Santykiškai visuminį tiriamo reiškinio vaizdą gali perteikti tik pagal atitinkamus racionalumo standartus atlikta įvairių aspektų integracija.

Supratimo aspektinis pobūdis yra veiksnys, į kurį būtina atsižvelgti ir nustatant pažinimo išdavų taikymo sritį – ji taip pat turi būti suvokiama aspektiškai. Žinios, įgytos tiriant tam tikrai *klasei* priklausančius reiškinius, gali būti taikomos tik *šiai klasei* priklausančioms objektams. Pavyzdžiui, tiriant meno kūrinius – specifinę artefaktų klasę, – gautų išvadų negalima taikyti kitai, platesnei – artefaktų apskritai – klasei. Tiriant tam tikrus *procesus*, įgytų žinių negalima taikyti objektams, kurie suvokiami kaip *daiktai*. Dėsingumų, nustatytų tiriant, tarkime, *Romantizmo* epochos estetinę mintį, negalima mechaniškai perkelti į kitą laikotarpį, sakykime, *Klasicizmo*, estetinės minties epochą. Išvadų, gautų tiriant kelių *skirtingų šalių ar regionų* kultūrą, negalima be išlygų taikyti *atskirai šaliai ar regionui*, ir priešingai. Informacija, gauta suvokiant konkrečiomis aplinkybėmis empiriškai besireiškiančių esinių, negali būti tiesiogiai taikoma kitomis konkrečiomis aplinkybėmis besireiškiantiems tos pačios klasės esiniams ar tos esinių klasės esmei apibūdinti.

Pažymėtina, kad nustatant pažinimo išdavų taikymo ribas, tiek į reiškinių sri-

tį, kurią tiriant gautos tam tikros išvados, tiek į kitas reiškinių sritis, kurių atžvilgiu siekiama nustatyti galimybę taikyti tas išdavas, žvelgiama vienodai – kaip į perteikiančias tam tikrais aspektais suvokiamų reiškinių bendrąsias savybes, ryšius, dėsningumus. Pažinimo išdavų taikymo srities apribojimai, universalistinių pretenzijų atmetimas vyksta būtent tokio loginio konteksto plotmėje. Kitą pažinimo rezultatų taikymo ribų loginę plotmę antiuniversalizmo šalininkai yra linkę tarsi apeiti, nutylėti. Turiu galvoje tai, kad tam tikri reiškiniai dėsningumai, ryšiai, santykiai, nustačius jų taikymo ribas – erdvines, laikines, rūšines ir kt., – gali būti pagrįstai taikomi kiekvienam apibrėžtose ribose empiriškai besireiškiančiam esiniui. Šiuo požiūriu pažinimo išdavų taikymas turi visuotinį, universalų pobūdį. Žmogus, kurio būties pasaulis ir patirtis yra riboti, matyt, nepasigenda universalaus, beribio patirties taikymo perspektyvų, bet jam labai svarbu, kad žinios, gebėjimai, patirtis galėtų būti visuotinai taikomi susidūrus su nuolat jo gyvenamame pasaulyje empiriškai besireiškiančiais esiniais.

Straipsnio apimtis neleidžia išsamiau aptarti daugelio kitų klausimų, liečiančių mokslinio pažinimo ar patirties aprašymą. Todėl norėtume jį baigti

keliomis apibendrinančio pobūdžio išvadomis.

Teorinė pažinimo universalumo problemos analizė leidžia teigti, kad

- 1) vaisingas filosofijos problemų, tarp jų ir pažinimo universalumo, aiškinimas turėtų remtis šiuolaikinėje filosofijoje tolydžio vis stipriau įsitvirtinančia interpretacine būties ir žmogaus patyrimo samprata; metafizinės filosofijos, pagrįstos subjekto ir objekto prieštata, galimybės pateikti teorinį pažinimo universalumo problemos sprendimą yra ribotos;
- 2) vadovaujantis kultūrologiniu požiūriu į patirtį, pabrėžiančiu jos integruotai besireiškiančius genetinį ir funkcinį arba taikomąjį matmenis, pažinimo universalumo problema aiškintina kaip pažinimo išdavų taikymo, jų taikymo srities apibrėžimo problema;
- 3) nėra pažinimo išdavų, kurios pranoktų individo, atskirų sociokultūrinės veiklos sričių ar visos žmonijos sukauptos patirties ribas; įvairiais požiūriais apibrėžtose ribose pažinimo išdavos, jei teisingos, gali būti visuotinai taikomos interpretuojant, aiškinant, suprantant kiekvieną empiriškai besireiškiantį esinį, kurio interpretacija vyksta tų išdavų kontekste.

Literatūra ir nuorodos

Badiou A. *Infinite Thought: Truth and the Return to Philosophy*. – London, New York: Continuum, 2003.

Bertens H. *The Idea of Postmodern: A History*. – London, New York: Routledge, 1996.

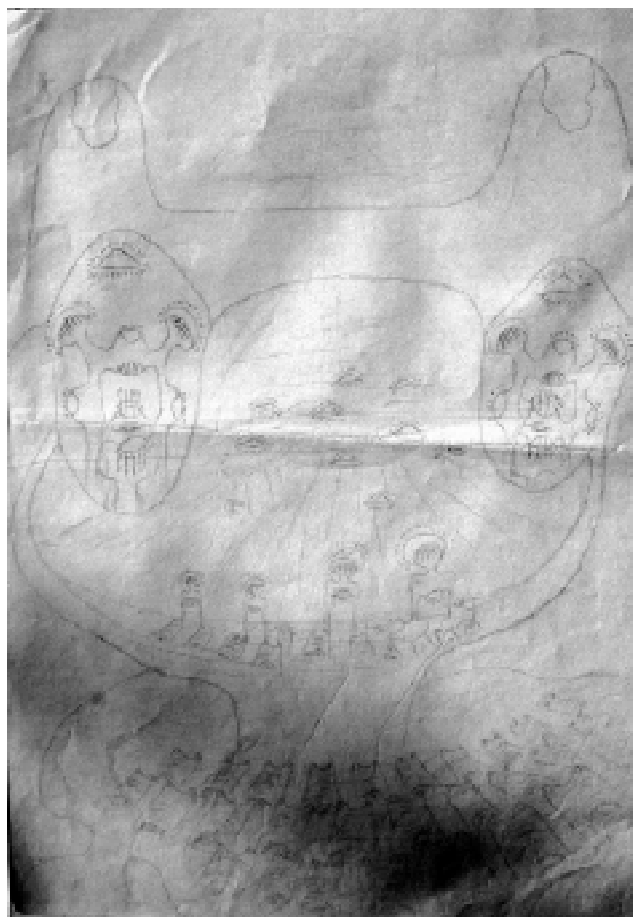
Borradori G. *The American Philosopher*. – Chicago, London: U of Chicago press, 1994.

Cat J. *Unity of science*. *Routledge Encyclopedia of Philosophy*. Vol. 9. Ed. by E. Craig. – London, New York: Routledge, 1998.

Descombes V. *Modern French Philosophy*. – Cambridge: Cambridge University Press, 1998.

Eagleton T. *After theory*. – New York: Basic Books, 2003.

- Eagleton T. *The Illusions of Postmodernism*. – Oxford: Blackwell Publishers Ltd., 1997.
- Ermarth E.D. Postmodernism. *Routledge Encyclopedia of Philosophy*. Vol. 7. Ed. by E.Craig. – London, New York: Routledge, 1998, p. 587–590.
- Feyerabend P. *Farewell to Reason*. – London, New York: Verso, 1987.
- Lyotard J.-F. *The Differend: Phrases in Dispute*. – Minneapolis: U-ty of Minnesota press, 1999.
- Mouffe Ch. (ed.) *Deconstruction and Pragmatism*. – London: Routledge, 1996.
- Prigogine I. *The End of Certainty: Time, Chaos and the New Laws of Nature*. – New York and oth.: The free press, 1997.
- Rorty R. *Consequences of Pragmatism (Essays: 1972–1980)*. – Cambridge, London: Harvard u-ty press, 2001.
- Sher G. In Search of a Substantive Theory of Truth. *The Journal of Philosophy*, Vol. CI, 2004, No. 1, p. 5–36.
- Skinner Q. (ed.) *The Return of Grand Theory in the Human Sciences*. – Cambridge: Cambridge u-ty press, 1994.
- Tarnas R. *The Passion of the Western Mind*. – New York: Ballantine books, 1993.
- Toulmin S. *Return to Reason*. – Cambridge, London: Harvard u-ty press, 2001.
- Welsch W. *Mūsų postmodernioji modernybė*. – Vilnius, Alma littera, 2004.
- Woozley A.D. Universals. *The Encyclopedia of Philosophy*. Vol. 8. Ed. by P.Edwards. – New York, London and oth.: Simon and Schuster Macmillan, 1996, p. 194–206.
- Фейерабенд П. *Избранные труды по методологии науки*. – Москва, Прогресс, 1986.



Salomėja JASTRUMSKYTĖ
Eskizas. 1995.
 Grafitas, popierius
 42 × 30



VALDAS PRUSKUS

Vilniaus Gedimino technikos universitetas

INDIVIDO LAISVĖ IR RINKA LIBERALIZMO IR KRIKŠČIONIŠKOJO SOCIALINIO MOKSLO POŽIŪRIU

Individual Freedom and the Market from the Standpoint
of Liberalism and Christian Social Doctrine

SUMMARY

In the article it is shown that both liberalism and Christian social doctrine recognise that the market and its mechanisms enable an individual and a society to satisfy their needs in the best way. However, they assess the ethical limits of the market and its expression in different ways. From the standpoint of liberalism, the modern market does not assist an individual to satisfy his/her needs, but also develops him/her as a customer by offering new goods and services. So, the market becomes not only a producer of values which are necessary to an individual but it also determines the benefit and prestige of the values. Values without the “blessing” of the market are not real values. So, an individual becomes a peculiar hostage of the market and the values and norms cherished by it and is only required to obey the laws of the market – and then life according to them shall also be ethically motivated.

From the standpoint of Christian social doctrine, the market is not only the result of the creation of the hands and mind of a human, and the work cannot be more important than its author. The values cherished by the market are rather specific (for example, the quality of consumer goods). Undoubtedly, they are important, but they are not the only values: a human is entitled and may aspire to other values which are not blessed by the market but are personally important to him/her. And in such cases the human needs the real support not only of the community but also of the state, which must form the conditions for everybody and for each individual to aspire to their aims and to take into consideration the highest value – the human and the human’s dignity, which cannot be sacrificed to the omnipotence of the faceless market. Regarding the object of the economic action of the needs of an individual and society, the results of them must be assessed not only within the economic (benefit, efficiency), but also the ethical (no contradictions to the aspirations of the individual), scale.

RAKTAŽODŽIAI. Liberalizmas, libertarizmas, laisvoji rinka, krikščionybė, krikščioniškas socialinis mokymas.

KEY WORDS. Liberalism, libertarianism, free market, Christianity, Christian social teaching.

Rinkos sąlygomis pardavimas (iš esmės tai yra mainai) tampa vyraujančia daugelio žmonių gyvensenos ir veiksenos forma. Žmonės nuolat pratina mi „pirkti ir parduoti“: savo darbą, gebėjimus, nekilnojamąjį turtą ir pan. Tiesa, iš to pardavimo naudos turi ir pardavėjas, ir pirkėjas. Tačiau, nors ši nauja abipusė, vis dažniau svarstomas tokio sandėrio proceso (pirkimas ir pardavimas) efektyvumas. Pradedama abejoti, ar iš tiesų vienodai laimi abi pusės, ar iš tiesų pardavimas yra savanoriškas ir naudingas parduodančiajam¹. Neatsitiktinai dar Senajame Testamente pažymėta: „Kaip vinis plytų tarpe įkalta, taip glūdi nuodėmė tarp pirkėjo ir pardavėjo“ (*Sir 27,2–3*). Ar iš tiesų rinka (jos priemonės) yra toks geras teisingo ir doro pardavimo „nustatytojas“, kaip teigia liberalai?

Kaip žinoma, liberalizmas linkęs pripažinti dideles teises visagalei rinkai. Jos riboms išplėsti jis skiria gerokai daugiau dėmesio nei socialinei sričiai. Tai nenuostabu. Juk liberalizmo teorija uoliai gina individo laisvę ir saviraišką nuo visokio galimo pasikėsینimo – ypač valstybės institucijų pastangų ją riboti. Gina, kiek sugeba.

Kita vertus, akivaizdu, kad individo veikimo laisvė privalo turėti ribas. Tas ribas nustato socialinės normos, kurias dera pripažinti visiems ir jų laikytis. Būtent tai, kad visuomenėje yra tos socialinės normos, ir sudaro palankias sąlygas: pirma, tobulėti jai pačiai kaip socialiniam organizmui; antra, bendrauti ir bendradarbiauti individams tarpusavyje siekiant gėrio (gėrybių, gerovės), kurį kiek

vienas supranta savaip ir kurio linkęs siekti tam tikru būdu. Kadangi žmonės siekia skirtingų gėrybių (įvairios gėrybių rūšys), tai naudoja ir įvairius būdus bei priemones. Čia svarbu, kad pripažįstama laisvė gėrybių (gerovės) siekti visiems.

Kartu liberalizmo teorija pripažįsta veiklų (sferų) įvairovę ir jų sąlygišką savarankiškumą. Kitaip tariant, ji linkusi griežtai atskirti valstybę nuo rinkos, pripažįsta valdžių padalijimo principą, gina individo saviraiškos formų autonomiškumą ir nepriklausomumą nuo valstybės (šeimoms, klubų, profesijų, meno, mokslo, religijos, asociacijų autonomišką egzistavimą).

Kaip minėjome, liberalai ypač gina asmens autonomiškumą. Ką jis reiškia? Asmens autonomiškumo pripažinimas reiškia, kad pripažįstama teisė veikti pagal savus principus ir vertybines nuostatas. Tiesa, toks autonomijos reikalavimas gali tapti priedanga pateisinti įvairias individo neurozes bei fobijas (pvz., pripažįstant tam tikrai tautinei grupei žmonių jų saviraiškos ir gyvensenos savitumą, galima reikalauti autonomijos). Prisidengus autonomijos reikalavimu galima siekti dominuoti tam tikroje srityje (socialinėje, kultūrinėje ir pan.)². Todėl autonomijos reikalavimas visada kelia daugiau klausimų, negu yra atsakymų. Visada tuo siekiama sudaryti išskirtines sąlygas individui ar tam tikrai grupei. Turi būti ne tik pagrįstas šis siekis, bet ir rastos tam tikros visuotinai subalansuotos jo įgyvendinimo priemonės. Taigi iš tikrųjų autonomija, taip pat ir individo, gali būti įgyvendinta tik visuomenės lygiu per atitinkamas demokra-

tines institucijas. Kolektyvinė autonomija grindžiama kolektyvo savivalda pagal principus ir sprendimus, kuriuos remia kiekvienas jo narys. Autonomijai, kaip ir laisvei, būtinos socialinės sąlygos, kurios sudaro galimybę realizuoti svarbiausias rinkos ir privačios nuosavybės teises. Jei nėra teisių, tai ir laisvė bei autonomija iš esmės negalima. Jei verslas nepripažįstamas arba jis ribojamas, tai ribojamos ir žmonių teisės. Pasak liberalų, tik griežtai atskyrus viešąjį gyvenimą nuo privataus būtų galimybė spręsti šią problemą. Svarbu, kad individas ne tik galėtų laisvai ir savarankiškai siekti gerovės, bet ir kad jo pastangomis sukurtą gerovę būtų apsaugota, kad jis turėtų visas teises į ją. O kurdamas gerovę sau,

kurs ją ir kitiems: kurs darbo vietas ir materialines gėrybes vartotojams. Taigi liberalai reikalauja autonomijos individui ir kolektyvinės autonomijos (taip pat ir verslo organizacijai).

Kyla klausimas: kokių mastu individas yra iš tiesų laisvas rinkos sąlygomis ir kokių mastu pati rinka yra ir gali būti laisva, kur jos raiškos etinės ribos?

Straipsnio tikslas – pamėginti aptarti individo veikimo laisvę rinkos sąlygomis ir rinkos raiškos etines ribas liberalizmo ir krikščioniškojo socialinio mokslo požiūriu.

Objektas – Vakarų šalių liberalizmo ir krikščionybės puoselėtojų tekstai.

Metodas – kritinė lyginamoji analizė, autoriaus įžvalgos.

1. ŠIUOLAIKINĖS RINKOS NORMOS IR IDEALAI

Pasak pliuralistinės vertybių teorijos, egzistuoja daugybė autentiškų ir kartu prieštaraujančių vienas kitam gėrių (gėrybių). Jie skirstomi į rūšis.

Skirtingų rūšių gėrio siekiama vadovaujantis skirtingomis normomis, kurios rodo skirtingus socialinius santykius. Rinkoje ypač reikšmingas *ekonominis gėris*. Ekonominis gėris yra toks, kurį galima pasiekti ir atitinkamai įvertinti tik pagal rinkos normas.

Norint nustatyti rinkos ribas, t. y. nustatyti, kokių mastu rinkos normos daro įtaką individo veikimo efektyvumui siekiant ekonominio gėrio, reikia atsakyti į tokius klausimus.

Pirma, ar rinkos normos priverčia žmogų dirbti geriau (siekti gėrybių) nei kitų sferų (ne rinkos) normos, ar ne? Jei-

gu ne, tada rinkos normų negalima traktuoti kaip skatulio – greičiau tai tik esančios vietinės sferos (rinkos) normos, ir tiek. Jos tokios pat svarbios, kaip ir visos kitos normos, veikiančios kitose srityse.

Antra, ar rinkos normos, kai jomis vadovaujasi siekiant dalinio gėrio (gėrybės), pavyzdžiui, ekonominės gerovės, labai konfliktuoja su tokiais svarbiais idealais kaip laisvė, autonomija, lygybė, be to, ar jos laikytinos svarbesnėmis už tuos interesus ir tikslus, kurių siekia valstybė? Jeigu taip, tai valstybė gali imtis priemonių kontroliuoti gėrybes, kurios sukurtos remiantis rinkos normomis, nes valstybė ir jos visų piliečių gerovė yra svarbesnės už rinką.

Norint geriau suprasti, kas yra ekonominės gėrybės rinkos sąlygomis, de-

ra panagrinėti ir socialinius ryšius, nes jie padeda jų siekti ir jas kurti. O svarbiausia – atskleisti, kaip tos gėrybės yra naudojamos.

Nauda yra asmeninis ir kartu išplėtinis gėrybių įvertinimas, kurį atlieka individas. Kitaip tariant, naudodamiesi daiktu, mes jį asmeniškai ir įvertiname. Jeigu mes naudojame daiktą, kuris yra „baigtinis“ ir suvartojamas, tai aišku, kad toji iš jo patirta „nauda“ neturi mums didesnės vidinės vertės, mus su šiuo daiktu sieja tik trumpalaikiai ir riboti ryšiai (t. y. mes su juo nesusisiejamė). Imkime kad ir tokį pavyzdį, kurį pateikia JAV verslo filosofas G. Simmelis. Jis sako, jog paveiklo savininkui paveikslas turi vienokią vertę, kai jis parduodamas (šią vertę nusako prašoma kaina). Kitą, vidinę vertę šis paveikslas turi jam asmeniškai: jis sukelia brangius prisiminimus, asmeninius išgyvenimus – tai *ypatinga vertė* jo akyse³.

Kaip žinoma, daikto vartojamoji vertė yra nustatoma rinkoje pagal jo reikalingumą (poreikį). Paklausą diktuoja daikto naudingumas rinkoje. Kas joje svarbiausia? Kokie yra svarbiausi rinkos idealai?

Neabejotina, kad svarbiausias šiuolaikinės rinkos idealas yra ekonominė laisvė. Ekonominė laisvė iš esmės reiškia du dalykus: 1) turėjimą galimybių rinktis iš daugelio siūlomų prekių ir paslaugų, 2) turėjimą teisės įsigyti (nupirkti) visa, kas laikoma esant reikalinga.

Savo ruožtu dėl ekonominės laisvės atsiranda ir tam tikrų asmens suvaržymų, ypač siekiant aukštesnio gėrio (ne

materialaus). Kokie tie suvaržymai ir kaip jie reiškiasi?

Pirmiausia asmuo suvaržomas tuo, kad ekonominė laisvė suardo ar netgi sugriauna tą vidinę vertę, kurią daiktui priskiria individas. Kitaip tariant, ekonominė laisvė realizuojama taip, kad kiekvienas daiktas gali būti nupirktas iš to daikto savininko, kuris priverstas dėl susiklosčiusių aplinkybių (nepritekliaus, skurdo) tą daiktą parduoti.

Antra, ekonominė laisvė leidžia įgyti gėrybių kiekvienam nepriklausomai nuo asmeninių savybių, visai nesvarbu, koks – geras ar blogas – būtų žmogus, bet jis gali įsigyti daiktą, jei tik turi tam pinigų; taip pat nepriklausomai ir nuo santykių su kitais žmonėmis, nesvarbu – pardavėjas man simpatizuoja ar nekenčia, jis tą daiktą turi man parduoti, nes aš moku pinigus.

Trečia, ekonominė laisvė paneigia išipareigojimų vienas kitam asmeniškumą. Individui tiesiog siūloma rinktis, ir tiek – nori rinkis, nori ne. Tą pasirinkimą jis turi atlikti pats vienas ir kartu imtis atsakomybės. Tai yra jo pasirinkimas ir jam ryžęsis žmogus paliekamas pats su savi mi – niekas to už jį padaryti negali.

Ketvirta, ekonominė laisvė savaip ignoruoja individo troškimus ir vertybinius sprendimus, tam tikromis priemonėmis ir būdais, pavyzdžiui, reklama, primesdama, įpiršdama jam tai, kas nėra labai aktualu ir taip paakindama tą daiktą įsigyti. Šia prasme ekonominė laisvė turi ir savotišką prievartos elementą. Dėl to ji ir kritikuojama.

Penkta, ekonominė laisvė daro daiktą prieinamą kiekvienam norinčiajam.

Tai reiškia, kad daiktas, kuris yra konkretaus savininko nuosavybė, gali būti įsigytas (nupirktas) kiekvieno galinčio patenkinti pirkimo sąlygas. Kitaip tariant, ekonominė laisvė sudaro galimybę daiktų „kelionėms“ ir turi įtakos tų kelionių maršruto įvairovei.

Rinkos normos griežtai apibrėžia rinkos santykius, valdo gamybą ir mainus. Jomis remiantis vertinamos ir sukurtos ekonominės vertybės. Pasirinktos ekonominės vertybės rodo ne tik mūsų požiūrį į naudą, kainą, bet ir į pačios ekonominės laisvės idealus, kuriuos įtvirtina rinkos normos.

Rinkos normas galima apibūdinti penkiais bruožais:

1. Neasmeniškumas. 2. Egoizmas. 3. Neišskirtinumas. 4. Nesuinteresuotumas. 5. Orientacija į konkretų „rezultatą“.

Normos, kurioms būdingi šie bruožai, valdo ir rinką. Taigi galima teigti, jog rinkai būdinga: neasmeniškumas, egoizmas, neišskirtinumas, nesuinteresuotumas ir orientacija į rezultatą. Savo ruožtu šie bruožai reikalingi ir kiekvienam rinkos dalyviui (to ji reikalauja ir iš žmogaus). Toliau šiuos bruožus aptarsime detaliau.

Neasmeniškumas. Normos, kurios reguliuoja rinkos santykius, yra neasmeniškos. Jos yra nepriklausomos viena nuo kitos. Viena norma neturi jokių išipareigojimų kitos atžvilgiu. Šia prasme jos yra sunkiai nusakomos ir apibrėžiamos. Tačiau akivaizdu, kad jos turi savotiškos galios rinkos santykiams. Rinkos santykiai yra neasmeniški: čia svarbu ne individas, o jo gebėjimas, turėji-

mas galios teikti paslaugas – teikti darbo jėgą, kapitalą, t. y. gebėjimas savo turimais ištekliais (darbo jėga, intelektualiais gebėjimais, kapitalu) patarnauti kitiems. Būtent šis „patarnavimo“ fenomenas kaip tik ir garantuoja rinkos mobilumą⁴. Rinkos santykių neasmeniškumas apibrėžia ir asmens laisvės ribas bei jo išipareigojimus. Neasmeniška laisvė nereikalauja, kad kiekvienas žmogus pademonstruotų savitas asmens savybes arba pasinaudotų savo ypatingais ryšiais norėdamas įsigyti gėrybių rinkoje. Piniginės pajamos (uždarbis), o ne socialinis statusas visuomenėje, geri asmens bruožai ar ypatingi ryšiai lemia kiekvieno žmogaus galėjimą įsigyti (nusipirkti) norimą prekę. Tas rinkos neasmeniškumas formavosi šimtmečiais. Šiandien ji tapo tuo, kuo yra: rinka nėra diskriminacinė nei individo rasės, nei lyties, nei tautybės, nei amžiaus, nei seksualinės orientacijos atžvilgiu⁵.

Rinka savaip „suskaido“ rinkos dalyvių laisves šiems siekiant savo individualių tikslų ir nepaisant kitų žmonių interesų. Kitaip tariant, rinkos dalyvis turi teisę siekti savų interesų nepaisydamas kitų žmonių interesų. Kiekvienam rinkos dalyviui privalu pačiam pasirinkti savimi.

Egoizmas. Kiekvienas rinkos dalyvis, rūpindamasis savimi, demonstruoja ir savo egoizmą. Ta egoizmo išraiška yra kartu ir būdas apsaugoti, apginti savo interesus nuo kitų: demonstruodamas egoizmą, individas gina savo intereso nepriklausomumą nuo kitų žmonių. Tačiau individo interesai rinkoje daugiausia siejasi su gėrybėmis, jų gavimu ar

ba galimybė jomis pasinaudoti siekiant savų tikslų. Savo ruožtu pačių gėrybių gausa priklauso ir nuo vartotojų skaičiaus, kurie nori jomis pasinaudoti (t. y. kiek žmonių tų gėrybių nori). Jeigu rinkoje nėra pakankamai žmonių, kurie norėtų įsigyti tas gėrybes, tai negalima kelti ir jų kainos. Varžybos dėl gėrybių prasideda tada, kai vienas individas ima suvartoti gėrybių daugiau negu kiti. Tuomet gėrybių vertė (jų vartojamoji vertė) pakyla tiek, kiek žmogus pajėgus už jas sumokėti, jeigu nori tą vertybę turėti ir ją vartoti. Taip prasideda varžybos dėl gėrybių.

Tuo tarpu bendrai valdomos gėrybės, atvirkščiai, negali patekti į konkurencijos lauką, nes jų suvartojimas yra griežtai reglamentuotas, o individo egoizmas pažabotas atitinkamomis visagalės valstybės palaimintomis socialinio gyvenimo normomis (prisiminkime „realaus socializmo“ praktiką).

Neišskirtinumas. Rinka yra dėmesinga ir rūpestinga institucija. Rinka pateisina ir kreipia žvilgsnį pirmiausia į protingus individo troškimus, kurie leidžia pasiekti rezultatą – apčiuopiamas gėrybes. Taip rinka savaip kreipia žmogaus dėmesį į materialinių gėrybių (pinigų, prekių) įsigijimą. Savo ruožtu taip skatinami prekių mainai. Jie galimi todėl, kad žmonės nori ir rinka juos nuolat skatina įsigyti vis naujų prekių. Rinka nedaro jokio skirtumo tarp būtiniausių prekių žmogui ir tarp nebūtinų, nors ir trokštamų prekių. Taigi rinkai svarbu, jog egzistuoja visuomenėje troškimas, noras turėti tą prekę, ir tą troškimą ji privalo patenkinti. Kaip matome, rinka

nevykdo jokios diskriminacijos žmonių poreikių atžvilgiu: ji vienodai pasirengusi tenkinti ir būtiniausius poreikius, ir nebūtinus, bet ypatingus, būdingus tam tikrai žmonių grupei, nors moraliniu požiūriu visuotinai nepriimtinus (pvz., prekyba preparatais ir neįprastomis priemonėmis, skatinančiomis seksualumą ir pan.).

Nesuinteresuotumas. Rinka gina individo teisę laisvai ir netrukdomai gauti prekę ir visai nesidomi tos prekės reikalingumu, tikslingumu bei vertingumu žmogui. Rinkai nesvarbu, kaip žmogus pats tą įgytąjį daiktą vertina (jeigu perka, tai kartu parodo, kad šis daiktas jam yra ir reikalingas, ir vertingas). Rinkai svarbiausia patenkinti šį žmogaus pasirinkimą. Svarbu ir tai, kad prekė būtų įperkama. Kitaip tariant, rinkos uždavinys – nesvarstyti, kokią vertę turi prekė, daiktas iš tiesų, o jį pateikti ir pasiūlyti potencialiam vartotojui prieinama kaina ir tinkamomis sąlygomis.

Orientacija į konkretų rezultatą. Rinkai svarbu, kad žmogaus poreikis būtų patenkintas, t. y. kad jis galėtų realiai įsigyti norimą daiktą. Vartotojas neturi didelės įtakos gaminant prekę. Tačiau jo balsas turi lemiamą įtaką tada, kai šis vartotojas tampa potencialiu pagamintos prekės pirkėju. Nupirkus daiktą pripažįstama, jog jis visiškai atitinka vartotojo poreikius. Tik tada jis tampa ekonomine gėrybe.

Taigi galima sakyti, jog daiktas tampa ekonomine gėrybe, jeigu jo gamyba, paskirstymas ir turėjimas remiasi penkiomis anksčiau minėtomis normomis ir to daikto vertė gali būti visiškai panau-

dojama (vartojama). Žinoma, tai idealus ekonominės gėrybės modelis. Toks modelis gali funkcionuoti tik esant tam tikroms sąlygoms. Pirma, įgyvendinant šį modelį, negalima ištraukti jokių socialinių institucijų normų (jomis jo užteršti). Antra, jame negali būti panaudotos jokios normos, paimtos iš kitų socialinių sferų (ne ekonomikos, t. y. ekonominę gerovę reikia matuoti tik minėtomis penkiomis normomis).

Mūsų praktikos normos, kuriomis vadovaujamės, dažnai neadekvačiai išreiškia tuos idealus, kurių siekiame. Daugelis mūsų praktikos normų, kuriomis vadovaujamės siekdami gerovės, turi labai mažai ką bendro su ekonomine gerove ir teisingumu. Neretai siekdami gerovės sau mažai paisome teisingumo. Todėl rinka gali atrodyti ir beširdė, ir neteisinga.

Akivaizdu, kad kai kurias gėrybes, prekes galima išsaugoti tik esant demokratiniam jų paskirstymo būdui. Pasiakliauti vien rinkos priemonėmis yra pavojinga, nes galima prarasti pilietinio broliškumo bei solidarumo jausmą. Kaip žinoma, rinka tenkina individo poreikius per mainus, tačiau ne visi turi pinigų, už kuriuos galėtų įsigyti būtiniausių prekių (gėrybių). Kita vertus, būtų sunku išsaugoti ir išlaikyti pačią sistemą, pusiausvyrą tarp tų, kurie *turi ir gali* visiškai saviimi pasirūpinti, ir tų, kurie *dar negali* ar *jau nebegali*. Todėl galimybė kontroliuoti rinką yra aktuali. Kokios šios kontrolės galimybės? Kokie čia gali būti rodikliai (indikatoriai), leidžiantys nustatyti rinkos įsigalėjimo visuomenėje lygį? Tai padaryti gali padėti du rodikliai.

Pirma, galimybė naudotis bendros paskirties teritorijomis, objektais (pvz., parkais), kurie negali būti privatizuoti ir kuriuose visuomenė turi teisę kontroliuoti padėtį.

Antra, buvimas galimybės iš visuomenės gaunamas vienas gėrybės konvertuoti į kitas pagal piniginius ekvivalentus. Kitaip tariant, rinkos visuomenėje visa, kas iš bendro visuomenės labo yra skirta piliečiams, turi būti paversta pinigine išraiška. Tai būtina tam, kad žmonės galėtų laisvai lygintis su kitais⁶.

Aptarkime abi šias nuostatas.

Pirmiausia prisiminkime liberalų teiginį, jog visuomenė yra neišvengiamai susiskirsčiusi. Iš to kiltų išvada, kad žmogus turi tiek laisvės, kiek jis turi galios pasiimti iš bendro gėrio savo dalį, t. y. kiek jis yra agresyvus pasirūpinti saviimi pats. Iš dalies su tuo galima sutikti. Tačiau kai kurios laisvės, kurias turi individas, turėtų būti apribotos vardan bendresnės laisvės (visuotinės laisvės – piliečių laisvės, pvz., turėti galimybę naudotis parkais, o ne priklausyti nuo apsukraus juos nupirkusio piliečio)⁷. O liberalas pasakytų: privačius kelius, parkus galima geriau tvarkyti, piliečiams būtų tik saugiau ir patogiau. Tačiau kyla klausimas: jei kelias ar parkas bus privatus, ar visi galės juo keliauti neturėdami pinigų? Kelių, miškų, parkų privatizavimas – tai iš esmės teisės judėti, keliauti privatizavimas. Liberalas į tai atsakytų: kelių privatizavimas nėra laisvės keliauti praradimas, o tik būtinybė mokėti už paslaugas, kurias individui numato teikti savininkas. Tokia jų pažiūra rodo, jog liberalai iš esmės negina lais-

vės kaip vertybės, kuri brangi visiems. Visai įmanoma, kad kiekvienas, užsida-
ręs savo valdose, gali virsti tironu, nepai-
sančiu jokių kitų žmonių teisių. Jis neteks
laisvės jausmo pats ir galės pavergti ir
netgi pražudyti kitus⁸.

Taip klaidingai liberalai mąsto, nes
jie neskiria laisvės kaip vertybės raiškos
sferų: viena – laisvės raiška *privačiame*
gyvenime, o kita – laisvės raiška *sociali-*
niam gyvenime. Pripažindami laisvę
kaip vertybę privataus asmens gyvenime,
jie nelinkę pripažinti laisvės kaip
vertybės visuomeniniame gyvenime. O
juk akivaizdu, kad laisvė, kuri siejasi su
visuomeninėmis gėrybėmis, jų turėjimu,
turi būti kontroliuojama. Juk verslas,
kurdamas medžiagines gėrybes, naudo-
jasi žmogaus, gamtos ir visuomenės
šimtmečiais kurtais kultūriniais ištek-
liais. Natūralu, kad individo (verslinin-
ko) laisvė šių išteklių atžvilgiu negali

likti be visuomenės dėmesio. Imkime
bet kurį gamtos objektą, pavyzdžiui,
parką – jis rūpi visiems visuomenės na-
riams, ne tik verslininkui, ketinančiam
pasistatyti pelningą objektą. Todėl su-
prantama, kad visuomenė turi kontro-
liuoti, prižiūrėti, kaip eksploatuojamas
parkas, kokie čia statomi statiniai. Nėra
ko stebėtis, kad saugomose gamtos te-
ritorijose statomi objektai visada sukelia
daug ginčų. Tokių pavyzdžių apstu ir
Lietuvoje.

Kita vertus, piliečiai turi teisę kontro-
liuoti, prižiūrėti vyriausybę – kam ji ski-
ria visuomenines lėšas, ar tos lėšos efek-
tyviai naudojamos⁹. Tai ypač liečia to-
kias sritis kaip švietimas ir sveikatos ap-
sauga.

Tačiau čia minėti argumentai libera-
lams ir ypač kraštutiniams jų idėjų
skelbėjams – *libertarams* – atrodo nepa-
grįsti. O svarbiausia – prieštarauja jų
skelbiamai laisvės teorijai.

Literatūra ir nuorodos

¹ S. Hook. *Human Values and economics policy*. – New York: New York University Press, 1997.

² D. Hercog. *Happy slaves*. – Chicago: University of Chicago Press, 1989, p. 162–174.

³ G. Simmel. *The Philosophy of money*. – New York, 1998, p. 404–407.

⁴ A. Hirshman. *The passions and the interests*. – Princeton: Princeton University Press, 1987. p. 96–99.

⁵ Ten pat, p. 76.

⁶ M. Rotbard. *For a new liberty*. – New York: Collier, 1993.

⁷ F. Firsh. *Social limits to growth*. – New York: Basic Books, 1996.

⁸ R. Nozik. *Anarchy, State and Utopia*. – New York: Basic Books, 1994.

⁹ Steven Sheffrin. Depoliticization and consumer theory, in Simmel Georg. *The Philosophy of Money*. – Boston: Routledge and Kegan Paul, 1998, p. 56–67.

B. d.



TOMAS KAČERAUSKAS

Vilniaus Gedimino technikos universitetas

TIESOS SAMPRATA EGZISTENCINĖJE FENOMENOLOGIJOJE

The Concept of Truth in Existential Phenomenology

SUMMARY

The problem of truth in existential phenomenology is analysed in the article. The author maintains that the concept of truth is inseparable from the concept of reality. In the phenomenology of *Lebenswelt* (Husserl) and *Dasein* (Heidegger), reality is the human totality, which changes while an existential project is created. The phenomena are real in as much as they take part in our being until death. The author calls this creation of existential totality *noesis*, which embraces both the harmony of the human view and disharmony in the light of a new project.

IVADAS

Tiesa – pažįstančio žmogaus rūpestis. Ar pažįstamas pasaulis – nepriklausoma nuo žmogaus duotybė? Ar tiesa – žmogaus minties ir daiktų tvarkos atitikimas? Kokia daiktų tvarka arba kas yra realybė? Aristotelis, iškeldamas akto ir potencijos doktrinas, teigia, kad tikrovė dinamiška, tai – nuolatinis galimybės įgyvendinimas. Pasak Platono teorijos, tiesa išreiškia ne tiek minties ir daikto, kiek minties ir idėjos atitikimą, nes pir-

minė realybė esanti idėjinė. Kadangi aukščiausia idėja – gėrio, grožio ir teisingumo, tai reiškia nuolatinį žmogaus artėjimą prie pažinimo ribos, kuri iš principo nepasiekiamo. Todėl tiesa kaip artėjimas prie šios ribos yra kūrybinis uždavinys, kuriam atlikti būtinos visapusiškos – praktinės ir teorinės – pastangos. Tai leidžia sukurti idealią valstybę, kurioje nuosaikumas ir išmintis užtikrina darną. Kūrybinį mąstymą, nukreiptą į

RAKTAŽODŽIAI. Tiesa, tikrovė, noezė, fenomenologija, egzistencializmas.

KEY WORDS. Truth, reality, *noesis*, phenomenology, existentialism.

vieningą žmogaus praktikos ir teorijos pasaulį, išreiškia graikiška *noesis* sąvoka. Nors Aristotelio ir Platono tikrovės sampratos skiriasi, abu jie siekia kūrybiškai išplėsti darnų žmogaus pasaulį, kuris ir matuojamas tiesos matu. Jeigu taip, tiesa nebėra vien minties ir daikto atitikmuo, ji kaip *noesis* išreiškia mąstymo siekį kūrybiškai išplėsti pasaulį. Todėl Aristotelio *Poetikoje* kalbama apie vieningą katarsiu patiriamą meninę tikrovę, apimančią etinius, estetinius ir egzistencinius supratimo dalyvio siekius. Katarsis

meninio veiksmo akivaizdoje išgyvenamas, skaudulys atveria naują pasaulį, kuriame susikerta išorinė (dramos veiksmas) ir vidurinė (sielos apsivalymas). Taip antikinis mąstymas priartėja prie egzistencinės fenomenologijos. Kaip egzistencijos filosofija ir fenomenologija išplečia antikinę noezės sampratą? Kuo tai papildo tiesos kaip dermės teoriją? Kokią žmogiškąją tikrovę tai suponuoja? Į šiuos klausimus sieksiu atsakyti antrajame straipsnyje apie tiesą kaip dermę žmogaus suprantamame pasaulyje.

HUSSERLIO MĄSTYMO IR MĄSTINIO DERMĖ

Husserlis atskirai apie tiesą kalba nedaug. Tiesą galima nagrinėti fenomenologinio suvokimo kontekste. Pasak Husserlio, fenomenas – „koreliacija tarp reiškinio ir reiškimo“ (1986, p. 14). Tai primena Aristotelio formulę, statiškai (scholastiškai) interpretuotą viduramžiais: *veritas est adequatio rei et intellectus*. Pirmajame straipsnyje apie tiesą stengiausi parodyti, kad pačiam Aristoteliui pasaulis yra dinamiškai kintantis, vadinasi, daiktų ir intelekto atitikimas reikalauja kūrybinių žmogaus pastangų. Taigi ir tiesa – nuolat tampanti dermė, kurią pavadinau *noesis*. Panašiai Tomas Akvinietis, didžiausias scholastikos autoritetas, tiesą traktuoja kaip kūrybišką lygiavimąsi į dieviškąją pamatinę esmę. Tad žmogus, įsitraukdamas į darnų dieviškąjį planą, dalyvauja kūrinių tapime. Ką Husserliui reiškia sąryšis tarp reiškimo, t. y. mąstymo (intelektas), ir reiškinio (daikto)?

Mąstymo aktai Husserliui iškyla kaip tiksliniai ryšiai, kurie sudaro „supratimo

vienį (*verstandesmäßige Einheit*), patys steigdami daiktiškumą“ (1986, p. 75). Šie ryšiai yra judrūs: viena vertus, veikiami mūsų pažintinių siekių, kita vertus, veikdami mūsų supratimą, jie nuolat kinta. Šis vyksmas ir leidžia rasti daiktams, kurie savo ruožtu iškyla derindami ir derindamiesi, t. y. kaip koreliatas. Daiktai randasi kaip mūsų mąstymo visumos (*noesis*) dalys, kurios reikalingos vis naujos visuminės dermės. Šia prasme jie – ir imanantai, ir transcendentai: iškildami mūsų siekių šviesoje, jie reikalauja iš mūsų peržengti save, išplėsti žiūros horizontą. Šis peržengimo į naują visumą veiksmas vadinamas transcendentaline redukcija, kuri apima tiek sąmonės išankstinio turinio suskiauimą (*epochē*), tiek jos nukreipimą į naują reiškimo ir reiškinių tikslinę dermę. Taip *epochē* „atveria naują transcendentalinio patyrimo begalinę būties sferą“ (1987, p. 29) vis atkurdamas gyvenamo pasaulio rišlumą. Jusliškai patiriamų daiktų vietą čia gali užimti vaizdi-

niai, fantazijos, išmonė. Visi jie, atverdami žmogui pasaulį ir su mąstymo formomis sudarydami naują dermę, yra reiškiniai, fenomenai. Todėl Husserlis teigia, kad „suvokimas ir vaizdijimas (*Phantasievorstellung*) – vienodo rango esmėžiūros (*Wesensbetrachtung*) atžvilgiu“ (1986, p. 68). Taigi fenomenologijoje keičiasi samprata tikrovės, kurią dabar sudaro ne tik empiriškai patiriami daiktai, bet ir vaizdiniai bei idėjos. Ir vieni, ir kiti iškyla kaip siekiniai, verčiantys mus peržengti savo gyvenamąją visumą tam, kad apvalyta sąmonė apimtų naują dermę. Šia prasme ir vieni, ir kiti – vienodo rango.

Kantas empirinius objektus radikaliai atskyrė nuo idėjų, kurių nelaikė realiomis. Tai atvedė į prieštaravimą, kurio jis nepajėgė įveikti transcendentalinės filosofijos priemonėmis: idėjos, teikdamos doro elgesio maksimas, kreipia mūsų gyvenimą, vadinasi, yra tikros, bet, būdamos empiriškai nepatikrinamos, yra netikros. Taigi tikrovės samprata neatšiejama nuo tiesos supratimo, bet ne tik dėl to, kad loginė tiesos formulė apima abu šiuos narius. Priešingai, *adequatio* (*homoiōsis*) ir pačiam Aristoteliui, ir Tomui Akviniečiui reiškė ne tik loginį atitikimą, nustatomą statiskai. Tai derinimas, apimanti išderinimą ir dermės atkūrimą nauju pagrindu. Kas čia derinama? Tai nuolatinis mąstymo ir mąstinio derinimas, kai žmogaus mąstymas nukreiptas į jo gyvenamąją tikrovę, kurią sudaro parankiniai (*zuhandene*, anot Heideggerio) daiktai, vaizdiniai, idėjos, pramanai. Parankiniais, t. y. tikrais, jie tampa ne pamatyti ar apčiupinėti mū-

sų (kaip manė Kantas), bet iškildami mūsų siekių (autentiškų ar neautentiškų) šviesoje. Šia prasme mes kuriame, anot Husserlio, steigiamo (*konstituieren*) daiktus, kuriuos galime prilyginti kitiems reiškiniams, išskylantiems mūsų sąmonei, – pramanams, idėjoms, vaizdiniais. Visi jie yra vienodo rango, nes tampa tikri patekę į mūsų mąstymo kūrybinį lauką. Kartu šie reiškiniai išderina turėtą gyvenamą visumą iš naujo formuodami žiūros, apimančios ateities siekius ir praeities vertinimą, dermę. Todėl Heideggeris kalba apie egzistencinį dabarties įvykį, kuris sukrečia ir atveria tiek ateitį, tiek praeitį. Kuo šis įvykis intensyvesnis, t. y. labiau sukrečiantis, tuo toliau siekia ateitį ir grįžta praeitin. Toliausia viso žmogaus gyvenimo riba – mirtis – atpažįstama per baimę ar rūpestį. Ši anapusbė, nors mūsų niekada empiriškai nepažįstama, leidžia mums projektuoti savo būtį, kuri visada yra pasauliškas sambūvis. Kitaip sakant, kelyje myriop, kur mus lydi parankiniai daiktai, atveriantys šią perspektyvą, mes steigiamo vis naują mąstymo ir mąstinių, ateities ir praeities, būties ir pasaulio dermę. Todėl egzistencinė tiesa, apimanti būties myriop nozę, yra pirminė loginė, mokslinė ar meninė tiesos atžvilgiu. *Noesis* čia išreiškia gyvenimo judrumą, kai mąstinys (reiškinys) išderina mąstymą naujai mąstomai visumai. Tai kūrybinis principas, maitinamas laikiško gyvenimo tragizmo. Loginė, mokslinė ar meninė tiesos atskyrimas nuo egzistencinių pamatų daro mąstymą seklu, o žmogaus veiklą – užmaršią. Tiek Platonas, tiek

Aristotelis, tiek Tomas Akvinietis tai suprato, nors jie ir neplėtojo egzistencinio mąstymo.

Grįžkime prie Husserlio, kuris vartojo *noesis* terminą. Kas tai yra jam ir kuo tai siejasi su tiesa? *Kartezijietiškos mediacijos* (1987) kalbama apie laisvą galimybę nuolat įgyvendinti tiesą¹. Vėliau matysime, kaip Heideggeris tiesą sieja su laisve. Pažinimas įmanomas kaip tam tikros tvarkos perėmimas. Fenomenologiniai tyrimai ir apibrėžiami kaip „sisteminės ir visa apimančios tvarkos vienybė“ (1987, p. 56), kur reiškiniai turi noetinę-noeminę sandarą. Husserlis atskiria mąstymą (*noesis*) nuo mąstinio (*noema*) tam, kad tuoj pat juos sujungtų į rišlų darinį, apimantį abi puses. Kaip jam tai pavyksta? Sakėme, kad transcendentalinės redukcijos metu sąmonės turinys naujų reiškinų (tiek daiktų, tiek vaizdinių) akivaizdoje suskliaudžiamas tam, kad išskiltų nauja prasminė noezės ir noemos visuma kaip „pasaulio patyrimą persmelkiantis vieningas akivaizdus rišlumas“ (1987, p. 100). Mąstiniai (*noema*) tampa realūs tik dalyvaudami mūsų egzistenciniuose siekiuose, t. y. išskildami kaip reiškiniai, pasirodantys (noezė) mūsų sąmonei, kuri savo ruožtu atsiveria, praplėsdama gyvenamąjį pasaulį. Mąstinių ir mąstymo dermė čia reiškia vis augantį gyvenamąjį vienį, kai egzistenciniame projekte susipina mūsų ketinimai, vaizdai, idėjos ir reiškiniai. Todėl „pasaulis... yra begalinės mano potencialybių sistemos sintetinė vienovė (*Einheit*)“ (1987, p. 108). Husserlis nekalba apie autentišką ar neautentišką egzistenciją: čia svarbu tai, kad *noema* iškyla tik kaip mūsų „eg-

zistavimo koreliatas“, kaip gyvenamojo pasaulio sandas. *Noema* suvokiama žmogaus gyvenimo horizonte, kuris dėl jos kaskart vis plečiasi. Tai atitinka Aristotelio gyvenimo kaip judrios visumos sampratą. Husserlis, kitaip nei Aristotelis, kalba apie žmogaus gyvenimą ir apie jo gyvenamąjį pasaulį, t. y. įtvirtina horizontalią sampratą.

Aristotelis kalba ne vien apie žmogaus gyvenimą, bet ir apie visos esinijos tapsmą (*genesis*), kuris kyla iš nejudančio judintojo ir nukreiptas į jį. Tai vertikalus santykis: teologika, kuri reiškia nuorodą į anapusybę, yra Aristotelio metafizikos pamatas. Nors ši metafizika – esinijos pamatų apmąstymas – suponuoja judrų gyvenimą kaip nuolatinį tapsmą iš galimybės (*dynamis*) į tikrovę (*energeia*), įtikrovinimo (*entelecheia*) kriterijus – anapustinis, dieviškasis planas. Daiktai čia tampa tikri būdami šio darnaus plano sandais, kurių priežastys ir tikslai nurodo pirmąpradį esinį. Kitaip sakant, įtikrovinami tik darnios dieviškos visumos dalyviai, kurie vis tiesinami pagal mūsų kaskart iš naujo suvokiamą priežasčių ir tikslų modelį (*paradeigma*). Taip tikrovės ir tiesos kriterijai susipina gyvenimą suprantant kaip kūrybingą tapsmą, kur dalyvavimas (*methexis*) iš tikrųjų – poetinė ištara². Jei poetinį suprasime kaip kūrybinį, galime paklausti: daug ar mažai (Aristotelis sako: tik poetinė ištara) – būti Dievo „sankūrėjais“. Iš tikrųjų poetinė ištara šiuo atveju – ir įtikrovinanti, t. y. įtraukianti į Dievo ir žmogaus darnų planą. Poetinį (kūrybingą) mąstymą, kuriuo nuolat peržengiama suvokta visuma ir kuriama nauja gyvenimo dermė, pavadi-

nau *noesis*. Jeigu noežė reikalinga horizontalios orientacijos, vargu ar ji suderinama su Aristotelio ar juolab Platono metafizinėmis doktrinomis.

Husserlio tyrimo „laukas – absoliučios saviuotybės *a priori*... Tai laukas absoliučios žinijos, nukreiptos į Aš, pasaulį, Dievą“ (1986, p. 9). Kitaip sakant, susklistuota sąmonė turi reikalą su reiškiniais, išskylančiais prieš ją. Kaip sakėme, idėjos, vaizdiniai ir daiktai čia yra vienodo rango fenomenai, išderinantys ir iš naujo suderinantys mūsų gyvenimo prasminę visumą. Tikroviškumo jiems teikia ne empirinis patikimumas, bet svarbumas mūsų egzistenciniame projekte (anot Heideggerio), jų geba perkelti mus į naują gyvenimo horizontą. Šia prasme Dievas – lygiai toks pat fenomenas, net jei jis tėra idėja kantiškąja prasme. Realumo jam teikiame mes įtraukdami į savo gyvenimo kūrybą, tarkim, kaip mūsų dorovės maksimum autorių (anot Kanto). Jeigu vienas ar kitas iš šimtų Dievo vardų verčia mus vis toliau nukreipti savo sąmonę, prieš tai ją susklistutus, Dievas toks pat tikras ar net

tikresnis už mus supančius daiktus. Čia Dievas taip pat transcendentas arba slėpinys (vardai nesuskaičiuojami), reikalaujantis mūsų peržengimo. Vis dėlto peržengimas visada horizontalus: jis atveria mūsų gyvenimo horizontą. Aprioriškumas čia reiškia ne idėjų iğimtumą (Platonas) ir ne proto nepriklausomumą nuo patyrimo (Kantas), bet mūsų egzistavimo gyvenamajame pasaulyje būdą. Mes aprioriškai atviri reiškiniais, kurie nuolat perkelia mūsų gyvenimo horizontą ir kurie sudaro judrią mūsų sąmonės ir fenomenų dermę. Čia apriorinė arba pirmaprādė yra noežė kaip mūsų atvirumas vis iš naujo išskylančiai egzistencinei visumai.

Husserliui rūpi ne tiek žmogaus egzistencija, kiek jo egzistavimo su gyvenimo fenomenais būdas. Todėl tiesos kaip noetinės dermės klausimas išskyla šiame kontekste. Egzistenciją ir jos struktūras apmąstė Heideggeris, kuris negalėjo apeiti ir tiesos problemos. Kas Heideggeriui yra tiesa? Ar čia tinka noežės modelis, kurį taikydami mes drauge jį plečiame?

HEIDEGGERIO EGZISTENCINĖ TIESA

Heideggeris tiesos klausimą nagrinėja rašinyje „Apie tiesos esmę“ (1976c). Pirmiausia Heideggeris pažymi, kad tiesos sąvoka neatskiriama nuo tikrovės sampratos: „žodis ‘tiesa’ reiškia tai, kas tikrą dalyką (*ein Wahres*) daro tikrą (*zu einem Wahren*)“ (1976c, p. 178–179). Tai nurodo ir klasikinė – tiek Platono, tiek Aristotelio – tiesos kaip ištaros ir dalyko atitikimo samprata. Matėme, kad

Platono ir Aristotelio tiesos sampratos skirtingos: pirmasis ją sieja su idėjų bendrybe, antrasis – su jusline atskiryste. Tai lemia skirtingas tikrovės traktavimas. Kaip Heideggeris traktuoja tikrovę? Koks tikrovės kriterijus taikomas egzistencinėje fenomenologijoje?

Matėme, kad Husserliui, kitaip nei Kantui, tikrovė apima ne tik empirinį pasaulį, bet ir vaizdinius ar fantazijas.

Vėlyvasis Husserlis (1976) visa tai vadina gyvenamuoju pasauliu (*Lebenswelt*), kurio judri visuma tampa žmogaus gyvenimo horizontu. Šią erdvę mes patys plečiame vis krepdami tolyn savo gyvenimo ribas tiek į ateitį (keldami tikslus), tiek į praeitį (teikdami naują prasmę). Daiktai (ar vaizdiniai) iškyla šiame horizonte ir čia jie tampa juo tikresni, kuo svarbesnę vietą užima mūsų projekte, kuri Heideggeris vadina egzistenciniu. Taip daiktai įtikrovinami ir tampa mums parankūs judrioje mąstymo ir mąstinio dermėje, kurią pavadinau noezė. Kitaip nei Aristotelio *noesis*, ji suponuoja vieningą žmogaus pasaulį, kur horizontaliai, lygiagrečiai su gyvenimu, skleidžiasi mąstymas. Nors čia ir pasitelkiu Husserlio gyvenamojo pasaulio sampratą, *noesis* vartoju kitaip nei Husserlis, kuriam ji išreiškia vieną, tegu vieningo, žmogaus pasaulio polių, nukreiptą į noemą. Noezė čia – ir tai, ką mąstome, ir tai, kaip mąstome, kitaip sakant, išreiškia mūsų vieningą mąstymo ir mąstinio dermę, kai mąstymas nuolat peržengia veikiamas mąstinio, kuris savo ruožtu įtikrovinamas tik kreipiančio mąstymo šviesoje.

Grįžkime prie Heideggerio ir jo tikrovės sampratos. *Būtyje ir laike* teigiama, kad „čia-būtis, kaip ir kita esatis (*Seiendes*), turima realiai (*real vorhanden*)“ (1993, p. 201). Ką reiškia čia-būtis ir esinių realumas? Pasak Heideggerio, „realybė – ne vienas buvimo būdas (*Seinsart*) šalia kitų, bet ontologiškai susietas pamatiniais ryšiais su čia-būtimi, pasauliu ir parankiškumu (*Zuhandenheit*)“ (1993, p. 201). Kitaip sakant, tik-

rovės³ klausimas susipynęs su pasauliškios parankios būties klausimu. Tikrovė – žmogaus pasaulio, kur skleidžiasi jo egzistencijos projektas, dalis. Parankumas, t. y. pajungimas mūsų autentiškai būčiai, kuri yra visada sambūvis pasaulyje, iškyla kaip pasaulio atvirumo sąlyga arba tikroviškumo kriterijus. Todėl teigiama, kad „pasaulis iš esmės atviras per čia-būtis būtį“ (1993, p. 203), t. y. būtį, suprantamą kaip čia-būtis, parankus sambūvis. Pasaulio atvertį, t. y. daiktų jame įtikrovinimą, lydi varžos patyrimas (*Widerstandserfahrung*) kaip „veržli varžinio atodanga (*Entdecken von Widerständigkeit*)“ (1993, p. 210). Kaip varža, t. y. mąstinio pasipriešinimas įtraukti jį į žmogaus pasaulio ir mūsų jame supratimo projektą, suderinama su mūsų noezės – kūrybingo egzistencinio derinimo – modeliu? Maža to, tikrovė *Būtyje ir laike* siejama su rūpesčio (*Sorge*) fenomenu⁴. Rūpestis, kaip ir baimė, – egzistencialas, tai, kuo skleidžiasi mūsų laikiška būtis myriop. Kaip šiuo individualiu susirūpinimu savo laikışką egzistencija iškyla tikrovė?

Rašinyje *Apie tiesos esmę* teigiama, kad tiesa žymi ne subjekto teisingą ištartą apie objektą, o yra „esinio, kuriuo būva atvertis (*Offenheit*), išslaptinimas (*Entbergung*)“ (1976c, p. 190). Taigi čia tiesa siejama ne tiek su empirine tikrove, kiek su atviru, išslaptinančiu egzistavimu gyvenamajame pasaulyje. Tai laisvas egzistavimas kaip nuolatinė „atsi-dava (*Sich-freigeben*) saistančiai kreipčiai (*bindende Richte*)“ (1976c, p. 185–186). Kaip suderinamas laisvas egzistencinis atvirumas su „saistančia kreipti-

mi“? Apie kokią paslėptį ir išslaptinimą čia kalbama?

Egzistencija, kaip laikiška būtis myriop, nukreipta į gyvenimo, t. y. esinio (*Seiende*), visumą. Mes esame laisvi ją kurti: egzistuojdami atsiveriame vis iš naujo išskylančiai visumai, apimančiai ateities siekius ir praeities prasmes. Žiūra pirmyn ir atgal, saistydamos vienas kitą, keičiasi. Tai ir visuminis gyvenimo nuo gimimo iki mirties derinimas, ir nuolatinis turimos dermės peržengimas kuriant vis naują savo gyvenimo prasmę. Todėl Heideggeris kalba apie egzistenciją, perkėlimą ir transcendenciją. Kitaip negu spekuliatyvi metafizinė transcendencija, ji čia yra horizontali, t. y. atverianti mūsų laikiško gyvenimo horizontą. Metafizinė, kaip ir mokslinė, žinija, nukreipta į statiškas, nepriklausomas nuo judrios egzistencinės visumos esmes, yra paviršinis slydimas (*im Platten und Glatten*), vedantis į niekį (*Nichts*) kaip užmarštį (*Vergessen*)⁵. Vėlyvasis Husserlis (1976) mokslų krizę sieja su tiesos atskyrimu nuo gyvenamojo pasaulio (*Lebenswelt*). Šį atskyrimą lydi mąstymo ir mąstinio supriešinimas, leidžiantis ekspansyviai tirti objektyvumą, atsietą nuo žmogaus tikrovės. Heideggeriui tai – egzistencinės (esinio) visumos užmarštis, kurią jis sieja su praeinumu (*Gangbare*), pasimetimu, klaidumu (*Irre*) kaip neautentišku egzistavimu. *Būtyje ir laike* kalbama apie *das Man* aplinką, iš kurios išeinama (ekzistencija) rūpesčiu ar baime. Egzistencija – nuolatinis savęs šioje aplinkoje peržengimas, laisvai projektuojant savo čia-būtį tiek į ateitį, tiek į praeitį. Mūsų būties artėjimas myriop

nereiškia tragiškos egzistencijos, priešingai, šios egzistencinės tiesos sukrečiantis atpažinimas, padedamas netikėtai (tarkim, poetinėje ištaroje) iškilusių kasdienių daiktų, leidžia kurti naują mus supančių esinių dermę. Daiktai parankūs, kai jie, išlikdami transcendentais, kreipia mus savo egzistenciniu keliu, kitaip sakant, skatina mus žengti tolyn. Mes visada siekiame esinių darnios visumos, tačiau kelias į ją veda per esinių sumos transcendenciją. Tai išderinantis dermės siekis, kurį pavadinau noeze. Išderinimas plaukia iš noro peržengti dermę, naujoje čia-būties perspektyvoje tapusią suma, t. y. varžą, trukdančią kūrybiškai žvelgti ateitin ir kitaip vertinti praeities kelią. Todėl dermė ir nedermė, būtis ir niekis – vieną sąramą palaikančios statramsčiai, tarp kurių atsiveria judraus gyvenimo horizontas.

Tampanti esinių visuma, kaip visas gyvenimas nuo gimimo iki mirties, mums neprieinama: mes ją atkariaujame žingsnis po žingsnio įveikdami varžą, t. y. fenomenų sumą paversdami derme, kuri vėl virsta suma, mums pasidavus praeinumi, kurią peržengti ir reiškia egzistuoti. Egzistencinis projektas – gyvenamosios dermės išderinimas vardan naujos visumos. Galutinė gyvenamoji visuma lieka paslėpta: net mirties akivaizda neteikia praeito gyvenimo visumos, kadangi nebėra ateities horizonto, kur galima būtų vertinti praeitį, t. y. ši visuma nebėra egzistencinė, kitaip sakant, judri. Visi daiktai, vaizdiniai ir idėjos kaip fenomenai yra tikri tiek, kiek dalyvauja egzistenciniame projekte, kiek mums atveria mūsų pačių kuriamą gy-

venimą – tiek jo ateitį, tiek praeitį. Gyvenamasis pasaulis – šių fenomenų reiškimosi, o drauge mūsų kūrybinės raiškos vieta, todėl jame subjektas ir objektas neatskirti gardais. Reiškinių įtikrovinimas reiškia jų įtraukimą į mūsų egzistenciją, kurios šviesoje ir iškyla tiesa. Kaip tikrovės ir minties atitikimas ji reikalinga dermės, kuri nuolat steigama drauge su egzistenciniu ateities projektu, verčiančiu taisyti ir praeities prasminę visumą. Todėl Husserlis kalba apie gyvenimo teikiamas asmenines ir visuomenines pataisas (*Korrektur*), o Heideggeris – apie kintančią būties patirtį, kuri kaskart išbandoma. Noezė čia reiškia nuolatinį derinimą per išderinimą, gyvenamosios visumos, apimančios ateitį ir praeitį, kūrimą. Taigi noezė kaip mąstymo ir mąstinio dermė dabar apima atvirą egzistencinį projektą, nurodantį laisvos būties slėpinį. Anot Heideggerio, „tiesa reiškia slypintį slėpinį (*Bergen*) kaip buvinio (*Seyn*) pamatinį bruožą (*Grundzug*)“ (1976c, p. 201), o mąstymas iškyla ir kaip „švelnus romumas (*Gelassenheit der Milde*)“ ir kaip „griežtas ryžtingumas (*Entschlossenheit der Strenge*)“, atveriantis tiesą (1976c, p. 199). Kitaip sakant, mąstymas – noetinis vyksmas, ir saugantis gyvenamąją dermę, ir ryžtingai ją peržengiantis vardan naujos visumos.

Taigi Heideggeriui taip pat rūpi dermė, kurios vienas polius – žmogaus pasaulis. Tačiau kitaip nei Aristotelis ar juo labiau Tomas Akvinietis bei Platonas, Heideggeris kito dermės poliaus nieiško nejudančiame judintojuje, Dieve ar amžinojoje idėjoje. Antrasis polius perkeliamas į šiapusybę, nors tai tėra

projektuojama žmogiška visuma, kitaip sakant, jos dar nėra. Koks egzistencinio projekto, pagal kurį kaskart iš naujo derinamas gyvenimas ir vertinama nugyventa praeitis, realybės statusas?

Heideggeris išplečia Aristotelio galimybės (*dynamis*) pasaulio sampratą suteikdamas tikrovės statusą žmogaus tikslams ir siekiams, t. y. jo projektui (*Entwurf*). Nors jis neginčija, kad tiesos vieta – ištara, ji iškyla kaip būties atvertis (*Erschlossenheit*). „Tiesi (*wahre*) ištara reiškia: ji atveria esinį (*Seiende*) jam pačiam“ (Heidegger, 1993, p. 218). Kaip tai įvyksta? Esinys, būdamas atviras pasauliui, atidengiamas jautrumu (*Befindlichkeit*), supratimu ir šneka (*Rede*). Tiesa jau glūdi čia-būties (*Dasein*) sandaroje: pasaulinį imesto esinio projektas (*Entwurf*) steigiamas egzistenciniu rūpesčiu. Tarsi oponuodamas Tomui Akviniečiui, Heideggeris teigia, kad amžinosios tiesos nepagrindžiamos laikiskąja čia-būtimi, todėl svetimos žmogaus egzistencijai. Egzistencinė tiesa iškyla kaip esinio rūpesčio ontologinis atvirumas. Atrodo, kad šios dvi – teologinė ir egzistencinė – tiesos sampratos nesuderinamos. Minėjau, kad tai du pasaulėvaizdžiai: vertikalūs ir horizontalūs. Pirmasis, būdingas Platonui ir Tomui Akviniečiui, suponuoja būties ir supratimo hierarchiją, o antgamtišką pasaulį laiko pirmine tikrove, į kurią lygiuojasi žmogaus pasaulis. Antrasis, būdingas Heideggeriui, Husserliui ir iš dalies Aristoteliui, iškelia atvirą sambūvį pasaulyje, o žmogaus pasaulį laiko pirmine tikrove. Tiesa, Aristotelis tuo neapsiriboja ir *Metafizikoje* ieško šio pasaulio pamato ir pasaulio judėjimo šaltinio, ku-

ris pats nejuda. Taip pirmoji filosofija Aristoteliui susipina su teologika, nejudančio judintojo apmąstymu. Heideggeris apsiriboja *Dasein* analize, kuri būti traktuoja kaip laikiską, o kartu atvirą pasauliui ir kitam esiniui. Kas sieja šį anti-metafizinį egzistencializmą su Aristotelio teologika ar net Tomo Akviniečio teologija?

Žmogaus egzistencijos projektas, pasak Heideggerio, skleidžiamas kaip hermeneutinis atvirumas pasauliui. Tačiau pasauliškas buvimas (*In-der-Welt-Sein*) galimas suprasti tik kaip visuminė (*ganze*) struktūra. Čia-būties visumą nustato žmogaus būties laikiskumas. Mirtinumas neatsiejamas nuo žmogaus buvimo, kuriam būdingas baigtinis egzistavimas. Mirtis – tai pasauliškai sutinkamas įvykis, kuriuo čia-būties visuma nepasiekiamą, nes prarandama „čia“ ir „dabar“, kurie nebeiškyla ateities perspektyvoje. Tačiau tai įvykis, kuris mus ištinka kiekvieną autentišką akimirką, atveriančią ateities siekius ir jų atžvilgiu – praeities prasmę. Šia požiūriu mes mirštame kiekvieną egzistencinį akimirksnį, teikiantį gyvenamąją visumą, kuri vis peržengiama mirties artumo akivaizdoje. Todėl mirtis – saviškiausia (*eigenste*) neapeinama galimybė, ypatiną (*ausgezeichnete*) priešstatą, kuriai čia-būtis atsiveria rūpesčiu. Ši galimybė duota drauge su egzistencija. Tiesa, ji paslėpta neautentiškoje *das Man* praeinumoje. Jos atskleidimo įvykis, kuris kartu priartina egzistencinę tiesą, ištinka akimirksniu. Tai savo pasauliškos būties visumos tragiškas suvokimas, o kartu ir atviro sambūvio atpažinimas.

Tai horizontali kreiptis: supratimo dabarties akimirksniu iškyla pasaulio vie-nis, kuris nukelia į begalinį horizontą.

Taigi Heideggeriui pasaulis taip pat transcendentiškas, nors ir horizontaliai. Transcendenciją jam suteikia sambūvio atvirumas, kuris, susiliejęs su kitos tragiškos čia-būties atvirumu, be galo išplečia egzistencijos projektą. Todėl savo marumo atpažinimas – dosnus: jis teikia atvirą sambūvį pasaulyje. Drauge tai leidžia atskleisti egzistencinę tiesą ir rūpintis žmogiškuoju pasauliu, vadinasi, puoselėti dorą. Taip egzistencinio atpažinimo įvykiu akimirksniu iškyla žmogiškoji doros ir tiesos visuma. Šią visumą priartina ištara (*Aussage*), supratimo ir vertinimo rišlumas (*Verbindlichkeit*). Ištara – kalbos figūra – atidengia egzistencinę tiesą atverdama esinį sambūviui pasaulyje. Todėl tai – pasauliškas parankumas (*innerweltlich Zuhandene*). Taip ištara kalbos įvykiu priartina daiktus, horizontaliai išplėsdama žiūrą tiek, kad laikiškojo pasaulio visuma susieja tiesą ir dorą. Tai leidžia vėlyvajam Heideggeriui teigti, kad kalba – būties namai (Heidegger, 976b).

Vėlyvajam Heideggeriui poetinė ištara padeda atpažinti mūsų pakeleivystę myriop, o kartu dosniai atveria pasaulį tragiškiems supratimo įvykio dalyviams. Kartu poetinė ištara – poezijos ir filosofijos sąlyčio vieta. Antai vakarėjimo akimirksnis, kuriuo palydima diena ir metų laikas, išreiškia mirtingojo lemtį jam prarandant save, t.y. būnant pakeliui į mirtį (Heidegger, 1997). Tačiau ši tragiška pakeleivystė, palydima varpų gausmo, yra ir grįžimas namo,

nes ji poetiniu įvykiu surenka pasaulio sutikimui. Tačiau pasaulio horizontas šiuo dvikalbės – mąstysenos ir eiliuose – įvykiu taip išplečiamas, kad įvardijamų daiktų rinktis apima dangų ir žemę, žmogiška ir dieviška. Kitaip sakant, poetinė tartimi tai, kas atrodo esąs už pasaulio, iškyla žmogiškojo pasaulio horizonte. Todėl Heideggeris teigia, kad vakaro varpijimas mirtinguosius iškelia Dievui ir žemei. Metaforos atpažinimas tragiškas, sukrečiantis, bet kartu ir dieviškai dosnus, nes ja tiek išplečiamas pasaulio horizontas, kad iškylanti visuma apima ir Dievo transcendenciją. Poetinio žodžio rodymas iškyla kaip būties iš-dava, į žmogiškąją žemės ir dangaus visumą surenkanti duotis. Tai Heideggerio horizontalus egzistencinis kelias, kuriuo veda filosofinė poetika.

Poetinė tartis, kaip ir Aristotelio atveju, sukrečia ir atveria savo tragiškos būties myriop atpažinimui. Kaip ir Platono atveju, tai iškyla kaip visuminis žinojimas, savo čia-būties pasaulyje supratimas, kreipiantis į sambūvį su Kitu žmogaus ar Dievo pavidalu. Kaip ir Tomo Akviniečio atveju, žmogiškąją žiūrą atveria poetinė tartis: metafora išplečia supratimą, kuris apima žodį ir daiktą, tiesą ir dorą, žmogų ir Dievą. Tai tragiškas laikiškojo sambūvio myriop atpažinimo įvykis, vykstantis poetinės pagavos akimirksniu, bet drauge dosnus, nes atveria vieningą žmogiškojo sambūvio pasaulį. Tai buvimas su Kitu daikto, žmogaus ar Dievo pavidalu. Todėl Heideggeris teigia, kad žodis teikia daiktui būtį ir ją palaiko. Tačiau ši būtis sklei-

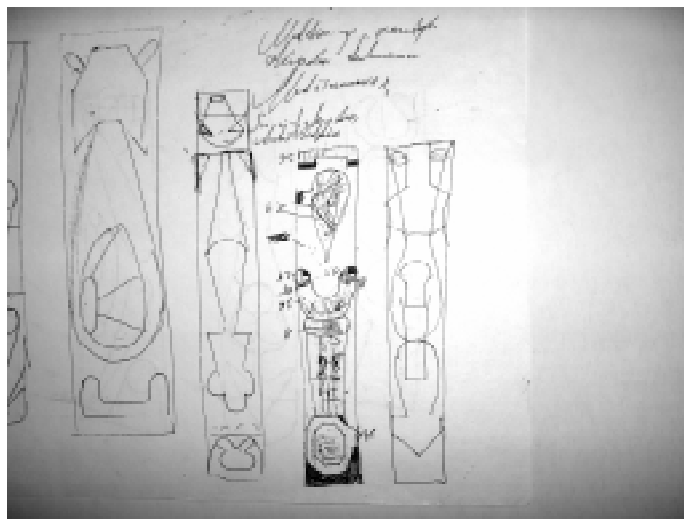
džiasi vieningame žmogiškame pasaulyje. Ši horizontali kreiptis nesuderinama su priešiško pasaulio ir antgamtiško Dievo samprata, su dualistine, išskaidančia žiūrą, būdinga tiek mokslo matematiniam, tiek teologijos spekuliatyviai metodui. Šia prasme palydovai ir atominės bombos – bepasauliai daiktai, o antgamtinis Dievas – be egzistencijos. Taigi Heideggerio horizontalus poetinis kelias, priešinamas metodui, atveda mus ten, kur mes jau esame, t. y. leidžia atpažinti savo pasaulišką būtį ir surinkti supratimui mūsų egzistencinę visumą. Tai poetinės darnos siekis, egzistenciniu (tragišku, bet dosniu) atpažinimu atveriantis mūsų žmogiškąjį pasaulį. Taip atpažįstama metafora, kalbos figūra, sukelia egzistencinį įvykį, kuris supratimo keliu veda į pasaulišką sambūvį. Nozė – darnos siekis suprantant – čia susilieja su poetiniais siekiais: savo individualios egzistencijos atpažinimas įvyksta per poetinę ištarą, be to, pasaulis suprantamas kaip kūrybinis čia-būties horizontas. Tiesos pagavos įvykis čia yra poetinis, nes tartis priartina gyvenamą pasaulį ir atveria žmogišką horizontą, kur susilieja žemė ir dangus, daiktų artuma ir begalinis kūrybinis siekis, dieviškas dosnumas ir tragiška būtis myriop. Poetinei žiūrai atsiveria toks talpus žmogiškas horizontas, kad jame atsiranda vietos ir Dievui. Tačiau Dievas čia – ne teologinių spekuliacijų objektas, kurio vieta – už žmogaus pasaulio. Į Dievą – slėpinį – veda ne loginis metodas, bet individualus gyvenamo pasaulio ir savo vietos jame supratimo kaip įvardijimo kelias.

Literatūra

1. Aristotele. *Metaphysics*. Ed. Ross, W.D. – Oxford: At the Clarendon Press, 1924.
2. Aristoteles. 1986. *Poetik*. – Stuttgart: Philipp Rclam Jun, 1986.
3. Heidegger, M. Erläuterung zu Hölderlins Dichtung, in *Gesamtausgabe*, Bd. 4. – Frankfurt a. M.: Vittorio Klostermann, 1976a.
4. Heidegger, M. *Sein und Zeit*. – Tübingen: Max Niemeyer Verlag, 1993.
5. Heidegger, M. *Über den Humanismus*. – Frankfurt a. M.: Vittorio Klostermann, 1976b.
6. Heidegger, M. *Unterwegs zur Sprache*. – Stuttgart: Verlag Günter Neske, 1997.
7. Heidegger, M. „Vom Wesen der Wahrheit“, in *Wegmarken. Gesamtausgabe*, Bd. 9. – Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1976c.
8. Husserl, E. *Die Idee der Phänomenologie. Fünf Vorlesungen*. – Hamburg: Felix Meiner Verlag, 1986.
9. Husserl, E. *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie*. Haag: Martinus Nijhoff, 1976.
10. Husserl, E. *Cartesianische Meditationen*. – Hamburg: Felix Mainer Verlag, 1987.
11. Kantas, I. 1982. *Grynojo proto kritika*. – Vilnius, Mintis, 1982.
12. Kantas, I. *Praktinio proto kritika*. – Vilnius, Mintis, 1987.
13. Platonas. *Kratilas*. – Vilnius, Aidai, 1996.
14. Tomas Akvinietis. *Apie tiesą*. – Vilnius, Logos, 2000.

Pastabos

- ¹ „Dėl šios laisvos galimybės vis įgyvendinti suvokiamą kaip vieną tiesą, ši yra įgyjama liktis (*bleibender Erwerb*) arba nuosavybė (*Besitz*) ir kaip tokia vadinama pažinimu“ (1987, p. 11).
- ² Aristotelis *Metafizikoje*, 1079b, kritikuoja Platono *methexis* kaip poetinę ištarą.
- ³ Sąvokas „realybė“ ir „tikrovė“ čia vartoju sinonimiškai.
- ⁴ „Realybė, kaip ontologinių pamatinių ryšių (*Fundierungszusammenhänge*) tvarka ir galima kategorinė bei egzistencinė nuoroda, grąžina (*ist zurückwiesen*) prie rūpesčio fenomeno“ (1993, p. 211).
- ⁵ „Visažinybės ir menkažinybės (*Nurkennens*) paviršinis slydimas sulėkština esinio atvirybę, tampančią niekiu ne tik abejingumo, bet ir užmaršties pavidalu“ (1976, p. 192–193).



Salomėja JASTRUMSKYTĖ. *Eskizai Cistersų cisternoms*. 2003–2004. Tušas, popierius. 30 × 21



LEONID KARPOV

Kauno technologijos universitetas

NEBŪTIES PROBLEMA

The Non-Being Problem

SUMMARY

This paper is dedicated to the problem of non-being. The metaphysical category of non-being is rather indefinite because it has practically not been studied by scholars and philosophers. This situation springs from specific features of European culture emphasising existence and life, unlike Egyptian and Tibetan cultures. To define the category of non-being means to set its place within the context “God – being”, i.e. to find out the relations between the mentioned concepts. Second, we need to clarify the implication of nothing that underlies being and non-being.

For the Christian religion, God created the Universe from nothing that separates Him from it. In a sense, He is transcendent, beyond space and time. Before the Creation, just God existed. It signifies that even nothing was created by the Lord. In turn, created nothing must be understood as an absolute absence. The transcendence of God implies that He is not present in our world. In other words, God is not identical to nothing as an absolute absence. He is nothing in the sense of substance, i.e. He is Nothing producing nothing (absolute absence) and the world. Divine Nothing exists in the sense pointed to by the Holy Bible: “I am that I am” (other translations of the Hebrew text: “I am the Being”, “I am the Existing One”, “I am who I am”, etc).

The Antique world identifies non-being with absence. For example, for Democritus, non-being is emptiness in the physical sense – a cavity (unfilled space). For Plato, non-being is a part of becoming – our empirical world. Chinese philosophers even introduced a gradation of non-being. Aristotle transforms the non-being concept into a notion of possibility existing in the empirical world.

I think non-being primarily concerns being, like Aristotle's possibility dominates reality (being). Analogically motion conditions rest. In the psychological realm, non-being may be identified with unconsciousness.

RAKTAŽODŽIAI. Būtis, nebūtis, niekas, kas, sąmoningumas, nesąmoningumas, Dievas, Šėtonas, Liuciferis.
KEY WORDS. Being, non-being, nothing, thing, consciousness, unconsciousness, God, Satan, Lucifer.

KRIŠČIONIŠKOJI BŪTIS

Kaip Dievas kūrė pasaulį, aprašoma Mozės Penkiaknygės pirmosios knygos pirmajame skyriuje. Šis procesas truko šešias simbolines dienas, simbolines tuo požiūriu, kad diena čia ne kalendoriaus vienetas, o tam tikras periodas. Pirmą dieną buvo sukurtas dangus ir žemė, t.y. dvasinis ir materialusis pasaulis. „Žemė buvo tuščia ir be pavidalo“ (*Pr 1, 2*). Tai reiškia, kad sukurtas pasaulis neturėjo formos (Dievo pavidalo) ir buvo tuščias (be turinio). Verčiant į šiandieninės kosmogonijos kalbą, pirmasis kūrimo aktas buvo singuliarinis taškas be erdvinės struktūros ir jį pripildančių reiškinių. Ir toliau: „Gilybės buvo paskendusios tamsybėje, o Dievo Dvasia dvelkė viršum vandenų“ (ten pat). „Tamsa“ kalba apie šviesos nebuvimą. „Vanduo“ nurodo materialaus pasaulio pirmąją stichiją (plg. Talį). „Gilybės“ („bedugnė“) – tai niekas (nebūtis-nebuvimas). Kaip matome, net niekas buvo sukurtas. Vadinasi, pasaulio kūrimas prasidėjo antrosios kūrimo dienos antroje pusėje, nes pirmąją dienos pusę buvo sukurta tik prielaida – niekas („bedugnė“), kuriame nėra nei erdvės, nei laiko. Dangaus ir žemės sukūrimas neįvyko prieš bedugnę, tai – aprašymas to, kas buvo padaryta pirmąją kūrybos dieną.

Toliau Mozės knygoje rašoma: „Ir Dievas tarė: tebūna šviesa! Ir atsirado šviesa. Ir Dievas, matydamas, kad šviesa gera buvo, atskyrė ją nuo tamsybių...“ (*Pr 1, 3-4*). Šviesos sukūrimas – tai Liuciferio, šviesos angelo sukūrimas, kuriam buvo pavesta valdyti Visatą. „Tamsa“ – tam tikra negatyvioji sub-

stancija, kažkas panašaus į kūrimo šalutinį produktą. Šviesos (Liuciferio) atskyrimas nuo tamsos reiškia priešybių diferencijavimą. Šis diferencijavimas tapo laiko atsiradimo priežastimi.: „Ir Dievas pavadino šviesą dieną, o tamsybę naktimi. Tai buvo vakaras ir rytas – pirmoji diena“ (*Pr 1, 5*). Atrodo, kad tamsa yra nepriklausanti nuo laiko substancija, blogio šaltinis, kuriuo vėliau tapo pats šviesos šaltinis – Liuciferis. Noriu atkreipti dėmesį, kad kūrimo procese pirmą atsirado ne erdvė, o laikas. Beje, prie šios išvados priėjo ir šiuolaikiniai mokslai – kosmogonija ir kosmologija. Laiko atsiradimas pirmą gali reikšti tik tai, kad erdvės egzistavimo sąlyga yra nebūtis, šiuo atveju – laikas.

Erdvė atsiranda tik antrąją kūrybos dieną kaip pirmąją stichiją – vandens – struktūravimas: „Ir Viešpats tarė: Teatsiranda tvirtuma vandenyse, kuri skirtų vandenį nuo vandenų“ (*Pr 1, 6*). Tvirtuma suprantama ne kaip sausuma, o kaip tai, kas skiria gamtos stichiją. Apie sausumos atsiradimą kalbama devintoje eilutėje. Struktūruojanti vandenį tvirtuma yra dvasinis pasaulis, kadangi Biblijoje ji vadinama dangumi: „Ir pavadino Dievas tvirtumą dangumi“ (*Pr 1, 8*). Kitaip tariant, erdvinio išsiskleidimo priežastis yra dvasinis, o ne materialusis pradas. Pranašas Izaijas paliko puikius žodžius apie erdvės kūrimą: „Jis ištiesia dangų kaip ploną odele“ (*Iz 40, 22*). Materialaus pasaulio galą Izaijas aprašo kaip atbulinį susiskleidimo procesą: „ir dangus susivynios, kaip knygos ritinys“ (*Iz 34, 4*).

Kadangi žmogus sukurtas pagal Dievo paveikslą ir pavidalą, žmogiškasis erdvės suvokimas turi atgaminti miniatūrinį Dievo kūrybos aktą. Singuliaraus taško vaidmenį žmogui atlieka jutimais suvokiamas buvimas vietoje, paprastai apribotas to, kas matoma akimis. Šita buvimo vieta, singuliarus taškas, gali būti apibūdinta kaip „čia“. Man galima prieštarauti sakant, kad „čia“ – visai ne singuliarus taškas, o jau trijų dimensijų erdvė. Į tai atsakysiu taip: čia, kad ir kokia ji būtų didelė, yra ne erdvė, o erdvinio santykio pradinis taškas – santykio su tuo, kas yra ne čia.

Viską, kas žmogaus jauslėmis nesuvokiama, pažymėsiu kaip „ten“. Šitaip formuojama opozicija „čia – ten“, kur „čia“ yra markiruotasis opozicijos narys, o „ten“ – nemarkiruotas. Šitą opoziciją galima laikyti singuliaraus taško „čia“ išsiškleidimo pirmo akto rezultatu. Kryptis į „ten“, t.y. „kur“, – linija, t.y. vienmatė erdvė. Pasirinkęs kitą kryptį, žmogus aptinka kitą „ten“. Įkritęs į duobę, jis sužino, kad yra ir trečiasis „ten“. Ketvirtojo „ten“ žmogus jauslėmis nesuvokia. Galima konstatuoti: nemarkiruotas opozicijos narys suskyla į tris „ten“: „čia – ten¹“, „čia – ten²“ ir „čia – ten³“. Apibendrinant tai galima išreikšti taip: „čia – ten¹²³“.

Analogiškai išskleidžiamo laiko singuliarų tašką. Jutiminę duotybę galima pažymėti kaip „dabar“. Tai, ko mes jutimais nesuvokiame, yra ne kas kita kaip „tada“. Akivaizdi „dabar – tada“ opozicija. Kaip markiruotas opozicijos elementas, „dabar“ turi egzistavimo statusą. Kadaise suvoktas „dabar“ lieka toks pat, tik su funktoriumi „jau ne“, t. y. „jau ne da-

bar“. Tai – „tada¹“. Tai, ką mes suvokiame po kurio laiko, yra „tada²“, t. y. „dabar“ su funktoriumi „dar ne“: „dar ne dabar“. Įprastais terminais sakant, tai – praeitis, dabartis ir ateitis.

Dievas amžinas ir visur esantis tuo atžvilgiu, kad Jis – už erdvės ir laiko ribų. Iki pasaulio sukūrimo jokių erdvės ir laiko nebuvo. Daugeliui amžinybė ir visur buvimas atrodo kažkokia begalybė erdvėje ir laike, abstrakcija arba stebuklas. Tačiau čia nėra nieko antgamtinio: erdvė yra santykis tarp daiktų, o laikas – santykis tarp įvykių. Dievas amžinas, nes yra transcendentinis – esantis anapus mūsų pasaulio. Jeigu Dievo nėra, tai už pasaulio ribų taip pat nieko nėra, nes erdvė ir laikas yra pasaulio vidaus santykiai. „Kas“ turi prasmę tik daiktų ir įvykių atžvilgiu. Kurti galima tik iš „nieko“, kaip kūrė Dievas, visa kita ne kūryba, o amatai. Pavyzdžiui, senovės graikų Dzeusas yra ne dievas, o demiurgas (= amatininkas), gaminęs esamybę iš medžiagos.

Žmogiškoji būtis prasideda nuo žmogaus ir Edeno sodo, žemiškojo rojus, sukūrimo: „Ir Viešpats Dievas sutvėrė žmogų iš žemės dulkių ir įkvėpė gyvosios dvasios į jo šnerves, padarydamas žmogų gyva siela. O Edene, rytuose, Viešpats dievas buvo pasodinęs sodą ir įleido į jį žmogų, kurį Jis buvo padaręs. Ir Viešpats Dievas davė iš žemės išaugti visokiems medžiams, kurie buvo gražūs pasižiūrėti ir nuo kurių buvo galima skaniai pavalgyti. Sodo viduryje buvo gyvybės medis bei medis pažinimo gėrio ir blogio“ (Pr 2, 7-9). Dar apie žmogaus sukūrimą: Ir Dievas tarė:

„Pasidarykime žmogų Mūsų pavidalu, kuris būtų panašus į Mus...“ (Pr 1, 26). Ir toliau: „Ir Viešpats Dievas įsakė žmogui: „Tau galima valgyti nuo visų medžių sode, bet blogio ir gėrio atpažinimo medžio vaisių tau nevalia valgyti...“ (Pr 2, 16-17) Apie Adomo žmonos, Ievos, sukūrimą: „Tada užmigdė Viešpats Adomą giliu miegu. Ir išėmęs vieną šonkaulį iš jo, užpildė tą vietą kūnu. Iš to šonkaulio, kurį Jis buvo iš žmogaus ėmęs, padarė Viešpats moteriškę ir atvedė ją Adomui... Ir abudu buvo nuogu, ir žmogus ir jo žmona ir abudu nesigėdijo“ (Pr 2, 21; 22, 25).

O toliau kalbama apie pirmųjų žmonių nusidėjimą: „O žaltys buvo gudresnis už visus žemės gyvulius, kuriuos Viešpats Dievas buvo sutvėręs, ir tas tarė moteriškai: „Ar yra Dievas iš tikrųjų sakęs nevalgyti nuo visų medžių sode?“ Tai atsakė moteriškė žalčiui: „Mudu valgova vaisiaus sode esančiųjų medžių. Bet vaisių medžio sodo viduryje Dievas liepė nevalgyti ir net neliesti, kad nenuvirtume“. O žaltys tarė moteriškai: „Judu jokia būdu nemirsita. Bet Dievas žino, kad tą dieną, kurią judu nuo to medžio valgysita judviejų akys bus atvertos ir judu būsita lygiu Dievui, atskirdamu gera nuo pikto“. Kai moteriškė pamatė, kad medis gražus buvo ir kad gera būtų nuo jo pavalgyti ir išminties įgauti, ėmė ji jo vaisiaus ir valgė ir davė to taip pat savo vyrui ir jis valgė. Tai abiejų akys atsivėrė ir pasijuto abu nuogu esančiu, ir pasiėmusiu fyglapiu, susipynė iš tų sau priejuostes. O dienos atvėsus, išgirdo juodu Viešpaties Dievo balsą, sode vaikščiojančio. Ir Adomas su

savo žmona pasislėpė nuo veido Viešpaties Dievo sode po medžiais. Tada ėmė Viešpats Dievas šaukti: „Adomai, kur tu esi?“ Ir jis atsiliepė: „Išgirdau Tavo balsą sode ir išsigandau. Kadangi esu nuogas, ėmiau ir pasislėpia. O Jis paklausė: „Kas tau pasakė, kad tu nuogas esi? Ar nevalgei nuo to medžio nuo kurio tau liečiau nevalgyti?“ Tai atsiliepė Adomas: „Moteriškė, kurią Tu man atvedei, davė man nuo to medžio ir aš valgiau“. Tada paklausė Viešpats Dievas moteriškės: „Kam tu tai darei?“ Moteriškė atsiliepė: „Žaltys mane taip apgavo, kad aš valgiau“. Tai tarė Viešpats Dievas žalčiui: „Kadangi tu tai padarei, todėl tu esi prakeiktas iš visų galvijų ir visų žemės gyvulių. Tu slinksi pilvu ir esi žemės, kol tik gyvas būsi“. Aš padarysiu neapykantą tarp tavęs ir tarp moteriškės, tarp tavo prieauglio ir tarp jos prieauglio, kuris sutraiškys tavo galvą ir tu jam į kulnus įgelsi“. O moteriškai Jis pasakė: „Tu turėsi kentėti nėščia būdama ir su peršuliais savo kūdikius pagimdyti, pasiilgti savo vyro ir pasilikti jo valdžioje“. O Adomui Jis tarė: „Kadangi tu klausei balso savo žmonos ir valgei nuo medžio, nuo kurio įsakiau tau nevalgyti, todėl dėl tavęs tebūna prakeikta dirva, iš kurios tu vargdamas maitinsies ... Prakaituodamas savo veidu, tu valgysi savo duoną, kol pavirsi žeme, iš kurios tu esi imtas“ (Pr 3, 1-17; 19). Nusidėjimas pasibaigė išvairumu iš žemės rojaus: „Tai ištrėmė jį (žmogų, t. y. Adomą ir Ievą. – L.K.) Viešpats Dievas iš Edeno sodo, kad įgyventų žemę, iš kurios jis imtas yra“ (Pr 3, 23). Iki nusidėjimo žmogus buvo Dievo paveikslas

ir pavidalas. Po nusidėjimo žmogus prarado Dievo paveikslą, nors ir išsaugojo Jo pavidalą.

Edeno sodas simbolizuoja absoliučiąją žmogaus ir gamtos būtį. Pirmiesiems žmonėms buvo atskleista daiktų ir gyvūnų esmė. Tai nurodo tą aplinkybę, kad Adomas vadino gyvūnus pagal jų esmę. Vardas (žodis) nėra tiesiog atsitiktinai pasirinkti garsai, o valdo jo turėtoją. Žmonėms ir gamtai stipriausią jėgą, žinoma, turi Dievo vardas. Senovės žydai laikė jį šventu ir vengė be reikalo minėti. Dėl nuodėmės žmogus prarado galimybę naudotis žodžio galia. Buvusiosios valdžios reliktas yra užkeikimo magija. Tiesioginis esmių žinojimas darė nereikalingą pažinimą ir mokslą. Žinoma, kad darbas Edene buvo laisva ir kūrybinė veikla. Nuodėmė pavertė jį būtinumu, egzistavimo priemone.

Keblumų, aiškinant nusidėjimą, kyla dėl žinomo Biblijos pasažo apie draudimą pažinti gėrį ir blogį. Tai buvo vienintelis amžinosios veiklos apribojimas. Apie tai kalbama Pradžios knygos antrašame ir trečiajame skyriuose, kur aprašomas Dievo draudimas ir vėliau – nusidėjimas. Reikalas tas, kad, viską leidžiant, iš žmogaus atimama laisvė. Visokia laisvė numato žmogaus atsakomybę už savo poelgius ir veiksmus. Dievo draudimas iš esmės buvo laisvės dovanojimo aktas. Be to, tai absoliučioji laisvė, nes buvo tik vienas apribojimas, ir duotas Dievo.

Nepažinęs gėrio ir blogio iki nusidėjimo, žmogus buvo aukščiau už juos. Ką gi žmogus įgijo sužinojęs, kas tas gėris ir blogis? O įgijo moralinius savo elgesio

apribojimus. Nuodėmė buvo pulti iki dorovingumo lygio, pakeitusio Dievo nuostatą. Atsirado ir kitų apribojimų: darbas, pažinimas, tikėjimas ir kita. Iki nusidėjimo nereikėjo tikėti į Dievą – buvo tiesioginis Dievo ir žmogaus bendravimas. Religija tampa išvartytųjų iš žemės rojaus žmonių lemtimi. Religijos ir dorovės ryšį įgyvendina dorovės pagrindas – gėrio ir blogio žinojimas. Pats savaime šis žinojimas yra žmonių vieno su kitu bendravimo reguliatyvas, dorovinis (nereliginis) pagrindas. Bet jeigu šis žinojimas (dorovingumas) dar ir veda į Dievą, tai sąžinė – Dievo pėdsakas žmogaus sieloje. Etimologiškai žodis „sąžinė“ yra „sąžinė“, bendras su Dievu žinojimas apie gėrį ir blogį. Pirmiausia dorovingumas pasireiškia per gėdos jausmą. Po nuopuolio Adomas su Ieva nepasirodė Dievui iš gėdos dėl savo nuogumo. Jų laisvė iš absoliučios tapo sąlygiška. Žmonija visada troško susigrąžinti absoliučiąją laisvę. Nyčė parašė knygą *Anapus gėrio ir blogio* nesupratęs, kad „anapus“ gali reikšti ne tik „aukščiau“, bet ir „žemiau“ gėrio ir blogio. Gėris susieja žmogų su Dievu, bet pats Dievas aukščiau negu gėris. Jis, pasak Biblijos, yra meilė, per kurią kuriantis gėrį ir mylintis savo artimuosius žmogus susieja save su Dievu.

Dievas numatė (iš anksto nustatė, predestinavo) pasaulio ir žmogaus likimą. Puolusi gamta ir puolęs žmogus – tai laikinas būvis, kitaip tariant, tai – žmogaus gyvenimas istoriniu laiku. Jėzus Kristus, antrasis Švč. Trejybės asmuo, gimė Žemėje istoriniu laiku. Tačiau, ėmęs pamokslauti, Jis aiškiai paskelbė: „Laikas yra atėjęs, ir Dievo karalystė priartėja-

si“ (*Mk 1, 15*). Tai reiškia, kad su Kristumi į sąlygiškos būties istorinio laiko pasaulį atėjo laikų pilnatis. Plg.: „Bet, atėjęs laiko pilnatvei, Dievas atsiuntė savo Sūnų“ (*Gal 4, 4*). Dievo Sūnus atnešė laikų pilnatį ta prasme, kad Jis tapo istorinio laiko centru, o viskas apibūdinama per Jį: iki Kristaus ir po Kristaus. Po Kristaus istorinis laikas artėja prie apvainikavimo, vadinasi, į apvainikavimą eina ir sąlygiška būtis. Apreiškimo knygoje (Apokalipsėje) Jėzus sako: „Aš esu Alfa ir Omega, kuris yra, kuris buvo ir kuris ateina, Visagalis“ (*Apr 1, 8*). Čia aiškiai sakoma, kad ateinančią absoliučią būtį reikia susieti su Kristumi, Jis iš esmės ir yra toji būtis.

Kristus atėjo į pasaulį įsteigti išgelbėjimo bažnyčią, o ne teologijos mokyklą. Todėl Jis ne tiek moko, kiek išgano: Jis ne Mokytojas, o Išgelbėtojas. Nuo ko gi Jis išgano žmogų? Žinoma, kad nuo pirmosios nuodėmės, taigi ir nuo mirties. Nuodėmė ir išgelbėjimas yra dvi pamatinės krikščionybės kategorijos, apibūdinan-

čios jos būties sampratą. Kartais teologai ir filosofai traktuoja nuodėmę kaip pirmojo žmogaus kaltę, kurią paveldi jo aniai. Jeigu taip suprasime šią nuodėmę, tai žmogaus išgelbėjimas yra tik asmeniškasis jo reikalas, neturintis jokio santykio nei su būtimi, nei su Kristumi. Tuomet Kristaus išgelbėjimo misija tampa visiškai keista. Tėvas ir Sūnus susitaria tarp savęs dėl žmogaus kaltės taip, jog Tėvas paaukoja vienatinį Sūnų, kad Jo mirties kaina išpirktų žmogaus kaltę.

Dievas, kuris yra meilė, kuris nepriėmė kaip aukos Abraomo sūnaus (*Pr 22, 1-33*), toks Dievas tikrai keistas, nes dėl svetimos kaltės aukoja savo Sūnų. Maža to, šiuo aktu pripažįsta visuotinį leistinumą: darykite, ką norite, o Aš rasiu, kas išpirks jūsų kaltę. Todėl nuodėmė – ne kaltė, o žmogaus ir pasaulio liga. Savo mirtimi Kristus išlaisvina žmogų nuo pirmosios nuodėmės, atkuria jame Dievo paveikslą, Prisikėlimu Kristus atveria žmogui kelią į amžinąjį gyvenimą, be to, laisvoje nuo ydų žemėje.

Literatūra ir nuorodos

1. Древнекитайская философия. Собрание текстов в двух томах. Т. 1. – М.: Мысль, 1972, с. 257.
2. Творения Блаженного Августина, епископа Иппонийского. Ч. 1. – Киев, 1901, с. 346.



Gauta 2004-09-30
Pabaiga. Pradžia „Logos“ Nr. 39

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 a 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.), analysed 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 analysed, presenting the positions of both Palamas and his opponent Akindynos.

10. KRISTUS

Hagiorėtinėje Tomoje Palama implicitiškai išreiškia mintį, kad Kristaus era turi būti pakeista Šventosios Dvasios era. Iš tiesų nesunku pastebėti, kad dok-

trininiuose Palamos traktatuose netgi pats Kristaus vardas yra retai randamas⁸⁰. Kristaus vaidmuo Palamos doktrinoje yra problemiškas, kadangi egzis-

RAKTAŽODŽIAI. Hezichazmas, vėlyvosios Bizantijos teologija, Grigalius Palama, Akindynas.
KEY WORDS. Hesychasm, Late Byzantine theology, Gregory Palamas, Akindynos.

tuoja tendencija jį pakeisti energijomis. Iš kur kyla šis problemiškas?

Pirmiausia energijose slypi paradigmės idėja apie pasaulį, kuriomis remiantis jis buvo sukurtas, – ši antrosios hipostazės, arba Logoso funkcija buvo perleista energijoms, o tai sumažino antrosios hipostazės vaidmenį doktrinoje. Antra, bendravimas su Dievu – o energijos ir yra Dievas, dievybė, θεότης – visuomet yra tiesioginis, be tarpininkų, be dangiškųjų ar bažnytinių hierarchijų, be to, ir – be Kristaus⁸¹. Trečia, ir tai yra ypač svarbu, susivienijimas, kuris yra malonė, Šventos Dvasios dovana, vyksta visuomet su energija, o ne su koku nors Švč. Trejybės asmeniu. Kaip nurodo Nadalis, „Išikūnijęs Žodis tampa tik tai sudievojimo atveju, o ne pačia deifikacija, kurią Švč. Trejybė jo asmenyje pasiūlo žmonijai“⁸². Tokioje perspektyvoje nuolatinis Meyendorffo aiškinimas, kad Palama pateikė Pseudodionisijaus ir Barlaamo doktriną „kristocentrinę korekciją“, atrodo keistai ir nepagrindžiamai.

Be abejo, Palama pripažįsta išikūnijimą. Tačiau kaip jis suvokia išikūnijusio Kristaus vaidmenį? Clucas pažymi, kad „Palama akcentuoja išikūnijimą ir *communicatio idiomatum*, t.y. tokį atributų perkėlimą, kai žmogus Kristaus asmenyje tampa Dievu, o Dievas – žmogumi, ne tam, kad apgintų ortodoksine diofizitinę Kristologiją, bet veikiau tam, kad pateisintų vizionieriškus vienuolių potyrius“⁸³. Kitaip tariant, Kristus tampa tiesiog įtikinamu pavyzdžiu, kad kū-

nas iš *tiesų* gali būti deifikuotas. Jeigu, kaip pažymi Clucas, palamitinės kristologijos esmėje iš tiesų slypi „Kristaus – tobulo hezichasto“ idėja, tuomet visas palamizmas atsiduria per žingsnį nuo *Isochristoi* sektos, kurios nariai penktajame amžiuje skelbė galį tapti lygūs su Kristumi Apokatastasio⁸⁴ metu. Tiesa, vienas skirtumas: *Isochristoi* skelbė galį pasiekti tapatybės su Kristumi būvį Apokatastasio metu, o hezichastai – aišku, sėkmingiausieji, – tikėjosi tokio būvio čia ir dabar, kaip deifikacijos ir susivienijimo pasekmės⁸⁵.

Analizuodamas palamizmą, Clucas prieina išvadą, kad palamizmas iš esmės yra monofizitinė doktrina su „apolinariška šerdimi“⁸⁶. „Kristus neturi racionalios sielos; kūnas tiesiog yra prijungiamas prie Logoso, o po išikūnijimo žmogišką racionalią sielą pakeičia Logosas.“⁸⁷ Kristaus kūnas ir žmogiškumas hezichastų nedomina tol, kol jie netampa deifikuoti (žemiškojo Kristaus gyvenimo metu tai įvyksta ant Taboro kalno Atsimainymo metu); tuomet jie tampa svarbūs kaip deifikacijos pavyzdžiai. Subalansuota diofizitinė Chalcedono kristologija čia yra aiškiai persveriamą Kristaus dieviškumo pusėn, nustumiant į antrą planą Kristaus žmogiškumą.

O Akindynas, kuris nepripažino energijų realumo, centrinę vietą žmogaus bendravime su Dievu rezervuoja Kristui. Jam tai yra „unikali, tikroji teofanija“⁸⁸. „Kristuje ir per Kristų, anot Akindyno, žmogus gali būti išgelbėtas, t.y. tapti dievu per malonę ir išūnijimą.“⁸⁹

11. DALYVAVIMAS⁹⁰

Palama išsaugoja pagrindinę plato-niškąją dalyvavimo schemą, kurią sudaro trys elementai. Esmė yra radikalčiai *nedalyvaujama* (ἀμέθεκτον): „Kaip kad Dievo esmė yra absoliučiai neišvardijama, kadangi, kaip sako teologai, ji yra anapus vardų, taip ji yra ir absoliučiai nedalyvaujama, kadangi ji yra anapus dalyvavimo“⁹¹. O energijos yra *dalyvaujamos* (μετεχόμενοι), tačiau pačios jos nedalyvauja jokioje kitoje realybėje. „Dievinančioji galia yra dalyvaujama, bet ne dalyvė, ...nes, jeigu, užuot buvusi dalyvaujama, ji pati būtų dalyvė, tai kokioje kitoje tikrovėje ji galėtų dalyvauti, jeigu ne transcendentinėje Dievo esmėje?“⁹² (Tačiau tai absurdas ir neįmanomybė). Galiausiai visi kūriniai yra *dalyviai* (mete/conta), dalyvaujantieji energijose. Palama sako: „Kadangi yra tie, kurie dalyvauja Dievuje, ir kadangi transcendentinė Dievo esmė yra visais požūriais nedalyvaujama, vadinasi, turi būti kažkas tarpe tarp nedalyvaujamos esmės ir dalyvių, ko padedami pastarieji dalyvauja Dievuje. Ir jeigu jūs atsisakytumėte to, kas yra tarpe tarp nedalyvaujamos (esmės) ir dalyvių, tai – kokia netektis! – jūs atskirtumėte mus nuo Dievo nukirsdami tą jungtį ir sukurdami didžiulę prarają tarp Dievo ir kūrinių“⁹³.

Kalbėdamas apie racionalias būtybes – žmones ir angelus, – Palama skiria du dalyvavimo būdus: *natūralųjį* ir *laisvos valios*. Čia galime sugretinti šią tezę bei tezę, kad žmogus buvo sukurtas pagal Dievo atvaizdą ir panašumą. Dievo atvaizdas yra žmogui substancialus, jis buvo išsaugotas net po nuopuolio.

Lygiai taip ir natūralus dalyvavimas. Natūralus dalyvavimas yra būdas, kuriuo kiekvienas kūrinys užsitikrina savosios egzistencijos pagrindą, pamatą. „Viskas dalyvauja Jame [Dievuje. – S.M.], šiuo dalyvavimu užsitikrindami savo pačių steigtį; dalyvaudami toli gražu ne Jo prigimtyje [t.y. esmėje. – S.M.], bet energijoje.“⁹⁴ Kiekvienas kūrinys dalyvauja Dievuje kaip savo priežastyje, savo egzistencijos principu, taip paliudydamas, kad Dievas yra visur esantis⁹⁵.

Tačiau dalyvavimas *laisva valia* yra skirtingas dalykas. Kaip kad žmogaus panašumas į Dievą buvo prarastas po nuopuolio, ir žmogus yra visiškai laisvas pasirinkti, ar jis nori tą panašumą savyje atkurti, ar ne, taip ir dėl dalyvavimo *laisva valia*: žmogus yra laisvas pasirinkti, ar jis sieks šio dalyvavimo, ar ne. Iš tiesų šie dalykai yra glaudžiai susipynę: dalyvavimo *laisva valia* Dievuje vaisiumi tampa atkurtas žmogaus panašumas į Dievą. „Buvimas arti arba toli nuo Dievo skirtas ne tiems, kurie yra arti pagal prigimtį, bet tiems, kurie artinasi *laisva valia*. O *laisva valia* būdinga tik racionalioms būtybėms. Todėl tik jos tarpe tarp visų kitų yra toli arba arti Dievo, artėdamos per dorybę, o toldamos per blogio darymą. Todėl tik šios būtybės gali būti prakeiktos arba palaimintos.“⁹⁶

Tačiau grįžkime prie natūralaus dalyvavimo. Konkrečius kūrinių bruožus ir charakteristikas apibrėžia būtent jų dalyvavimas Dievo energijose: kiekvienas kūrinys dalyvauja tam tikrame skaičiuje energijų, kurios ir apibrėžia jo savitumą⁹⁷. Todėl Nadalis ir daro išvadą, kad

Palama „skirtumų tarp būtybių priežastį perkelia į patį Dievą, kuriame dalyvauja skirtingos nuo esmės energijos, taip pat ir skirtingos tarpusavyje“⁹⁸.

Akindynas, priešingai, laikėsi visiškai kitokio požiūrio. Anot jo, dieviškoji prigimtis yra paprasta ir be diferenciacijų (tiksliau, diferenciacijos, kurias išreiškia skirtingi dieviškieji vardai, yra grynai epistemologinės perskyros, daromos mūsų protuose, bet ne tikrovėje). Todėl *Dievo prigimtis yra tuo pat metu visiškai dalyvaujama ir visiškai nedalyvaujama*. Visi kūriniai dalyvauja Dievo esmėje, kadangi Dievuje nėra jokios kitos tikrovės, visas Dievas yra pati esmė. Galiausiai rūšiniai skirtumai slypi ne energijose, t.y. Dievuje, bet pačiuose kūriniuose.

Palama kritikavo tokią nuostatą teigdamas, kad jeigu viskas dalyvauja Dievo esmėje, tai viskas taptų Dievu, Jo esme, o tai yra absurdas⁹⁹.

Akindynas, atmesdamas kritiką, pateikia Mergelės Marijos ir Kristaus pavyzdį. Tėvo hipostazė įėjo į Mergele Mariją, lygiai kaip ir Šventosios Dvasios hipostazė veikė joje (o hipostazės Akindyno sampratoje yra tapačios esmei), taigi Mergelė Marija dalyvavo Dievo esmėje, tačiau pati nevirto Dievo esme, o išliko Mergele Marija. Lygiai taip pat Kristuje žmogiškoji esmė nevirsta dieviškąja, nors abi jos koegzistuoja tame pačiame asmenyje¹⁰⁰. Taip atsikirsdamas, Akindynas, galima sakyti, netiesiogiai apkaltina

Palamą erezija, teigiančia, kad Kristus yra vien Dievas, kadangi dieviškoji prigimtis anihiliuoja Jo žmogiškąją prigimtį. Žiūrint iš Akindyno perspektyvos, Palama implikuoja, kad jeigu tobulame hezichastų vienuolyne jo dieviškoji prigimtis yra deifikuojama dėl kontakto su dieviškąja šviesa, tai Kristaus asmenyje tai juo labiau galioja, kadangi Jame kontaktas tarp žmogiškosios ir dieviškosios prigimčių yra dar glaudesnis¹⁰¹. Tai yra klasikinis nesusikalbėjimo tarp Palamos ir Akindyno pavyzdys, nulemtas skirtingų pradinių premisų: Palama, aišku, nemanė, kad *visa* deifikuoto vienuolio asmenybė sudievėja – jo esmė kiekvienu atveju išlieka žmogiška ir skirtinga nuo Dievo. Taip ir Kristaus atveju: dvi jo prigimtys (=esmės) išlieka skirtingos, nors tarp jo dieviškosios ir žmogiškosios valių (=energijų) yra tobula vienovė.

Galiosiausiai verta paminėti dar vieną nesutarimą tarp Palamos ir Akindyno šiuo klausimu. Palama aiškino, kad bet koks kūrinys dalyvauja Dievuje proporcingai, pagal jam skirtą vietą¹⁰². Akindynas prieštaravo teigdamas, kad žmogaus protas nesugeba pagauti skirtingų Dievo buvimo pasaulyje laipsnių (jeigu tokie apskritai yra). Kaip kad Dievas yra Mergelėje Marijoje, Kristuje, Bažnyčioje, šventuosiuose skirtingais būdais, lygiai taip pat Jis esti ir kituose kūriniuose: skirtingais būdais, bet ne skirtingais laipsniais.

12. HERMENEUTINIS DISKUSIJOS TARP PALAMOS IR AKINDYNO POBŪDIS

Hezichastai, mūsų įsitikinimu, puikiai suvokė, kad skirtumas tarp Dievo

esmės ir energijų tokiais terminais, kaip jie formulavo, neegzistuoja patristinėje

literatūroje. Tačiau jie interpretavo Bažnyčios Tėvus taip, kad visuomet priešdavo prie išvados, kad toks skirtumas egzistuoja. Ir tokiai hermeneutinei ekvilibristikai pateisinti jie turėjo autoritetingą argumentą – patirtį. Juk *Hagioretinėje Tomoje* sakoma, kad jei Tėvai, interpretuodami Senojo Testamento pranašus ir atrasdami juos pranašavus apie Švč. Trejybę elgėsi teisėtai, tai ir hezichastų vienuoliai dabar – būtent dėl to, kad jie yra įgiję labai unikalios patirties, – gali interpretuoti Bažnyčios Tėvus taip, kad atrastų juos kalbėjus apie skirtumą tarp Dievo esmės ir energijų¹⁰³. Toks argumentas tik patvirtina faktą, kad hezichastai suvokė, jog tokio skirtumo tiesiogiai patristinėje literatūroje nėra: jis yra *paslėptas* Tėvų raštuose, lygiai kaip ir tiesa apie Švč. Trejybę yra *paslėpta* pranašų raštuose. Ir būtent hezichastų *patirtis* suteikia jiems teisę, įgalina juos tą paslaptį atskleisti, paviešinti tai, kas Tėvų raštuose yra slapta. Todėl galima sakyti, kad hermeneutikos, kurią hezichastai naudojo Tėvų atžvilgiu, pagrindas yra *patirtis*. Hezichastinę hermeneutiką dėl šios priežasties galime pavadinti *mistine hermeneutika*, o jų priešininkų, atsižvelgdavusių tik į nuogą teksto raidę, – *racionaliąją hermeneutiką*. Juk Akindyno hermeneutikos fundamentalioji prielaida yra ištikimybė konkrečiam žodžiui ir tiesiogiinei jo prasmei. Palama atmetė tokį požiūrį 1351 m. Sinode teigdamas, kad jam svarbios yra idėjos ir doktrinos, jų turinys, bet ne grynai žodžiai. Taip Palama norėjo pateisinti ir savo termino-

loginę painiavą ir neatidumą, mat tai nuolat kritikavo Akindynas.

Mistiniai autoriai – Pseudomakarijus, Pseudodionisijus ir kiti – figūruoja daugiausia ankstyvuosiuose Palamos tekstuose, visų pirma – *Triadose*. Vėliau jie praktiškai visiškai išnyksta, užleisdami vietą aleksandriečiams, kapadokiečiams, Chrizostomui ir Damaskiečiui, labiau sisteminiams teologams. Tuo metu, kai svarbiausias Palamos uždavinys buvo įrodyti savo ortodoksalumą ir konservatizmą, mistiniai autoriai buvo tapę pernelyg problemiški. 7-iose Akindyno *Antiretikose* yra daugiau negu 700 patristinių citatų, o 7-iose Palamos *Antiretikose* – tik 343¹⁰⁴. Nadalys taip apibūdina Akindyno hermeneutikos pagrindus: „Akindynui patristinio argumento vertė yra lemiama ...Sulyginimo su tradicija metodas yra galutinis tiesos kriterijus“¹⁰⁵. Todėl ir patį ginčą tarp Palamos ir Akindyno, kuris yra iš esmės hermeneutinis ginčas, galime apibrėžti kaip ne vien dviejų asmenų ginčą, bet pavyzdį universalaus ginčo tarp *tradicijos* ir *patirties*, tarp to, kas jau seniai įteisinta kaip norma, ir naujovės, pretenduojančios tą normą įveikti ir pakeisti. „Nors bizantietiškoje aplinkoje buvo įprasta, kad problema buvo diskutuojama Tėvų ir išgaliuojusių doktrinų autoriteto fone, faktiškai toks fonas abiem šalims buvo nadingas tik iš dalies, kadangi religinė vienuolių patirtis, nors ir sunkiai racionaliai pagrindžiama teologinėmis schemomis, buvo sunkiai atakuojama, kadangi jos praktiškai neįmanoma nuneigti. Galima buvo paneigti tik keistas vienuolių formuluotes, tačiau tos formuluotės bu-

vo jau *a posteriori* pačioms patirtims, kurių integralumas buvo saugomas bent

jau tiek, kiek tos patirtys negalėjo tapti tiesioginio tyrimo objektais.“¹⁰⁶

13. ANTROJO HEZICHASTŲ KONTROVERSIJOS ETAPO APIBENDRINIMAS

Skirtis tarp Dievo esmės ir energijų sukėlė sumaištį tarp Konstantinopolio teologų, iš kurių būtent Akindynas ėmė sistemiškai paneiginėti šią Palamos doktriną. Šiuo etapu vyksta ginčas dėl esmės ir energijų perskyros; tiek Palama, tiek Akindynas parašo svarbiausius savo teologinius veikalus. Išgryninama ir galutinai suformuluojama hezichazmo/palamizmo doktrina apie perskyrą Dievuje tarp esmės ir energijų, nušlifuojami terminai (esmė, energija, hipostazė, taip pat santykiai tarp esmės ir energijų, tarp esmės ir hipostazių, tarp hipostazių ir energijų, tarp energijų ir kūrinijos), vyksta hermeneutinis ginčas. Palama šiuo metu yra atskirtas nuo hezichastų vienuolių ir jų praktikų; ginčas nebeliečia hezichastinių praktikų, o rutuliojasi grynai teoriniame – doktrininiame lygmenyje. Šio laikotarpio Palamos ir Akindyno traktatai – tai grynios teorinės Viduramžių teologijos, filosofijos ir hermeneutikos pavyzdžiai *par excellence*, „aukštasis pilotažas“, kuriam gali būti prilyginamos tik Tomo Akviniečio sisteminės *summos* Vakarų Europos Viduramžių kontekste. *Hezichazmas teologiją pavertė kaip niekada iki tol filosofine doktrina*.

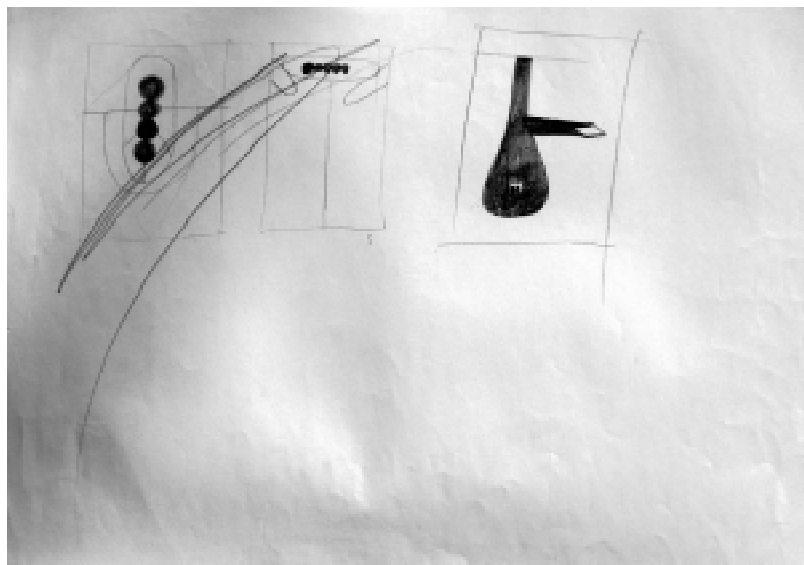
Antrasis hezichastų kontroversijos etapas vyko labai sunkiu istoriniu metu, pilietinio karo fone. Iš esmės šiuo laikotarpiu yra tik du dalyviai – Grigalius Palama ir Akindynas. Jų artimiausi ben-

dražygiai dalyvauja istoriniuose įvykiuose, politikoje ir karo veiksmuose. Palama didelę dalį šio periodo praleidžia įkalintas. Antrasis etapas baigiasi 1347 m. Sinodu, kuriame politine prasme laimi Kantakuzenas. Kadangi Palama buvo būtent Kantakuzeno šalininkas, natūralu, kad ideologine prasme laimi palamizmas. Palamos doktrina yra paskelbiama oficialiąja Bažnyčios doktrina, patriarcho vietą užima hezichastas, o pats Palama skiriamas Tesalonikų metropolitu. Akivaizdu, kad ideologinę palamizmo pergalę lėmė ne pati doktrina *per se* – priešingai, ji buvo aršiai kritikuojama Bažnyčios hierarchų, bet būtent politinė konjunktūra, Kantakuzeno pergalė ir Kantakuzeno valia keisti senuosius Bažnyčios hierarchus jam palankiais vienuoliais hezichastais, Palamos šalininkais. Palamizmas ortodoksijoje išsitvirtina dėl politinių aplinkybių, ir jeigu ne jos, ortodoksija šiandien būtų šiek tiek kitokia.

Vis dėlto filosofiniu, idėjų požiūriu neįmanoma nusakyti, kuri šalis „laimėjo“, nors tai buvo būtent tas atvejis, kai kovojo idėjos, dvi skirtingos pasaulėžiūros. Kiekvienoje teologijoje *a priori* yra užprogramuota dviejų polių – racionalaus-doktrininio bei iracionalaus-mistinio – opozicija; hezichastų kontroversija yra išraiškingas šių dviejų polių supriešinimo istorinis pavyzdys.

Literatūra ir nuorodos

- ⁸⁰ Kristaus reikšmę Palamos homilijose detaliai išnagrinėjo Gerhard Podskalsky. Gottesschau und Inkarnation. Zur Bedeutung der Heilsgeschichte bei Gregorios Palamas. *Orientalia Christiana Periodica*, 35 (1969): 5-44.
- ⁸¹ Mėgstamas Palamos argumentas pagrįsti šiai tezei yra Apreiškimas: žinia, kurią arkangelas Gabrielius apreiskė Marijai, buvo nežinoma aukštesniems už Gabrielių dangiškiešiams rangams, vadinasi, tų rangų tarpininkavimas bendraujant su Dievu nėra būtinas. Cf. Palamas, *Triads*... Taip pat, kaip akcentuoja Van der Velde, Palama labai mažai dėmesio kreipia į bažnyčios hierarchus, pirmenybę teikia dvasiniam tėvui, vedančiam vienuolį *asmeninio* bendravimo su Dievu keliu, cf. Eva Vries van der Velden. *L'Elite Byzantine devant l'avance turque à l'époque de la guerre civile de 1341 à 1354*. Amsterdam: J. C. Gieben, Editeur, 1989.
- ⁸² Nadal, *Dissertation*, 902.
- ⁸³ Clucas, *op. cit.*, 94.
- ⁸⁴ *Apokatastasis* origenistinėje tradicijoje – galutinis visos Visatos sugrįžimas į pradinį būvį.
- ⁸⁵ Clucas, *op. cit.*, 30.
- ⁸⁶ Clucas, *op. cit.*, 576.
- ⁸⁷ *Ibid.*
- ⁸⁸ Nadal, *Dissertation*, 813.
- ⁸⁹ Nadal, *Dissertation*, 903.
- ⁹⁰ Šiai problemai Palama paskiria atskirą traktatą – „Apie dievišką ir dievinantįjį dalyvavimą“ (Palamos *Raštų* 2-as tomas).
- ⁹¹ Palamas, *Cap.* 145, p. 251
- ⁹² *Triads*, III,2,19.
- ⁹³ *Triads*, III,2,24.
- ⁹⁴ Palamas, *Cap.* 78, p. 173.
- ⁹⁵ Palamas, *Cap.* 104, p. 201
- ⁹⁶ Palamas, *Cap.* 78, p. 175.
- ⁹⁷ Palamas, *Cap.*
- ⁹⁸ Nadal, *Dissertation*, 555.
- ⁹⁹ Nadal, *Dissertation*, 556-557.
- ¹⁰⁰ Nadal, *Dissertation*, 558.
- ¹⁰¹ Nadal, *Dissertation*, 558, išnaša 75.
- ¹⁰² Tai yra Pseudodionisijaus idėja: kiekvienas rangas dalyvauja Dievuje ir pasiekia vienovės su juo proporcingai savo užimamai padėčiai hierarchijoje.
- ¹⁰³ *Hagiorėtinė Toma*, Prologas.
- ¹⁰⁴ Nadal, La critique par Akindynos de l'herméneutique patristique de Palamas. *Istina*, 19/3 (1974): 297-328: 298.
- ¹⁰⁵ *Ibid.*
- ¹⁰⁶ Clucas, *op. cit.*, 85.



Salomėja JASTRUMSKYTĖ. *Eskizas ciklui Itinerarijus. Piligrimystės vadovas*. 2001. Grafitas, popierius. 42 × 30

MINDAUGAS KUBILIUS

Vilniaus universitetas



FILOSOFIJOS SAMPRATA ŠV. JUSTINO KANKINIO TEOLOGIJOJE

The Concept of Philosophy in the Theology of St Justin the Martyr

SUMMARY

In this article the author analyses the concept of philosophy in the theology of Saint Justin the Martyr, the most prominent among the Fathers of the Church of the second century. Following the reception of the Gospel in Greek-speaking society, the Fathers of the Church created the sythesis between philosophy and the evangelical message. Justin the Martyr was the first who attempted to create a philosophical justification for the sythesis. He understands *philosophy* as knowledge which originates from the interaction between *Logos* and the original likeness of humans to *Logos*, namely *logos spermatikos*, and, thus, their innate capacity to know the *Logos*. Christians are true philosophers because they know the full revelation of *Logos* in Christ. From this perspective, Justin calls Christians also those Greek philosophers who, by means of innate capacity, could reach the knowledge of *Logos*.

IVADAS

Vartydami Vakarų filosofijos istorijos knygas, vargu ar užtiksime šv. Justino Kankinio vardą. Šis rašytojas yra labiau žinomas Bažnyčios istorijos, jos dogmos ir liturgijos nei filosofijos tyrinėtojams. Lietuvoje teologijos studijos dar tik pradeda žengti pirmuosius nedrąsius žingsnius, tad dauguma filosofiją studijuojan-

čių dėl suprantamų priežasčių neturėjo progos įsigilinti į turtingą *Patres Ecclesiae* palikimą. Ne tik Justino, bet ir daugelio kitų iškilių Tėvų vardai bei jų mokslai tebėra nežinomi.

Šv. Justinas Kankinys kartu su Atėnagoru Atėniečiu, Melitonu Sardiečiu, Šv. Teofilium Antiochiečiu ar Tatianu yra

RAKTAŽODŽIAI. Bažnyčios Tėvai, krikščioniškas apreiškimas, graikų filosofija, *Logos*, *logos spermatikos*.
KEY WORDS. Fathers of the Church, Christian Revelation, Greek philosophy, *Logos*, *logos spermatikos*.

II a. krikščionių tikėjimo apologetai. Gindami krikščionių bendruomenę nuo neteisingų kaltinimų, apologetai stengėsi suprantama kalba perteikti savo tikėjimo ir kulto esmę Romos civilinei valdžiai ir piliečių nuomonę formavusiems to meto intelektualams.

Gavę išsilavinimą geriausiose mokyklose ir puikiai išmanę graikų filosofiją apologetai skelbė Evangelijos Dievą (θεός), savo mokslui suteikdami graikiškajam mąstymui būdingą Prasmens, arba Pradmens (λόγος), paradigmą. Aišku, jų teo-logijos, t. y. Dievo supratimo graikiškuoju būdu, atsiradimo prielaidos glūdi pačiame Naujajame Testamente, kuris yra parašytas graikų kalba kaip Apreiškimo istorinės recepcijos antikinėje civilizacijoje faktas. Jau pirmasis antikinės civilizacijos apštalas Paulius skelbė krikščionių tikėjimą graikams naudodamasis pastarųjų kultūros sampratomis¹. Neatsitiktinai ir Šv. Jono Prologe Dievo Sūnus įvardijamas graikų filosofijai bei apskritai kultūrai būdinga *Logos* sąvoka². Sekdami apaštaline tradicija ir stengdamiesi logiškai perteikti tėvynainiams Dievo apsireiškimą, apologetai pirmieji skleidė graikų filosofiją Apreiškimo šviesa ir kartu diegė ir puoselėjo Apreiškimo turinį graikų-romėnų civilizacijos dirvoje, išpurentoje antikinio ugdymo, arba paideios (παίδεία), bei filosofijos. Būtent graikiškojo mąstymo gelmėje gimsta teologija, o apologetai gali būti teisėtai vadinami pirmaisiais teologais. Jų raštuose jau aiškiai apčiuopiamas Bažnyčios Tėvams būdinga intelektualinė nuostata: išskirtinai graikams būdingo pavyzdinio, arba paradigmi-

nio³ (παράδειγμα), mąstymo išgrynintoje filosofinėje perspektyvoje – nuolatos ieškant *Logos* – yra priimama, suprantama ir aiškinama Evangelijos žinia apie įsikūnijusį Dievą. Ši Bažnyčios Tėvų nuostata ir jos pagrindu radęsis rašytinis palikimas tapo Europos intelektualinės tradicijos evoliucijos ir visapusiško civilizacijos perkeitimo varikliu.

Taigi, siekiant geriau suprasti tiek įvairių filosofinių ir teologinių doktrinų raidą krikščioniškosios Europos epochoje, tiek dėl šios raidos susiklosčiusią šiuolaikinę jų sanklodą, privalu ne tik teologijos, bet ir filosofijos istorijos tyrimų laukuose studijuoti Tėvus, išsikeliant esminius klausimus, pavyzdžiui: ar suprantame mūsų kultūros bendrabūvio erdvėje ir protuose glūdinčius mąstymo archetipus, iškristalizuotus antikinės *paideios* ir krikščioniško tikėjimo mąstymo prielaidų bei kultūrinių formų sintezėje, koku būdu tradiciškai logocentristinė Vakarų mąstymo tradicija, priimama ar neigiama, sąlygoja šiuolaikinį filosofinį diskursą.

Kita vertus, Tėvų mąstymo prielaidos galėtų dominti ne tik istorikus, bet ir tuos šiuolaikinius mąstytojus, kurie ne tik laidoja „filosofiją“ kaip mokslo šaką, bet ir pačią šio savito mintijimo būdo prielaidą – *mylėti išmintį*. Dažnas šiuolaikinis filosofas, anot M. P. Šaulausko, yra kankinamas „metafilosofinės refleksijos apriorijos: žinau, kad negaliu žinoti, net jei ir žinau“⁴. Tokia intelektualinio neįgalumo forma primena kalėjimo sužaloto kalinio psichinę būseną: būdamas nelaisvėje, aš jos nekenčiu, o atsidūręs laisvėje, nesugebu būti laisvas ir siekiu kuo grei-

čiau grįžti į man įprastą nelaisvės būseną. Panašiai kaip kalinys, nekenčiantis ir kartu mylintis savo nelaisvę, mūsų laikmečio *philosophes*, „nepalaidami sakyti filosofines kalbas, viliasi patys ištraukti save iš filosofavimo „liūno“ be jokio gallesčio raudami sau plaukus“⁵.

Iš neįgalumo vaduotis, matyt, reiktų pradėti nuo pripažinimo, kad žmogaus sieloje objektyviai glūdi pažinimo troškimas. Juk šis troškimas kildino ir pačią filosofiją kaip žmogui būtiškai reikalingo Prasmens ieškojimą ir išprasminimo surastoję tiesoje būdą. Antikoje atsiradusi filosofija pirmiausia yra būdas kelti tiesos klausimą. Remdamiesi šiuo būdu ir jo sukurta metodine kalba Antikos intelektualai suprato ir priėmė Apreiškimo tiesą. Jau kaip teologai, t. y. iš Apreiškimo perspektyvos, o kartu ir filosofinio metodo paveldėtojai, Bažnyčios tėvai apmąstė pačią filosofijos vertę ir ją gynė kaip prigimtines meilės iš-

minčiai išraišką bei teisingą metodą kelti tiesos klausimą. Ši Tėvų samprata filosofiją padarė ir ji iki šiol tebėra privalomas krikščioniškosios *paideios* propedeutinis kursas. Būtent todėl, kad nepripažįsta sielos klausimo apie tiesą ir atsakymo į šį klausimą, t. y. pačios tiesos objektyvumo, kenčia savo neįgalumą svarstantis postmodernizmas, kurį būtų netgi neteisinga vadinti *filosofija* tikrąja, t. y. graikiškąja, šio žodžio prasme.

Šiose įvadinėse pastabose iškelti bendri filosofijos istorijos mokslui bei šiuolaikiniam mąstymo diskursui svarbūs klausimai pagrindžia straipsnyje keliamos problematikos aktualumą: filosofijos svarbos pagrindimą Tėvų teologijoje. Teologinio požiūrio į filosofiją, susiformavusio ant Vakarams būdingo logocentrinio mąstymo pamatų, ištakas atpažįstame šv. Justino Kankinio, brandžiausio iš pirmųjų krikščionybės mąstytojų, raštuose.

FILOSOFO GIMIMAS

Justinas gimė apie 100 m. Flavia Neapolis mieste, dabartinėje Palestinos teritorijoje. Krikščioniu tapo apie 130 m. Jis mokė tikėjimo tiesų Mažonoje Azijoje, po to Romoje, kur įkūrė katechetinę mokyklą. Apie 165 m. Justinas kartu su kitais krikščionimis Romos prefekto Rustiko buvo apkaltintas ateizmu ir nu-teisti mirti⁶.

Iki mūsų dienų išliko dvi Justino rašytos apologijos bei *Dialogas su žydu Trifonu*. Apologijose imperatoriui Antoninui Pijui (138–161) bei Romos Senatui Justinas paneigia kaltinimus krikščionių

bendruomenei bei pristato krikščionišką doktriną bei kultą. *Dialoge su žydu Trifonu* Justinas polemizuoja su judaizmo atstovu apie krikščionybės pagrįstumą. Bažnyčios istoriko Euzebijaus nuomone, „toks dialogas įvyko Efeze tarp Justino ir Trifono – ižymiausio anų laikų žydo“⁷. Tikėtina, kad tai buvo Mišnoje minimas Rabis Tarfonas⁸. Tai, kad Justinas atstovavo Bažnyčios pozicijai ir ją argumentavo aukščiausiai Romos valdžiai ir, kita vertus, diskutavo su vienu iš iškiliausių to meto žydų intelektualų, rodo, kad Justinas buvo neabejotinai pripažin-

tas tiek krikščionių bendruomenėje, tiek ir žinomas tarp to meto intelektualų.

Dialoge su žydu Trifonu Justinas atpasakoja savo filosofinių ieškojimų ir atsivertimo istoriją, kuri atskleidžia jo pažiūrų, interpretuojamų iš brandaus teologinės žiūros taško, formavimosi dialektiką bei per šiuos ieškojimus iškristalizuatą filosofijos sampratą⁹:

Filosofija iš tiesų yra didžiausias ir brangiausias turtas, ji vienintelė mus ir atveda pas Dievą, ir [jam] atiduoda. Ir iš tiesų šventi yra paskyrusieji savo mąstymą filosofijai. Bet kas gi ta filosofija ir kokių tikslų ji atsiųsta žmonėms, daugeliui lieka nežinoma. Mat kadangi šis pažinimas yra vienas (μιάς ὅσης ταύτης ἐπιστήμης), neturėtų būti nei platonikų, nei stoikų, nei peripatetikų, nei teoretikų, nei pitagorikų. O kodėl ji tapo daugiagalvė – noriu paaiškinti.¹⁰

Justinas sieja filosofinio žinojimo universalumą su jo išskirtine kilme ir tikslu; tuo pačiu jis supriešina savo filosofijos sampratą su tariamai filosofuojančių, bet iš tiesų nuo tikrojo pažinimo nutolusių įvairių mokyklų adeptų sampratomis. Čia Justinas išskleidžia keturias kategorijas, kuriomis remdamasis jis toliau tekste išsamiai klausia ir analizuoja, *kas yra filosofija*: jos (1) tikslingumas, (2) kilmė, (3) prigimtis ir (4) nutolimas nuo prigimties. Justino filosofijos samprata, o kartu ir priešprieša jam svetimoms doktrinoms susiformuoja tiesiogiai susipažinus su minėtomis filosofinėmis mokyklomis.

(...) iš pradžių trokšdamas susidėti su vienu iš tokių [sekėju] atsidaviau kažkokiam stoikui; bet kai, praleidęs su juo pakankamai daug laiko, nesužinojau apie

Dievą nieko daugiau (mat jis nei pats apie tai išmanė, nei teigė šitokią mokslo esant būtiną), su juo išsiskyriau ir nuėjau pas kitą, vadinamą peripatetiku, laikytų labai išvalgiu.¹¹

Iš tiesų nežinome, ar surasti Dievą buvo sąmoninga Justino ieškojimų pradžios intencija, ar tai yra jau teologinė refleksija, panaši į Augustino *Išpažinimų* savianalizę brandaus žinojimo šviesoje. Stoikas nepatenkino didelių Justino lūkesčių, nes pastarasis nesurado to, kas „filosofijai savybinga ir išskirtinai *ypatu*“¹², būtent Dievo. „Dėl tos pačios priežasties“¹³ Justinas paliko ir aristotelininką. O pitagorietis pats nepanoro mokytį Justino mąstomų dalykų („τοῖς νοητοῖς“), būtent savaiminio grožio ir savaiminio gėrio išvalgos, nes šis neišmanė nuo juslinių dalykų atitraukiančios muzikos, geometrijos ir astronomijos¹⁴.

Pagaliau susidūrimas su Platono filosofija buvo reikšmingas lūžis Justino ieškojimų kelyje: „Ir mane smarkiai užvaldė mąstymas [νόησις] apie bekūnius [esinius] dalykus, o idėjų teorija [ἡ θεωρία τῶν ἰδεῶν] suteikė mano mintijimui sparnus, tad praslinkus nedaug laiko pamaniau esąs virtęs išminčiumi ir iš kvailumo vyliausi tuoj pat išvysti Dievą: mat kaip tik toks yra Platono filosofijos tikslas“¹⁵.

Justinas aptaria Platono filosofijos pažinimą kaip jam kokybiškai naują noetinę patirtį, kurią tuo metu jis vertino kaip pasiektą išmintį. Ši patirtis karūnavo filosofinius Justino ieškojimus ir parengė jo atsivertimą į krikščionybę. Šį atsivertimą Justinas aiškina ne kaip savo paties sąmoningų ieškojimų rezulta-

ta, bet kaip atsitiktinio susitikimo ir diskusijos su nepažįstamuoju rezultata.

Su šiuo nepažįstamuoju Justinas atsitiktinai susitinka nuošalioje vietoje prie jūros, kur jis mėgo pabūti vienas su savimi. Kupinas nuostabos Justinas žvelgia į senolį. „O jis tarė: „Pažįsti mane?“ Aš paneigiau. „Tai kodėl šitaip į mane spokasai?“ – paklausė. „Stebiuosi, – tariau, – „kad ėmei ir atsidūrei toje vietoje kaip ir aš: mat nesitikėjau čia išvysti kokį nors žmogų.“ O jis man sako: „Esi susirūpinęs kai kuriais namiškiais – mat jie man dar nesugrįžo. Tad ir vaikštau, pats jų aplinkui dairydamasis – bene pamatysiu, jei tik iš kur nors jie pasirodys“¹⁶.

Nežinome, ar šis įvykis iš tiesų įvyko, ar ne. Tikėtina, kad Justinas, norėdamas išsakyti mintį, kūrybiškai modeliuoja hipotetinius veikėjus ir jų aplinką. To jis, matyt, išmoko kruopščiai tyrinėdamas Platono raštus ir praktikuodamas jų egzegzę. Anot Realle, Platonas „savo raštuose visada pasirenka įvykį, kuris tam tikru būdu galėjo įvykti, bet pastarąjį iš naujo pergalvoja ir perkuria turinio labui“¹⁷. Akivaizdžiai literatūrinis Justino atsivertimo aprašymas taip pat sugestiuoja dviejų lygmenų supratimą: faktinį, arba literatūrinį, ir mąstomąjį.

Supratimo mąstomu lygmeniu raktas glūdi pamatinėse Justino tikėjimo, t. y. teologinėse, prielaidose. *De fide* atsivertimas yra Dievo malonė, šiuo atveju – tikėjimo dovanos suteikimas. Šioje perspektyvoje faktinis nepažįstamasis mąstomajame teologiniame lygmenyje tampa Dievo malonės veikimo simboliu. Šiame lygmenyje ir kiti veiksniai tampa teologiniais simboliais. Taigi, pasakoji-

mas apie Justino atsivertimą mums atsiskleidžia kaip jo sielos brandos istorija: Platono filosofija subrandina sielą, gręždama ją nuo žmonių pasaulio (tekste: *nuošali vieta*) į savęs pažinimą (*įprasta vienatvės vieta*) ir privesdama prie begalinio Dievo pažinimo (*jūros krantas ir jūra*), o evangelinis Gerasis ganytojas (*nežinomasis senolis*) eina ieškoti Dievo ieškančios, bet dar nesuradusios sielos (*kai kurių namiškių, kurie dar nesugrįžo*).

Šiame apraše taip pat galime išvelti ir Justino intelektualinės brandos, būtent pažiūrų evoliucijos iš Platono filosofijos į krikščionybę, metaforą. Pastarąją jis išskleidžia modeliuodamas tolesnį pokalbį tarp seno krikščionio ir platoniko. Šiame dispute išmintingasis krikščionis, panašiai kaip Sokratas Platono dialoguose, užima vyraujančią platonikų pažiūras tyrinėjančio ir interpretuojančio poziciją. Disputo pradžioje krikščionis pasveikina platoniko filosofijos ir filosofinio gyvenimo, kaip Dievo bei Jo pažinimo siekimo, sampratą¹⁸. Po to dialoge dalyvaujantis krikščionis pradeda nuosekliai kritikuoti krikščionybei priešingas pažiūras, tokias kaip sielos bei pasaulio amžinumas ir sielos persikėlimas. Tekste įvardintus asmenis interpretuodami mąstomame lygmenyje išvystame, kaip krikščionimi tapęs Justinas revizuoja Justino platoniko pažiūras. Justinas išryškina tas filosofines pažiūras, su kuriomis jis kaip krikščionis sutinka ir atmeta tas, su kuriomis jo tikėjimo doktrina nesutinka. Šioje teologinėje refleksijoje išryškinti Justino interpretuojami filosofijos ir krikščionybės bendrumai pagrindžia ir Justino sampratą, kas yra filosofija:

Sampratos dėmenys:

- (1) „Protas valdo viską [τὸν λόγον ἡγεμονεύοντα πάντων], jį suvokęs bei jo ištvėręs įstengi iš aukšto apžvelgti kitų klaidžiojimus bei jų užsimojimus“.
- (2) „Tai, kam būdinga visuomet būti tapčiam sau vienodu būdu, kas yra visų kitų [dalykų] buvimo priežastis. O tai yra Dievas“.
- (3) „Filosofija yra būties pažinimas ir tiesos žinojimas, o palaima yra tokio pažinimo ir tokios išminties dovana“.
- (4) „Reikia, kad kiekvienas žmogus filosofuotų ir laikytų tai didingiausiu ir kilmingiausiu darbu, o visa kita – antraeiliais ir trečiaeiliais dalykais“.¹⁹

Taigi, *Logos*-Dievas yra savaiminė būtis ir esaties priežastis, kurios pažinimas yra aukščiausias visaapimantis žinojimas ir kilniausia, palaimą teikianti žmogaus veikla. Akivaizdu, jog Justino samprata, kas yra filosofija, kyla iš sampratos, kas yra *Logos*, ir koku būdu *Logos* yra pažinimas.

Mes esame išmokyti, kad Kristus yra Dievo pirmgimis, ir paskelbėme, kad Kristus yra Žodis [λόγον ὄντα], kuriame dalyvauja [μετέσχε] visos žmonių giminės. Taigi tie, kurie gyveno pagal Žodį [μετὰ λόγου], yra krikščionys, nors ir buvo laikomi bedieviais, kaip tarp graikų Sokratas ir Herakleitas, ir į juos panašūs, o tarp barbarų Abraomas ir Ananijas, ir Azarijas, ir Misaelis, ir Elisas, ir daugelis kitų.²⁰

Kadangi kiekvienas žmogus gerai išsitarė sulig saiku dalies, kurią turėjo pasėtame dieviškajame Žodyje [τοῦ σπερματικοῦ θείου λόγου], žvelgdamas į tai, kas yra Jam [Žodžiui] gimininga (...). Juk visi rašytojai galėjo blankiai matyti esi-

nus [τὰ ὄντα] per juose esančio įsodinto Žodžio sėjamą [τοῦ λόγου σπορᾶς]. Mat vienas dalykas yra sėkla [σπέρμα] ir jos pamėgdžiojimas [μίμημα] pagal dovanotą gebėjimą [κατὰ δύναμιν δοθέν]; tuo tarpu visai kas kita yra dalyvavimas [μετουσία] ir atspindys [μίμησις] pagal malonę [κατὰ χάριν], kuri yra iš Jo [Žodžio].²¹

Logos, kuri Justinas atpažįsta kaip Kristų, yra viseto protingasis pradas, kuriame dalyvauja žmogaus prigimtis. Ši dalyvavimo santykį įgalina žmogaus viduje tūnanti *Logos* sėkla – *logos spermatikos*. Taigi kuo didesnė *logos spermatikos* saikas žmoguje, tuo didesnis ir *Logos*, arba Dievo, pažinimas.

Filosofai ir barbarai, gyvenę iki Kristaus, gali būti vadinami krikščionimis, nes jie gyveno šiuo dalyvavimu *Logos*. „Taigi kiekvieną kartą, kai įstatymų leidėjai ir filosofai gerai išsitarė ir kalbėjo, jie tai darė atrodami ir kontempliuodami tam tikrą *Logos* dalį [κατὰ λόγου μέρος].“²² Jeigu filosofija yra dalinis *Logos* pažinimas, tai krikščionybė yra visavertis *Logos* pažinimas. Filosofiją Justinas pirmiausia traktuoja kaip vienintelį teisingą pažinimo turinį ir metodą, atitinkantį prigimtinių žmogaus dalyvavimą *Logos*. Būtent įtikėjus Kristų, kuriame ir apsireiškia *Logos* bei Jį pagimdžiusio Dievo Tėvo pilnatvė²³, įmanomas visavertis pažinimas. Šiąją prasme krikščionybė yra filosofija *par excellence*. Justino doktrinoje krikščionybės ir filosofijos sąvokos iš esmės yra tapačios. Savo paties atsivertimą Justinas suvokia kaip tapimą visaverčiu filosofu – tuo, kuris visavertiškai pažino *Logos*: „Mano sieloje tuojau pat išsižiebė ugnis, ir štai mane apima meilė pranašams ir tiems vyrams,

kurie yra Kristaus draugai. Pats su savimi svarstydamas jo žodžius atradau, kad ši filosofija vienintelė saugi ir naujinga. Štai kaip ir būtent todėl aš ir esu filosofas²⁴.

Justino doktrinoje krikščionybė nuo filosofijos nesiskiria nei pažinimo objektu, nei šio pažinimo turiniu, skiriasi tik vienas kitą papildantys *Logos* pažinimo būdai: pagal prigimtinių gebėjimą (κατὰ

δύναμιν) ir pagal malonę (κατὰ χάριν). Kadangi šie abu būdai yra pagrįsti žmogaus prigimtyje iškiepytu *logos spermatikos*, tik prigimtinių *Logos* pažinimo būdą metodiškai papildo ir turinio prasme visiškai išskleidžia *Logos* apsiareiškimas. Matyt, kaip du *Logos* patirties būdus Justinas interpretuoja ir savo asmeninę platoniškąją ir krikščioniškąją noetines patirtis.

STOICIZMAS?

Kadangi Justinas vartoja stoikų doktrinos sąvokinių aparatą, turime paklausti, kaip stoikų doktrina darė įtaką Justino filosofijos sampratai. *Logos* ir *logoi spermatikoi* sąvokas stoikai vartojo pasaulio atsiradimo koncepcijai aprašyti: iš *Logos* pasėtų sėklų išsirutulioja visa kūrinija²⁵. Tačiau Justinas šias sąvokas vartoja ne kosmoso sandarai, bet pažinimo procesui aptarti²⁶. Justino koncepcijoje *logos spermatikos* yra dieviška pažinimo potencialija, kuria remiantis pažįstamas Dievas.

Taigi jas vartoja kita prasme nei stoikų filosofijoje, o taip pat išpažįsta krikščioniškąją ortodoksiją, kuri sukuria neperžengiamą takoskyrą tarp Kūrėjo ir kūrinijos prigimtys. Todėl Justino sampratoje *logos spermatikos* nėra vienos prigimtys su *Logos*. Lygiai taip pat *logos spermatikos* negali būti tapati krikščioniškai Šventosios Dvasios sampratai. Mat Šventoji Dvasia yra pati Dievo prigimtis ir malonės dovana, todėl Ji irgi Justino doktrinoje negali būti žmogaus prigimtine galia, kuria pagrįstas Dievo pažinimas. Justinas pats aiškiai išskiria tą

pažinimą būdą, kuris remiasi Šventosios Dvasios apreiškimu ir pranoksta prigimtines mąstymo galias²⁷. Taigi *logos spermatikos* Justino mąstyme nėra nei stoicistine, nei krikščioniškąja prasme dievybės dalis. Griežtąja prasme ši sąvoka taip pat nėra antropologinė, t. y. ji nežymi sielos dalies. Kaip sielos sutapimą, vadinasi, ir panašumą su Dievu įgalinanti prigimtine galia, *logos spermatikos* samprata Justino doktrinoje yra labiausiai artima biblinei žmogaus kaip sukurtą pagal Dievo paveikslą ir panašumą doktrinai²⁸. *Logos spermatikos* sugestionuoja ir krikščioniškam mokymui neprieštaraujančią Platono antropologinę sielos sampratą – kilniausią protingąją sielos dalį, *to logistikon*²⁹, leidžiančią žmogaus sielai įžengti į noetinių idėjų pasaulį. Taigi Justino doktrinoje *Logos* ir *logos spermatikos* sąvokos, nors ir tapačios etimologinės kilmės, nežymi tos pačios prigimtys ar vienos substancijos kontinuumo. *Logos* Justinas aiškiai įvardija kaip Kristų, o *logos spermatikos*, kaip išsiaiškinom, žymi prigimtinių sielos panašumą su Dievu. Stoikų filosofijos sąvo-

kas Justinas vartoja pamatinei krikščioniškai antropologijai išreikšti, akivaizdžiai nutoldamas nuo pirminės stoikų mąstytos šių sąvokų prasmės, bet kar-

tu pačiu šių sąvokų filosofiniu ir etimologiniu suglaudimu pabrėždamas pamatinę Dievo ir žmogaus prigimčių dermę.

FILOSOFIJOS LOGOS-CENTRIŠKUMAS

Tokia Justino antropologija sugestionuoja ir vieną įmanomą *Logos* pažinimo turinį – išplaukiantį iš žmogaus prigimtino panašumo į *Logos* ir sutapimo pažinime su juo. Pastarojo pažinimo adeptai yra „šventieji, kurie yra paskyrę savo mąstymą filosofijai“. „Šventieji“ yra visi tie, kurie, remdamiesi ar vien tik prigimtinė galia, ar ir suteiktu Apreiškimu sueina į sąlytį su *Logos*. Žmogus realizuoja savo prigimtinių panašumą su *Logos*, t. y. įgyja žinojimą *par excellence* ir, vadinasi, tampa šventu. Filosofijos kil-

mė, prigimtis ir tikslingumas yra pagrįsti šio prigimtino žmogaus ir *Logos* – Dievo panašumo.

Tuo tarpu filosofinių mokyklų daug Justinas aiškina ne prigimtino pažinimo netobulumu, bet nutolimu nuo autentiškos pirmųjų mokytojų patirties³⁰. Be to, Justinas, sustiprindamas *Logos* kaip vienintelio įmanomo pažinimo doktriną, išaiškina ir teologinę didžiųjų filosofų *Logos* autentiškos patirties kilmę. Jis teigia, jog Platonas ir kiti filosofai *Logos* pažinimą skolinosi iš pranašų raštų³¹.

IŠVADOS

Anot Justino, filosofija yra žinojimas, kuris kyla iš *Logos* ir prigimtino žmogaus panašumo į *Logos*, t. y. *logos spermatikos*, kuris tuo pačiu yra ir prigimtinis gebėjimas *Logos* pažinti, sąveikos.

Išryškinęs metafizinį vienį ir jo pažinimą grindžiančią antropologiją, jų sąveiką kaip pažinimo metodo pagrindą, Justinas numato ir vieną *epistemos* turinį, *a priori* apibrėžtą *Logos* ir išvestinėje *logos spermatikos* sampratoje. Iš esmės šį *epistemos* turinį Justinas ir vadina filosofija.

Filosofijos turinio atsiskleidimas yra įmanomas, viena vertus, tik per prigimtinių *logos spermatikos* potencijos sklaidą ir, kita vertus, per paties *Logos* atsiskleidimą žmogaus prigimtyje. Taigi antrasis

pažinimo būdas nei esmė, nei turiniu nesiskiria nuo pirmojo, o tik pastarąjį papildo ir galutinai išskleidžia. Tuo tarpu *Logos* prigimtis suponuoja ir vieną pažinimo turinį.

Justino doktrinoje nėra takoskyros tarp filosofinio ir teologinio diskursų. Jo supratimu, prigimtinių mąstymo ir tiesos pažinimo potencija (ir kartu esminė mąstymo prielaida) išsiskleidžia pilnutiniame *Logos* kaip Kristaus atsiskleidime. Jeigu nuo Viduramžių išivirtinusioje ir mūsų perimtoje sampratoje Kristaus apreiškimas pagrindžia išskirtines teologinį diskursą, tai Justinui Kristaus apreiškimas reiškia būtent filosofijos turinio ir metodo visavertį atsiskleidimą.

Šioje perspektyvoje Justinas naujai permąsto tiesos ir filosofijos prigimtį. Remdamasis krikščioniška Logos samprata ir jos filosofine interpretacija, jis įveikia fi-

losofinių mokyklų koncepcijų įvairovę ir šitaip padeda antikinės filosofijos ir krikščioniškosios doktrinos sintezės pagrindus.

VIETOJ PABAIGOS

Tiesos ieškojimų pradžioje priėmęs filosofų luomui priklausomybę liudijantį rūbą, *palium*, Justinas jau kaip krikščionis ir tikėjimo mokytojas buvo nukankintas su tuo pačiu filosofo *palium* kaip ištikimybės ir meilės tiesai bei jos ieškojimui, t. y. filosofijai, ženklu.

Mūsų laikais neišgalumas ir baimė ieškoti tiesos pasireiškia ne tik vis naujose post ir postmodernizmo formas išpažįstančių intelektualų sektose, bet ir

apskritai vertybiškai bei psichiškai išskaidytoje, o kartu ir techniškai bei ekonomiškai globalizuotoje (kad ir kaip smarkiai ji būtų pasiligojusi) mūsų Vakarų visuomenėje. Matyt, priblėsusiai Vakarų filosofijai, o ir civilizacijai vertėtų vėl sėsti į Antikos filosofų ir Tėvų mokyklos suolą bei pasimokyti tiesos ieškojimų drąsos ir metodo.

*Sanctus Justinus,
ora pro nobis, pauperibus.*

Literatūra ir nuorodos

¹ Žr. *Apd* 17, 22-29.

² *Jn* 1,1: „Ἐ ἀρχῇ ἦν ὁ λόγος, καὶ ὁ λόγος ἦν πρὸς τὸν θεόν, καὶ θεὸς ἦν ὁ λόγος“, Novum Testamentum: Graece et Latinae. Stuttgart: Deutsche Biblegesellschaft, 1984.

³ Werner Jaeger. *Paideia: the Ideals of Greek culture*. – New York: Oxford university press, 1945, I, p. 34.

⁴ Marius Povilas Šaulauskas. *Postmoderniosios musės skrydis: sociologija ir post-pozityvistinė Rorty analitika*. Habilitacinis pranešimas. Vilniaus universiteto Filosofijos fakultetas, 2005.

⁵ Ten pat.

⁶ Krikščionys buvo kaltinami panieka valstybės pripažintiems pagoniškiems kultams, vadinausi, ir nepaklusnumu civilinei valdžiai.

⁷ Euzebijus Cezarietis. *Bažnyčios istorija*. – Vilnius, Logos knyga, 1993, 14, 18, 6.

⁸ J. Quasten. *Patrology*. – Christian Classics: 1949, p. 202.

⁹ Kaip ir Platono dialogai, su kuriais Justinas buvo tikrai gerai susipažinęs, *Dialogas su žydu Trifonu* nėra iš tikrųjų įvykusio pokalbio stenograma. Tai pirmiausia paties Justino kū-

riny, kuriame pokalbio su istoriniu ar numanomu disputantu forma mąstytojas dėsto savo pažiūras.

¹⁰ Šv. Justinas Kankinys. *Dialogas su žydu Trifonu // Bažnyčios tėvų antologija*. – Vilnius, Aidai, 2003, 2,1.

¹¹ *Dialogas*, 2,3.

¹² *Dialogas*, 2,4.

¹³ *Dialogas*, 2,3.

¹⁴ Žr. *Dialogas*, 2,4.

¹⁵ *Dialogas*, 2,6. Viduriniojo platonizmo atstovai, tokie kaip Plutarchas, Albinas ar Numenijus, aiškiau nei pirmtakai pabrėžė Dievo transcendentistiškumą.

¹⁶ *Dialogas*, 3,1.

¹⁷ G. Reale. *Il Simposio di Platone come un emblematico gioco di maschere // Platone*. Simposio. – Milano: Rusconi, 1998, p. 6.

¹⁸ Žr. *Dialogas*, 3.

¹⁹ Ten pat.

²⁰ Šv. Justinas Kankinys. *I Apologija*, 46 // *Bažnyčios tėvų antologija*. – Vilnius, Aidai, 2003.

²¹ Šv. Justinas Kankinys, *II Apologija*, 13,3.4.6, *Thesaurus Linguae Graecae* elektroninės bibliotekos.

kos kolekcija, Kalifornijos universitetas, 1972, vertė M. Kubilius.

²² *II Apologija*, 10,2. *Thesaurus Linguae Graecae*, vertė M. Kubilius.

²³ Justinas suvokia Logos kaip antrąjį Trejybės asmenį, daiktų pradą, tarpininką tarp Tėvo ir sukurtojo pasaulio: „Jo [Tėvo] Sūnus yra vienintelis tinkamai vadinamas Sūnumi, Logu [ὁ λόγος], prieš kūrimo darbus esantis su Juo [Tėvu] ir [Tėvo] pagimdytas, kai pradžioje per Jį [Tėvas] visa sukūrė ir sutvarkė“, taip pat [vadinamas] ir Kristumi, nurodant Jį kaip Dievo pateptąjį, per kurį buvo sutvarkyti visi daiktai“.

„tai“, *II Apologija*, 6,3, *Thesaurus Linguae Graecae*, vertė M. Kubilius.

²⁴ *Dialogas*, 8,1.

²⁵ Frederick Coplestone. *History of Philosophy*. – New York: Image Books, 1962, I, p. 133.

²⁶ Išlikusiuose Justino raštuose nerandame nuosekliai išdėstytos pažinimo sampratos – ji yra fragmentiška ir neišsami.

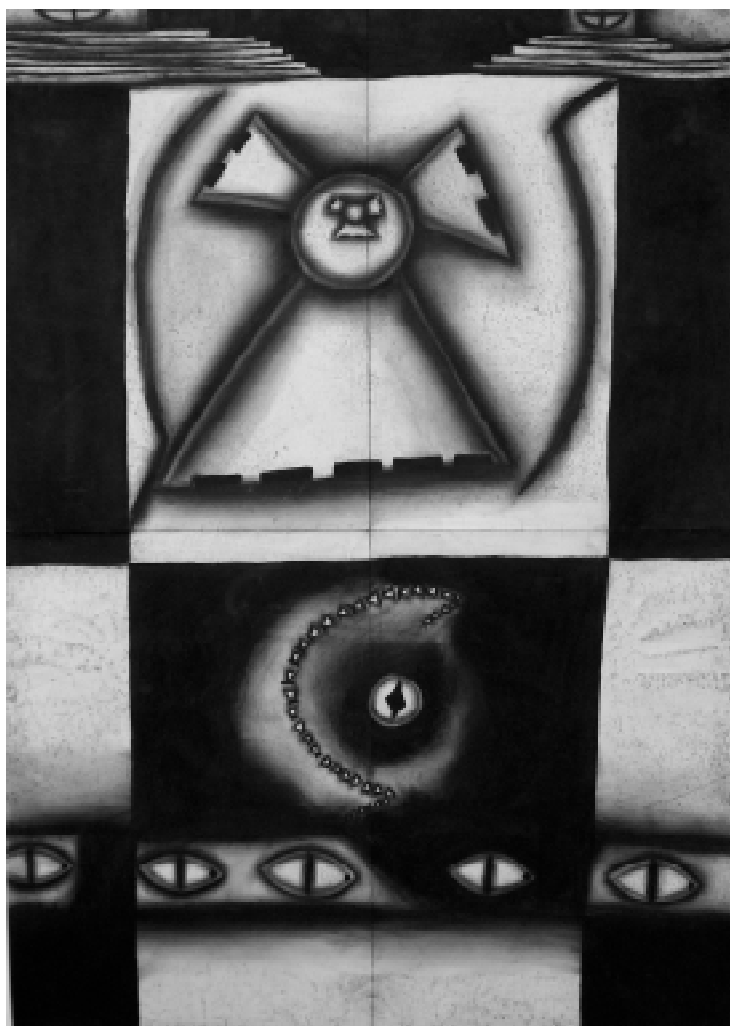
²⁷ Žr. *Dialogas* 4, 1.

²⁸ Žr. *Pr* 1, 26.

²⁹ Coplestone, p. 233.

³⁰ Žr. *Dialogas*, 2, 2.

³¹ Žr. *I Apologija*, 60.



Salomėja JASTRUMSKYTĖ. *Ex nihilo*. 2001. Anglis, popierius. 200 × 150

NIJOLĖ NARBUTAITĖ

Kultūros, filosofijos ir meno institutas



AR J. RAWLSO TEISINGUMO TEORIJA YRA I. KANTO PRAKTINĖS FILOSOFIJOS INTERPRETACIJA?

Is the Rawlsian Theory of Justice an Interpretation
of Kant's Practical Philosophy?

SUMMARY

Rawls postulates a substantial relationship between his theory of justice and the theory of social contract, especially the Kantian version. There are many reasons for claiming that it's just a formal and superficial similarity, rather than a deep and proper grounded relation. Kantian constructivism as a method deals with the problem of the moral creation of a human being, but not of social institutions. Rawls has misrepresented the Kantian idea of autonomy. He hasn't paid any regard to the relation of Kant's moral and legal philosophy. This results in the creation of a constructivistic theory of another type, which rests on holistic assumptions and the insights of J. J. Rousseau and J. S. Mill.

IVADAS

Johno Rawlso veikalas *Teisingumo teorija* daugiau nei pusę amžiaus tebėra vienas pagrindinių anglosaksiškosios politinės filosofijos gyvybingumo – tiek kritikos, tiek plėtojimo prasme – šaltinių. Taip yra pirmiausia dėl to, jog Rawlsas atsisako pozityvistinio politinės

filosofijos problemų traktavimo, akcentuoja principinių ideologinių skirtumų svarbą. Kitas svarbus jo nuopelnas – išties titaniškos pastangos grindžiant pasiūlytą problemų sprendimą. Rawlso veikalų originalumą ir sudėtingumą tiksliai apibūdina Brianas Barry: „Jo

RAKTAŽODŽIAI. J. Rawlsas, I. Kantas, visuomenės sutartis, teisingumas, moralė.

KEY WORDS. Rawls, Kant, social contract, justice, morals.

darbuose galime rasti ne vieną, bet keletą teisingumo teorijų – skirtingų abstrakcijos lygmenų, skirtingų artikuliacijos laipsnių teorijų. Pagrindinės jo darbo paskatos yra, viena, sintezės ir sistematikos siekis ir, kita, toks pat stiprus siekis atsižvelgti į daugybę skirtingų išvalgų neaukojant nė vienos iš jų¹. Galima teigti, jog pastarasis siekis generuoja ir neišsprendžiamus keblumus bei prieštaračius.

Vis dėlto, nors *Teisingumo teorijos* idėjos Lietuvos akademinio sluoksnio atstovų minimos, cituojamos, o neretai net kritikuojamos, Rawlso darbai iki šiol nėra bent kiek išsamiau analizuoti. Šią spragą bent iš dalies ketinu užpildyti šiuo straipsniu. Tiesa, pradžia jau padaryta: G. Miniotaitė pristatė pagrindinius *Teisingumo teorijos* postulatus, išvertė nedidelę šio veikalo dalį, pateikė J. Rawlso teisingumo teorijos sąsają su I. Kanto praktine filosofija apmatus; 2002 m. lietuviškai jau galėjome skaityti vėlyvojo laikotarpio Rawlso darbą – vadinamąsias Dewey paskaitas apjungusį veikalą *Politinis liberalizmas*. Tam tikrais aspektais Rawlso darbus analizuoja A. Degutis.

Straipsnio tikslas – analizuojant Rawlso darbus atsakyti į pavadinime suformuluotą klausimą. Remdamasi Kanto moralės ir teisės filosofijos san-

tykio analize, į klausimą atsakysiu neigiamai.

I. Kanto praktinės filosofijos įtaką Rawlsas įrodinėja *Teisingumo teorijoje* bei vėliau publikuotuose straipsniuose. Jis teigia sukūręs „teoriją, kuri aukščiausiu laipsniu primena Kanto teoriją“ ir kuri pateikiama kaip sisteminė alternatyva utilitarizmui. Esminis teorijų „dvasios“ panašumas yra konstruktyvistinis metodas ir asmens autonomijos idėja.

Problema ta, kad nei *opus magnum*, nei vėliau publikuotuose tekstuose Rawlsas nepateikia kantiškojo konstruktyvizmo (kaip ir konstruktyvizmo apskritai) apibrėžimų, jie vartojami lyg anksčiau apibrėžti ir jau prigiję terminai, kuriuos dėl kažkokių priežasčių prirėkė plačiau aptarti. Tačiau iki *Teisingumo teorijos* (1971 m.) publikuotuose Rawlso straipsniuose šie terminai nevartojami, teisingumo teorija konstruojama ne I. Kanto, o D. Hume'o teisingumo aplinkybių bei teisingumo kaip nešališkumo idėjų pagrindu. Matysime, kad, pirmajam bandymui nepavykus, Rawlsas atsisako dalies prielaidų, jas keičia kitomis. Tačiau šias, nepaisant teisingumo teorijos kūrėjo lūkesčių, neprieštarinčiai suderinti pavyksta ne individualistiniame I. Kanto praktinės filosofijos kontekste, bet holistinių J. S. Millo bei J. J. Rousseau koncepcijų pagrindu.

I. MORALĖS IR TEISĖS SANTYKIS I. KANTO PRAKTINĖJE FILOSOFIJOJE

Savo teorijos pirmtakais J. Rawlsas įvardija J. Locke'ą, I. Kantą ir J. J. Rousseau, pridurdamas, jog iš esmės jo teisingumo teorijai įtaką darė I. Kanto

praktinės filosofijos išvalgos. Politinės filosofijos kontekste filosofų triadą sieja idėja, jog pilietinis būvis įsteigiamas sąmoningu asmenų susitarimu. Bet būtent

Kanto moralės filosofijoje Rawlsas atranda naują metodologinę prieigą, kuria remdamasis tikisi neprieštarinai pagrįsti siūlomus teisingumo principus. Prieigą reprezentuoja idėjos, kad moraliniai principai yra proto konstrukcijos ir kad deramai apibrėžus konstravimo procedūrą šių principų priimtumas bus įrodytas. Pabandykime išsiaiškinti, ką Kanto etikoje reiškia konstruktyvizmas ir kokias galimybes jis siūlo.

I. Kanto „kopernikiškojo perversmo“ moralės filosofijoje naujumą ir esmę tiksliai perteikia teiginys, jog galutinių moralumo priešasčių žmogus negali pažinti, jos yra noumenalios. Vadinasi, reikia atsisakyti ir metafizinių moralę grindžiančių argumentų. *Grynojo proto kritikoje* (1781) Kantas suformuoja garsiuosius savo klausimus, į vieną iš kurių – „Ką aš privalau daryti?“ – atsakymą teikia moralės filosofija. Mums rūpimu – moralės ir teisės santykio – aspektu svarbūs veikalai yra *Dorovės metafizikos pagrindai* (1785), *Praktinio proto kritika* (1788) bei pokritinio laikotarpio teisės filosofijos traktatai. Juose išdėstomi tikslų, pareigos, atsakomybės suvokimo, valios laisvės ir kiti esminiai teiginiai, apibūdinami šių fenomenų tarpusavio santykiai bei teisės filosofijoje pateikti apribojimai.

Pasak Kanto, fundamentaliausiai moralės ir teisės sferų skirtumą nusako laimės sąvoka. Kasdieniame, praktiniame gyvenime asmuo *siekia* laimės, ieškodamas būdų ir priemonių įgyvendinti savo pasirinktus tikslus. Jei laimės siekis būtų aukščiausias žmogaus tikslas, tai, kaip teigia Karaliaučiaus filosofas, geriausiai jį įgyvendintų instinktais be-

sivadovaujantieji. Tačiau asmuo kaip moralės subjektas *siekia tapti vertas* laimės. Moraleje siekis tapti vertam laimės susiejamas su geros valios sąvoka, kuriai Kantas priskiria savaiminę vertę. „Valdžia, turtai, garbė, netgi sveikata bei gera savijauta ir pasitenkinimas turima padėti, suprantami kaip *laimė*, įkvepia drąsą, o dažnai ir išpuikimą ten, kur nėra geros valios, kuri jų įtaką charakteriui [*Gemüt*], o per jį ir viso elgesio principus sureguliuotų ir tikslingai nukreiptų.“² Gera valia pasižyminčiam asmeniui tenka eiti savo moralinės paskirties suvokimo keliu, pildyti vertumo būti laimingam priesaką, o tai vykdyti geriau padeda ne instinktai, bet protas. Kanto teigimu, moralinio vertingumo specifiką intuityviai suvokia kiekvienas žmogus. Ir nors jis nemano, kad konkretūs moralaus elgesio pavyzdžiai gali padėti suformuluoti moralės taisyklę, jis pripažįsta teigiamą tokių pavyzdžių poveikį savęs tobulinimui. Pasak Kanto, net vaikas ar paauglys pajėgia intuityviai atskirti moralų, t.y. atliekamą vien iš pagarbos moralės dėsniui, poelgį nuo jausmų ar polinkių motyvuoto elgesio, kuris yra vertingas praktiškai, instrumentiškai, bet ne moraliai. Intuityvus polinkis skirti moralų poelgį nuo nemoralaus, moralaus poelgio poveikis asmeniui gali būti moralės dėsnių suvokimo išeities taškas. Todėl rinkdamasis moralės tyrimo metodą Kantas siekia „...analitiniu keliu eiti nuo kasdieniško pažinimo prie aukščiausio principo apibrėžimo ir, tirdamas tą principą ir jo šaltinius, sintetiniu keliu vėl norėčiau eiti atgal iki kasdieniško pažinimo, kuriame jis taikomas“³. Jei veikiančių asmenų

moralinis tikslas yra tapti vertiems laimės, tai tik paties vertumo kaip aukščiausio principo ar dėsnių ieškojimas gali padėti jį įgyvendinti.

Praktinio proto kritikos pradžioje Kantas apibūdina laisvės sąvoką kaip „proto sistemos viso pastato kertinį akmenį“ ir būtinumo ryšiu susieja laisvę ir moralės dėsnių. „Juk jei moralės dėsnis mūsų proto nebūtų aiškiai matomas pirmą, tai mes niekad nelaikytume savęs turinčiais teisę tarti esant kažką tokio kaip laisvė (nors ji sau ir neprieštarauja). Bet jei laisvės nebūtų, tai mums visai nebūtų moralės dėsnių.“⁴ Kantas teigia, jog iš paties moralės dėsnių egzistavimo nekyla būtinus to egzistavimo *suvokimas*. Net jei iki šiol nėra vienas žmogus nebūtų supratęs moralės dėsnių ir elgęsis nemoraliai arba jo elgesys atitiktų dėsnių tik atsitiktinai – tai neturėtų įtakos dėsnių egzistavimui. Tačiau jei žmogus neturėtų galimybės savarankiškai mąstyti ir elgtis, moralės dėsnis jam būtų iš principo nepasiekiamas. Moralinis apsisprendimas visada yra asmens apsisprendimas, o moralės dėsnis ir sąvokos gali būti taikomos tik konkrečių asmens veiksmų vertinimui. „Turėk drąsos pats naudotis savo protu“ – taip traktate *Atsakymas į klausimą „Kas yra švietimas“* Kantas formuluoja asmens, siekiančio tapti ne tik moraliumi, bet ir pilietišku, priedermę⁵.

Ką priesakas naudotis savo protu teikia asmeniui? Pirmiausia supratimą, kad tik proto pagalba galima atrasti savyje esantį moralės dėsnių ir kad tik laisvas mąstymas ir veikimas veda jo link. Taip pat orientyrą, nors gilinimasis į savo vidų gali tęstis daugybę metų ir gal-

būt baigtis nesėkme. Apribotas ar priimtas pasirinkimas nėra moralus, nes nėra laisvas. Laisvė grindžia asmens autonomiją – savo paties ir kiekvieno kito asmens savaiminės vertės pripažinimą. „Iš viso to, kas sukurta, viskas, ko tik norime ir kam turime nors kiek galios, gali būti panaudota tik kaip priemonė; tik žmogus, o su juo ir kiekviena protinga sukurtoji būtybė yra tikslas pats savaime. Būtent jis dėl savo laisvės autonomijos yra moralės dėsnių, kuris šventas, subjektas.“⁶ Moralės dėsnis gali būti atrastas per laisvą valios veikimą, derinamą su moraline pareiga. Būtent šios sąvokos ir fenomenai yra įprastinio žmogaus proto duotybės, kurias analizuojant nustatoma poelgio moralinė vertė. Jei asmuo elgiasi tinkamai tik dėl to, jog nori pasiekti konkretų tikslą, paprastai tokiose situacijose elgiasi panašiai ar bijo nusipėjamų savo elgesio pasekmių, jo elgesys gali būti kvalifikuotas kaip legalus. Ir tik moralinės pareigos absoliutumo suvokimas paverčia poelgį moraliumi. „Maksima be išlygų, neatsižvelgiant į jokių tikslus, kuriais ji būtų grindžiama, laikytis kategoriškai įsakmaus laisvos savivalės (t. y. *pareigos*) įstatymo iš esmės, t. y. pačiu savo pobūdžiu skiriasi nuo maksimos siekti pačios gamtos mums, kaip tam tikros elgsenos motyvo, nužymėto tikslo (kuris bendrais bruožais vadinamas laime).“⁷ Moralumo sferoje dorovės dėsnis galioja kategorinio legalumo – hipotetinių imperatyvų pavidalu. Pastaruosius įgyvendindami asmenys veikia ribojami įstatymų.

Taigi, asmens santykiui su pačiu savimi siekiant aukščiausio gėrio galioja

kategorinis imperatyvas, reikalaujantis elgtis taip, „kad tavo valios maksima visada galėtų kartu būti visuotinio įstatymų leidimo principas“⁸. Kategorinis imperatyvas yra universalus elgesio dėsnis. Pasak Kanto, jį suvokęs asmuo savanoriškai paklustų pareigai universalizuoti kiekvieno poelgio intenciją. Būtent kaip potencialus dėsnio suvokėjas žmogus yra pasaulio pilietis.

Tačiau bendruomenėje gyvenantis žmogus siekia ne tik priartėti prie moralinio idealo, bet pirmiausia sau bei kitiems priimtinais būdais įgyvendinti paties susikurtą gero, laimingo gyvenimo viziją. Tarpusavio santykius pilietinėje bendruomenėje žmonės derina remdamiesi sutartinėmis taisyklėmis, turinčiomis fundamentalų ikisutartinį pagrindą – prigimtines teises. Pastarąsias Kantas vadina teise ir skiria jas nuo viešosios teisės. „Teisė yra kiekvieno asmens laisvės apribojimas, suderinant ją su visų asmenų laisve, kiek tai pagal bendrąją įstatymą yra įmanoma, o *viešojo teisė* yra visuma išorinių įstatymų, kurie tokį visuotinį suderinamumą daro įmanomą.“⁹ Viešųjų taisyklių arba viešosios teisės taisyklių kūrimui ir palaikymui būtina sukurti institucijas.

Kantiškai traktuojami asmenys visuomeninę sutartį sudaro dėl to, jog veikdami legalumo sferoje jie, kaip moralės subjektai, tam tikru laiko momentu gali turėti labai skirtingą dorovinio sąmoningumo patirtį. Ir nors iš principo jie visi pajėgūs suprasti savo laisvių suvaržymo svarbą, ne visi vienodai pajėgūs laikytis tų prigimtinių moralinių suvaržymų. Todėl yra reikalingi išoriniai, prievartiniai suvaržymai. I.Kantui, lygiai kaip ir J. Locke'ui, visuomeninė

sutartis sudaroma idant įtvirtintų prigimtines asmens laisvės. Visi asmenys sutinka laikytis jų pačių sutartų taisyklių su ta sąlyga, kad jos visiems be išimties užtikrins tam tikras teises.

„Taigi pilietinė būklė, suprantama vien kaip teisinė būklė, *a priori* grindžiama šiais principais:

- 1) kiekvieno visuomenės nario, kaip *žmogaus, laisvė*;
- 2) jo, kaip *valdinio, lygybė* su visais kitais;
- 3) kiekvieno bendruomenės nario, kaip *piliečio, savarankiškumu*.“¹⁰

Pilietinėje visuomenėje prigimtiniai principai tampa teisės taisyklėmis, kuriuos draudžia tam tikrus veiksmus ir taiko sankcijas juos įvykdžiusiems asmenims. Iš esmės Kantas išskiria tuos pačius prigimtinius principus kaip ir J. Locke'as. Pirmuoju principu įtvirtinamas pilietinės būklės individo *autonomiškumas* – užtikrinama teisė pačiam rinktis savo gyvenimo tikslus ir būdus, kuriais tų tikslų sieks; antruoju principu reikalaujama, kad visi įstatymų leidybos instituciją steigiantys žmonės pilietinėje visuomenėje būtų traktuojami vienodai; trečiasis principas apibrėžia, jog įstatymų leidyba galės užsiimti kiekvienas save išlaikantis, t. y. nuosavybę turintis, asmuo. Turima omeny ir *vidinė* paties savęs, savo kūno vientisumo *nuosavybė*, ir *išorinė*, daiktinė *nuosavybė*, kuriai priskiriami „ir visokie sugebėjimai, amatai, dailieji menai ar mokslai“¹¹. Įsipareigodami laikytis šių ikisutartinių principų bendruomenės nariai tampa valstybės piliečiais.

Kadangi Kantas savo teisės filosofijos principus taiko ir tuometinei Vokietijos politinei ir teisinei sanklodai, jis kalba apie monarcho kaip aukščiausio įstatymų leidėjo galią, tačiau ją taip pat

apriboja proto principu. „O bendrąjį principą, pagal kurį tautai apie savo teises leidžiama spręsti *negatyviai*, t. y. tik tuo požiūriu, kas aukščiausiojo įstatymdavio, kad ir geriausių ketinimų skatinamo, neturėtų būti *įsakoma*, išreiškia šis teiginys: *ko pati tauta savo atžvilgiu negali nuspręsti, to tautos atžvilgiu negali nuspręsti ir įstatymdavys*.“¹² Todėl ypatinga reikšmė teikiama žodžio laisvei, „vienintelei tautos teisių šventenybei“.

Matome, jog Kanto praktinėje filosofijoje moralę ir teisę sieja abipusės priklausomybės ryšys – autonomiškumo ir prigimtinių teisių kompleksas yra traktuojamas kaip neišardomas vientisas įstatymų leidybos pagrindas. Asmens kaip moralės subjekto charakteristikos nėra pakankamos stabiliam ir ilgalaikiam pilietinės visuomenės egzistavimui. I. Kanto moralės koncepcija yra konstruktyvistinė ta prasme, jog asmuo, siekiantis tapti vertas laimės, kuria/konstruoja save atsižvelgdamas į moralinio dėsno apribojimą – asmens autonomiškumo tezę. Savikūra moralės filosofijoje yra individualizuotas, išgrynintas asmens–monados veikimas. Jis begalinis, todėl tam tikru laiko momentu turimų rezultatų nepakanka stabiliems žmonių tarpusavio santykiams užtikrinti. Kantas supranta, jog kategorinis imperatyvas galbūt visada liks siektinu idealu. Antraip visas tris *Kritikas* reziumuojantis raginimas naudotis savo protu nebūtų reikalingas. „Galbūt abejoti-

na, ar jau *esame* protingos būtybės tiek, kad galėtume tokiais principais praktiškai vadovautis, tačiau neabejotina, kad jeigu *nemėginsime* to daryti, jomis niekada netapsime. Kitaip sakant, *galime* tapti protingomis būtybėmis, tik jei siekiame priartėti prie protingos būtybės idealo.“¹³ Taikydami šią mintį Kanto moralės sampratai, galime tarti: net jei niekada nepajėgsime naudotis protu tiek, kad taptume moraliomis būtybėmis, turime stengtis jomis tapti.

Dėl prigimtinių teisių, kaip universalių elgesio apribojimų, viena vertus, būna sunkiau individams žengti moralės idealo link, bet, kita vertus, ji padeda sureguliuoti visų žengiančiųjų tarpusavio santykius. Siekiančio tapti vertam laimės tikslas nėra tapti laimingam, nors, kaip matysime, Rawlso pateikiamoje I. Kanto moralės filosofijos interpretacijoje pateikiama būtent tokia išvada. „Kanto sistemoje žmogaus prigimtiai būdingas laimės troškimas yra analogiškas pirminių gėrybių siekimui Rolso koncepcijoje. ...Vartojant Kanto terminologiją, teisingumo principai priklauso straipsnyje minėtų hipotetinių asertorinių imperatyvų grupei.“¹⁴ Prigimtinių teisių teoretikui Kantui aki-vaizdu, jog nei iš kategorinio imperatyvo ar autonomijos tezės, nei iš prigimtinių teisių nekyla jokie nuosavybės perskirstymą pateisinantys argumentai. Pradėkime aiškintis, kodėl Rawlsas mano kitaip?

II. J. RAWLSO TEISINGUMO SAMPRATA: ANKSTYVIEJI IEŠKOJIMAI

Ankstyvuosius Rawlso straipsnius analizuojantys autoriai pabrėžia ne konstruktyvistinį, o intuityvistinį jų po-

būdį, t. y. tai, kad kontraktarizmas remiasi tam tikromis intuityviai akivaizdžiomis prielaidomis, kurias mėginama

suderinti su teorijos pagrindu – dviem teisingumo principais. Nors ir keičiama daug reikšmingų prielaidų, vis dėlto šie principai išlieka beveik nepakitę visuose Rawlso tekstuose: pirmasis principas kiekvienam asmeniui garantuoja lygias pilietines ir politines teises; antruoju apibūdinamos konkurencijos dėl geidžiamų pranašesnių pozicijų sąlygos teigiant, kad ekonominė ir socialinė nelygybė turi būti reguliuojama blogiausioje padėtyje atsidūrusių visuomenės sluoksnių naudai. Teisingumo principų turinį analizuosime vėliau. Kadangi iš esmės keitėsi būtent „akcidencijos“ – teorijos grindimo prielaidos, sąvokos, jų reikšmė bei apimtis, – pradėsime nuo jų.

Apibendrinama Rawlso darbus, G. Miniotaitė pabrėžia, jog jis „...mėgina suderinti moralės autonomijos idėją ir normatyvinės etikos galimybę, laikydamas tai Kanto praktinės filosofijos idėjų plėtote“¹⁵. Tačiau ankstyvuosiuose Rawlso darbuose, pvz., straipsniuose „Sprendimų priėmimo procedūros etikoje metmenys“ (1951), „Dvi taisyklių sampratos“ (1955), „Teisingumas kaip sąžiningumas“ (1958) ir kt., Rawlsas remiasi pirmiausia D. Hume'o teisingumo aplinkybių ir teisingumo dorybės sampratų teiginiais. Esminis metodologinis ankstyvųjų darbų bruožas yra *faktinis* ir *intuityvistinis* prielaidų grindimo pobūdis: jei remdamiesi intuityviai aiškiomis elgesio prielaidomis deramai apibūdiname pirminę poziciją, tai sąžiningomis procedūromis bus galima dedukuoti teisingas išvadas.

Rawlsas perima D. Hume'o nuostatą, jog moralės teiginiai turi remtis bendru požiūriu tašku, kuriame atsiduriame ver-

tindami savo ir kitų asmenų veiksmus iš nešališkos pozicijos. Jis neapeliuoja į Hume'o moralinių jausmų, pirmiausia simpatijos, reikšmę teisingumo atsiradimui. Simpatija Hume'ui yra jausmas, siejantis asmens (prigimtinius, pirminius) ir visuomenės (sutartinius, antrinius) interesus. „Tad *asmeninis interesas* yra pirmasis teisingumo *susikūrimo* motyvas; tačiau simpatija *viešajam* interesui yra *moralinio* pritarimo, kuris lydi šią dorybę, šaltinis. Simpatijos principas yra pernelyg silpnas, kad galėtų valdyti mūsų aistras, tačiau jis turi pakankamai galios veikti mūsų skonį, iš jo kyla pritarimo arba pasmerkimo jausmai.“¹⁶ Prigimtiniais moraliniais jausmais tiesiog išreiškiamas pritarimas ar nepritarimas tam tikram elgesiui, o teisingumas Hume'o traktuojamas kaip asmens nuostata veikti pagal visuomenėje galiojančias nuosavybės išigijimo, perdavimo, ginčų sprendimo ir kt. veiksmus reguliuojančias taisykles. Hume'as ją vadina dirbtine (*artificial*) dorybe, kildinama „tik iš žmonių savanau-diškumo ir riboto dosnumo, kartu su gamtos šykščiai seikėjamomis norų tenkinimo priemonėmis...“¹⁷ *Asmeninių tikslų realizavimas* ir *išteklų ribotumas* yra pirmos būtinos, bet nepakankamos teisingumo atsiradimo sąlygos. Trečioji sąlyga, suformuojanti būtinų ir pakankamų teisingumui atsirasti aplinkybių darinį yra *santykinė* visų žmonių „fizinių ir dvasinių galių“ *lygybė*. Teisingumas sukuriamas suvokus, jog kiekvienam ir visiems naudingiau gerbti kitus asmenis bei jų nuosavybę, užuot gyvenus nuolatinėje grėsmės ir baimės dėl savo gyvybės ir turto sąlygomis. Kitaip tariant, Hume'ui

teisingumas gali atsirasti sąlygiškai stabilioje ir pasiturinčioje visuomenėje, visuomenėje be ryškių autsaderių. „Jeigu žmonės bendrautų su tam tikros rūšies būtybėmis, kurių, nors ir mažančių, būtų tokios menkos fizinės ir dvasinės galios, kad niekada jos negalėtų pasipriešinti net didžiausiai mūsų provokacijai ar priversti mus bent menkiausiai pajusti jų nepasitenkinimą, tai neišvengiamas

šios padėties padarinys, manau, būtų tas, kad, nors ir saistomi žmoniškumo reikalavimų, turėtume su jomis elgtis švelniai, tačiau, griežtai kalbant, jų atžvilgiu nebūtume saistomi jokių teisingumo reikalavimų, o ir jos negalėtų turėti teisių ar nuosavybės, nepriklausomos nuo tokių visagalių valdovų“¹⁸. Tokioje visuomenėje visiems naudinga konvencija ilgainiui įgauna dorybės statusą.

Literatūra

1. Barry, B. *Teisingumo teorijos* (socialinio teisingumo traktatas), t. 1. – Vilnius, Eugrimas, 2002.
2. Degutis A. *Individualizmas ir visuomeninė tvarka*. – Vilnius, Eugrimas, 1998.
3. Degutis A. Kritinė filosofija ir transcendentalinė argumentacija // I. Kanto filosofijos profiliai. – Vilnius: Mintis, 1988.
4. Hayek F.A. von. *Teisė, įstatymų leidyba ir laisvė*, t. 2: *Socialinio teisingumo mirazai*. – Vilnius, Eugrimas, 1998.
5. Hume D. *A Treatise of Human Nature*. Ed. L. A. Selby-Bigge, 2d ed., ed. P. H. Nidditch. – Oxford: Clarendon Press, 1978.
6. Hume D. *Enquiries Concerning Human Understanding and Concerning the Principles of Morals*. Ed. L. A. Selby-Bigge, 3d ed., ed. P. H. Nidditch. – Oxford: Clarendon Press, 1975.
7. Kantas I. Apie posakį: Teorija gal ir teisinga, bet praktikoje netinkama / *Politiniai traktatai*. – Vilnius: Aidai, 1996.
8. Kantas I. Atsakymas į klausimą: Kas yra švietimas? / *Politiniai traktatai*. – Vilnius: Aidai, 1996.
9. Kukathas Ch. and Pettit Ph. *Rawls. A Theory of Justice and its Critics*. – Cambridge: Polity Press, 1990.
10. Kantas I. *Dorovės metafizikos pagrindai*. – Vilnius, Mintis, 1980.
11. Kantas I. *Praktinio proto kritika*. – Vilnius, Mintis, 1987.
12. Mill J.S. *Apie laisvę*. – Vilnius, Pradai, 1995.
13. Mill J. *Principles of Political Economy*. – Penguin edition, 1970.
14. Miniotaite G. Kanto etinės idėjos šiuolaikinėje moralės filosofijoje // I. Kanto filosofijos profiliai. – Vilnius: Mintis, 1988.
15. Norkus Z. *Max Weber ir racionalus pasirinkimas*. – Vilnius, Margi raštai, 2003.
16. Rawls J. Outline of a Decision Procedure for Ethics // *Philosophical Review* 60. 1951.
17. Rawls J. Justice as Fairness // *Philosophical Review* 67. 1958.
18. Rawls J. Constitutional Liberty and the Concept of Justice // *Nomos IV, Justice*. 1963.
19. Rawls J. *A Theory of Justice*. – Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1971.
20. Rawls J. Kantian Constructivism in Moral Theory // *Journal of Philosophy*. 1980. Vol. 88.
21. Rawls J. *Politinis liberalizmas*. – Vilnius, Eugrimas, 2002.
22. Ruso Ž. Ž. Samprotavimas apie žmonių nelygybės kilmę ir pagrindus / *Rinktiniai raštai*. – Vilnius, Mintis, 1979.

Nuorodos

- ¹ Barry, B. *Teisingumo teorijos* (socialinio teisingumo traktatas), t. 1. – Vilnius, Eugrimas, 2002, p. 161.
- ² Kantas I. *Dorovės metafizikos pagrindai*. – Vilnius, Mintis, 1980, p. 15.
- ³ *Ibid.*, p. 14.

- ⁴ Kantas I. *Praktinio proto kritika*. – Vilnius, Mintis, 1987, p. 16.
- ⁵ Kantas I. Atsakymas į klausimą: Kas yra švietimas? // *Politiniai traktatai*. – Vilnius, Aidai, 1996, p. 48.
- ⁶ Kantas I. *Praktinio proto...*, p. 107.
- ⁷ Kantas I. Apie posakį: Teorija gal ir teisinga, bet praktikoje netinkama // *Politiniai traktatai*. – Vilnius, Aidai, 1996, p. 68.
- ⁸ Kantas I. *Praktinio proto...*, p. 45.
- ⁹ Kantas I. Apie posakį... p. 78.
- ¹⁰ *Ibid.*, p. 79.
- ¹¹ *Ibid.*, p. 85.
- ¹² *Ibid.*, p. 98.
- ¹³ Degutis A. Kritinė filosofija ir transcendentalinė argumentacija // *I. Kanto filosofijos profiliai*. – Vilnius, Mintis, 1988, p. 90.
- ¹⁴ Miniotaite G. Kanto etinės idėjos šiuolaikinėje moralės filosofijoje // *I. Kanto filosofijos profiliai*. – Vilnius, Mintis, 1988, p. 158.
- ¹⁵ *Ibid.*, p. 152.
- ¹⁶ Hume D. *A Treatise of Human Nature*. Ed. L.A. Selby-Bigge, 2d ed., ed. P.H. Nidditch. – Oxford: Clarendon Press, 1978, p. 670 (išskirta originale).
- ¹⁷ *Ibid.*, p. 495.
- ¹⁸ Hume D. *Enquiries Concerning Human Understanding and Concerning the Principles of Morals*. Ed. L. A. Selby-Bigge, 3d ed., ed. P. H. Nidditch. – Oxford: Clarendon Press, 1975, p. 190.

B. d.



Salomėja JASTRUMSKYTĖ. Grafinio objekto „Valdė Pijus Amorfinis“ fragmentas. 2000. Anglis, drobė. 314 × 150



DALIA MARIJA STANČIENĖ

Vilniaus pedagoginis universitetas

MALEBRANCHE'O DEKARTIŠKOJI DIEVO PAŽINIMO SAMPRATA

The Cartesian Concept of God's Cognition by Malebranche

SUMMARY

In this article the Cartesian concept of God's cognition is considered. Malebranche's main argument on behalf of God's existence is an ontological one, taken from the *Fifth Cogitation* of Descartes. Malebranche claims that his own epistemology is based on the statement that God is seen in this life. He tries to prove this statement relying on the sight of cognisable magnitude. He modifies the epistemology of Descartes, which claims that the cognising subject has innate ideas in the depths of his soul. These innate ideas, according to Descartes, assist in creating acquired ideas from the data of sense perception. But according to Malebranche, the cognising subject is not able to control the process of his own thinking and to create a comprehensible object by means of acquired ideas. The subject is able to do the only thing, i.e. to pay attention to ideas and their relations which belong to God. Hence, Malebranche preaches absolute theocentrism. His theory is a considerable achievement in the development of epistemology.

PRATARMĖ

Malebranche'o filosofiniuose veikaluose tikėjimas užima svarbią vietą. Teiginiu „Norint būti tikinčiuoju, reikia gyventi aklai, tačiau norint būti filosofu, reikia aiškiai matyti“¹, jis siekia ne priešinti religiją ir filosofiją, bet paska-

tinti tikinčiuosius, kurie yra ir filosofai, patirti savo tikėjimo akivaizdumą. Pritardamas Aurelijaus Augustino minčiai dėl tikėjimo vaidmens pažinime², Malebranche'as aiškino, kad tikėjimas gali padėti protui iš anksto, nurodydamas

RAKTAŽODŽIAI. Malebranche'as, Descartes'as, Dievas, idėja, pažinimas, siela.

KEY WORDS. Malebranche, Descartes, God, idea, cognition, soul.

teisingą sprendimą. Tai rodo Augustino bei Anzelmo Kenterberiečio įtaką Malebranche'ui, skelbusiam, kaip ir pastarieji, besivadovavę Izaijaus mintimi „Tik tvirtai tikėdami tvirtai stovėsite“ (Iz 7, 9), idėją, kad „*Fides quaerens intellectum*“³ (tikėjimas ieškantis supratimo). Malebranche'as buvo įsitikinęs, kad tikėjimo tiesos pačios savaime yra racionali, tik pernelyg menkas mūsų protas trukdo mums jas išvysti. Pasak Malebranche'o, mes viską suprasime tada, kai, nusikratę žemiško netobulumo, tapsime išrinktaisiais: „Tikėjimas praeis, tačiau protas išliks amžiams“⁴. *Tiesos ieškojimo* pratarinėje Malebranche'as teigia, kad žmogus stovi „tarp savo sutvėrėjo ir kūniškų daiktų“⁵, o pats veikalas prasideda nuoroda į Šventąjį Raštą: „Šventasis Raštas mus moko, kad žmonės niekingi tik todėl, kad yra nusidėjėliai ir nusikaltėliai“⁶. Taigi Malebran-

che'as nesiekia iš kūrinių egzistavimo analizės padaryti išvadą, kad Dievas yra. Jo tikslas – įrodyti, kad krikščionybė teisi bet kokią jėgą priskirdama Dievui ir visą kūrinių aiškindama jo galia, nes „mes jame gyvename, judame ir esame“ (*Apd* 17, 18). Malebranche'o manymu, protu galima labai lengvai įrodyti, kad tikėjimo Dievas yra: „Negi sunku pripažinti, kad Dievas yra? Visa tai, ką daro Dievas, tai įrodo; visa tai, ką daro žmonės ir gyvūnai, tai įrodo; visa tai, ką mes mąstome, matome, jaučiame, tai įrodo. Žodžiu, nėra nieko, kas neįrodytų Dievo egzistavimo, kas negalėtų to įrodyti atidiems žmonėms, rimtai ieškantiems visų dalykų Kūrėjo“⁷. Todėl svarbiausias Malebranche'o argumentas, įrodantis Dievo buvimą, yra pats trumpiausias ir betarpiškiausias – tai ontologinis įrodymas, perimtas iš Descartes'o *Penktojo apmąstymo*⁸.

ONTOLOGINIS DIEVO BUVIMO ĮRODYMAS

Iš pradžių Malebranche'as nustato principą, kad visa tai, kas suvokiama aiškiai ir atskirai, yra teisinga. Tai kartezianizmo pagrindas ir bet kokio mąstymo sąlyga: jeigu nebūčiau tikras, kad neklystu teisingai mąstydamas, tai kam apskritai mąstyti? Vadinasi, bet kokiam daiktui reikia priskirti visa tai, ką galima aiškiai ir atskirai suvokti kaip glūdintį idėjoje, atitinkančioje tą daiktą. Aš aiškiai ir atskirai suvokiu, kad be galo tobulos būtybės idėjoje glūdi neišvengiamas egzistavimas, – lygiai kaip aiškiai ir atskirai suvokiu, kad visuma didesnė už dalį. Taigi, aiškina Malebranche'as,

Dievas, be galo tobula Būtybė, neišvengiamai egzistuoja: „Tai, kad Dievas yra, taip pat akivaizdu, kaip ir tai, kad visuma didesnė už dalį“⁹. Po to Malebranche'as išvardija keletą priešininkų iškeltų argumentų. Vieni teigia neturį tobulos būtybės idėjos. Jiems Malebranche'as atsako tą patį, ką Anzelmas Kenterberietis antrajame *Proslogiono* skyriuje tarė *neišmintingajam*, kuris „pasakė savo širdyje: „Nėra Dievo“¹⁰, – kad jie turi tobulos būtybės idėją, nes sugeba pasakyti, kas jai nebūdinga: „Nesuprantu, kaip jie sugeba duoti atsakymą, kai kas nors jų paklausia, ar be galo tobula būtybė yra

apvali ar kvadratinė, arba užduoda kitą panašų klausimą. Jeigu tiesa, kad jie visai nesuvokia tos būtybės, jie turėtų atsakyti, kad apie tai nieko nežino¹¹. Kiti tvirtina, kad šis įrodymas išplaukia iš idėjų analizės, o įrodyti egzistavimą galima tik pirma nustatčius idėjų objekto egzistavimą. Pavyzdžiui, kvadrato idėjoje glūdi mintis, kad kvadratas turi keturis kampus, todėl, jei kvadratas egzistuoja, jis neišvengiamai turi keturis kampus, tačiau pirma reikia, kad jis egzistuotų. „Marmuro bokšto“ idėjoje slypi galimas egzistavimas, tačiau šis egzistavimas tėra galimas. Tam, kad marmuro bokštas tikrai egzistuotų, reikia nustatyti jo egzistavimą nepriklausomai nuo idėjos intelektualinės analizės. Lygiai taip pat tobulo būtybės idėjoje glūdi egzistavimas, ir ši tobula būtybė egzistuoja su sąlyga, kad jos idėja turi objektą, kitaip tariant, su sąlyga, kad ji egzistuoja. Descartes'as savo kritikams pabrėžė, kad „mano mąstymas neprimeta daiktams jokios būtinybės“¹², o Malebranche'as sutinka, kad šis priešininkų argumentas būtų teisingas, jeigu būtų teigiama: „egzistavimas glūdi be galo tobulo kūno idėjoje“¹³, kai ši be galo tobulo kūno idėja yra „mano proto fikcija arba sukurta idėja, kuri gali būti klaidinga ir prieštaringa, kokia iš tikrųjų ir yra“¹⁴. Niekas *a priori* neįrodo jos egzistavimo, priešingai, atidus žmogus, pasak Malebranche'o, pastebės, kad ši idėja prieštaringa, nes kūnas yra dydžio forma, vadinasi, neišvengiamai yra ribotas ir susijęs su nebūtimi. Tačiau būties idėja apskritai yra visai kas kita: „Tai ne sukurta idėja, turinti kokių nors prieš-

taravimų: už ją nėra nieko paprastesnio, nors ji apima visa tai, kas yra, ir visa tai, kas gali būti“¹⁵. Tai svarbus Malebranche'o mąstymo posūkis, nes šiuo teiginiu jis radikalčiai atsiskiria nuo Descartes'o, nors iš pažiūros jų argumentai sutampa. Iš tiesų „tobulos Būties“ (tai yra begalinės, neturinčios ribų) idėja neišvengiamai implikuoja tos Būties egzistavimą, tačiau anksčiau labiau buvo akcentuojamas žodis „idėja“, o ne „tobula“. Jei egzistuoja Būties idėja, o ji tikrai egzistuoja, nes aš ją analizuoju, regiu proto akimis, o „nebūtis nėra nei matoma, nei pažini“¹⁶, vadinasi, egzistuoja ir būtis. Malebranche'o teigimu, ji egzistuoja „kaip idėja“, tačiau, kadangi ši būtis paprasta, tai nebūtina gilintis į jos egzistavimo savybes. Idėja kaip būtis niekuo nesiskiria nuo kitų galimų būties formų. Taip intelektualinės analizės objektu tampa paprasta, apribojimų neturinti būtis: Būtis yra. Argumentacija pasirodo esanti paprastas intuityvus būties suvokimas, joje nėra intuityvaus apribojimų suvokimo, nes apribojimai gali iškilti tik vėliau. Malebranche'as puikiai suvokia, kad idėja išnyksta ir ją pakeičia tiesioginis Būties suvokimas: „begalybę galima matyti tik per ją pačią ir per jos substancijos veiksmingumą; begalybė neturi ir negali turėti prototipo ar nuo jos atskirtos ir ją atitinkančios idėjos; taigi, jeigu mąstome apie begalybę, ji turi egzistuoti“¹⁷. Atskira idėja skiriasi nuo kitų, ir šis apibrėžtumas ją apriboja, vadinasi, ji negali atitikti to, kas neturi ribų, t.y. begalybės idėjos nėra.

Kadangi begalybė, tobula Būtis, Dievas suvokiami tiesiogiai protu, tai Ma-

lebranche'as teigia, kad „nėra nieko, kas galėtų įrodyti Dievo egzistavimą“¹⁸. Dievo buvimą įrodo išvalgus bet kokios idėjos suvokimas su sąlyga, kad tos idėjos ir ją apibrėžiančio idealo santykis bus paliktas nuošalyje. Malebranche'o požiūriu, dvasinis procesas, kurio metu suprantama, kad Dievas egzistuoja, yra ne įrodymas, o tikrų tikriausia konversija. Tai matyti iš pirmojo *Metafizinio pokalbio*. Aristas yra eilinis žmogus, neabejojantis materialių objektų egzistavimu ir manantis, kad jo turimos tų objektų idėjos tėra antrinė realybė, prasmenganti į nebūtį, vos tik jis nustoja apie juos galvoti. Teodoras sukeis vietomis santykio „materialus objektas – idėja“ narius. Šis intelektualinis postūmis kol kas atitinka dekartiškąjį *Cogito*. Materialių objektų egzistavimu aš tikiu tik todėl, kad fiksuoju jų išpūdžius, kad apie juos mąstau dekartiškąja žodžio „mąstyti“ prasme: „Žodžiu „mąstymas“ (*cogitatio*) aš suprantu visa, kas mumyse vyksta taip, kad tai suvokiame patys savaime. Todėl ne tik tai „suvokti“, „norėti“, „įsivaizduoti“, bet ir „justi“ čia reiškia tą patį, ką ir „mąstyti“¹⁹. Pirmiausia aš žinau savo idėjas, jos man yra pirminė realybė, jei tik, žinoma, nepasiduosiu spontaniškam ir neapgalvotam postūmiui jausmo link. Objektų pačių savaime nepažįstu, pažįstu tik jų idėjas: kaipgi mano mąstymas, kuriam dydis nebūdingas, galėtų „suprasti“, tai yra turėti savyje, objektus, kuriems dydis būdingas? Be to, akivaizdu, kad žmogus gali tikėti tam tikrų materialių objektų egzistavimu, nes mano, kad juos suvokia, nors iš tiesų tie objektai neeg-

zistuoja, – taip, kaip rankos netekęs žmogus jaučia skausmą rankoje, kurios nebeturi. Objektų, kuriems būdingas dydis, savaiminiu egzistavimu esame įsitikinę tik todėl, kad ji mums per savo išikūnijimą atskleidė Dievas. Tačiau Teodoras patikina Aristą, kad kambarys, kuriame jie diskutuoja, pats savaime kaip dydžiu apibūdinamas objektas yra nematomas. Pamatyti kambarį reikia pamatyti jo idėją.

Idėjos yra realios, tai ne laikini suvokimai, išsisklaidantys lyg dūmai, ir netgi jos pačios yra realybė. Čia Malebranche'as atsiskiria nuo Descartes'o ir seka Augustinu. Idėjos nėra *mano* realybė ar Dievo ženklai *manyje*, kaip manė Descartes'as, ar tuo labiau *mano paties* savybės, kaip manė kai kurie kartezininkai. Pavyzdžiui, dydžio idėja: „pažinus begalinis dydis toli gražu nėra mano proto pakitimas. Ši idėja nekintanti, amžina, neišvengiama. Negaliu abejoti jos realumu ir begalybe. O visa tai, kas nekinta, yra amžina, neišvengiama ir ypač neturi ribų, – nėra kūrinys (kūrinys negali būti amžinas ar neišvengiamas, kadangi priklauso nuo sutvėrimo akto) ir gali egzistuoti tik Dievuje. Taigi yra Dievas ir Protas“²⁰. Vadinas, būti filosofu – tai žinoti, kad gyvename Idėjų pasaulyje, tame pažiniame pasaulyje, kuris ir yra Dievas.

Vis dėlto šis teiginys kelia nemažai klausimų pačiam Malebranche'ui kaip krikščioniui: juk jeigu Idėjos esti Dievuje, tai ar jas matydamas aš nematau Dievo jau šiame gyvenime, ką iš tiesų galima matyti Dievuje?

Idėjas perkeldamas į Dievą, o Dievą apibrėždamas kaip „pažinų pasaulį,

proto vietą – taip kaip erdvė yra kūno vieta²¹ – Malebranche'as atsiskiria nuo Descartes'o ir priartėja prie Platono ir Augustino. Glaudžiai susijęs su savo

Kūrėju, žmogus Dievuje mato Idėjas, ir kaip tik dėl šio matymo gyvuoja jo protas. Tačiau, pasak Malebranche'o žmogus mato ne visas Dievo Idėjas.

IDĖJOS POVEIKIS SIELAI MATANT DIEVUJE

Malebranche'o teigimu, žmogaus protas yra „iš esmės susijęs su Dievo Žodžiu, išmintimi ir amžinąja Tiesa, kitaip tariant, su aukščiausiu Protu“²². Tačiau žmogaus sielos ir kūno vienybė yra grynai atsitiktinė. Būtent dėl šios vienybės su Dievu Jame esančios Idėjos, kurios ir yra Dievas, gali pasiekti žmogaus protą ir leisti jam mąstyti bei suvokti kūnus. Kuo pasireiškia idėjos poveikis sielai ir ypač sielos gebėjimui suprasti, tai yra suvokimui? Malebranche'o požiūriu, suvokimas yra visiškai pasyvus. Siekdamas paaiškinti šį pasyvumą ir taip pat todėl, kad sielos idėjos nėra, Malebranche'as *Tiesos ieškojimo* knygos pradžioje sugretina suvokimą ir dydį (priešingai nei sielos atveju, kur mes turime aiškia jo idėją): „Taip, kaip gebėjimas priimti įvairias kūno figūras ir konfigūracijas yra visiškai pasyvus ir nepasireiškia jokių veiksmu, taip ir gebėjimas priimti įvairias idėjas bei patirti įvairias proto modifikacijas yra visiškai pasyvus ir nepasireiškia jokių veiksmu; tokį sielos gebėjimą priimti visus šiuos dalykus vadinu suvokimu“²³.

Kadangi Dieviškasis Protas, apšviestas mus, veikia mūsų suvokimą, tai Malebranche'as išskiria tris suvokimo lygmenis: 1) Idėją; 2) suvokimą, susijusį su Idėjos kontempliacija, po kurio Idėja išjudina sielą. Šis išjudinimas išgyve-

namas kaip jausmas ir yra sielos bruozas; 3) Suvokimą kaip objektyvią mąstomą ar suprantamą realybę, kaip įrodymą arba pasaulio būseną. Malebranche'as naujai pabrėžia Idėjos transcendentistiškumą. Kartezininkai ortodoksai skyrė tik du lygmenis: žmogaus suvokimą, kuris formuluoja teiginį, ir objektyvų idealą. Gindamas savo poziciją, Malebranche'as siekė nuvertinti žmogaus suvokimą bei parodyti, kad žmonės dažnai klaidingai supranta Idėją, todėl, anot jo, tiesa glūdi ne žmoguje.

Idėjai paveikus suvokimą, sieloje kyla tam tikras jausmas ir tuo pat metu jai atsiskleidžia Idėja. Šis jausmas – tai neaiškus mūsų pačių sielos suvokimas. Dėl tokio neaiškumo mūsų Idėjos supratimas negali būti teisingas. Aiškiai mąstyti yra sunku, nes reikia atmesti miglotą savęs pajautimą, kuris dažniausiai būna sustiprintas didelių emocijų išpūdžių, malonumų ir skausmų. Malebranche'as teigia, kad „jausti save ir pažinti save – du skirtingi dalykai“²⁴. Vadinausi, pažįstančio subjekto būseną – netinkamas kriterijus pažinimui įvertinti. Pažinimo vertė priklauso nuo matymo aiškumo, kurį, Malebranche'o nuomone, lemia keli veiksniai.

Pirmiausia tai yra matymo teisingumo ir suo juo susijusio išpūdžio gyvumo santykis. „Negalima spręsti apie ob-

jektų didumą ar idėjų realumą remiantis jėga ir gyvumu, arba, kaip sako Mokyklos atstovai, savybių ar suvokimų, kurių idėjos mūsų sieloje sukelia jausmą, intencijos laipsniu. Spygliys, kuris mane duria, ar įkaitusi anglis, kuri mane degina, nėra tokie realūs kaip kaimas, kurį matau. Tačiau mano gebėjimą mąstyti daugiau veikia dūrio ar nudegimo skausmas nei kaimo matymas. Lygiai taip pat, kai stoviu vidury kaimo atmerktomis akimis, mano juslinis riboto dydžio suvokimas daug gyvesnis ir reikalauja didesnio mano sielos gebėjimo nei tada, kai mąstau apie dydį užmerktomis akimis. Bet dydžio idėja, kuri veikia mane per įvairių spalvų suvokimą, nėra tokia reali kaip idėja, kuri, man užmerkus akis, veikia mane tik per gryną mąstymą, nes grynas mąstymas man leidžia išvysti daug didesnę dydį nei tas, kurį matau atsimerkęs.“²⁵ Iš šio teksto matome, jog nėra skirtumo tarp Idėjos poveikio suvokimui ir išpūdžio, kurį sieloje sukelia kūno dirginimas dėl kontakto su objektais, susijusiais su šia Idėja. To priežastis – sielos ir kūno vienybės dėsnių. Degina ne ugnies Idėja, o karšto kūno prisilietimas prie mano kūno; duria ir dūrio skausmą sukelia ne Idėja, o materialios adatos įsmigimas į mano odą. Malebranche'as šią problemą sprendžia laikydamas emocinius išpūdžius (šiuo atveju skausmą) vienu iš būdų, kuriais Dievas veikia sielą. Taip pat jis skiria įvairius Idėjos taikymo sielai intensyvumo laipsnius: jei intensyvumas vos juntamas, vadinasi, siela paskendusi gryname mąstyme. Jei intensyvumas kiek stipresnis, siela junta pojūtį, kurį

priskiria idėjai (pavyzdžiui, regėjimu ji suvokia adatą nejausdama skausmo). Jei labai stiprus intensyvumas (pavyzdžiui, kai konkretus objektas, kurio idėją turi Dievas, kontaktuoja su žmogaus kūnu), tada jaučiamas malonumas arba skausmas. „Kai dydžio idėja paveikia ar pakeičia gryną suvokimą, tada protas paprastai suvokia tą dydį. Tačiau kai dydžio idėja paliečia protą stipriau ir paveikia juslinį suvokimą, tada protas dydį mato, kitaip tariant, jaučia.“²⁶ Taigi afektas priskiriamas ne tiesiogiai kūno dirginimui (beje, pastarasis būtų atsitiktinis), bet būdui, kuriuo Idėja veikia sielą. Malebranche'o nuomone, abiem atvejais afektas yra Dievo veikimo rezultatas, nes Dievas – vienintelė veiksminga jėga. Būtent Dievas, kokiam nors objektui kontaktuojant su žmogaus kūnu, išjudina smegenų pluoštus. Vien tik Dievas su jėga taiko idėją sielai taip abiem atvejais sukeldamas skausmą. Vadinasi, aiškiai išvysti Idėją Dievuje įmanoma tik atmetus savo subjektyvumą ir siekiant transcendencijos. Žmogaus valia yra transcendencija, veržimasis į Dievą.

Antroji pažinimo vertė išvalga – tai matymo teisingumo ir idėjos „didumo“ santykis. Aiškindamas šį santykį, Malebranche'as remiasi Descartes'o veikale *Proto vadovavimo taisyklės* išdėstyta 9 taisykle, kuri pabrėžia, kad „norintis vienu metu pamatyti daug objektų, nė vieno iš jų nemato aiškiai; taip ir prote žmogaus, pratusio vienu pažinimo veiksmu apglėbti daug dalykų, viešpatuoja maišatis“²⁷. Kuo daugiau aprėpia protas, tuo neaiškiau jis suvokia. Malebranche'as nori pasakyti, kad daug leng-

viau sutelkti dėmesį į adatos dūrį (jeigu tik jis nelabai stiprus, nes, jeigu jis skausmingas, skausmas kliudys susikaupti), nei į dangaus begalybę.

Trečiasis pažinimo vertės matymas susijęs su begalybės suvokimo problema. Mintis apie viską apimančią būtį, apie begalybę, teigia Malebranche'as, nuolat glūdi mūsų prote. Ji išreiškia mūsų esminę vienybę su Dievu, kurios daugelis žmonių nesuvokia: „Galima kurį laiką būti nemąstant apie patį save, tačiau, man rodos, nė akimirkos nebūtų įmanoma egzistuoti nemąstant apie būtį; ir tuo pat metu, kai atrodo, kad apie nieką nemąstome, mus užpildo neaiški ir bendro pobūdžio būties idėja... Tačiau kad ir kokia didelė, plati, reali ir pozityvi būtų ši būties idėja, ji mums tokia įprasta ir taip menkai mus veikia, kad mums atrodo, jog beveik visai jos nematome..., mes nusprendžiame, kad ji vargu ar reali ir kad tai neaiškus visokių atskirų idėjų kratinys, nors iš tikrųjų priešingai – tik joje ir tik per ją mes pastebime visas atskiras būtis“²⁸. Šioje ištraukoje pastebime empirizmo kritiką: būties idėja nėra visų su atskiromis būtimis susijusių mūsų patirčių liekana, priešingai, tai fundamentali apriorinė idėja, pagrindas, išryškinantis atskiras idėjas. Kad idėja galėtų aprėpti begalybę, ji privalėtų turėti begalinį supratimą, tai yra pati būti begalybe. Juk

„joks baigtinis dalykas negali aprėpti begalybės..., begalybę galima matyti tik joje pačioje ir per jos substancijos veiksmingumą. ... Neįmanoma pagalvoti, kad būtis be jokių apribojimų, begalinė, universalios būties galėtų būti pastebėta idėjos dėka, kitaip tariant, kad ją pastebėtų atskira būtis, besiskirianti nuo universalios ir begalinės būties“²⁹. Tačiau begalybę galima suvokti remiantis baigtinumu, jeigu tas baigtinis dydis tampa tramplinu į beribiškumą: „bet koks baigtinis dydis, palygintas su begalybe arba padalintas iš begalybės, to baigtinio dydžio atžvilgiu yra tas pats, kas tas dydis yra begalybės atžvilgiu“³⁰. Čia Malebranche'as naudoja tada neseniai atrastą nykstančių dydžių skaičiavimą: kad ir koks mažas būtų dydis, padalintas iš begalybės, jis niekada nebus nulinis. Pradėjus nuo kito galo, t.y. nuo to dydžio, pereinama prie begalybės. Bet ši begalybės idėja yra labai skurdi: nuolatos anapusiųs, begalybės link besiveržiantis matymas praranda tiek intensyvumo, kiek įgauna dydžio. Todėl atsakymas į klausimą, kas yra tas nenugalimas postūmis, skatinantis mus peržengti baigtinumo ribas, – yra mūsų valia, nuolatinis troškimas išsiveržti iš pačių savęs: „sukūrei mus, (Viešpatie. – D. M. S.) nukreipdamas savęsp, ir mūsų širdis nežino ramybės, kol nenurimsta tavyje“³¹.

IŠVADOS APIE MATYMO DIEVUJE TEORIJĄ

Malebranche'as laikosi naujo drąsaus požiūrio, kad pažįstantis subjektas beveik nesugeba valdyti savo mąstymo ir sukurti suvokiamo įgytų idėjų objek-

to ar įsivaizduojamo susikurtų idėjų objekto. Jis sugeba tik viena – nukreipti dėmesį į Idėjas ir jų santykius, kurie glūdi Dievuje. Vadinasi, Malebranche'as

teigia absoliutų teocentrizmą: tereikia pamąstyti apie savo mąstymą ir suvokimą ir taps aišku, kad Dievas yra vienintelis viso gyvenimo – tiek intelektualinio, tiek biologinio ir praktinio – centras bei šaltinis.

Malebranche'as bandė pakoreguoti Descartes'o pažinimo teoriją, kurioje tei-

giama, kad pažįstantis subjektas turi įgimtų idėjų, kurių semiasi iš savo sielos gelmių ir kurios jam padeda, remiantis juslių duomenimis, kurti įgytas idėjas. Nors Malebranche'as taip ir nesugebėjo šio klausimo išspręsti, bet tai tapo svarbiu pažinimo teorijų ir krikščioniškojo dvasingumo raidos etapu.

Literatūra ir nuorodos

- ¹ Nicolas Malebranche. *Recherche de la vérité*, kn. 3. // *Œuvres de Malebranche*. – France: Rodis-Le-wis, NRF, Bibliothèque de la Pléiade, 1979, t. I, p. 41.
- ² Žr. Aurelijus Augustinas. *Pokalbiai su savimi*. – Vilnius, Aidai, 1994, p. 67.
- ³ Anzelmas Kenterberietis. *Proslogionas*. – Vilnius, Aidai, 1996, p. 34.
- ⁴ Nicolas Malebranche. *Traité de Morale*, 1 d., sk. 2, artik. 11 // *Œuvres de Malebranche...* t. II, p. 440.
- ⁵ Nicolas Malebranche. *Recherche de la vérité*, kn. 1, p. 3.
- ⁶ Ten pat.
- ⁷ Ten pat, kn. 4, sk. 2, p. 393.
- ⁸ René Dekartas. *Metafiziniai apmąstymai (Penktas apmąstymas)* // *Rinktiniai raštai*. – Vilnius, Mintis, 1978, p. 202–209.
- ⁹ Nicolas Malebranche. *Recherche de la vérité*, kn. 4, sk. 11, p. 457.
- ¹⁰ Anzelmas Kenterberietis. *Proslogionas ...*, p. 45.
- ¹¹ Nicolas Malebranche. *Recherche de la vérité*, kn. 4, sk. 11, p. 457.
- ¹² René Dekartas. *Metafiziniai apmąstymai (Penktas apmąstymas)...*, p. 205.
- ¹³ Nicolas Malebranche. *Recherche de la vérité*, kn. 4, sk. 11, p. 458.
- ¹⁴ Ten pat.
- ¹⁵ Ten pat.
- ¹⁶ Ten pat, p. 463.
- ¹⁷ Ten pat, p. 465.
- ¹⁸ Ten pat, sk. 2, p. 393.
- ¹⁹ René Dekartas. *Filosofijos pradai*, p. 231.
- ²⁰ Nicolas Malebranche. *Entretiens métaphysiques (2ème entretien, article 1)* // *Œuvres de Malebranche ...* t. II, p. 688.
- ²¹ Nicolas Malebranche. *Recherche de la vérité*, kn. 3, 2 d., sk. 6, p. 346.
- ²² Nicolas Malebranche. *Recherche de la vérité*, kn. 5, sk. 1, p. 487.
- ²³ Ten pat, kn. 1, sk. 1, p. 24.
- ²⁴ Ten pat, kn. 4, sk. 11, p. 460.
- ²⁵ Ten pat, kn. 4, sk. 11, p. 465.
- ²⁶ Nicolas Malebranche. *Conversations métaphysiques et chrétiennes (3ème entretien)* // *Œuvres de Malebranche...*, p. 1191.
- ²⁷ René Dekartas. *Proto vadovavimo taisyklės...*, p. 50.
- ²⁸ Nicolas Malebranche. *Recherche de la vérité*, kn. 3, 2 d., sk. 8, p. 354.
- ²⁹ Ten pat, kn. 4, sk. 11, p. 463; kn. 3, 2 d., sk. 7, p. 348.
- ³⁰ Ten pat, kn. 4, sk. 11, p. 464.
- ³¹ Aurelijus Augustinas. *Išpažinimai*. – Vilnius, Aidai, 2004, p. 9.



DAIVA CITVARIENĖ

Vytauto Didžiojo Universitetas

KULTŪRA IR IDEOLOGIJA HERBERTO MARCUSE'S KRITINĖJE TEORIJOJE

Culture and Ideology in the Critical
Theory of Herbert Marcuse

SUMMARY

Herbert Marcuse was one of the most prominent critics of technology and capitalism, who radically estimated the relationship between the consumer society and ideology. His study *One Dimensional Man* provides an analysis of a totalitarian society which uses technology, consumerism, the media, language, the state, culture and ideology as new instruments of social control and domination. Marcuse's critical theory enables us to look anew at the problems of contemporary culture and ideology, and also to think of his "Great Refusal" as the most reasonable way of civic activity allowing us to sustain "true consciousness" in an era of conformity.

Kalbėti apie ideologiją ir jos santykį su kultūra šiandien – viena sudėtingiausių problemų. Griuvus totalitariams režimams, netylant dikusijoms apie „ideologijų pabaigą“, o kartu prisimenant audringus septintojo dešimtmečio įvykius, feministinius, pacifistinius, ekologinius ir kt. judėjimus bei skausmingas dešimtojo dešimtmečio etninių bei religinių susidūrimų pamokas,

apibrėžti ideologiją darosi vis sunkiau. Ideologiją kaip „melagingos sąmonės“ produktą bene labiausiai kritikavęs postmarksizmas atvėrė kelią nepaprastai plačiai ideologijos sampratai, padėjusiai pamatus ir daugelio šiuolaikinių kultūros bei ideologijos kritikų nuostatoms. Šiame straipsnyje keliais štrichais bandysiu pristatyti vieno iš Frankfurto mokyklos atstovų – Herberto Marcuse's –

RAKTAŽODŽIAI. Kultūra, ideologija, technologinė tikrovė, vienmatė visuomenė, kritinė teorija.
KEY WORDS. Culture, ideology, technological reality, one-dimensional society, critical theory.

kritinę teoriją, leidžiančią dar kartą iš naujo pažvelgti į šiuolaikinės kultūros ir ideologijos problemas.

Herbertas Marcuse (1898–1979) – filosofas ir sociologas, vienas radikaliausių technologijų ir kapitalistinės visuomenės kritikų. Ir nors dažnai mokslininko idėjos vadinamos „romantišku technofobizmu“ ar tiesiog „utopijomis“, devintojo dešimtmečio *naujasis nuosaikumas* (karštai propaguotas kito Frankfurto mokyklos filosofo – Jurgeno Habermaso) pamažu vėl užleidžia pozicijas septintojo dešimtmečio *kritinės teorijos* šalininkams. Dėl stiprios M. Foucault ir konstruktyvistų įtakos atgimsta griežta technologijos kritika, kartu kultūrologijos, menotyros, politinės filosofijos, fizikos ir psichologijos moksluose bei kitoje srityse išigali *modernaus humanizmo* bei *holistinės paradigmos* idėjos, sugrąžinančios *atsakomybės*, *moralės* ir *etikos* sąvokas, kurių atgimimui neabejotinai nemažą įtaką padarė Marcuse's *radikalaus ekologizmo* koncepcija.

Marcuse's tyrinėjama kapitalistinės visuomenės valdžios ir kultūros santykių problematika neatsiejama nuo mokslininko kritinės nuostatos. Jam ypač artima Frankfurto mokyklos suformuota, K. Mannheimo ir M. Weberio išplėtotą *kritinio teoretiko* arba *mokslininko – piliečio* pozicija, tiesiogiai susijusi su subjektyviu išgyvenimu ir troškimu pakeisti socialinę tikrovę¹. Priešingai nei „akademiniis mąstytojas“, suvokiantis socialinio gyvenimo reiškinius kaip vertus tik klasifikacijos ir neutralaus vertinimo, Marcuse mano, jog „vienintelis kritinės teorijos tikslas – rūpintis žmogaus laime“. Mar-

cuse – vienas iš nedaugelio mąstytojų, palaikęs ciniško ir nusivylusio amžiaus filosofijoje optimistinę *laisvės* ir *laimės* egzistavimo idėją. Tikėjimas žmonijos laime, mąstytojo požiūriu, neatsiejamas nuo galimybės iš esmės pakeisti individo ir visuomenės egzistenciją. Taigi filosofo „kritinė teorija“ tampa vienu iš kovos už laisvą visuomenę būdų.

Žmogaus problemų iškėlimas į pirmąjį planą – daugelio Frankfurto mokyklos atstovų esminis uždavinys. Tačiau kartu jiems tenka konstatuoti, jog subjektas kapitalistinėje visuomenėje išnyko, jis neteko savo savasties ir spontaniškumo, kaip teigia Marcuse – jis prarado savo „antrąjį išmatavimą“. Panašiai šios mokyklos filosofų veikaluose nusakoma ir kultūros būklė: iškeliama „kultūros industrijos“ koncepcija, teigianti, jog XX a. viduryje kultūra tampa viena iš industrijos sričių, ji, kaip ir subjektas, atsidūrė savo mirties akvaizdoje. Rinkos diktuojami vartojimo principai verčia produkuoti kūrinius, netekusius savo auros; apipintas ideologinėmis klišėmis žmogaus švietimas ir santykis su kultūra virsta apgaule (pasak Adorno ir Horkheimerio), o pati asmenybė – iliuzija.

Tačiau bene radikaliausiai kapitalistinės vartotojų visuomenės ir ideologijos santykį įvertina Marcuse savo veikle *Vienmatis žmogus. Brandžios industrinės visuomenės ideologijos tyrinėjimai* (1964). Tyrinėdamas krizinius „vienmatės“ industrinės visuomenės reiškinius, Marcuse itin daug dėmesio skiria technologijai kaip sąlygiškai autonomiškai sričiai, kuri savo tikslams pajungia visą

visuomenės raidą. „Kai technika tampa universalia materialios produkcijos forma, – teigia Marcuse, – ji apibrėžia visą kultūrą; ji projektuoja istorinę visumą – pasaulį“ (Marcuse, 1966, p. 154). Būdamas efektyvus valdymo instrumentu, technologija ne tik primeta savo ekonominius ir politinius poreikius, bet ir pakeičia žmogaus santykį su tikrove, kuri tampa nebe ontologine substancija, bet vartojimo objektu. Taigi technologijos veikimo esmė – ne gamyba ar manipuliacija, bet būties kaip gamybos ištekliaus suvokimo būdas.

Akcentuodamas šiurkšnią Vakarų civilizacijos plėtojimosi kelią didžiulę grėsmę laisvei ir asmenybei, Marcuse pradeda vartoti naujai traktuojamą *totalitarizmo* sąvoką. Vartodamas šį terminą kitokiame nei įprasta kontekste, filosofas sąmoningai siekia performuoti ir rekonstruoti politinį diskursą: „Totalitarinė“, – sako Marcuse, – tai ne tik teroristinė politinė visuomenės koordinacija, bet ir neteroristinė ekonominė-techninė koordinacija, veikianti per poreikių manipuliaciją“ (Marcuse, 1966, p. 3). Autoriaus manymu, gamybos aparatas pasiekė tokį „totalitarizmo“ laipsnį, jog nustato ne tik bendras visai visuomenei nuostatas, bet ir įsiveržia į privačią erdvę – ima nustatinėti asmeninius poreikius bei siekius. „Dirbtiniai“ poreikiai, pasak Marcuse'us, gali suteikti malonų pasitenkinimą (reklamomis peršami ilsėjimosi, linksminimosi, vartojimo būdai), tačiau jie slopina gebėjimą atpažinti visuomenės ligas ir norą jas išsigydyti. Tokio pasitenkinimo rezultatas – „euforija ir liūdesys“. Tačiau svarbiausia, jog, kad

ir kaip individas identifikuotųsi su šiais poreikiais, jie tėra visuomenės, kurios svarbiausias tikslas – represija, produktas (Marcuse, 1966, p. 5). Taigi užslopinant tuos poreikius, kurie reikalauja išsilaisvinimo, ir primetant teikiančius pasitenkinimą poreikius, palaikomos destruktivios ir represyvios turtingos visuomenės funkcijos, laisvė paverčiama galingu dominavimo instrumentu, nes „laisvas pasirinkimas“, reglamentuojamas socialinės kontrolės sistemos, tik patvirtina pastarosios efektyvumą.

Vartotojiškas santykis su tikrove išryškina *racionalumo* principą ir jo *iracionalią* prigimtį. Visuose materialios ir dvasinės kultūros lygiuose veikia racionalios kontrolės ir reguliacijos mechanizmas – svarbiausias kapitalizmo veiksnys, represijos ir visuotinės standartizacijos sinonimas. Tokiame racionaliai sutvarkytame pasaulyje viskas – gamta ir žmogus – tampa instrumentais, priemonėmis, laiduojančiomis veiksmingą socialinio vieneto funkcionavimą. Socialinė kontrolė įtvirtinama naujais sukuriamais poreikiais, už kurių slypi visiškasis iracionalumas – žmogiškųjų ir materialinių resursų švaistymas, mokslo naudojimas siekiant antihumaniškų tikslų ir t. t. Tačiau technologinė kontrolė, „visuomenės labui“ tapusi savotišku Proto įsikūnijimu, nepaprastai efektyviai atmeta bet kokią emocinį ar intelektualinį pasipriešinimą, kuris dabar atrodo „neurotiškas ir bejėgiškas“. Individui netekus gebėjimo perkelti „išorinių“ patyrimų į „vidinius“, jo privačią erdvę suardžius technologinei tikrovei, individas ėmė tapatin-tis „su savo visuomene, o per ją – su vi-

suomene kaip visuma“ (Marcuse, 1966, p. 10). Taigi „vidinė“ sąmonės dimensija, kurioje gali užgimti negatyvus, kritinis mąstymas, pasipriešinimas įtvirtintam *status quo*, išnyko.

Ideologijos ištirpimas realybėje reiškia, jog ideologija ima pati save reprodukuoti. Gamybinio aparato produktai ir paslaugos kartu perduoda atitinkamas nuostatas, įpročius bei emocines reakcijas, teigiamai nuteikiančias gamintojų, o kartu ir visos sistemos atžvilgiu. „Gero gyvenimo“ būdas, tapęs pasiekiamu didžiajai visuomenės daliai, trukdo vykdyti kokybiniams pokyčiams; įsitvirtinęs *vienmačio mąstymo ir elgesio* modelis atmeta arba sumenkina idėjas bei siekius, peržengiančius dominuojančio diskurso sistemą. Tai nereiškia, jog vienmatėje tikrovėje viešpatauja tik materializmas, tačiau tokie protesto būdai nebėra prieštaraujantys ar kritiški, jie tarsi ištirpsta pasiūlos gausybėje ir tampa lengvai suvartojami² (Marcuse, 1966, p. 14).

Vertindamas šiuolaikinės kultūros būklę, Marcuse teigia, jog Vakarų civilizacijos nesėkmės ir laimėjimai stipriai keičia „aukštosios“ kultūros vaidmenį. Filosofas nurodo ne tik aukštosios kultūros virtimo masine kultūra procesą, bet ir tai, kad tikrovė pranoksta (užgožia) kultūrą. Žmogus šiandien gali padaryti daugiau negu kultūros herojai, išspręsti neišsprendžiamas problemas, tačiau kartu jis „išdavė viltį ir sugriovė tiesą, slypinčią aukštosios kultūros sublimacijoje“ (Marcuse, 1966, p. 65). Kadaise kultūra, buvusi opozicijoje egzistuojančiai tikrovei, šiandien su ja susilieja, buvęs antagonizmas išnyksta, kultūrinės vertybės įtraukiamos į nusistovėjusią santvarką ir

tampa ne tik masinio vartojimo objektais, bet ir socialiniais instrumentais – kultūros skleidžiami humanistiniai idealai virsta įrankiais kovoje tarp Rytų ir Vakarų, tad, pasak Marcuse'ų, visai nesvarbu, kad jie prieštarauja juos parduodančiai visuomenei. Menas, politika, religija, filosofija, sumaišyti su komercija, tampa masinio vartojimo prekėmis, praradusiomis savo tikrąją vertę.

Tyrinėdamas literatūrą kaip dvasinės kultūros sritį, Marcuse atkreipia dėmesį, kad Vakarų kultūros istorijoje visuomet egzistavo vadinamoji „antroji dimensija“, priešiška, kritiška nuostata santvarkos požiūriu, o literatūroje šis antagonizmas reiškėsi ne religinių ar moralinių herojų, pusdievių kūrimu, bet atvirkščiai – destruktivių tipažų vaizdavimu: prostitučių, menininkų, atstumtųjų, maištaujančių poetų ir t.t. Šiuolaikinėje visuomenėje šie personažai neišnyko, bet iš esmės pasikeitė – jie nebėra kitokio gyvenimo įvaizdžiai, tik keistuočiai, tarnaujantys ne nusistovėjusios santvarkos kritikai, bet priešingai – jos patvirtinimui. Šiandien sunaikintas tradicinių vaizdinių destruktivus turinys – jų tiesa. Meno sritį įtraukiant į naują kontekstą, panaikinamas jos antagonistinis turinys, ištirpdomas skirtumas tarp dviejų skirtingų lygmenų – dvasinio, „aukštesniojo“, ir materialiojo. „Naujasis totalitarizmas kultūros srityje pasireiškia harmonizuojančiu pliuralizmu, kai patys prieštariniausi darbai ir tiesos taikiai koegzistuoja abejingume“ (Marcuse, 1966, p. 70).

Magiška meno galia slypi tik jo neigiančioje pozicijoje. Tačiau šiuolaikinės visuomenės technologinė tikrovė sunai-

kina ne tik tradicinės meno formas, bet ir jo esmę, jo susvetimėjusią prigimtį. *Didysis Atmetimas* tampa nebeįmanomas, nes nebėra atotrūkio tarp meno ir socialinės santvarkos, „antroji dimensija“ ištirpdyta egzistuojančioje sistemoje. Susvetimėjusios sąmonės kūriniai cirkuliuoja šiuolaikinėje visuomenėje kaip „puošianti įrangos dalis“ – jie puošia, guodžia, linksmia. Netgi aukštosios kultūros klasikai, ištraukti iš mauzoliejų ir tapę kasdienio gyvenimo dalimi, nebėra tai, kas buvo. Jie neteko savo antagonizmo ir savo tiesos. „Iš esmės pasikeitė šių kūrinių intencija ir funkcija“, – sako Marcuse. „Kadaise jie prieštaravo esamai tvarkai, dabar šis prieštaravimas sunaikintas“ (Marcuse, 1966, p. 73). Visuomenė, sunaikindama feodalinės aristokratinės visuomenės kultūrą, sunaikino ir jos turinį. Autoriaus manymu, privilegijuota kultūra buvo ne tik neteisybės išraiška, bet ir saugi sritis, kurioje uždraustos idėjos galėjo išlikti. Šiandien aukštoji kultūra tapo visiškai „integruota“ į vartojimo kultūrą, taip kaip kultūros centrai „integruojami“ į prekybos centrus, – tokį procesą Marcuse vadina „demokratine estetika“, kai kultūra, tapusi kasdienio vartojimo preke, „kultūros mašinos sraigteliu“, prarado savo pirminę reikšmę. Taigi meno kalbos pastangos susigrąžinti *Didįjį Atmetimą* ištirpinamos šiandieninėje techninės pažangos tikrovėje, kurioje aukštosios kultūros naikinimas pateisinamas skurdo ir nelygybės mažinimu. Metafizinės problemos virsta iliuzinėmis problemomis; daiktų „prasmės“ ieškojimas performuluojamas į žodžių prasmės ie-

kojimą, atsakymą į kurį gali greitai pateikti įtvirtinto diskurso tvarka, užblokuojanti visus kitus variantus.

Kalbėdamas apie aukštosios ir populiariosios kultūrų susiliejamą, kurią lydi „augančio pasitenkinimo“ ideologija, Marcuse atkreipia dėmesį į sublimacijos (kaip meninės kūrybos pagrindo) pakeitimą *desublimacija* – visišku meno kūrinio prigimties pakeitimu „integravus“ jį į virtuves, biurus, prekybos centrus. Meno įvaizdžiai, savo prigimtimi buvę priešingi įtvirtintiems realybės principams, šiandien tapo greito pasitenkinimo įrankiais, tenkinančiais visuomenės išsiplėtusius poreikius ir skatinančiais socialinį sutelktumą. Tokia aukštosios kultūros desublimacija, autoriaus manymu, yra technologinės tikrovės socialinės kontrolės šalutinis produktas, kuris, praplėsdamas laisvės ribas, stiprina dominavimą.

Tačiau desublimacija vyksta ir tikrovėje. Technologinė tikrovė, susilpninusi erotinę energiją ir sustiprinusi seksualinę, apriboja sublimacijos sferą bei sumažina patį sublimacijos poreikį. Kadangi įtampa tarp vidinių troškimų ir galimybių tapo minimali, nebereikia savo instinktyvių poreikių skausmingai transformuoti – šiuolaikinis pasaulis nebereikalauja paneigti giliausius troškimus. Išnykstant sublimacijai, kartu išnyksta ir jai būdinga „nelaiminga sąmonė“, išlaikiusi poreikį išsilaivinti. Šią sąmonę pakeičia *laiminga sąmonė*, palengvinanti susitaikymą su visuomenės nusikaltimais. Laiminga sąmonė – tai pabėgimas į įsivaizduojamą pasaulį, kuriame galima rasti iliuzinę paguodą ir nusiramimą.

Tai naivus tikėjimas, kad ši sistema yra racionali ir įkūnija gerį.

Ideologinės manipuliacijos mechanizmas išsiskverbia ir į kalbos sritį. Dominuojančiose kalbos formose kontrastuoja dvimačio, dialektiško mąstymo būdai ir technologinė elgsena, socialiniai „minties įpročiai“. Pastaruosiuose išnyksta skirtumas tarp išorės ir tikrovės, fakto ir aplinkybės, turinio ir požymio. „Kalbėjimą ir kalbą persmelkia magiški, autoritariški ir ritualiniai elementai“ (Marcuse, 1966, p. 85). Sąvokos netenka savo autentiškos lingvistinės išraiškos, be kurios kalba sutapatina priežastį ir faktą, esmę ir esamybę, daiktą ir jo funkciją. Kalbos funkcionalizavimas padeda atmesti nekonformistiškus kalbos struktūros elementus ir trukdo plėtotis prasmei. Be to, žodis absorbuoja sąvoką ir ši nebeturi jokio kito turinio, tik tą, kurį priskyrė viešai vartojamas, standartizuotas žodis, tapęs kliše. Kliše karaliauja kalboje neleidama atsirasti autentiškai reikšmei. Toks kalbos funkcionalizavimas, apribojantis prasmę, Marcuse's manymu, turi politinę konotaciją, nes daiktų vardai ne tik nurodo jų funkciją, bet ir „uždaro“ jų reikšmę, pašalina kitus funkcionavimo būdus (Marcuse, 1966, p. 86). Todėl tokie daiktavardžiai, kaip „demokratija“, „taika“, „laisvė“, išreiškia grupę specifinių savybių, išskylančių tuo metu, kai šie žodžiai ištariami ar užrašomi. Daiktavardžio reikšmė, jei ji griaua „viešosios nuomonės“ patvirtintą vartojimo reikšmę, pašalinama, paliekama tik sąvoka, apsaugota nuo prieštaravimų. Prieštaravimus paversdamas savo tiesos simboliu (pvz.,

„taika yra karas“ ir atvirkščiai), įtvirtintas diskursas užsidaro bet kokiam antagonistiniam diskursui.

Funkcionaliai unifikuota kalba, Marcuse's manymu, kartu su dialektiškumu prarado ir „kitą“ – istorinę dimensiją. Tai, anot autoriaus, prilygsta istorijos, visuomenės praeities ir ateities užgniaujimui. Šioje sistemoje, kur laisvės kategorijos tapo keičiamos ir netgi tapačios savo priešybėms, pamirštama istorinė tikrovė: fašizmo siaubas, socializmo idėjos, demokratijos sąlygos, laisvės turinys. Senos istorijos sąvokos iškraipomos, apibrėžiamos iš naujo taip, kad paverstų melą tiesa. Įtvirtintoms visuomenėms praeities atsiminimai tampa grėsmingi dėl atminties turinio, skatinančio įžvalgas, – praeities ir dabarties lyginimas padeda atrasti šiandienos reiškinių priežastis ir bent trumpai akimirksniui atsiriboti nuo faktų.

Redukuotos sąvokos, izoliuotos nuo tikrovę sąlygojančių aplinkybių, analizuoja individą ir jo elgesį terapeutiniu požiūriu, „priderina“ jį prie visuomenės ir atmeta bet kokią conceptualią faktų kritiką. Minties susiaurinimas, universalios idėjos pavertimas konkrečiu referentu leidžia situaciją paversti „apdirbamu“, „išgydomu“ epizodu. Taigi jokia analizė nebeįmanoma, faktai, jų reikšmė ir funkcija yra iš anksto sukuriami ir apibrėžiami, tyrinėjimai tampa nelogiški ir save pateisinantys.

Terapeutinę funkciją, Marcuse's manymu, įgyja ir šiuolaikinė filosofija, siekianti ištrinti neaiškumus, keistumus ir visus metafizinius aspektus. Mat nūdienos empirinėje lingvistinėje analizėje ne-

bėra įmanomas negatyvus, prieštaraujantis santykis su įtvirtinta sistema, tad, nepaisant neutralaus filosofo požiūrio, jo analizė įveikiama pozityvaus mąstymo galios. Filosofijoje dominuojantis pozityvizmas, pasak autoriaus apibrėžimo, yra kova su „metafizika, transcendentizmu ir idealizmu kaip obskurantišku ir regresyviu mąstymo būdu“ (Marcuse, 1966, p. 171). Filosofija virsta teigiamu mąstymu, pasmerkiančiu nepozityvią mintį kaip gryną spekuliaciją ir fantaziją. Metafizinė dimensija, buvęs autentiškas racionalios minties šaltinis, tapo „iracionali“ ir „nemoksliška“. Atsisakiusi teoretizavimo, hipotetiškų svarstymų, aiškinimų, nuskurdusi filosofinė kalba tenkinasi tik apibrėžimu. Analitinės filosofijos metodas izoliavo kritinę analizę, nes joje universalios sąvokos supinamos su kasdienės kalbos sąvokomis, universalus platesnis kontekstas, suteikiantis kalbai prasmę, pozityvistinėje analizėje užleido vietą buitinei patirčiai. Tokiu būdu pozityvistinė filosofija sukuria savarankišką pasaulį, uždara visų išorės faktorių. Suvokiamas pasaulis tėra apribota patirtis, kurioje išgyvenimai yra *duoti*, o veiksmai – vienmačiai ir manipuliuojami. Toks „kupiūruotas“ empirinis pasaulis tampa pozityvaus mąstymo objektu. Pozityvistinės filosofijos metodas griauja pasitikėjimą arba „išverčia“ tas idėjas, kurios galėtų atskleisti represyvią ir iracionalią nusistovėjusios tvarkos struktūrą, t.y. kritinė mintis transformuojama į pozityvų mąstymą. Terapeutinis filosofinės analizės pobūdis nukreipiamas į gydymą nuo iliuzijų, nežinomybės, neišsprendžiamų mįslių ir

klausimų. Pozityvistinė kritika, atskirdama sritis, kuriose „leidžiama“ nekonkrečiai, miglota, netgi prieštaringa mintis ir kalba, ypač efektyviai apgina vyraujančią diskursą nuo nepageidaujamų idėjų, nes „poetinė“ ar „metafizinė“ tiesa „neturi pakankamo svarumo“. Ši „dvigubos tiesos“ doktrina aprobuoja melagingą sąmonę paneigdamą transcendentinės kalbos svarbumą“ ir deklaruoja visišką „nesikišimą“ (Marcuse, 1966, p. 175).

Norint įveikti vyraujančio diskurso totalitarizmą, Marcuse's manymu, reikalinga metakalba, priverčianti įtvirtintą kalbą atskleisti tai, ką ji maskuoja ar pašalina. Metakalba, tapusi vyraujančios kalbos dalimi, tyrinédama teksto sintaksę, gramatiką ir žodyną ir sugretindama ją su platesniu kontekstu (pvz., su literatūrine tradicija) gali atskleisti visą moralinę ar politinę sistemą. Tačiau tokiai analizei, termino ar formos prasmės plėtojimuisi reikalingas daugiamatis fonas, kuriame bet kuri reikšmė turi keltą susipynusių, antagonistinių „sistemų“. Tokia reikšmės socialinės sistemos analizė gali išlaisvinti mintį iš vyraujančio diskurso vergijos, nušviesti įvaizdžio negatyvumą ir parodyti jo alternatyvas. Taigi filosofijos ideologinės pastangos, autoriaus manymu, gali būti ištiesų terapeutinės – parodyti tikrovę tokią, kokia ji yra.

Kalbėdamas apie įtvirtintos sistemos alternatyvos galimybes, Marcuse akcentuoja būtinybę siekti laisvos sąmonės. Laisvė ir negatyvaus mąstymo tiesa, jo manymu, pagrindą įgyja tik kovojant prieš įtvirtintą sistemą. Tik suvokus save, sąlygas ir procesus, veikiančius vi-

suomenę, neigimas igyja galios. Taigi sąmonė yra būtina negatyvios veiklos prielaida.

Laisvė ir išsilaisvinimas mokslininko teorijoje tampa neigimo dialektika. Laisvė nuo slegiančios ideologinės duotų faktų galios yra istorinės dialektikos *a priori*. Taigi vienintelė išeitis, kurią siūlo Marcuse's kritinė teorija – *visiškas atmetimas* – sąmoningas pasipriešinimas šiuolaikinei represinei kultūrai.

Apibendrinant Marcuse's vienmatės visuomenės kritiką, tenka konstatuoti, kad nors Marcuse's idėjos plačiai pripažintos, jis dažnai kritikuojamas dėl visuomenės ateities vizijos utopiškumo ir menkos valstybės, politinės represijos bei biurokratijos analizės, konteksto spekuliatyvumo, kai kurių terminų (pvz., „organizuotas kapitalizmas“, „pažangi industrinė visuomenė“) neapibrėžto ir prieštaringo vartojimo. Marcuse's pateiktas *totalitarizmo* apibrėžimas, taikomas naujai kapitalo ir technologijos dominavimo formai, Douglaso Kellnerio manymu, apibrėždamas pliuralistines, ne teroristines visuomenes, Marcuse's veikale neteko savo istorinio specifiškumo ir kritinės jėgos. Be to, tokia totalitarinio dominavimo teorija paslepia šiose visuomenėse egzistuojančių prieštaravimų, opozicijos ir rezistencijos buvimą. Kaip teigia A. Giddensas, vidinis politinių ir ekonominių santykių kontekstas to meto Jungtinėse Valstijose bei kitose Vakarų valstybėse buvo kur kas labiau suskaldytas ir konfliktiškas, negu tai atskleidžia Marcuse's analizė, taigi sąvoka „vienmatė visuomenė“, buvo ir yra klaidinga (Giddens, p. 226).

Tačiau, nepaisant kritikos, reikia pripažinti, kad Marcuse, atskleisdamas, kaip nauja kapitalo ir technologijos sintezė bei kapitalistinės klasės kontroliuojamos socialinė, politikos bei kultūros sritys sukuria naujas socialinės kontrolės ir dominavimo formas, padėjo pagrindą naujai kapitalistinės visuomenės kritikai. Jo teorijoje kultūros priemonės, socialinio poveikio būdai, manipuliacija, vartotojiškumas ir kontroliuojamas pasitenkinimas sutelkia individus į *vienmatę* visuomenę, paverčiančią technologiją, žiniasklaidą, kalbą, valstybę, kultūrą ir ideologiją naujomis socialinės kontrolės ir dominavimo priemonėmis. Šiuolaikinės kapitalistinės visuomenės vienmatiškumui, paklusnumui ir vienodumui priešstatydamas dialektinį mąstymą, pasipriešinimą ir „atmetimą“, autorius kuria laisvesnės, laimingesnės visuomenės viziją. Tikėdamas socialinių pokyčių galimybe, autorius kartu tiki laimingos žmonijos, lygybės, laisvės ir laimės galimybe.

Marcuse's iškeliamas „didžiojo atsakymo“ modelis – kaip politinis atsakas į bet kokios formos represiją – šiandien atrodo tinkamiausias pilietinio aktyvumo būdas. Negatyvus mąstymas, negailėstinga kritika, bet kokios formos priešpaudos ir dominavimo atmetimas, socialinio autsaiderizmo pozicija – ko gero, vienintelė priemonė „pozityvaus mąstymo“ ir konformizmo eroje išlaikyti „tikrąją sąmonę“ ir nepasiduoti visiškam jausmų, mąstymo, veiksmų „užprogramavimui“. Kapitalistinės visuomenės subjekto ir kultūros mirties akiwaizdoje Marcuse viltingai žvelgia į ateitį kaip į absoliutų, radikalų egzistuo-

jančios tikrovės atmetimą. Toks autorius „utopizmas“ šiandien atlieka itin svarbų kritinės pozicijos vaidmenį – tampa esminiu visuomenės kokybiškos evoliucijos garantu, nes tik fantazija (kurią taip garbino Marcuse ir kiti Frankfurto mokyklos atstovai) gali pateikti atsakymus, kur kas artimesnius tiesai, tik dėl fantazijos kultūros istorijoje gali kilti panašios teorijos apie geresnę valstybę ir

tobulą laimę. Taigi šiandieniniame kontekste Marcuse's siūloma „utopija“ galėtų būti vertinama ne kaip siekis įtvirtinti naują socialinę santvarką, o kaip holistinis raginimas susigrąžinti prarastą žmogiškąjį solidarumą, įveikti neviltį ir uždarumą. Šios utopijos išgyvenimas pačiam autoriui ir jo skaitytojui tampa ypatingu patyrimo būdu, kuriuo išreiškiami svarbiausi egzistenciniai lūkesčiai.

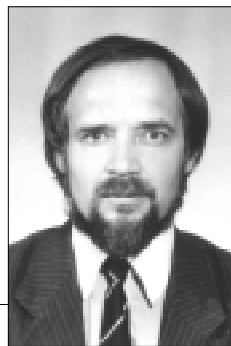
Literatūra

1. Feenberg A. *Marcuse or Habermas: Two Critiques of Technology*. www.popcultures.com, 2004.
2. *Filosofija kultury*. Red. M. S. Kagan, J. V. Petrov, V. V. Prozerskij, E. P. Jurovska. – Sankt-Peterburg: Lan, www.yanko.lib.ru, 2003.
3. Giddens A. *Politics, Sociology and Social Theory*. – Cambridge: Polity Press, 1995.
4. Kellner D. *From 1984 to One – Dimensional Man: Critical Reflections on Orwell and Marcuse*. www.popcultures.com, 2004.
5. Marcuse H. *One – Dimensional Man*. – Boston: Beacon Press, 1966.
6. Marcuse H. *Aggressiveness in Advanced Industrial Society*. www.popcultures.com, 2004.

Pastabos

¹ Pasak M. Horkheimerio, „kritinis teoretikas – tai žmogus, kurio vienintelis rūpestis – paspartinti procesus, vedančius į visuomenę be neteisybės“. *Filosofija kultury*, p. 321.

² Kaip dvasinės veiklos iliustracijas Marcuse pateikia „greito vartojimo“ pavyzdžius iš Vakarų žiniasklaidos ar „kišeninės“ literatūros: „Pasimelskime kartu šią savaitę“, „Kodėl nepabandžius Dievo/Zen“ ir pan.



ANTANAS ANDRIJAUSKAS

Kultūros, filosofijos ir meno institutas

GILES DELEUZE'O ESTETINĖS NOMADOLOGIJOS ERDVĖS

The Dimensions of Gilles Deleuze's Nomadology

SUMMARY

This article is intended for the consideration of the originality of the aesthetic ideas of Deleuze. On the grounds of the analysis of principal teachings, it is shown that the originality of Deleuze's thinking primarily became apparent in the entry of aesthetic problems into new fields of knowledge perceptible in his aesthetics of nomadology and schizoanalysis. Deleuze distanced himself from the "unifying and totalising paranoia" peculiar to the tradition of the former rationalist aesthetics, and started speaking about the necessity of creative and revolutionary thinking inseparable from the invention of new non-classical concepts. He related that thinking to the authentic way of existence, to the personal position of the thinker, to his ability to react sensitively to the challenges of the present and to resist the infection of social conformism. The authentic nomadic thinking appears as the antipode of a sedentary stagnant life, dogmatic thinking and the comprehension of being. It defies any centralised authority and control. Therefore, it is free, creative, and independent of traditional theories and dogmas, dissociated from various obligations, servility, conformism, dogmas, and conventions which oppress sedentary thinking. This understanding is directed against the worn-out Western metaphysical and modern aesthetic dogmatism, totalitarianism, and rigid regulations which restrain personal creativity and the spontaneity of the thinker and the artist. In the article, special attention is given to the writings of Deleuze concerning the aesthetics of cinematography and visualisation. These writings present not only the peculiar system of aesthetic concepts but also changes in the 20th-century aesthetic problematic related to the expansion of the aesthetics of the mass media.

Greta R. Barthes'o, M. Foucault ir J. Derrida įtakingiausias poststruktūralistinės ir postmodernistinės esteti-

kos šalininkas buvo neklasikinės estetikos tradicijų tęsėjas ir reformatorius Gilles'is Deleuze'as (1925–1995). Šio Nie-

RAKTAŽODŽIAI. Gilles Deleuze, estetika, nomadologija, šizoanalizė, *media*.

KEY WORDS: Gilles Deleuze, aesthetics, nomadology, schizoanalysis, mass media.

tzsche's, Bergsono ir Freudo idėjų įkvėpto nomadologinės ir šizoanalizės estetikos išpažinėjo idėjos bei konceptualinės nuostatos oponavo kitam įtakingam poststruktūralistinės estetikos variantui – Derrida dekonstruktyvizmui. Tai neabejotinai viena konceptualiausių antrosios XX a. pusės Vakarų filosofijos asmenybių, kurios skelbtų idėjų vieta filosofinės ir estetinės minties istorijoje dar laukia teisingo įvertinimo. Pasak Foucault, jo svarbiausios knygos „taip išsiskiria iš kitų, kad jas sunku aptarti. Todėl tik nedaugelis ėmėsi šio uždavinio. Manau, šios knygos ir ateityje vilios mus sekti jomis, keistai susijusiomis su Kłosowskio – dar vienas ir išskirtinis vardas – kūriniais. Tačiau galbūt kada nors dabartinis amžius bus žinomas kaip Deleuze'o amžius“ (Foucault, 1970b, p. 885).

Deleuze'as yra neklasikinės filosofijos, ypač Kierkegaard'o, Nietzsche's ir Bergsono idėjų šalininkas, filosofijos, kuri sureikšmina estetikos problematiką, atstovas. Ji skleidžiasi knygoje *Diférence et répétition* (Skirtis ir kartotė, 1969), (*Prasmės logika*, 1969), *Cinéma. 1. L'Image-mouvement*, (Kinas. 1. Vaizdinys–judėjimas, 1983), *Cinéma. 2. L'Image-temps*, (Kinas. 2. Vaizdinys–laikas, 1985), *Mille plateaux* (Tūkstantis plato, 1980), *Le Pli. Leibniz et le baroque* (Klostė. Leibnizas ir barokas, 1988) ir Prousto, Sacher-Masocho, Francis'o Bacono analizei skirtuose tekstuose. Estetinės problemos gvildenamos ir kartu su Guattari parašytoje knygoje *Kafka* (1975), *Capitalisme et Schizophrénie. T. 1. L'Anti-Oedipe* (Kapitalizmas ir šizofrenija. T. 1. Anti-Oidipas,

1972), T. 2 *Mille plateaux* (Tūkstantis plokštumų, 1980), *Rhizome* (Rizoma, 1976), *Qu'est-ce que la philosophie?* (Kas yra filosofija?, 1991). Daugumoje minėtų kartų su bendraautoriumi parašytų darbų neklasikinės estetikos poveikis susipina su psichoanalitinės elementais.

Kitaip negu Barthes'as ir Derrida, Deleuze'as mažiau dėmesio skyrė lingvистinėms estetikos problemoms, tačiau Barthes'o idėjų poveikis jaučiamas ir jo teorinėse konstrukcijose. Nors Deleuze'as teigė, kad „niekad nesidomėjo metafizikos įveikimu ar filosofijos mirtimi“, tačiau, būdamas Nietzsche's, Bergsono ir Freudo sekėjas, kaip ir kiti postmodernizmo ideologai, išsaugojo kritinį požiūrį į klasikinę Vakarų mąstymo tradiciją. Joje jis regėjo istoriškai susiformavusią represyvų mąstymo tipą, įvardytą sąvoka „filosofija“, kuris jam asocijavosi su daugybe istoriškai susiformavusių dogmatiskų požiūrių, sėkmingai atkertančių nuo autentiško mąstymo perspektyvos.

Deleuze'as puikiai suvokė, kad pasikeitęs pasaulis, nauja estetinė patirtis, klasikinių mąstymo principų krizė, naujų problemų laukų iškilimas reikalauja kitokio, universalesnio mąstymo stiliaus, žodyno, kalbinės saviraiškos formos. Todėl filosofinį tekstą jis traktavo ir kaip ypatingą detektyvinio romano formą, ir kaip savotišką mokslinės fantastikos atmainą. Kita vertus, sąvokos konkrečioje jų sklaidos terpėje pirmiausia turi spręsti lokalines problemas ir keistis kartu su sprendžiamais uždaviniais. Jis neria į įvairius krizinius, nukrypstančius nuo normos kultūros, žmogaus gyvenimo, estetinės patirties, meno reiškinius.

Kartu su Guattari Deleuze'as tapo kūrėju vadinamosios „estetinės šizoanalizės“ koncepcijos, kurioje atsiskleidė reakcija į psichonalitines S. Freudo ir J. Lacano idėjas. Prieštaraudamas išskirtinės sąmonės svarbos sureikšminimui kaip pagrindinį žmogaus gyvenimiškos veiklos pradą jis iškėlė sąmoninį mechanšką geismo polėkį, sudėtingą Eros – Tanatos, *libido*, paranojos, „kūno be organų“, šizofreniško gyvenimo ir paranoidinio mirties instinktų bei daugybės kitų sąmonės komponentų sąveiką. Jo požiūriui, sąmonės esmę sudaro įvairios beprotybės, haliucinacijų, fantazmų apraiškos, kurios koreliuojamos galingų geismų, surandančių aukščiausią sintezės formą menininko asmenybėje. Plėtodamas psichoanalitinės estetikos idėjas, Deleuze'as tyrinėja šizofreniškas, paranojines psichinės veiklos apraiškas, įvairius sąmonės, kūrybinės veiklos aspektus, beprotybę, haliucinacijas, fantazmus. Jį, kaip ir Foucault, labai domina įvairios psichinės anomalijos, įvairios beprotybės apraiškos, kurias jis siejo su galingų geismų ir sąmonės polėkių, fantazmų sublimacija. Aukščiausia sąmonės polėkių raiškos sinteze Deleuze'o estetikoje tampa menininkas. Filosofą traukia ne klasikinės estetikos aprašomo meninės kūrybos subjekto, genijaus vaizdinys, o itin komplikotos XX a. avantgardinio meno asmenybės A. Artaud, S. Becketas, F. Kafka, kurių tiek gyvenime, tiek kūryboje į pirmą planą iškyla būties dramatiškumas, sąmonės struktūros ir įvairios ribinės situacijos. Kita vertus, jis priešpriešina revoliucingą postmodernizmą reacingam, praradusiam gyvybinę potencialumą modernizmui.

Deleuze'as puikiai suvokė, kad pasikeitęs pasaulis, nauja estetinė patirtis, klasikinių mąstymo principų krizė, naujų problemų laukų iškilimas reikalauja kitokio, universalesnio, mąstymo stiliaus, žodyno, kalbinės saviraiškos formos. Kita vertus sąvokos konkrečioje jų sklaidos terpėje pirmiausia turi spręsti lokalines problemas ir keistis kartu su sprendžiamais uždaviniais. Jis neriasi į įvairius krizinius, nukrypstančius nuo normos kultūros, žmogaus gyvenimo, estetinės patirties, meno reiškinius.

Deleuze'o vertinimai subtilūs ir pamatuoti; jam stiprią įtaką darė neklasikinės filosofijos tradicijai būdinga represyvos Vakarų mąstymo tradicijos kritika. Tai matyti iš daugybės jo išlygų aptariant Platono, platonizmo, o vėliau – klasikinės metafizinės filosofijos vaidmenį Vakarų filosofijos istorijoje. Šiuolaikinės filosofijos uždaviniu jis skelbia esant platonizmo nuvertimą (*renversement du platonisme*). Tačiau norint pakeisti platonizmo nuostatas, pasak Deleuze'o, būtina išsiskverbti į jo dvasią, suvokti šio reiškinio visumą, įvertinti daugybę iš pirmo žvilgsnio sunkiai pastebimų jo aspektų, perprasti jo ir menkiausią intelektualinių judesių esmę, truputėlį nutolti nuo platonizmo nuostatų, užmegzti su juo nuoširdų dialogą, kuris platonizmui svetimas. Tačiau, kaip taikliai teigia Foucault, Deleuze'as „visai nesiekia – griausmingo būgnų skambesio fone – didžios Vakarų filosofijos Represijos; jis tik atskleidžia, tarsi prabėgom, jos suklydimus, parodo jos protrūkius, spragas, tuos nereikšmingus dalykus, kuriuos ignoravo filosofinis diskursas.

Jis kruopščiai atkuria tas vos pastebimas spragas, gerai suvokdamas, kad jose slypi fundamentalus aplaidumas ir nerūpestingumas“ ((Foucault, 1970, p. 889).

Deleuze'as, kaip ir Foucault bei Derida, atsiribojo nuo ankstesnei racionalistinės filosofijos tradicijai būdingos „vienijančios ir totalizuojančios paranojos“ ir prabilo apie būtinybę kuriančio ir revoliucingo, neatsiejamo nuo sąvokų kūrimo neklasikinio mąstymo. Jį Deleuze'as tiesiogiai sieja su autentišku egzistencijos būdu, individualia mąstytojo kūrejo pozicija, jo sugebėjimu jautriai reaguoti į dabarties iššūkius ir nepasiduoti socialinio konformizmo užkratui.

Filosofų posūkis į neklasikinę estetikos tradiciją akivaizdžiai atsiskleidžia jau programinio veikalo *Skirtis ir karto-tė* pradžioje, kur jis prabyla apie „Kierkegaard'ui ir Nietzsche'ui būdingą vieną ir tą pačią jėgą“ ir prijungia prie jų dėl akiai žavaus triptiko Ch. Péguy. „Kiekvienas iš šių trijų, – rašė jis, – savitai paverčia kartotę ne tik jėga, būdinga kalbai ir mąstymui, patosui ir aukščiausiai patologijai, tačiau ir fundamentalia ateities filosofijos kategorija. Kiekvieną iš jų atitinka Testamentas ir Teatras, teatro koncepcija ir išskirtinis šio teatro personažas, kaip kartotės herojus: Jobas–Abraomas, Dionisas–Zaratustra, Jeanne d'Arc–Clio). Tai, kas juos skiria, reikšminga, akivaizdu ir gerai žinoma (Deleuze, 1968, p. 12–13).

Neklasikinės estetikos pradininkai Kierkegaard'as, Nietzsche, Bergsonas ji žavi mąstysenos autentiškumu, priešprieša dogmiškoms Vakarų klasikinės estetikos nuostatoms. „Kierkegaard'as ir

Nietzsche plėtoja privataus mąstytojo – kometos, kartotės šalininko – opoziciją oficialaus profesoriaus – įteisinto daktaro, kurio žemiškoji kalba yra netiesioginė – vaizdiniui; jos moralizuojanti versmė glūdi sąvokų bendrybėje (Kierkegaard'as – prieš Hegelį, Nietzsche – prieš Kantą ir Hegelį, tokiu aspektu žvelgiant Péguy – prieš Sorboną). Jobas – nesibaigiantis protestas, Abraomas – nesibaigiantis susitaikymas, tačiau abu yra tas pats. ...Kartotė, Kierkegaard'o supratimu, yra bendras transcendentinis koreliatas – ir protesto, ir susitaikymo kaip psichinės intencijos (abu šiuos aspektus galima aptikti ir Jeanne d'Arc – Gervaise)“ (ten pat, p. 19–20).

Neklasikinės estetikos pradininkų plėtojama estetika Deleuze'ui atrodo daug šiuolaikiškesnė, lankstesnė, geriau atspindi dvasinius nūdienos poreikius. „Ši estetika, – rašo jis, – mums atrodo gilesnė nei Kanto estetika dėl šių priežasčių: pasyvų mąstantį subjektą apibrėždamas per paprastą imlumą, Kantas naudojosi jau esamais pojūčiais, siedamas juos tik su *a priori* reprezentacijos forma, apibrėžta kaip erdvė ir laikas. Kartu jis ne tik unifikavo pasyvų mąstantį subjektą, susilaikydamas nuo erdvės kūrimo vis labiau ir labiau; ne tik atėmė iš šio pasyvaus mąstančio subjekto sintezės sugebėjimą (sintezė buvo rezervuota veiklai), tačiau ir padalijo dvi Estetikos dalis: objektyvią jausminę stichiją, garantuotą erdvės formą, ir subjektyvų elementą, įkūnytą malonume ir kančioje“ (ten pat, p. 130).

Deleuze'o estetikoje ypač svarbi tam pa Nietzsche'is ir J. Strzygowskio plėto-

ta nomadologijos problematika ir sąvoka „nomadinis singularumas“, kuri pakeičia klasikinėje estetikoje plėtojamą gėnį, talento arba meninės kūrybos subjekto teoriją. Jo estetikoje sureikšminamos originalaus mąstymo stiliaus, naujų netikėtų požiūrio taškų ir meninės išraiškos priemonių problemos, kurias gvildendamas jis apeliuoja į neklasikinės estetikos tradiciją. Joje, kaip žinoma, išryškėjo nauji, palyginti su klasikine estetika, žmogaus sąmonės dinamiškumo, būties laikiškumo, introspekcijos, egzistencinės patirties trapumo, jautriausių estetiškos sąmonės pokyčių, kalbinės saviraiškos žaismingumo ir teatrališkumo aspektai. „Kierkegaard'as ir Nietzsche priklauso tiems, kurie įveda į filosofiją naujų išraiškos priemonių. Šiuo požiūriu galima kalbėti apie jų filosofijos ribų peržengimą (*d'un dépassement de la philosophie*). Tačiau apskritai judėjimo (*mouvement*) tema jų kūryboje aptariama. Hegeliui priekaištuoja, kad jis apsiriboja melagingu abstrakčiu loginiu judėjimu, tai yra tarpininkavimu (*médiation*). Jie nori pastūmėti metafiziką judėti, suaktyvinti ją. Jie nori pastūmėti ją veiksmui, neati-dėliotiniams veiksmams. Jiems nepakan-ka pasiūlyti naują požiūrį į veiksmą, nes vaizdinys jau yra tarpinis. Kalbama, priešingai, apie tai, kad reikia sukelti kū-rinyje judesį, pajėgiantį išjudinti protą be jokių vaizdinių; be tarpininkų paversti patį judėjimą kūriniumi; pakeisti tarpinius vaizdinius tiesioginiais ženklais; išrasti vibracijas, sukimasi, apsisukimus, trau-ką, šokius ir šuolius, pasiekiančius pro-tą tiesiogiai“ (ten pat, p. 16).

Deleuze'as, mėgindamas apibrėžti neklasikinės estetikos šalininkų mąsty-

mo stilių, pasitelkia vaizdingą filosofinio teatro metaforą. Teatro metaforą pasi-renka neatsitiktinai, nes jis jungia įvai-rius menus, įvairias kūrybinės raiškos formas ir kartu visuomet yra susijęs su judėjimu, įvairių judesių formomis, jis tarsi ištraukia realų judėjimą iš visų tų menų, kuriais naudojasi. „Jie išrado fi-losofijoje neįtikėtiną teatro ekvivalentą, kartu paremdami ateities teatrą ir kar-tu – naują filosofiją“ (ten pat, p. 17).

Ypač svarbus Deleuze'o dvasinei evoliucijai buvo atidus Nietzsche's, Bergsono, Freud'o tekstų studijavimas, artimas bendravimas su kultinėmis postmodernistinės filosofijos asmenybė-mis Foucault ir Guattari. Jis paliko ryš-kius pėdsakus kiekvieno iš šių mąstyto-jų intelektualinėje biografijoje, padėjo ge-riau suvokti ne tik kas juos sieja, bet ir kas skiria. Foucault ir Deleuze'ą siejo ypatinga pagarba Nietzsche'ui, kurio kū-rybinį palikimą jie plačiai propagavo. Nuo 1964 m. jis kartu su Foucault orga-nizavo garsųjį Nietzsche'ui skirtą kolok-viumą Cerisi-la-salle, kuris galutinai pa-keitė požiūrį į šio mąstytojo filosofiją, paverė ją vienu reikšmingiausių Vaka-rų mąstymo tradicijos reformatorių.

Su Guattari ryšys buvo irgi glaudus, nes abu kartu rašė ir skelbė knygas. Kiekvienas atėjo iš skirtingų humanisti-kos sričių, turėdami jau svarų įdirbį, ta-čiau jų kūrybinių siekių suvienijimas bu-vo vaisingas ir davė puikių rezultatų. „Mes nebendradarbiavome, mes parašė-me knygą, iš pradžių vieną, paskui an-trą, ne vienetų prasme, bet neapibrėžtu-mo prasme. Kiekvienas iš mudviejų tu-rime savo praeitį ir ankstesnius darbus:

jis psichiatriją, politiką, filosofiją, kurioje jau yra gausu sąvokų, o aš – *Skirtį ir kartotę ir Prasmės logiką*. Tačiau bendradarbiauome ne tokia įprastine prasme, kokia bendrauja du asmenys. Mes esame tarsę du upeliai, kurie susilieja į vieną srautą, kad sudarytų vieną – mus pačius“ (Deleuze, 1990, p. 186).

Daugelį svarbiausių filosofijos ir žmogaus būties problemų Deleuze'as apmąsto per santykį su menu, kurį laiko itin svarbiu žmonių gyvenime. Šiuo požiūriu jis yra neabejotinas Kierkegaard'o, Nietzsche's, Bergsono panestetinės „gyvenimo“ (egzistencinės) filosofinės tradicijos tęsėjas. Tikro filosofo gyvenimas, Deleuze'o nuomone, yra toks spalvingas ir ryškus, kad neišvengiamai tampa meno kūrinium. *La vie comme une oeuvre d'art* (Gyvenimas kaip meno kūrinys) – taip vadinosi jo 1986 m. paskelbta esė. Autentiško mąstytojo gyvenimas čia iškyla kaip toks kūrinys, kuriam būdingas savitas estetiškas stilius, ritmas, nuolatinis grožio ilgesys. Filosofinės būties estetika persmelkia ir Deleuze'o mąstymą, ir gyvenimą, kurį 1995 m. lapkričio 3 d. jis nutraukia – iššoka per savo buto langą Paryžiuje, užbaigdamas savo gyvenimo dramą ir ilgai kamavusią ligą.

Kalbėdamas apie filosofijos istoriją Deleuze'as teigia, kad ji „nėra itin reflektuojanti. Savo pobūdžiu tai veikiau tapyba – įvairūs dvasiniai, conceptualūs portretai. Kaip ir tapyboje, čia reikia pasiekti panašumą, tačiau nepanašiomis, skirtingomis priemonėmis: panašumą reikia rodyti, bet ne reprodukuoti (negalima tenkintis vien tuo, ką išsakė filosofas). Filosofai siūlo naujas sąvokas,

jie jas plėtoja, bet nenurodo ar bent pakankamai neatskleidžia problemų, kurios šiomis sąvokomis aptariamoms“ (Deleuze, 1990, p. 185).

Deleuze'as, kaip ir neklasikinės estetikos šalininkai (Kierkegaard'as, Nietzsche, Bergsonas), ypatingą dėmesį skyrė kalbai, sąvokiniam aparatui tobulinti, nes mąstymą suvokė kaip sugebėjimą sąvokomis perprasti pasaulį, išryškinti kitiems mažiau pastebimas analizuojamų reiškinių prasmes. „Filosofijai, – rašė jis, – vis dar tebeaktualus uždavinys kurti sąvokas. Niekas už ją to nepadarys. Žinoma, filosofija visuomet turėjo varžovų, pradedant Platono „varžovais“ ir baigiant Zaratustros juokdariu. ...Filosofija nekomunikatyvi, juolab nekontempliatyvi ar reflektatyvi: savo prigimtimi ji yra kurianti arba net revoliucinga tiek, kiek nepaliauja kurti naujas sąvokas. Vienintelė aplinkybė yra ta, kad sąvokos yra būtinos ir svetimos tokiu mastu, koku atliepia tikrąją problemą. Sąvoka neleidžia mąstymui pavirsti paprasta nuomone, požiūriu, diskusija, plepėjimu. Žinoma, kiekviena sąvoka yra paradoksas“ (ten pat, p. 186). Visos filosofinio mąstymo sritys, vadinasi, ir estetika jam neatsiejama nuo kalbinės saviraiškos tobulinimo, sugebėjimo kurti naujų savitų sąvokų sistemą. „Filosofija, – sako jis, – visuomet yra sąvokų kūrimas“ (ten pat, p. 185).

Deleuze'o, kaip ir jo bičiulio Foucault, pagrindinis įkvėpimo šaltinis yra Nietzsche, kurį jis traktuoja kaip autentišką mąstymą reprezentuojantį nomadinio mąstytojo tipą. Jo filosofinėms idėjoms gvildinti skirtas Deleuze'o veika-

las *Nietzsche et philosophie* (*Nietzsche ir filosofija*, 1962), kuris nubrėžė tolesnes jo mąstymo gaires. Netrukus paskelbė kitą šiam mąstytojui skirtą knygą – *Nietzsche* (1965), ją papildė kruopščiai parinktais šio mąstytojo fragmentais, kurie rodo paties Deleuze'o požiūrius į pamatines filosofijos problemas. Veikalas ne tik labai svarbus Vakarų filosofijoje ištvirtinančiam naujam požiūriui į Nietzsche kaip į vieną iškiliausių Vakarų mąstytojų, bet ir intelektualinei šios knygos autoriaus biografijai.

Susidūrimas akis į akį su Nietzsche's gyvenimo ir kūrybos mįslėmis, jų narpliojimas skatino filosofą naujai pažvelgti į svarbiausius dabartinės filosofijos uždavinius, aiškintis savo požiūrį į juos, formuoti naujų kontekstinių ir situatyvių kategorijų pasaulį bei naują ne-laikiškos filosofijos sampratą. „Šiuolaikinei filosofijai būdingas siekis įveikti laikiskumo–belaikiškumo alternatyvą – ne-laikinio, istorinio – amžino, dalinio – universalaus (*de surmonter l'alternative temporel–intemporel, historique–éternel, particulier–universel*). Eidami paskui Nietzsche, belaikiškumą (*intempestive*) suvokiame kaip galingesnę nei laikas (*le temps*) ir amžinybę (*l'éternité*) reiškini, – filosofija nėra istorijos arba amžinybės filosofija, ji yra belaikiška (*intempestive*), visuomet ir tik belaikiška, tai yra „prieš tą laiką, naudai laiko, kuris, tikiuosi, ateis“ (Deleuze, 1968, p. 3).

Nietzsche ir jo mįslingi tekstai Deleuze'ui yra tarsi kelrodis kuriant savą nomadologinę koncepciją, nes šis filosofas aiškinamas kaip autentiško, nuolatos ieškančio didžiai asmeninės tiesos no-

madologinio mąstytojo tipas. Nietzsche jo traktuotėje iškyla kaip slaptas Kanto varžovas, siekiantis išspręsti tai, ko neišsprendė Karaliaučiaus mąstytojas. Nomadologinio tipo mąstytojas laisvai juda savo gyvenamo pasaulio erdvėje, nežymėdamas griežtų savo gyvenamosios vietos ribų, juda iš vieno gyvenamojo taško į kitą, apgyvena juos, o vėliau juda neprisirišdamas prie jokios konkrečios vietovės.

Nomadologinės tradicijos mąstytojai, Deleuze'o požiūriu, priešpriešina save dogmiškoms „valstybinės filosofijos“ formoms (Schopenhauerio motyvas), kurios jungia įvairias Vakarų metafizinės estetikos tradicijas reprezentuojančias teorijas, tarnaujančias šio pasaulio stipriesiems, valdžiai, oficialioms institucijoms, tvarkai ir viską graduojančioms pagal pareigybių laipsnius. Maištaujantis prieš griežtos išorinės reglamentacijos formas nomadinis mąstymas įvairius atributus paskirsto anarchijos principu, jis nepaklūsta griežtiems hierarchiniams ar represyvos sistemos reikalavimams. Viskas čia yra išsklaidoma klajokliui pažįstamoje erdvėje; todėl nomadinis mąstymas, kaip ir klajokliai didžiulėse stepių erdvėse, laisvai pasklinda bei juda skirtingomis kryptimis įvairiose teritorijose, kurių riba yra svetimas pasaulis.

Sėsliai gyvenę Vakarų žmonės visuomet įtariai žvelgė į klajoklius, jų laisvą erdvės suvokimą, gyvenimo, elgesio būdą ir niekuomet nesistengė geriau suvokti jo esmės. Todėl ir klajoklinis, atmetantis griežtai reglamentuotas raidos schemas požiūris yra svetimas vakarieetiškos mąstymo tradicijos kūrėjams, juos

erzino iš griežtų reglamentacijos ribų išsprūstančias kultūros, mąstymo ir meno apraiškos. Postmodernistinės estetikos šalininkai, atmetę „represyvių“ klasikinės metafizikos principus, priešpriešino jiems kūrybingą *klajoklinę* pasaulio viziją, siūlančią ne senas nuvalkiotas mąstymo schemas, o priklausomai nuo konkrečios situacijos – palankiausią iškilusios problemos sprendimo variantą. Nomadologinės pasaulėžiūros suponuotoje estetinėje pasaulio vizijoje ir jos pažinimo strategijoje į pirmą vietą iškeliamas a) *tikrovės astruktūriškumas* (rizomos ir labirinto metaforos); b) *požiūris į erdvę kaip į atvirą decentralizuotą teritorijų plėturą ir jų įvaldymą*; c) *tiesmukiško determinizmo atmetimas ir neprogramuoto vyksmo, atsitiktinumo, spontaniškumo, neišbaigtumo svarbos sureikšminimas*.

Vietoj klasikiniam mąstymui būdingos griežtai apibrėžtos kategorijos „struktūra“ Deleuze'as ir Guattari sureikšmina metaforišką kategoriją „rizoma“ (pranc. *rhizome* – šakniastiebis), t. y. vietoj šaknies, siejamos su griežtai fiksuota ašine struktūra, iškeliamas astruktūrinis šakniastiebis, arba žemėje užslėptas stiebas, kuris, įkūnydamas potencialią begalybę, gali įgauti įvairiausių konfiguracijų, laisvai augti ir plėtotis bet kuria kryptimi. Rizomos koncepcija suformuluojama nedidelėje knygoje *Rhizome* (Rizoma, 1976), o vėliau išplėtojama antrame veikalo *Kapitalizmas ir šizofrenija* tome, išleistame pavadinimu *Tūkstantis paviršių*.

Plačiausia prasme rizoma gali būti laikoma polimorfinės postmodernios pasaulio vizijos, lankstaus postmoderniojo mąstymo, kuriame nėra aiškaus struktū-

riškumo, griežtos priežastinės priklausomybės, centralizacijos, tvarkos ir simetrijos metafora. Rizomorfinę erdvę sudaro daugybė įvairiuose morfologiniuose lygmenyse susipinančių įvairių temų, datų, reiškinių, skirstymų, linijų, plokštumų, teritorijų, kurios gali būti stratifikuotos, organizuotos, suvienytos į konkrečias koegzistuojančias ir įvairiausiais astruktūriniais ryšiais susijusias teritorijas. Beje, rizoma gali būti traktuojama kaip atvira erdvė, panašiai kaip daoizmo Tuštuma, ne tik kaip atvira transformacijoms erdvė, bet ir atvira vidaus santykių su išore požiūriu. Esminė rizomos savybė yra neišssemiama embrioninės substancijos, arba semantinio centro, galia, potenciala, tai yra galimybė spontaniškai plėtotis įvairiomis kūrybinės veiklos kryptimis: lingvistine, estetinė, perceptyvia, mimetinė, pažintinė, reikštis įvairiomis specialiomis kalbomis, žargonais, slengais. Ji skleidžiasi, varijuoja, plečiasi, skverbiasi, užvaldo naujas erdves ir teritorijas.

Šakniastiebio metafora daugeliu savo bruožų yra artima pamatinei daoizmo filosofijos Dao kategorijai, nes simbolizuoja iš principo atvirą, atsisakančią klasikinei Vakarų metafizinei estetikai būdingų logocentrinį nuostatų, nehierarchišką, nestruktūrinį ir nelinijinį visumos organizavimo, estetinio pasaulio suvokimo ir kūrybos modelį, atveriantį daugybę imanentinių paslankių galimybių spontaniškai būties ir asmenybės kūrybinio potencialo sklaidai. Rizomos, kaip ir nomadologinė erdvės, samprata yra procesuali, dinamiška, lanksti, nepaprastai paslanki, ji gali imanentiškai skleistis nuolatos besikeičiančiose verti-

kaliose rizomos struktūrose. Čia šakniastiebio sąvoka savo pagrindinėmis nuostatomis, požymiais (pirmiausia sugebėjimu prisitaikyti prie besikeičiančių sąlygų, keistis) artima anksčiau aptartai nomadologinei koncepcijai.

Rizomos (šakniastiebio), tai yra laisvai augančio augalo, metafora savo daugiasluoksniškumu, polisemija, lankstumu ir naratyvumu siejasi su kita postmodernistinės nomadologinės estetikos sąvoka – labirintu. Etimologiškai ir įvairiomis prasminėmis konotacijomis Deleuze'as sąvoką „labirintas“ sieja su „daugiasluoksniškumu“, sudėtinga, painia, klaidžia padėtimi, vieta, iš kurios sunku rasti išeitį, kadangi yra daugybė potencialių judėjimo ir laisvės pažinimų kelių. Labirinto metaforoje slypi kitokio nei tiesmukiškas – laisvo, nenutrūksta, kupino daugybės galimybių kelio, tam tikro „slapto rašto“ paslaptis. Tai toks slėpingas raštas, kuris kartu yra šifras, materija ir dvasia; jis padeda išskverbtį į įvairias prasmes ir pažinti skirtingas būties klostes. „Daugiasluoksniškumas“ čia suvokiamas kaip tai, kas turi daug dalių, kas sudedama, organizuojama daugeliu įvairiausių būdų, kam slypi pažinimo ir tobulėjimo nenutrūksta priežastis.

Vadinasi, labirintas yra tarsi ta pati rizoma, išsišakojusi į daugybę simbolių pagrindinio kelio šakų. Jis pirmiausia yra žmogaus būties ir kultūros procesų įvairovės, daugiaspektiškumo išraiška. O kita vertus ir sudėtingo pažinimo kelio, ieškojimų, paklydimų, vadinasi, klaidžiojimų metu įgyto patyrimo metafora, nes kelias iš labirinto į laisvę

veda per daugybę koridorių, nuklystančių į aklavietes. Išėjimas iš labirinto į laisvą erdvę neatsiejamas nuo būsenų polisemijos, daugybės bandymų, klaidų, sugebėjimo kūrybiškai mąstyti, orientotis sudėtingose probleminėse situacijose ir priimti deramus sprendimus.

Pagal nomadologinės kultūros bei meno raidos procesų viziją rizoma ir labirintas yra iš esmės nepaklūstančios įprastiniam genealoginiam, arba, kitais žodžiais tariant, „ašiniam“ reiškinių centravimui „antigeneologinės struktūros“, besiskleidžiančios ne tik pagal iš esmės kitais nelinijinius principus, tačiau ir kitame – decentruotame subjektyviame būties lygmenyje, kuris nepaklūsta jokiems klasikiniams struktūriniais bei linijiniams raidos modeliams. Iš čia rizomos, kaip decentruotos, nepaklūstančios linijinei raidai, kupinos spontaniškos kūrybinės galios visumos interpretacija. Jos nuolatinių transformacijų varomoji jėga yra ne išorinių, o vidinių veiksnių, nonfinalinės sistemos saviraida, kuri, nepasižymėdama nei stabilumu, nei nestabilumu, yra kupina metastabilumo ir kūrybinės potencijos.

Klasikinei estetikai būdingas požiūris į *struktūrą* kaip į estetinį diskursą organizuojančią šerdį, o postmodernistinės estetikos simbolis *šakniastiebis* yra laisvo ir kūrybingo mąstymo bei laisvos elgesio strategijos simbolis. Jis yra priešprieša uždarams, užsisiklindusioms savybėms, dogmiškoms struktūroms, nes spontaniškai auga, keičiasi, varijuoja, plečiasi, siekia aprėpti naujas erdves. Svarbiausi rizomos bruožai – *astruktūriškumas*, *procesualumas*, *neprogramuotumas*; pastarasis

skleidžiasi spontaniškame kūrybinės dvasios polėkyje kaip sąmonės srautas, užslėptos mintys, citatos, atspalviai, tekstų, kontekstų, kvazitekstų, hiper-tekstų ir intertekstų sąveika.

Vadinasi, nomadinis mąstymas yra sėslaus sustingusio, dogmiško mąstymo ir būties suvokimo antipodas, jis nepaklūsta jokiai centralizuotai valdžiai ir kontrolei. Todėl yra laisvas, kūrybiškas, išsivadavęs iš amžiais įsitvirtinusių požiūrių, dogmų įtakos, atsiribojęs nuo įvairių sėslių mąstymą slegiančių įsipaigojimų, servilizmo, konformizmo, dogmų, konvencijų. Akivaizdu, kad Deleuze'o nomadologijos koncepcija nukreipta prieš klasikinės Vakarų metafizinės estetikos dogmatizmą, totalitarizmą, griežtą reglamentaciją, apribojančią asmenybės kūrybiškumą, jos spontaniškų dvasios polėkių laisvę. Jo manymu, svarbiausias ankstesnės metafizinės estetikos trūkumas – realios patirties ignoravimas ir nesugebėjimas atsiriboti nuo žmogaus kūrybiškumą varžančių dogmų. Šiuo požiūriu jis kritikuoja netgi savo įkvėpimo šaltinį Kantą, kurio „transcendentalinė estetika“, Deleuze'o nuomone, neleistina ignoruoja realų patyrimą. Ji tik aprašinėja tas žinias, kurias iš anksto jau turime, kad gautume tą patyrimą, kurį nuolatos aptinkame supančiame pasaulyje. Estetinio pažinimo prasmė Deleuze'ui – ne operavimas jau pažintais reiškiniiais, sąvokomis, o tuo, kas dar nepažinta, kas atskleidžia grožio pasaulio įvairovę, gyvenimo ir meninės veiklos pokyčius.

Po antrojo glaudaus bendravimo su Guattari tarpsnio trečiajame dvasinės

evoliucijos etape (kuriame minėtas bendravimas išsirutuliojo į kokybiškai naują lygmenį) Deleuze'o ir Guattari'o dėmesys nukrypo į pamatinių filosofinio pažinimo problemų, vaizduojamosios dailės, kino estetikos ir vizualumo problematikos studijas. „Buvo, – rašė jis, – trečiasis periodas, kai kalbu apie tapybą, kiną ir kylančius vaizdinius. Bet tai knygos filosofija. Sąvoka, kuri, atrodo, dar turi du matmenis: percepcinį ir afektyvųjį. Kaip tik tai mane ir domina, o ne patys vaizdiniai. Perceptai – ne sąvokos, tai yra jausmų paketai ir santykiai, išliekantys su tuo, kas juos teigia. Afektai – ne jausmai, tai tapsmas, peržengiantis pats save (tampantis kitoks)“ (Deleuze, 1990, p. 186–187).

Mokslininkas vis daugiau domisi vizualumo, vaizdinių judėjimo ir suvokimo estetikos problematika. Dviem anksčiau minėtoms Deleuze'o kino estetikai skirtoms knygoms – *Cinéma. 1. L'Image-mouvement*, *Cinéma. 2. L'Image-temps* būdingas labai savitas požiūris ne tik į kino, bet ir estetikos apskritai problemas. „Ši knyga – ne kino istorijos apybraiža, – rašė pirmosios knygos įvade autorius, – tai taksonomijos judesys, bandymas klasifikuoti vaizdinius ir ženklus. Juolab kad jau pirmajame tome apsiribojame tik elementų apibūdinimu, maža to – tik vienos klasifikacijos dalies elementais“ (Deleuze, 1983, p. 7). Netgi knygų pavadinimai rodo, kad pirmame tome daugiausia aptariamos įvairiausios „vaizdinio-judėjimo“ apraiškos, o antrajame tyrinėjamos „vaizdinio-laiko“ metamorfozės. Didžiuosius režisierius Deleuze'as vaizdžiai lygina ne tik su tapy-

tojais, architektais ir muzikantais, tačiau ir su mąstytojais, nurodydamas, kad jų mąstymo pagrindas yra „ne sąvoka, o vaizdinys: „vaizdinys–judėjimas“ ir „vaizdinys–laikas“. Kino istoriją jis traktuoja kaip sudedamąją ir vis aktualesnę tampančią visuotinės meno istorijos dalį, kuri skleidžiasi visiškai savarankiškų ir niekuo nepakeičiamų vizualinių meno formų pavidalu.

Deleuze'o kino ir vizualumo estetikai skirti tekstai išsiskiria ne tik savitai išskleidžiama individualių estetinių sąvokų sistema, tačiau ir jautriai perteikia XX a. pabaigos estetineje sąmonėje išryškėjusius estetikos ir meno problematikos pokyčius, susijusius su medijų estetikos ekspansija, vizualumo ir laikinėms struktūroms būdingu dinamiškumo problemų aktualėjimu. Deleuze'as buvo susižavėjęs kinui būdinga nuolatinio vaizdinių judėjimo ir kaitos stichija, naujomis kinematografo meninės išraiškos ir poveikio estetinei sąmonei galimybėmis. Tačiau kinas kaip įtaigių vizualinių vaizdinių gaminimo mašina jam padėjo pereiti prie platesnių filosofinių ir estetinių apibendrinimų, apmąstymų apie laiką, būties, nuolatinės kaitos, vizualumo problemas. Jam buvo itin svarbu, kad kinematografe išryškėję žmonių sąmonei darantys poveikį vaizdinių reproduktivimo mechanizmai buvo išplėtoti dabartinę kultūrą veikiančioje *mass media* industrijoje. Todėl ir kino istorija šiose knygose pirmiausia traktuojama kaip sudedamoji *vizualumo ir estetinio suvokimo istorijos dalis*. Kino suvokėjo požiūris į pamatines kino meno ir *mass media* problemas yra neatsiejama Deleuze'o

plėtojamos estetinės koncepcijos dalis. Būdamas filosofas, jis siekia per kiną pažvelgti į pamatines dabartines filosofijos, estetikos, besikeičiančios žmogaus savivokos problemas, aiškinasi tuos kino meno mechanizmus, meninės išraiškos priemonių arsenalą, kurie padeda taip galingai veikti estetinę sąmonę. Šiuolaikinį pasaulį Deleuze'as traktuoja kaip simuliakrų pasaulį, kuriama nėra vietos Dievo, subjekto tapatybės išgyvenimui. Visos tapatybės totaliai sukomercintame pasaulyje yra tik simuliuojamos, atsiranda kaip gilesnio žaidimo optinis „efektas“ – skirtybės ir pakartojimo žaismas.

Šiose kino estetikai skirtose knygose jaučiamas labai stiprus Bergsono estetinių idėjų poveikis, kuris susipina su Peirce'o požiūriais į bendrąją ženklų ir vaizdinių klasifikaciją. „Bergsono atrastas „vaizdinys–judėjimas“ ir dar gilesnis „vaizdinys–laikas“, – rašė jis, – ir šandien išsaugo tokią milžinišką reikšmę, kad negalima kategoriškai teigti, jog visos šių atradimų pasekmės mums žinomos. Nepaisant galbūt perdėm aršios kritikos, kurią Bergsonas kiek vėliau nukreipė prieš kinematografą, niekas negali sutrukdyti bergsoniškojo „vaizdinio–judėjimo“ sujungti su kinematografiniais vaizdiniais“ (ten pat, p. 7). Deleuze'as remiasi Bergsono judėjimo estetikoje išplėtotu teiginiu, kad judėjimo negalima painioti su jau įveikta erdve, nes pastaroji susijusi su praeitimi, o judėjimas – su dabartimi: tai perėjimo aktas. Be to, nueita erdvė visuomet gali būti daloma į daugybę skirtingų segmentų. Vadinausi, „visos įveiktos erdvės priklauso vienai ir tai pačiai homogeniškai erdvei,

kai judėjimai yra skirtingi ir nepakeičia vienas kito“ (ten pat, p. 9).

Tikro kūrėjo, mąstytojo, menininko, intelektualo misiją jis, kaip ir didis daizmo filosofas Zhuangzi, regi sąmoningoje ir principinėje priešpriešoje valdžios struktūroms – visoms jų apraškomoms formoms. Nomadinio tipo mąstytojas ir nuo jo neatsiejamas laisvas, nepriklausomas nuo šio pasaulio stipriųjų nonkonformistinis kūrybingas mąstymas Deleuze'o koncepcijoje turėjo atlikti šią laisvam kūrybiškam žmogui skirtą misiją. Opoziciškumas valdžios struktūroms ir nonkonformizmas jam, kaip ir Foucault, yra svarbūs mąstymo, būties ir kūrybos autentiškumo rodikliai.

Viena pamatinių situatyvių ir daugiausiai vėlyvosios Deleuze'o estetikos kategorijų yra *pli*, kurios išversti į lietuvių kalbą praktiškai neišmanoma. Kaip įprastinė ir dažniausiai vartojama kasdienėje prancūzų kalboje, ji verčiama sąvokomis „klostė“, „sulenkimas“. Tačiau prancūzų kalboje šios kontekstinės sąvokos konotacijų laukas yra labai platus, nes, atsižvelgiant į kontekstą, ji gali reikšti sulenkimą, atlenkimą, voką, lankstą, įprotį, kirtį (lošiant kortomis), atspindėjimą, vieno uždengimą kitu, įvairių dalių ir sluoksnių tarpusavio sąveiką, susipynimą bei daugybę kitų dalykų. Beje, „lenkti“ reiškia *įveikti vienmatį tikrovės suvokimą, mąstymą, pasipriešinimą, išryškinti mąstymo judesių lankstumą, plastiškumą, įvairiapusiškumą, sudėtingumą, polisemią ir pan.*

Šią sąvoką Deleuze'as pasitelkia savo veikale *Klostė. Leibnizas ir barokas* aiškindamas baroko epochos mąstymo, estetikos ir meno principus. Deleuze'as,

remdamasis H. Wölfflinu, barokinę estetiką traktuoja kaip besiskleidžiančią dviem kryptimis – neriančią į gelmę ir kylančią į dangiškąs sferas. Grynai barokiniu elementu čia skelbiamas vaizdinių sistemos pasiskirstymas tarsi į du aukštus, „atskirtus klose (*pli*)“, kuri skirtingai „atsispindi“ kiekvienoje iš dviejų pusių, reprezentuodama baroko epochos atradimą *par excellence*. Jame atsispindi, kaip pamatysime, kosmoso transformavimasis į *mundus*. Tarp tapytojų, kurie laikomi barokiniais, puikiausiais ir neprilygstamais, buvo Tintoretto ir El Greco. O jiems abiem būdingas minėtas barokiškas bruožas. Pavyzdžiui, paveikslas „Grafo Orgaso laidojimas“ padalytas horizontalia linija į dvi dalis, ir apačioje grupuojasi vienas kitą spaudžiantys kūnai, o viršuje, darydama nepastebimą vingį, pakyla dvasia, kurios laukia šventos monados, – ir kiekviena iš jų išsiskiria savitu spontaniškumu“ (Deleuze, 1988, p. 40).

Glaustai tariant, *pli* sąvoka, turinti daugybę įvairių prasminių atspalvių, yra nukreipta prieš racionalistinei metafizinei estetikai būdingą vienmatįškumą, tiesmukiškumą aiškinant sudėtingus estetikos ir meno reiškinius. „Klostė – ne tik drabužis, bet ir kūnas, uola, vanduo, žemė, linija. Baltrušaitis klostę apibūdina apskritai kaip „protrūkį“, tačiau tokį protrūkį, kuriam esant abu atplėšti elementai atmeta ir aktyvina vienas kitą. Šia prasme romanišką klostę jis apibūdina per protrūkį – to, kas figūratyvu ir geometriška, aktyvavimą“ (ten pat, p. 48).

Būtent Baltrušaičio išryškintas klostės kaip dviejų skirtingų pasaulių, būties modusų, įvairių formalių struktūrų

jungties, lūžių, protrūkių, dramatiškų posūkių momentas labiausiai ir domina Deleuze'ą, kuris šių baroko estetikai būdingų apraiškų ieško vėlesnėse epochose ir įvairiose meno rūšyse. „Klostė, – rašė jis, – neabejotinai svarbiausia S. Mallarmė sąvoka, ir ne paprasta sąvoka, bet greičiau operacija, operacinis veiksmas, paverčiantis ją didžiu barokiniu poetu. „Irodiada“ kaip tik yra klostės poema. Pasaulio klostė yra vėduoklė arba „vieningas sulenkimas“. Ir kartais išskleista vėduoklė nuleidžia ir pakylėja visas materijos granules, dūlėsius ir ūkanas, per kurias suvokiame regimą, tarsi per plyšius skraistėje, – atitinka klostes, kurių išpjautuose įdubimuose regimi akmenys: vėduoklė atveria miestą „klostė po klostės“, tačiau kartu atveria jo nebuvimą arba pasitraukimą, dūlėsių konglomeratą, tuščias bendrijas, haliucinacines armijas ir sambūrius“ (ten pat, p. 41). Vadinasi, klostė Deleuze'ui tarsi tampa raktu, padedančiu atrakinti duris į chaoso erdvę, pažeidžiančiu filosofijos, estetikos, meno pasaulių daugiamatiškumą, slėpingiausias jų užkaborius.

Jau ne kartą minėtą estetinį postmodernistinės, taip pat Deleuze'o ir Guattari mąstysenos pobūdį rodo paskutinis jų dviejų parašytas veikalas *Qu'est-ce que la philosophie?* (*Kas yra filosofija*, 1991), kuriame, ieškant atsakymo į pavadinime iškeltą klausimą, nuolatos, ypač knygos pabaigoje, išnyra daugybė aliuzijų į estetiką ir įvairias meno formas. Tai neabejotinai vienas brandžiausių ir nuosekliausių šiai problematikai skirtų Vakarų mąstymo tradicijos tekstų, kuriame konceptualiai įtvirtinamas naujoviškas

originalus požiūris į filosofiją, jos uždavinius, santykius su kitomis mokslų bei pažinimo sritimis.

Viena pamatinių šios knygos sąvokų – konceptas (*concept*), reiškiantis „sąvoką“ daug platesne prasme, pasklido ir įsitvirtino dabartinėje humanistikėje. Filosofiją Deleuze ir Guattari apibūdina kaip meną formuoti, išradinėti, gaminti konceptus (*Philosophie est l'art de former, d'inventer, de fabriquer des concepts*) (Deleuze, Guattari, 1991, p. 8). Vadinasi, filosofija čia pirmiausia suvokiama kaip mokslas apie sąvokas, tiksliau – apie sąvokų formavimą, išradinėjimą ir gaminimą. Be to, konceptas čia iškyla kaip konstruktyvi, išplėtusi savo įtakos lauką į teorinio mąstymo sritį, sąvoka. Ji labai savita, būdinga ne mokslui apskritai, o būtent filosofijai. Kitoms mokslo sritims apibūdinti jie pasitelkia kitokias sąvokas.

Konceptų sklaidos sritis Deleuze'o ir Guattari filosofijoje yra filosofijos istorija, kurioje regime, kaip netikėtai ar dėsningai chaoso erdvėje atsiranda įvairių konceptų, jie saveikauja, polemizuoja, kovoja dėl įtakos sferos su kitais greta esančiais. Chaosas Deleuze'o ir Guattari estetikoje traktuojamas kaip universali visus mąstymo ir būties procesus gaubianti jėga, o menas, mokslas ir filosofija – trys kūrybos formos, kuriomis reiškiasi nusistojusius mąstymo ir kūrybos stereotipus siekianti įvaldyti kūrybinę žmogaus dvasia. „Tapytojas netapo ant neliestos drobės, rašytojas nerašo ant rašto nepaliesto lapo, lapas ir drobė jau išmarginti gyvuojančiais, anksčiau sukurtais šabloniškais ženklais, kuriuos pradžioje reikia ištrinti, nuvalyti, suplo-

ti, netgi suskaidyti į dalis, kad liktų vietos atplūstančiam chaosui, kuris virstų regėjimu“ (ten pat, p. 192).

Skirtingai nei chaoso elementai, kurie yra efemeriški ir išnyksta tik atsira-dę, konceptai yra stabilūs prasmų junginiai, išsiskiriantys ypatinga tankumo konsistencija (*consistance*) tarsi gamtos sukurti unikalūs tekstų pasaulyje įsitvirtinę abstraktūs loginiai konstruktai, kurie išiveržia į teorinio diskurso sritį ir formuoja filosofijos idėjų istorijos lauką. „Tiek menas, tiek filosofija susiduria su chaosu ir jį išskaido, tačiau šis skaidymas daromas skirtingais planais ir užpildomas taip pat skirtingai – pirmuoju atveju kosminiais žvaigždynais, tai yra afektais ir perceptais, antruoju atveju – imanentiškumo kompleksijomis, tai yra konceptais. Menas mąsto ne mažiau nei filosofija, tačiau jis mąsto afektais ir perceptais“ (ten pat, p. 64). Tačiau šios dvi pasaulio apmąstymo formos neretai susipina, pavyzdžiui, teatriškai muzikali Don Chuano figūra Kierkegaard'o ar Zaratus-tros – Nietzsche's filosofijoje. Tačiau konceptualūs personažai (taip pat kaip ir estetinės figūros) negali būti paverčiamos *psychosocialiniais tipais*, nors ir čia nuolatos vyksta jų persismelkimas.

Konceptų sklaidos terpė yra tai, ką šie mąstytojai įvardija sąvoka *plan* (planas, plokštuma), tai yra ta organizuota plokštuma ir su ja susijusi erdvė, kuri praskrodžia neorganizuotą chaoso pasaulį ir išskiria sąlyginai savarankišką sritį, susijusią su begaline minties sklaida. Filosofijos istoriją Deleuze'as ir Guattari vaizdžiai palygina su portreto menu. „Uždavinys čia, – rašė jie, – ne

„perteikti panašumą“, tai yra pakartoti, ką pasakė filosofas, o sukurti panašumą, kartu parodant jo įsteigtą imanencijos planą ir jo sukurtus naujus konceptus. Išėina protinis, noetinis, mašininis portretas (*ce sont des portraits mentaux, noétiques, machiniques*). Ir nors paprastai tokius portretus piešia filosofijos priemonėmis, juos galima kurti ir estetiškai“ (ten pat, p. 55–56).

Siekdami išryškinti konceptų ir juos įkūnijančių konceptualių personažų savitumą, jie pradeda juos analizuoti lygindami su estetinėmis figūromis. Esminis skirtumas tarp konceptualių personažų ir estetinių figūrų tas, kad pirmieji yra potencialūs konceptai, o antrieji – potencialūs afektai ir perceptai. „Pirmieji veikia imanencijos lygmenyje kaip Minties–Būties (*Pensée-Etre*) (noumen) vaizdiniai, antrieji reiškiasi kompozicijos pavidalu kaip Visatos vaizdinys (*image d'Univers*) (fenomenas). Minties ir romano didžiosios estetinės figūros, taip pat tapybos, skulptūros ir muzikos kuria afektus, kurie tiek viršija įprastinius išgyvenimus ir suvokimus, kiek konceptai viršija kasdienės nuomones“ (ten pat, p. 64). Beje, estetinės figūros (ir jas sukuriantis stilius) čia yra aiškinamos kaip svetimos retorikai. Tačiau pojūčiai, perceptai ir afektai, peizažai ir veidai, regėjimai ir filosofiniai konceptai apibūdinami beveik tais pačiais Nietzsche's ir Bergsono estetinėmis teorijoms būdingais tapsmo terminais. Vis dėlto, nepaisant išorinio panašumo, estetinės figūros reiškiasi kaip netapačios konceptualiems personažams.

Siekdami apibūdinti meninės kūrybos esmę, aptikti savotišką formalų, sis-

temiška organizuojanti meninės kūrybos centrą Deleuze'as ir Guattari atkreipia dėmesį į ypatingą kompozicijos svarbą. „Kompozicija, sustatymas, – rašė jie, – toks vienintelis meno apibūdinimas. Kompozicija yra estetika, ir viskas, kas nėra sudedamoji visuma, nėra meno kūrinys. Tačiau neverta painioti techninės kompozicijos – darbo su medžiaga, kuriame neretai dalyvauja mokslas (matematika, fizika, chemija, anatomija), ir estetiškos kompozicijos, tai yra darbo su pojūčiais. Vien tik paskutinytis nusipelno kompozicijos vardo ir meno kūrinys niekuomet nekuriamas technikos arba dėl technikos“ (ten pat, p. 181). Vadinasi, kompozicija čia yra svarbiausias įvairius meno kūrinio aspektus sistemiškai organizuojantis veiksnys.

Deleuze'as neabejotinai buvo vienas konceptualiausių ir originaliausių XX a. antrosios pusės mąstytojų, kurio, kaip ir daugelio kitų prancūzų postmodernios filosofijos šalininkų veikaluose, greta griežtai suręstų analitinių filosofinių tekstų skleidėsi epochai būdingos filosofinės problematikos estetinio ir naujų kalbinės išraiškos formų paieškos tendencijos. Deleuze'o mąstymo originalumas pirmiausia išryškėjo estetikos problematikai įžengiant į naujas pažinimo sritis, kurios pirmiausia atsivėrė jo nomadologijos, šizoanalizės ir „kūno be organų“ teorijose. Jo suaktualintos koncepto, nomadologijos, rizomos, šizoanalizės, „kūno be organų“ ir kitos sąvokos giliai įsiskverbė į įvairias dabartinės humanistikos sritis.

Literatūra ir nuorodos

Roland Barthes *par Roland Barthes*. – Paris, 1975.
 Baudrillard J. *Oublier Foucault*. – Paris, 1977.
 Deleuze G. . Guattari F. *Qu est-ce que la philosophie?* – Paris, 1991.
 Deleuze G. *Cinéma. 1. L'Image-mouvement*. – Paris, 1983.
 Deleuze G. *Cinéma. 2. L'Image-temps*. – Paris, 1985.
 Deleuze G. *Le Pli. Leibniz et le baroque*. – Paris, 1988.
 Deleuze G. *Diférence et répétition*. – Paris, 1968.

Deleuze G. *Pourparlers, 1972–1990*. – Paris, 1990.
 Deleuze G., Guattari F. *Rhizome. Introduction*. – Paris, 1976.
 Deleuze G., Guattari F. *Capitalisme et Schizophrénie. T. 1. L'Anti-Cédipe*. – Paris, 1972.
 Deleuze G. *Foucault*. – Paris, 1986.
 Derrida J. *L'écriture et la différence*. – Paris, 1967.
 Foucault M. *Theatrum philosophicum // Critique*, Nr. 282, 1970, p. 885–906.
 Foucault M. *Dits et écrits*, vol. 1–4. – Paris, 1994.



AIVARAS STEPUKONIS

Kultūros, filosofijos ir meno institutas

IDĖJŲ ISTORIOGRAFIJOS GIMIMAS: ARTHUR ONCKEN LOVEJOY

The Birth of the Historiography of Ideas:
Arthur Oncken Lovejoy

SUMMARY

The introductory part of the article presents an account of the formative period of the historiography of ideas in which the historical beginnings and later developments of the discipline are discussed. The introductory part is followed by an analysis of the studies of one of the most renowned Western historiographers, Arthur Oncken Lovejoy, with special notice being paid to the methodological aspects of these studies. The three main themes under scrutiny are as follows: (1) the idea as the object of a historiographic study; (2) the methods of historiography in a practical and theoretical perspective, and (3) points of divergence between historiography and philosophy.

IŠTAKOS IR PLĖTOTĖS

Pasakymas „idėjų istorija“ Vakarų mokslinėje raštijoje pasėtas filosofijos istoriją tyrinėjusiam pastoriui iš Augsburgo Johannui Jakobui Bruckeriui (1696–1770) išleidus *Historia doctrina de ideis* (*Mokymo apie idėjas istorija*, 1723), kurioje išdėstyta istorinė platoniskųjų idėjų apžvalga. Kaip tik Bruckerį turėdamas galvoje neapolietis retorikos profesorius

Giambattista Vico (1668–1744) savo *Naujaji mokslą apie bendrąją tautų prigimtį* (1725) laikė savotiška „idėjų istorija“ (*la storia delle idee*). Anot Vico, ši istorija „prasidėjo ne filosofams pirmąsyk susimąščius [*riflettere*] apie žmonių idėjas“¹, o pirmąsyk žmonėms apskritai ėmus galvoti žmogiškai [*umanamente pensare*]. Trumpai tariant, idėjų istorijos

RAKTAŽODŽIAI. Istoriografijos metodologija, idėjų istoriografija, filosofija.

KEYWORDS. The methodology of historiography, the historiography of ideas, philosophy.

pradžia – ne Platonas, o mitas ir poezija. Įsidėmėtina, jog nuostata minties pasaulį tyrinėti plačiaja to žodžio prasme, neapsiribojant ne tik akademine filosofija, bet ir filosofija apskritai, idėjų istoriografijoje lieka gyvybinga ligi šiolei. Brucker'į minėjo ir prancūzų eklektinės filosofijos mokyklos steigėjas Victoras Cousinas (1792–1867), netaupęs pagyrų ilgai „idėjų istorijos“ tradicijai, kurią jis siejo su ankstyvuoju vokiečių eklekticismu, o patį Bruckerį vadino „filosofijos istorijos tėvu“². Kitas to paties laikotarpio prancūzų eklektikas, itin domėjęsis idėjų istorija, Jean-Louis-Eugène'as Lermnier (1803–1857) pabrėžė istorinį bendruomeninį idėjų tvarumą: „Idėjos nepraranda savo reikšmės keičiantis amžiams, ir kuo jos stipresnės, kuo plačiau pasklidusios kuriuo nors laikotarpiu, tuo lėčiau išnyksta ir užleidžia vietą kitoms iš jų išsirutuliojančioms idėjomis“³. Šiuos žodžius Lermnier ištare nagrinėdamas šviečiamuoju laikotarpiu itin puoselėtos „vienos iš esminių idėjų – žmoniškumo“ įtaką restauracinės Prancūzijos teisės sistemai bei socialinei politikai.

Vokietijoje idėjų istoriją aptarė filosofas ir psichologas Friedrichas Augustas Carusas (1770–1807) gvildendamas seną eklektinę prielaidą, kad idėjų istorija privalanti aprašyti ne tik išmintį, logiką bei grynąsias idėjas (*reine Ideen*), bet ir proto klaidas. Wilhelmas von Humboldtas (1767–1835) idėjų istoriją laikė vienu iš „istoriko uždavinių, kurie apima visus laikinosios veiklos pavidalus bei visas amžinųjų idėjų išraiškas“⁴. Senosios, brukeriškosios idėjų istorijos atšvaitai nesunkiai įžiūrimi ir Wilhelmo Dilt-

hey'aus kūryboje, kurioje gyvenamasis žmogaus pasaulis (*Lebenswelt*) vaizduojamas kaip sudėtingas įvairiausių institucinių, kalbinių, dorovinių, vertybinių, meninių bei kitokių reikšmių laukas, kurį išnarplioti ir iš naujo išgyventi (*nacherleben*) galima tik pasitelkus žmogiškąjį supratimą (*Verstehen*), o eksperimentiniams gamtos mokslų metodams šis prasminis laukas yra iš principo nepasiekiamas⁵. Dar vieną idėjų istorijos atmainą aptinkame Friedricho Meinecke's (1862–1954) raštuose. Didžioji Meinecke's istorinių tyrimų dalis skirta politinėms idėjomis, tačiau pačią tyrimų kryptį jis apibūdino platesniu „idėjų istorijos“ (*Ideengeschichte*) terminu⁶. Mainekiškoji idėjų istorijos samprata padarė didelę įtaką ištisai pokario vokiečių istorijos tyrėjų kartai, kurie gilinosi į demokratijos žlugimo priežastis tarpukario Vokietijoje. Su idėjų istorija glaudžiai susijusi Ernsto Cassirerio (1874–1945) simbolinių formų filosofija⁷ bei kitų pokantininkų pastangos išplėtoti savitą humanitarinių mokslų metodologiją sekant Dilthey'aus pavyzdžiu.

Be minėtųjų, Vokietijoje įvardytinos dar dvi idėjų istoriografijos tradicijos. Tai ikonologijos mokykla, kuri – greičiau dėl formos negu dėl turinio – priskiriama dailės istoriografijai. O štai apie kitą vokiškąją idėjų istoriografijos atmainą dar nesu kalbėjęs. Tai žinojimo sociologija, kurios tikrieji pradininkai buvo socialinės pakraipos filosofai Maxas Scheleris (1875–1928) ir Karlas Mannheimas (1893–1947), nors kai kuriuos opius žinojimo sociologijos klausimus gana aiškiai ir pranašiška buvo anks-

čiau apibrėžę tokie mąstytojai kaip Friedrichas Nietzsche⁸, Karlas Marxas ir Friedrichas Engelsas⁹. Tiek Scheleris, tiek Mannheimas domėjosi dėsniais, pagal kuriuos Vakarų istorijoje įvairiausi minties pavidalai santykiavo su pagrindinėmis visuomeninėmis sąrangomis – valstybe, bažnyčia, ūkiu. Maxo Scheleerio tyrimai kryo į bendresnę pažintinę problematiką, jam rūpėjo ontologiniai idėjų ir realiųjų sąveikos ypatumai¹⁰. O Mannheimas atstovavo ideologinei žinojimo sociologijos šakai, kuri gvildeno „klaidingos sąmonės“ apraiškas, tai yra mąstymo tipus, kurie formuojasi uždarose socialinėje erdvėje ginant ar mėginant patenkinti tam tikrus, dažniausiai politinius siekius¹¹.

Jungtinėse Amerikos Valstijose idėjų istorija itin susidomėta pirmaisiais XX amžiaus dešimtmečiais. Iš pradžių uoliausi idėjų istorijos tyrėjai buvo filosofai, vėliau įsitraukė kitų humanitarinių bei visuomenės mokslų atstovai. 1918, 1925 ir 1935 m. Kolumbijos universiteto Filosofijos katedros darbuotojai parengė ir išleido straipsnių rinktinę bendru pavadinimu *Studies in the History of Ideas (Idėjų istorijos tyrimai)*. Šia leidybine programa užsibrėžtas uždavinys – „skatinti tyrimus ir lavinti istorinę vaizduotę ... platesniame tyrimų lauke [ne gu filosofija], kuriame atrodo, kad idėjos turi istoriją“¹². Kitas guvus, jei ne guviausias, idėjų istoriografijos židinys tiek Jungtinėse Valstijose, tiek Vakarų pasaulyje – tai 1923 m. prie Džonso Hopkinso universiteto įsteigtas Idėjų istorijos klubas. Arthuras Onkenas Lovejoy'us (1873–1962), kurio pažiūras netrukus

aptarsiu nuodugniau, buvo vienas kūrybingiausių klubo steigėjų ir nestygtančių jo veiklos strategų. 1940 m. drauge su Philipu Wieneriu (vėliau redagavusiu Hajime Nakamuros *Ways of Thinking of Eastern Peoples*) Lovejoy'us pradėjo leisti žurnalą *Journal of the History of Ideas*, kuris nuo pirmųjų gyvavimo dienų ligi šiol gausių ir energingų Idėjų istorijos klubo narių¹³ pastangomis sėkmingai vykdo idėjų istorijos misiją sukurti kuo erdvesnį tarpdalykinių (*interdisciplinary*) ir visadalykinių (*pandisciplinary*) tyrimų lauką.

Šalia amerikinės idėjų istoriografijos tradicijos pokario metais žvaliai reiškėsi dar dvi europinės. Vokietijoje ir gero kai už jos ribų Reinhartui Kosseleckui, Joachimui Ritteriui, Rolfui Reichardtui ir kitiems pavyko išpopuliarinti vadinajamą „sąvokų istoriją“ (*Begriffsgeschichte*)¹⁴. Sumanymo užmojai – tiesiog milžiniški. Dauguma jų nesutelpa į penkis, kai kurie – į dešimtį tomų. Sąvokų istoriografijos tikslas – sudaryti išsamius politinių, visuomeninių, taip pat filosofinių, estetinių, retorinių bei teologinių sąvokų istorinės vartosenos žodynus. Istoriskai nagrinėjama ne pavienių rašytojų, tekstų, mokyklų, tradicijų, argumentacijų, mąstysenų, ideologijų, o atskirų sąvokų raida. Viena vertus, pasirinktų politinių arba filosofinių sąvokų žodynai nepaverčiami perdėm savarankiškais, nuo faktinės žmonių elgsenos atitrūkusiais dariniais, nuolatos atsižvelgiama į istorinį socialinį kontekstą. Antra vertus, tokie žodynai beatodairiškai „nesociologizuojami“, nekildinami iš „ideologijos“, „klasinės padėties“ arba

„valdančiųjų sluoksnių kėslų“. Tiriama, kaip tam tikra sąvoka, tam tikra kalbinė forma kito priklausomai nuo istorinio laikotarpio, politinių pažiūrų, visuomeninio sluoksnio, asmens savybių. Sąvokų istoriografija savo tyrimais aprėpia laikotarpį nuo XVI iki XX amžiaus. Kol kas sudarinėjami nacionaliniai žodynai: aprašomos ir sisteminamos vokiečių, prancūzų, taip pat vengrų, olandų, danų, suomių, švedų, dabartinės Kinijos politinių bei kitokių sąvokų vartosenos. Parašius tautines sąvokų istorijas, specializuotų žodynų istoriografijas bus galima gvildinti lyginamuoju požiūriu. Angliškuose kraštuose sąvokų istoriografija keliai skinasi vangiau¹⁵. O štai Prancūzijoje galima ieškoti netgi sąvokų istoriografijos pirmtakų, jų pavyzdžiai tokiose asmenybės kaip mesjė Dupuis ir Contonet, kurie dar pirmojoje XIX amžiaus pusėje „devynerius kančių metus“¹⁶ iš devynių galybių autoritetingų rašytinių šaltinių rinko romantizmo apibrėžimus, nesėkmingai stengdamiesi išsiaiškinti, kas iš tikrųjų per daiktas yra tas romantizmas¹⁷.

Prancūzijoje jau porą šimtmečių gyvavusią idėjų istoriografijos tradiciją, – pradedant eklektikų Cousino bei Lermnier darbais ir baigiant analų mokyklos atstovų Blocho bei Febvre'o mąstysenų istorijomis, – pratęsė Michelis Foucault (1926–1984) ir Jeanas Starobinskis (g. 1920). Foucault pagal išsilavinimą buvo filosofas ir psichologas. Tačiau dauguma jo veikalų, netgi pats filosofiskiausias *Les Mots et les choses: un archéologie des sciences humaines* (*Žodžiai ir daiktai: humanitarinių mokslų archeologija*,

1966), kuriame nagrinėjama, kokia buvo XVI–XVIII amžiais mokslinė kalbėseną, kaip ji kito, savo žanru giminingi kuopinių mąstysenų istoriografijai. Visame pasaulyje gerai žinomose knygose *Folie et déraison* (*Beprotybė ir neprotingumas*, 1961), *Naissance de la clinique: une archéologie du regard médical* (*Klinikos gimimas: medicininio požiūrio archeologija*, 1963), *Surveiller et punir: naissance de la prison* (*Prižiūrėti ir bausti. Kalėjimo gimimas*, 1975)¹⁸, trijų tomų *Histoire de la sexualité* (*Seksualumo istorija*, 1976–1984)¹⁹ Foucault dėmesį sutelkia ne į pačias įstaigas – kalėjimą, bėprotnamį ar kliniką, o į viešąsias diskusijas, kilusias istoriškai randantis tokioms įstaigoms. Savo raštuose Foucault linkęs gvildinti idėjas, tačiau ne kiek jos atspindėjusios tam tikru laikotarpiu vyravusius intelektualinius įsitikinimus, o kiek virtusios retorinėmis priemonėmis tam tikrai visuomeninei tapatybei tuo laikotarpiu sukurti ir įteisinti. Foucault daugiau knietėjo ne idėjų turinys, o įvairiausios kalbinės raiškos priemonės (retorinės bei stilistinės technikos), kuriomis Europos kraštuose būdavo palaikoma viešoji tvarka.

Jeanas Starobinskis baigė literatūros ir psichiatrijos mokslus ir iki išėjimo į pensiją 1985 m. Ženevos universitete dėstė prancūzų literatūrą bei medicinos istoriją. Savo itin gausiuose raštuose²⁰ derino literatūros kritikos, psichologijos, kultūrologijos, istoriografijos metodus, nė vieno iš jų pernelyg nesureikšmindamas, veikiau siekdamas apdairios pusiausvyros. Pastarąjį trisdešimtį metų Starobinskis garsėjo kaip puikus Jeano Jacques'o Rousseau interpretuotojas, bet

taip pat ne vieną išvalgų darbą yra skyręs tokiems rašytojams kaip Montaigne'is, Racine'as, Corneille'is, La Rochefoucauld, Montesquieu, Diderot, Voltaire'as, Stendhalis, Charles'is Baudelaire'as, Paulis Valéry, Sigmundas Freudas, Leo Spitzeris, Ferdinand'as de Saussure'as. Starobinskio kritinis metodas tyrėja, ragina remtis kuo pilnesniu kūrybiniu nagrinėjamo autoriaus palikimu, ši apsvaustant kuo įvairesniais atžvilgiais – ypač idėjiniu istoriografiniu, filosofiniu, psichologiniu, medicininiu. Pasitelkiami ne tik išspausdinti autoriaus tekstai, bet ir laišakai, dienoraščiai, fragmentai, kurie atidžiai skaitomi tik po to, kai sukaupotos reikiamos žinios apie autoriaus laikais vyravusias filologines, stilistines bei estetines kategorijas. Starobinskio atveju idėjų istoriografija yra neatsiejama nuo kitų gretutinių mokslinių perspektyvų, kurių vienalaikis taikymas atveria tam tikrą „panoraminį vaizdą iš aukštai“ (*un regard surplombant*), nustato tam tikrą kritinį atstumą, viena vertus, neleidžiantį objekto „išardyti“ stebint iš pernelyg arti, antra vertus, neleidžiantį objekto „ištirpdyti“ stebint iš pernelyg toli.

Nūdienos mokslinėje literatūroje pavadinimą „idėjų istoriografija“ vis dažniau keičia „intelektinės istoriografijos“ antraštė²¹, tačiau šis žodinis pakaitalas anaip tol nėra visuotinis, „idėjų istoriografijos“ terminas tebėra gajus²². Negana to, nagrinėjant tradicinius minėtos istoriografinės šakos šaltinius, iš tikrųjų daug tiksliau vartoti frazę „idėjų istoriografija“, kadangi laiko požiūriu pastaroji yra brandesnė, turinti aiškia mokyklinę tradiciją, istoriškai atsijotų

sąvokų bagažą, ir šia prasme objektyvesnė. Tačiau susidūrę su „intelektine“, arba „sąvokine“ istoriografijos atmainomis vis dėlto galime būti ramūs, jog skaitome rašinį, priskirtiną šimtametei idėjų istoriografijos tradicijai.

Baigdamas šį skirsnį noriu pateikti dar kelias pastabas apie pačią „idėjų“ sąvoką ir jos istoriografinės vartosenos ribas. Be abejonės, tai viena kebliausių intelektualinių kategorijų, į kurios nuorodų lauką patenka praktiškai viskas, kas yra, kadangi užtenka „prabilti“, „išstarti žodį“ ir jau turime „idėją“. Neplėtodamas idėjų epistemologijos, tenoriu įvardyti, kokios Vakarų istoriografijoje yra susiklosčiusios pačios bendriausios šio termino vartosenos ir kurios iš jų priskirtinos idėjų istoriografijos žanrui. Galvoje turiu tokią idėjų istoriografijos praktiką, kurią įkūnija šiame tyrime nagrinėjimui pasirinkti atskiri idėjų istoriografai ir jų veikalai.

Paprastai idėjų istoriografija netiria (1) platoniškųjų idėjų – amžinų, nekinamų, nenykstančių, nuo žmogaus mąstymo nepriklausomų būties pavidalų, kurie pagal apibrėžimą negali turėti istorijos. Idėjų istoriografija atsisako „filosofuoti“ apie (2) hėgeliškąsias idėjas, tiksliau, vienos „grynosios idėjos“, arba „visuotinės dvasios“, arba „kosminio proto“, palaikančio ontologinę visatos sąrangą ir suteikiančio žmonijos istorijai tikslą, teleologinę prasmę. Tiesa, hėgeliškoji idėja, priešingai negu platoniečiai pavidalai, skleidžiasi istoriškai, iš gaivališkos būsenos pereidama į sąmoningą laisvo, save mąstančio mąstymo būseną, tačiau hėgeliškos idėjos sampra-

ta stokoja empiriškumo, ji – perdėm metafiziška, jos istoriografija prilygtų dieviškųjų apraiškų istoriografijai, remtūsi tam tikru apreiškimu, vadovautūsi ezoterinėmis prielaidomis²³.

Plačiausia ir drauge kebliausia „idėjos“ samprata, patenkanti į idėjų istoriografo dirbtuvę, – tai „istorinės idėjos“, kaip jas suprato ir vartojo tokie mąstytojai kaip Wilhelmas von Humboldtas (1767–1835), Leopoldas von Ranke (1795–1886), Johannas Gustavas Droysenas (1808–1884), Jacobas Burckhardtas (1818–1897). Visi šie vyrai kalbėjo apie tam tikras neasmeniškas, kuopines dvasios nuostatas, intelektines perspektyvas, kurios suvienydavo atskirą istorinį laikotarpį, atskirą istorinę kultūrą, atskirą istorinę tradiciją, atskirą tautą, kiekvienai jų suteikdamos savitą braižą – buvimo, kultūrinio ir simbolinio reiškimosi, estetinio suvokimo, dorovinio vertinimo ir panašiai. Čia vis dar akivaizdžios sąsajos su platoniskaisiais pavidalais: pirma, pripažįstamos tam tikros bendros, transcendentinės, visą žmonijos istoriją įprasminančios idėjos, pavyzdžiui, „Gėrio“, „Tiesos“, „Grožio“, „Laisvės“, „Protingumo“, „Žmoniškumo“, o po to tyrinėjamos empirinės tokių transcendentalių apraiškos įvairiose tautose ir epochose. Wilhelmo von Humboldto žodžiais sakant, „Istorijos tikslas – įgyvendinti idėją, kurią išreiškia žmonija, visomis kryptimis ir visomis formomis, kuriomis baigtinė forma gali susisieti su idėja“²⁴. Gimininga samprata išreikšta Droyseno istorinių dorovinių galių teorijoje, taip pat Burckhardto mokyme apie tris istorines ga-

lias – valstybę, kultūrą ir religiją bei šių jų šešeriopą sąveiką. Panašius dalykus turi mintyje ir Ranke svarstydamas apie „vyraujančias laikotarpio idėjas“ (*leitende Ideen*) ir jomis apibūdindamas „dominuojančias šimtmečio tendencijas“²⁵. Įsidėmėtina, jog visiems tik ką minėtiems autoriams, taip plačiai suvokiantiems „idėjos“ reikšmę, istoriografija savaime tampa idėjų istoriografija. Kitos istoriografijos iš principo negali būti. Nors XX amžiuje idėjų istoriografija pabrėžtinai vadavosi nuo šių „platonizmo liekanų“, akivaizdu, jog visiškai nuo jų išsivaduoti jai ne tik nepavyko, bet ir iš esmės negali pavykti tol, kol taikomi tokie, tegu ir žemiausio abstraktumo lygmens, istoriografiniai apibendrinimai kaip „tauta“, „tradicija“, „epocha“, „kultūra“, „tendencija“.

Idėjų istoriografijai, kuri mėgina apčiuopti „sudėtingas“ idėjas, priklauso ir tokių filosofinių istoriografų arba istoriografinių filosofų kaip Benedetto Croce's (1866–1952), Robino George'o Collingwoodo (1889–1943) bei Hanso-Georgo Gadamerio (1900–2002) darbai, kuriuose pasakojamos praktinio ir teorinio protų istorijos²⁶. Istorigrafijos objektas yra žmogus. Jis yra mąstanti būtybė. Vadinasi, istoriografija yra žmogaus mąstymo istorijos rašymas, keliant ir atsakant į klausimus, kurie rūpi dabartiniam, esamam mąstymui.

Idėjos reikšmė tampa vis dalykiškesnė kuomet nagrinėjama „mąstysenų“, „retorinių formų“, „mokslinių terminų“ praeitis. Didžioji XX–XXI amžių idėjų istoriografijos tyrimų dalis įsiterpia tarp šių dviejų kraštutinybių – idėjos kaip

dvasinio principo, kuris suvienija atskirą istorinį kuopinį subjektą (tautą, kultūrą, laikotarpį, tradiciją), ir idėjos kaip

konkrečios sąvokinės ir kalbinės kategorijos (žodžio, frazės, teiginio, stilistinės priemonės).

ARTHUR ONCKEN LOVEJOY (1873–1962)

Šen bei ten mokslo bendruomenėje pasigirsta nuomonių, kad XIX–XX amžių sandūroje kūrusių mąstytojų pažiūros, įkopus į XXI amžių, neišvengiamai tampa atgyvenomis. Tokia nuostata – gimusi iš slapto pavydo eiklosioms technologijoms – reiškia kaip savaime suprantamas dalykas be papildomų paaiškinimų. Antra vertus, iš televizijos ekranų ir radijo imtuvų nuolatos girdime, kaip, reklamuodami gaminius, prekybininkai gudriai vartoja pasakymą „laiko patikrintas“, pabrėždami taikomos technologijos tradiciją, girdamiesi sukauptos darbo patirties ilgaamžiškumu. Paradoksalu ir, manyčiau, didžiai humanitarų nenaudai (gėdai?)!

Siekdamas nuodugniau aptarti žanrines ir pažintines idėjų istoriografijos ypatybes, rinkausi ne „paskutinio meto ap-

raiškas“, o „laiko patikrintas vertybes“ – Arthuro Onckeno Lovejoy'aus kūrybinį palikimą. Lovejoy'us gimė 1873 m. Berlyne, Vokietijoje. Bakalaurantūrą baigė Kalifornijos universitete, Berklyje, magistrantūrą – 1897 m. Harvardo universitete. Įtakingiausi Lovejoy'aus veikalai ir straipsniai parašyti beveik prieš šimtmetį, 1910–1938 m. dėstant Džonso Hopkinso universitete, Baltimorėje, Merilendo valstijoje, bei išėjus į užtarnautą pensiją ir toliau Baltimorėje kūrybingai tęsiant mokslinę veiklą²⁷. Savo pastabas grįsiu dviem kone ryškiausiomis Lovejoy'aus knygomis – monografija *The Great Chain of Being: A Study of the History of an Idea* (*Didžioji būties grandinė: Idėjos istorijos tyrimas*) ir straipsnių rinktine *Essays in the History of Ideas* (*Idėjų istorijos apybraižos*).

IDĖJA KAIP ISTORIOGRAFINIO TYRIMO OBJEKTAS

Prisiminkime: vienas ženkiausių XIX amžiaus antrosios pusės–XX amžiaus pirmosios pusės Vakarų istoriografijos laimėjimų – tai sugebėjimas pripažinti, kad žmonijos praeitį verpė daugybė priežastinių gijų, kurių reiškimosi mastas bei įtakos laipsnis kaskart buvo kitoks. Kas buvo lemtingiausia vienu atveju, kitu galėjo būti palyginti nereikšminga. Ūkinės, valstybinės, karinės, ideologinės, kultūrinės, dorovinės, rasinės,

geografinės, visuomeninės ir kitokio pobūdžio varomosios jėgos tai dominuodavo, tai pasitraukdavo į antrą planą, tarpusavyje sąveikaudamos pačiais painiausiais bei sudėtingiausiais pavidalais. Priežastinis monizmas palengva užleido vietą priežastiniam pliuralizmui, pagal kurį istorijos audinys mezgasi iš gausybės įtakų, kurios kiekvienu atskiru atveju, nors ir sudarydamos tam tikrą hierarchiją, vis dėlto nesudaro *pastovios* hie-

rarchijos. XIX šimtmetyje ekonomistas Karlas Marxas dar galėjo vienareikšmiai tvirtinti, kad „Nėra politikos, teisės, mokslo ir t.t., meno, religijos ir t.t. istorijos“²⁸, tuo norėdamas pasakyti, kad visos minties apraiškos neturi savarankiško būvio, jos tėra iliuziniai medžiaginių gyvenimo sąlygų atšvaitai, o tikrieji likimo vairininkai – fiziologiniai žmonių poreikiai. O kitas to paties laikotarpio ūkio teoretikas Johnas Maynard'as Keynesas marksistinio tono primygtinumą švelnino žodžiais: „Esu tikras, kad įvairių grupių siekių galia gerokai pervertinama, o idėjų nuolatinės įtakos reikšmė menkinama“²⁹. Anuomet tarp šių kraštutinių požiūrių, regis, žiojėjo neįveikiama praraja, tačiau per kitus penkis ar septynis dešimtmečius istoriografijoje padaryta pažanga šių dviejų autorių teiginiuose leido išvelgti jau nebe takoskyrą, o dviejų dalinių, santykinių tiesų sambūvio galimybę. Nebereikėjo išsižadėti vienos, kad galėtum pripažinti kitą.

Lovejoy'ui šios požiūrio kraštutybės yra svetimos. Jis neteigia, jog idėjos kiekvienu atveju yra vieninteliai, arba pamatiniai, arba svarbiausi žmonių gyvenimo ir kultūros kūrimo varikliai. Tačiau iš tiesų tvirtina, jog idėjos, ypač kai kurios idėjos, istorijoje yra padariusios milžinišką įtaką ir būtent dėl šios aplinkybės nusipelnančios istoriografo akylumo. Lovejoy'ų domina *veikiančios* idėjos, idėjos, atliekančios vaidmenį žmonių santykiuose³⁰, „minties veiksniai“³¹, „dinaminiai minties ir meno istorijos veiksniai“³², „lemiančios, veikiančios idėjos“³³, „tvarūs dinaminiai veiksniai, idėjos, kurios sukelia padarinius minties is-

torijoje“³⁴, „veiksniai, iš tikrųjų darantys įtaką stambesniems minties poslinkiams“³⁵. Trumpai tariant, Lovejoy'us objektu renkasi tas mąstymo atmainas, kurios žmonijos praeityje buvusios veiksmingos, tačiau ne bet kurioje gyvenimo plotmėje, o tik paties istorinio mąstymo. Lovejoy'ui „istorijoje rūpi tik tam tikra veiksmų grupė ir tik tiek, kiek ji veikia tuose baruose, kurie sutartinai laikomi atskirais intelektinio pasaulio padaliniais; ji [idėjų istoriografija] ypač domisi procesais, kai įtakos iš vieno [intelektinio] baro pereina į kitą“³⁶. Taigi Lovejoy'us nagrinėja tik tas idėjų įtakos formas, kurios taikytinos kitoms idėjoms, drauge ne neigdamas, o tik metodškai atsiribodamas nuo kitų būdų, kuriais idėjos daro poveikį neidėjiniams reiškiniams ir atvirkščiai. Šiuo požiūriu lavdžojišką perspektyvą puikiai papildė žinojimo sociologijos tyrimai, kuriuose pabrėžiami ne tarpmintiniai santykiai, o idealiųjų ir realiųjų (kūniškųjų, vališkųjų) veiksmų sąveika.

Kokią reikšmę Lovejoy'aus vartosenoje įgauna pati „idėja“ išskyrus tai, kad ji privalanti sukelti padarinius? Jeigu derėtų atsakyti vienu žodžiu, tuomet tarčiau – „keblią“, bet šitai sakau nepriekaištaudamas, greičiau drauge su Lovejoy'umi liūdnamai pripažindamas, jog visa mąstymo istorija yra kebli, „ilga idėjų painiojimo seka, kuri ir sudaro didžiąją žmogiškos minties istorijos dalį“³⁷. Prie painiavos motyvo dar grįšiu, o dabar noriu suminėti pagrindines idėjų rūšis, išsitenkančias „idėjos“ sąvokos lauke. Mintys ir nuomonės, jausminės būsenos ir su šiais dalykais susijęs elge-

sys³⁸; išankstinės sampratos³⁹; mąstymas ir skonis⁴⁰; estetinės pajautos, vyraujančios dingstys, ginamos tiesos⁴¹; literatūrinės ir filosofinės srovės, nuomonės, intelektualiniai ir emociniai prasminės sąrangos dėmenys⁴²; moralinis temperamentas⁴³, žodžių reikšmės ir prireikšmiai⁴⁴, išankstinės nuostatos, pamaldumas, idealai⁴⁵ – šis ilgas terminijos sąrašas iliustruoja „idėjos“ sąvokos margumą, lankstumą, galų gale neapčiuopiamumą, jis grindžiamas daugiau ar mažiau darbine vartoseną, tai yra tomis teksto vietomis, kuriose Lovejoy'us nesprenžia metodinių uždavinių, o gvildena konkrečias istorines temas. Idėjos reiškiasi per „intelektinę istoriją“⁴⁶, „bendrus poslinkius“, „psichologinius santykius“, „pagrindinius epizodus ir perėjimus“, „įvairovę“, „asociacinius procesus“⁴⁷, „sroves“, „kilmes“, „kaitą“, sąveiką⁴⁸. Darsyk matome, koks svarbus Lovejoy'ui yra idėjinių reiškinių judrumas, takumas, paslankumas, iš kurių ir nustatomas idėjos veiksmingumo laipsnis.

Kitas lavdžojiškų idėjų sąrašas jau grindžiamas ne pabiromis citatomis, o vientisa ištrauka iš *Didžiosios būties grandinės*⁴⁹, kurioje Lovejoy'us idėjų istoriografiją aptaria metodiniu rakursu. Nurodomi penki idėjų padaliniai: (1) nutylėtos arba ne iki galo išsakytos prielaidos, daugiau ar mažiau nesąmoningi, savaimė suprantami, neargumentuoti intelektualiniai įpročiai, atsiskleidžiantys pavienio žmogaus arba ištisos kartos mąstysenoje. (2) Dialektiniai motyvai, kurie apima tokius dalykus kaip aiškiai neįvardyti samprotavimo manevrai, logikos triukai, metodinės prielaidos, nuo kurių priklaus

so asmens, mokyklos ar ištisos kartos mąstymas ir kurie, jeigu būtų aiškiai įvardyti, galėtų tapti apibrėžtais, patvirtinamais arba paneigiamais logikos ar metafizikos teiginiais. (3) Metafiziškos patetikos, arba tam tikros nuotaikos bei jausmai, kuriuos sužadina vienoks ar kitos visatos, gamtos, daiktų prigimtys apibūdinimas vartojant žodžius taip, kaip jie vartojami grožinėje literatūroje. Tokios suestetintos idėjos išreiškia kuo įvairiausias svajingumo būsenas: Lovejoy'us mini miglotumo, ezoterinę, amžinybės, monistinę panteistinę, voliuntaristinę, to, kas neapsakoma, patetikas. (4) Kertiniai, arba paties Lovejoy'aus žodžiais, „šventieji“ kurio nors laikmečio arba sąjūdžio žodžiai, pasakymai, formuluotės, terminijos. (5) Aiškiai įvardyti teiginiai arba principai, kuriuos skelbia įtakingiausios Vakarų mąstymo tradicijos asmenybės.

Minėti penki idėjų padaliniai, nuo sąmoninių kategorijų bei emocinių būsenų iki apibrėžtų filosofinių formuluočių, apima didžiumą ne tik intelektualinių, bet ir platesne prasme psichinių žmogaus veiklos formų. Savo užmoju idėjų istoriografija yra ambicingas sumanymas, iš principo nesišalinantis nė vienos mąstymo rūšies. Žinoma, idėjų istoriografas anaipol netiria to, „kas papuola“. Principinį atvirumą kuo įvairiausioms minties apraiškoms, kiek jos priklauso praeičiai, riboja ne tik domėjimasis konkrečia istorine tema, bet ir iš anksto nustatytos metodinės atrankos taisyklės. Lovejoy'ui rūpi tik tos idėjos, kurias jis vadina „minties istorijos elementais, pirminiais ir nuolatiniais, pasi-

kartojančiais vienetais⁵⁰ arba tiesiog „vienetinėmis idėjomis“ (*unit-ideas*)⁵¹.

Vienetinės idėjos samprata – gana paini. Simboliniame istorijos tankumyne Lovejoy'us mėgina išskirti grupę reikšminių vienetų, kurie sudaro įdomią, bet, mano galva, ne iki galo suderinamą atsietybės-daikybės arba bendrybės-atiskirybės samplaiką. Prieš patikslindamas, ką turiu omenyje, pirma apibrėšiu kontekstą, kuriame išryškėja vienetinių idėjų vaidmuo. Istoriografas privalo būti nepaprastai išprusęs, nuodugniai susipažinęs su praeities filosofine, menine, mokslinė, grožine, tikybine raštijomis. Neatsitiktinai Lovejoy'aus rinktinė *Essays in the History of Ideas*, anot jos redaktorių, yra skirta „tiems tyrėjams, kurie ypač domisi filosofija, kalbotyra, semantika, religija ir teologija, anglų ir lyginamąja literatūra, dailės istorija, ūkio istorija, švietimo istorija, politine ir socialine istorija, politologija ir antropologija bei istorine sociologija“⁵². XX amžiaus pirmojoje pusėje Lovejoy'us iš savo amžininkų ir skaitytojų vis dar reikalauja būti renesanso humanistais. Ar tai įmanoma įkopus į XXI amžių? Palieku ši klausimą neatsakyta.

Platus apsiskaitymas ir išsimokslinimas istoriškai išsiskleidusiose mąstymo apraiškose – kurio nors laikotarpio eksperimentinėje gamtotyrynėje teorijoje, filosofinėje sistemoje, tikybiniame mokyime, tautosakoje, poezijoje – idėjų istoriografui leidžia išvelgti tam tikrus reikšminius dėmenis, kurie tarytum slepiasi už pirmaplanų, tačiau sudėtinių semantinių visumų, yra už jas pamatiškesni. Įsiklausykime į Lovejoy'aus lek-

siką: jis tyrinėja tas mintis, sąvokas, nuojautas, idėjas, kurios istorinių intelektualinių sąrangų atžvilgiu yra „fundamentalesnės“⁵³, labiau „persmelkiančios“, „valdančios“⁵⁴, „bendresnės“⁵⁵, „įvairiau veikiančios“⁵⁶ ir, tokios būdamos, Lovejoy'aus manymu, jos yra „elementaresnės, turinčios didesnę aiškinamąją galią, ar net reikšmingesnės už“⁵⁷ pavienę filosofinę sistemą, literatūrinį veikalą, mokslinę problematiką, epochinę pasaulėžiūrą (tai yra bet kuri semantinė viseta, kuri jos – vienetinės idėjos – sudaro). Štai kodėl, Lovejoy'aus aiškinimu, idėjų istoriografui nėra tikslinga nagrinėti tokias simbolines reikšmines samplaikas kaip „krikščionybės“ idėja, arba „romantizmo“ idėja, arba „Dievo“ idėja. Krikščionybė esanti margų, dažnai prieštaringų įsitikinimų kratinys, kurio turinys kaskart iš esmės kitoks, nelygu kokios yra tikėjimo tiesos ir jas išpažįstančios konfesijos. Dažnai krikščionybė aprėpianti aibę teiginių, kuriuos sieja viso labo bendras vardas, kadangi jie sujungti ne nuoseklaus mąstymo pagrindu, o tik bendra geografine vietoje, kurioje vienu ar kitu laikotarpiu buvo pasklidę. Lovejoy'us daro išvadą: „Visoje šioje tikėjimo tiesų ir [religinių] sąjūdžių virtinėje, apsiaustoje vienu pavadinimu, ir kiekvienoje jos dalyje norint išvysti tikruosius vienetus, lemiančias veikiančias idėjas, kurios reiškiasi kiekvienu atskiru atveju, reikia prasiskverbti pro vienio ir tapatumo regimybę, pralaužti kiaukutą, laikantį masę vienoje vietoje“⁵⁸. Panašias kliūtis, pasak Lovejoy'aus, tyrėjas privalo įveikti lukštendamas nevienalytes „romantizmo“ sąvo-

kas. Mėgindamas suvokti romantizmą ir drauge pripažindamas šios sampratos vidinę nedarną, joje slypinčių reikšmių dialektinę kakofoniją, iš pradžių idėjų istoriografas imasi ne aiškinamojo, o ardomojo darbo. Jis privalo išnarplioti į triukšmingą kamuolį susisukusias įvairiausias pažiūras, kurios – kažkodėl? – visos vadinasi tuo pačiu „romantizmo“ vardu. Šmaikštaudamas ir kartu dūsaudamas Lovejoy'us rašo:

Jeigu [kuris nors mūsų dienų tyrėjas] atkreiptų dėmesį bent į keletą pastaruoju metu papasakotų istorijų apie romantizmo kilmę ir amžių, jis sužinotų iš mesjė Lassere ir daugybės kitų, kad romantizmo tėvas buvo Rousseau; iš misterijų Russello ir Santayanos – kad tėvystės garbė visai pamatuotai galėtų savintis Immanuelis Kantas; iš mesjė Seilli?re'o – kad jo seneliai buvo Fénélonas ir madam Guyon; iš profesoriaus Babbitto – kad ankstyviausias atpažįstamas jo prosenelis yra Francis Baconas; iš misterio Gosse'o – kad jis gimė kunigo Josepho Wartono krūtinėje; iš vėlyvojo profesoriaus Kero – kad „jo ištakos siekia XVII amžių“, ar šiek tiek anksčiau, tokiose knygose kaip „*Arkadija arba Didysis Kyras*“; iš misterio J. E. G. de Montmorency'o – kad jis „atsirado XI amžiuje ir išaugo iš ypatingų siekių, kurie būdingi anglų-prancūzų ar, tiksliau, anglų-normanų renesansui; iš profesoriaus Griersono – kad Šv. Pauliaus „išiveržimas į graikų religinę mintį ir graikišką prozą“ buvo esminis „romantinio sąjūdžio“ pavyzdys, nors „pirmasis didis romantikas“ buvęs Platonas; o iš misterio Charleso Whibley'o – kad *Odisėja* yra romantiška „pačiu savo audiniu ir esme“, ir kad – drauge su savo varžovu – romantizmas „gimė Edeno sode“ ir kad „anginas buvęs pirmasis romantikas“.⁵⁹

Romantizmo apibūdinimų margumas, paviršutinumas, savavališkumas Lovejoy'aus, švelniai tariant, nedžiugina. Kaip mokslininkas susiklosčiusią keblią padėtį jis išgyvena dramatiškai:

Viso to pasekmė – terminų ir idėjų painiava.... Žodis „romantinis“ reiškia tiek daug dalykų, jog savaime jis nebereiskia nieko. Jis liovėsi atlikęs kalbinio ženklo paskirtį. [...] Karštuose ginčuose dėl romantizmo nuopelnų ir bendro poveikio menui bei gyvenimui mėginti palaikyti kurią nors iš šalių būtų mažne tas pats, kas dalyvauti prisiekusiųjų teisme, kuriam bus teisiamas kol kas nežinomas nusikaltėlis už aibę akivaizdžiai nesuderinamų nusikaltimų akivaizdoje išsimokslinusių teisėjų, kurie vienas kitą kaltina bendrininkavimu piktadarybėse, dėl kurių sušauktas teismas.⁶⁰

Nors nesuklysimė sakydami, jog tik ką išvardyti misteriai, mesjė ir madam kiekvienas pateikė savitą romantizmo „idėją“, tačiau pagal lavdžojišką terminiją tai – ne vienietinės, o sudėtinės, jungtinės (*complex, compound*) idėjos, kurias, kaip matėme, būtina išskaidyti, išardyti į „elementaresnes“, „fundamentalesnes“, „bendresnes“, „įvairiau veikiančias“, „lemtingesnes“ prasmines dalis, jeigu iš tikrųjų siekiama intelektualinio aiškumo, arba – kandžiais paties Lovejoy'aus žodžiais apie save ir savo kolegas sakant – jeigu „šnekant kamuojama liguistas noras žinoti, apie ką šneka“⁶¹. Idėjos yra sudėtinės dviem prasmėmis: (a) paprastai jomis nusakomas ne vienas, o keletas skirtingų, dažnai tarpusavyje nesutaikomų mokymų, kuriuos skelbia skirtinguose kraštuose veikiantys, glaudžių tarpusavio ryšių

dažnai nepalaikantys asmenys arba mokyklos; (b) be to, neretai tokie mokymai tėra atsitiktinė sangrūda papras-tesnių semantinių dėmenų, kurie su-

jungiami pačiais keisčiausiais būdais, vadovaujantis skirtingomis dingstimis, paklūstant nevienareikšmėms istori-nėms aplinkybėms⁶².

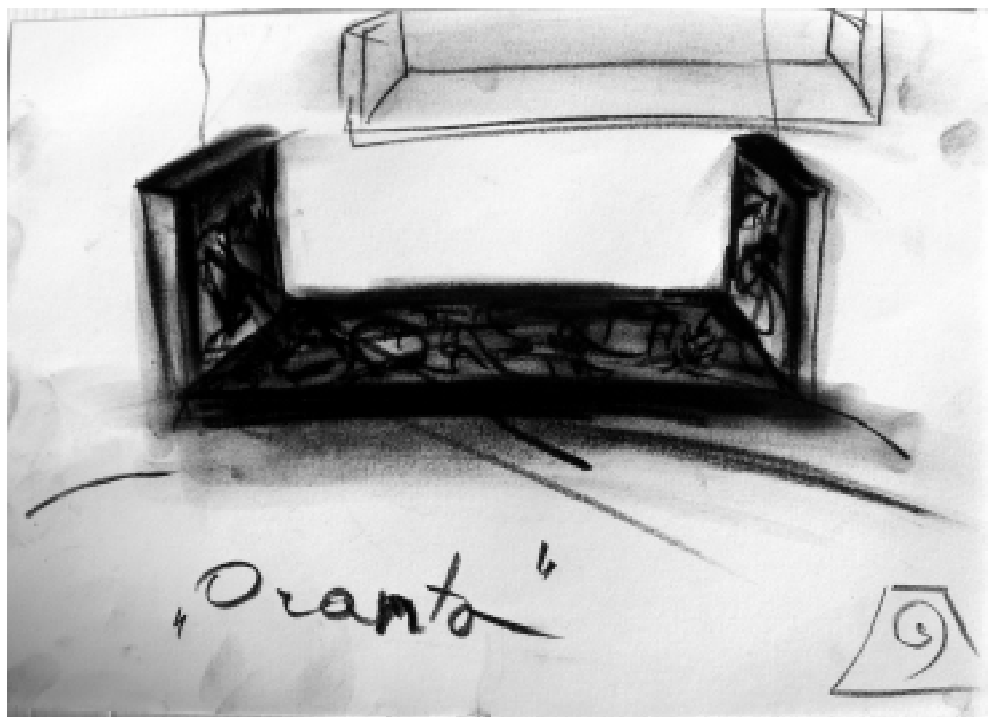
Literatūra ir nuorodos

- ¹ Cit. Iš: Donald R. Kelley. *History of Ideas*, in: *A Global Encyclopedia of Historical Writing*. Vol. I. Ed. D. R. Woolf. – New York & London: Garland Publishing, Inc., 1998, p. 442.
- ² Cit. iš ten pat, p. 443.
- ³ Cit. iš ten pat.
- ⁴ Cit. iš ten pat, p. 442.
- ⁵ Žr. Wilhelm Dilthey. *Einleitung in die Geisteswissenschaften*, 1883; to paties autoriaus *Aufbau der geschichtlichen Welt in den Geisteswissenschaften*, 1910.
- ⁶ Žr. Friedrich Meinecke. *Weltbürgertum und Nationalstaat*, 1907; to paties autoriaus *Die Entstehung des Historismus*, 1936; to paties autoriaus *Die deutsche Katastrophe*, 1946.
- ⁷ Žr. Ernst Cassirer. *Die Philosophie der Symbolischen Formen*. Bd. I–III. – Berlin, 1923–1929.
- ⁸ Žr. Friedrich Nietzsche. *Linksmasis mokslas*. Iš vokiečių k. vertė A. Tekorius. – Vilnius, ALK/Pradai, 1995.
- ⁹ Žr. Karl Marx ir Friedrich Engels. *Vokiečių ideologija*. – Vilnius, Mintis, 1974.
- ¹⁰ Žr. Max Scheler. *Die Wissensformen und die Gesellschaft*. – Leipzig: Der Neue Geist Verlag, 1926.
- ¹¹ Žr. Karl Mannheim. *Ideologie und Utopie*. – Bonn: Cohen, 1929.
- ¹² Kolumbijos universiteto idėjų istorijos tomuose spausdinosi: John Dewey, F. J. E. Woodbridge, John Herman Randall Jr., Herbert Schneider, Sidney Hook, Ernest Hagel ir Richard McKeon. Žr. Donald R. Kelley. *History of Ideas*, in: *A Global Encyclopedia of Historical Writing*. Vol. I. Ed. D. R. Woolf. – New York & London: Garland Publishing, Inc., 1998, p. 443.
- ¹³ Jiems, be Arthuro Lovejoy'aus, priklausio tokie veikėjai kaip George Boas, Gilbert Chinard, Marjorie Nicolson, Dumas Malone, Tenney Frank, Stephen D'Irsay, Harold Cherniss, Charles Beard, Theodor Mommsen, Niels Bohr, Carl Becker, William Albright, Leo Spitzer, John von Neumann, Hans Baron, Owen Lattimore, Elio Gianturco, Lionello Venturi, Friedrich Engels-Janosi, Samuel E. Morison, Ludwig Edelstein, Américo Castro, Charles Singleton, Hajo Holborn, Don Cameron Allen, René Wellek, Erich Auerbach, Basil Willey, Alexandre Koyré, Eric Voegelin ir kiti.
- ¹⁴ Žr. Otto Brunner, Werner Conze, Reinhart Koselleck, eds. *Geschichtliche Grundbegriffe: Historisches Lexikon zur Politisch-Sozialer Sprache in Deutschland*. Bd. I–VII. – Stuttgart: Klett-Cotta, 1972–. Joachim Ritter, Karlfried Gründer, eds. *Historisches Wörterbuch der Philosophie*. Bd. I–VII. – Basel/Stuttgart: Schwabe & Co., 1971–. Rolf Reichardt, Eberhard Schmitt, Gerd van den Heuvel, Annette Hofer, eds. *Handbuch politisch-sozialer Grundbegriffe in Frankreich, 1680–1820*. Bd. I–X. – München: R. Oldenbourg Verlag, 1985–.
- ¹⁵ Žr. Melvin Richter. *The History of Political and Social Concepts: A Critical Introduction*. – New York: Oxford University Press, 1996. To paties autoriaus *Begriffsgeschichte*, in: *A Global Encyclopedia of Historical Writing*. Vol. I. Ed. D. R. Woolf. New York & London: Garland Publishing, Inc., 1998, p. 82.
- ¹⁶ Alfred de Musset. *Lettres de Dupuis et Cotonet*, 1836.
- ¹⁷ Žr. Arthur Oncken Lovejoy. *The Great Chain of Being: A Study of the History of an Idea*. – New York: Harper & Row, Publishers, 1965, p. 228.
- ¹⁸ Michel Foucault. *Disciplinuoti ir bausti: kalėjimo gimimas*. Iš prancūzų k. vertė M. Daškus. – Vilnius, Baltos lankos, 1998.
- ¹⁹ Michel Foucault. *Seksualumo istorija*. Iš prancūzų k. vertė N. Kašielionienė ir R. Padalevičiūtė. – Vilnius, Vaga, 1999.
- ²⁰ Jean Starobinski. *Acheronta Movebo* (*Critical Inquiry* 13, 1987); *Claude Garache*, 1988; *L'Échelle des températures* (*Le Temps de la réflexion* 1, 1980); *Histoire de la médecine*, 1963; *Histoire du traitement de la mélancolie des origines à 1900*, 1961; *L'Invention de la liberté*, 1964; *Jean-Jacques*

- Rousseau: *La Transparence et l'obstacle*, 1957; *La Mélancolie au miroir: Trois lectures de Baudelaire*, 1989; *Monsieur Teste face à la douleur (Valéry pour quoi?, 1987; Montaigne en mouvement, 1982; Montesquieu par lui-même, 1953; Les Mots sous les mots: Les Anagrammes de Ferdinand de Saussure, 1971; The Natural and Literary History of Bodily Sensation (trans. Sarah Matthews and Lydia Davis, Zone 4: Fragments for a History of the Human Body, pt. 2, ed. Michel Feher, 1989); L'Oeil vivant, 1961; Portrait de l'artiste en saltimbanque, 1970; "Préface" to Ernest Jones' Hamlet and Oedipus, 1967; "Préface", J.-J. Rousseau's Oeuvres autobiographiques, 1962; "Préface", Leo Spitzer's Études de style, 1967; La Relation critique, 1970; Le Remède dans le mal: Critique et légitimation de l'artifice à l'âge des lumières, 1989; 1789: Les Emblèmes de la raison, 1973; Table d'orientation: L'Auteur et son autorité, 1989.*
- 21 Žr. Donald R. Kelley. "History of Ideas, in: *A Global Encyclopedia of Historical Writing*. Vol. I. Ed. D. R. Woolf. – New York & London: Garland Publishing, Inc., 1998, p. 444. Taip pat plg. paskutiniaisiais dešimtmečiais išleistų knygų ir straipsnių pavadinimus: Dominick LaCapra and Stephen L. Kaplan, eds. *Modern European intellectual History: Reappraisals and New Perspectives*. (Ithaca, NY: Cornell University Press, 1982.) Dominick LaCapra. *Rethinking Intellectual History: Texts, Contexts, Language*. (Ithaca, NY: Cornell University Press, 1983.) John E. Toews. *Intellectual History after the Linguistic Turn: The Autonomy of Meaning and the Irreducibility of Experiences*, in: *American Historical Review* 92 (1987): 879–907.
- 22 Plg. pavadinimus: Philip P. Wiener, ed. *Dictionary of the History of Ideas*. (5 vols. New York: Scribner's, 1968.) Jeremy L. Tobey. *The History of Ideas: A Bibliographical Introduction*. (2 vols. Santa Barbara, CA: Clio Books, 1975–1977.) Donald R. Kelley, ed. *The History of Ideas: Canon and Variations*. (Rochester, NY: University of Rochester Press, 1990.)
- 23 Žr. Johanno Gottliebo Fichte's (1762–1814), Wilhelm Joseph Schelling (1775–1854) ir Georgo Wilhelmo Friedricho Hegelio (1770–1831) raštus.
- 24 Wilhelm von Humboldt. *Über die Aufgabe des Geschichtsschreibers*, in: *Werke in 5 Bänden*. – Darmstadt, 1969. Bd. 1. S. 605.
- 25 Leopold von Ranke. *Über die Epochen des neueren Geschichte*. – Darmstadt, 1970, S. 48.
- 26 Zenonas Norkus. *Istorika*. – Vilnius, Taura, 1996, p. 155–156.
- 27 Pagrindiniai Lovejoy'aus veikalai: *The Revolt against Dualism: An Inquiry Concerning the Existence of ideas*. – LaSalle, IL: Open Court Publishing Company, 1930. *The Great Chain of Being: A Study of the History of an Idea*. – Cambridge, MA: Harvard University Press, 1936. *Essays in the History of Ideas*. – Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1948. *The Thirteen Pragmatisms and Other Essays*. – Baltimore, MD: Johns Hopkins University Press, 1963.
- 28 Karlas Marksas ir Frydrichas Engelsas. *Vokiečių ideologija*. – Vilnius, Mintis, 1974, p. 65.
- 29 John Maynard Keynes. *The General Theory of Employment, Interest and Money*. – New York: Harcourt, Brace & World, 1964, p. 383. Cit. iš: Robert Heilbroner. *Didieji ekonomistai*. Iš anglų k. vertė Jonas Čičinskas. – Vilnius, Amžius, 1995, p. 17.
- 30 Arthur Oncken Lovejoy. *Essays in the History of Ideas*. – New York: Capricorn Books, G. P. Putnam's Sons, 1960, p. 1–2.
- 31 Ten pat, p. 237.
- 32 Ten pat, p. 253.
- 33 Arthur Oncken Lovejoy. *The Great Chain of Being: A Study of the History of an Idea*. – New York: Harper & Row, Publishers, 1965, p. 6.
- 34 Ten pat, p. 5, 10–11, 13.
- 35 Ten pat, p. 14.
- 36 Ten pat, p. 16.
- 37 Arthur Oncken Lovejoy. *Essays in the History of Ideas*. – New York: Capricorn Books, G. P. Putnam's Sons, 1960, p. 241.
- 38 Ten pat, p. 10–11.
- 39 Ten pat, p. 8.
- 40 Ten pat, p. 234–235.
- 41 Ten pat, p. 237.
- 42 Ten pat, p. 253.
- 43 Arthur Oncken Lovejoy. *The Great Chain of Being: A Study of the History of an Idea*. – New York: Harper & Row, Publishers, 1965, p. 17–18.
- 44 Arthur Oncken Lovejoy. *Essays in the History of Ideas*. – New York: Capricorn Books, G. P. Putnam's Sons, 1960, p. 234–235.
- 45 Arthur Oncken Lovejoy. *The Great Chain of Being: A Study of the History of an Idea*. – New York: Harper & Row, Publishers, 1965, p. 19.
- 46 Arthur Oncken Lovejoy. *Essays in the History of Ideas*. – New York: Capricorn Books, G. P. Putnam's Sons, 1960, p. 8.
- 47 Ten pat, p. 234–235.

- ⁴⁸ Ten pat, p. 234–235.
- ⁴⁹ Arthur Oncken Lovejoy. *The Great Chain of Being: A Study of the History of an Idea*. – New York: Harper & Row, Publishers, 1965, p. 7–14.
- ⁵⁰ Ten pat, p. 7.
- ⁵¹ Ten pat, p. 1, 5 ir toliau.
- ⁵² Arthur Oncken Lovejoy. *Essays in the History of Ideas*. – New York: Capricorn Books, G. P. Putnam's Sons, 1960, p. 234–235.
- ⁵³ Ten pat, p. 8, 237. To paties autoriaus *The Great Chain of Being: A Study of the History of an Idea*. – New York: Harper & Row, Publishers, 1965, p. 5, 17–18.
- ⁵⁴ Arthur Oncken Lovejoy. *Essays in the History of Ideas*. – New York: Capricorn Books, G. P. Putnam's Sons, 1960, p. 8, 237.
- ⁵⁵ Ten pat, p. 232–233.
- ⁵⁶ Arthur Oncken Lovejoy. *The Great Chain of Being: A Study of the History of an Idea*. – New York: Harper & Row, Publishers, 1965, p. 5.
- ⁵⁷ Ten pat.
- ⁵⁸ Ten pat, p. 6.
- ⁵⁹ Arthur Oncken Lovejoy. *Essays in the History of Ideas*. – New York: Capricorn Books, G. P. Putnam's Sons, 1960, p. 228–229.
- ⁶⁰ Ten pat, p. 232–233.
- ⁶¹ Ten pat, p. 232.
- ⁶² Žr. Arthur Oncken Lovejoy. *The Great Chain of Being: A Study of the History of an Idea*. – New York: Harper & Row, Publishers, 1965, p. 5–6.

B. d.



Salomėja JASTRUMSKYTĖ. Eskizas grafiniam objektui „Oranto“. 2005. Anglis, popierius. 30 × 21



LAIMA MONGINAITĖ

Vilniaus Gedimino technikos universitetas

E. HUSSERLIO INTUICIJOS KONCEPCIJA

The Concept of E. Husserl's Intuition

SUMMARY

E. Husserl's (1859-1938) phenomenological methodology, based on intuitive insights and procedures, has not lost its relevance. The employment of unusual intuitive data for the cognition of consciousness inspires studies in psychiatry, psychology, sociology and culture. Phenomenology focuses on immanent, intentional acts of consciousness, constructs "phenomena", and describes them. Husserl offers a programme of directive cognition, where evidence is achieved not by means of a deductive-inductive proof, but is detected literally in consciousness and envisaged intuitively. Husserl's phenomenology purports to approach the irrational generalisation on a maximum basis, as well as to feel the specifics of non-verbal moduses of consciousness. The use of intuition for the cognition of the stream of consciousness allows not only the authentic revelation of its "phenomena", but at the same time conditions the novelty of the phenomenological method. Husserl's eidetic intuition of "essence" is of a qualitatively new brand that differs from the sensuous-empirical properties of things and intuitivistic-contemplative convergence with the stream of consciousness. By virtue of eidetic intuition, the insights of the generality essence are fixed and detected to indicate universal knowledge. With the phenomenological method, the confidence in directive intuitive insights is restored, through which one is able to penetrate to the stream of consciousness.

IVADAS

E. Husserlio (1859–1938) filosofiniai apmąstymai ir sukurta fenomenologinė metodologija, davusi pradžią visai grupei šiuolaikinių filosofinių krypčių bei

dariusi įtaką daugeliui mąstytojų, neprarado savo aktualumo ir šiandien. E. Husserlio išrutuliuota fenomenologinė metodologija ir jos sąmonės pažinimo proce-

RAKTAŽODIAI. Intuicija, fenomenas, imanentinis, intencionalus, įžvalga, eidas, redukcija.

KEY WORDS. Intuition, phenomenon, immanent, intentional, insight, eid, reduction.

dūros bei galimybės sudarė pagrindą atsirasti naujam mąstymo modeliui ir subjektyvumo pažinimui. Fenomenologija, palyginti su klasikine filosofija, iškėlė naujas problemas ir jų sprendimui pasirinko neįprastas metodologines priemones, kurios įgauna vis platesnį pritaikymą. N. V. Motrošilova pažymi, kad fenomenologinės filosofijos įtaka pasaulyje vis didėja ir stiprėja, nes jos iškeltos problemos paliečia aukščiausias žmogiškos dvasios ir kultūros apraiškas. Gnoseologiniai sąmonės aktų verifikavimo ir interpretavimo metodai atveria kelius suprasti įvairias kultūras, o pagrindinės fenomenologinės doktrinos sužadina tyrinėjimus psichiatrijos, psichologijos, sociologijos srityse¹.

Reikia manyti, kad fenomenologinės pažinimo galimybės dar nėra išnaudotos, o ypač pastaruoju metu tampa aktualu atskleisti intuicijos kaip universalios pažintinės ir kūrybinės galios specifiką, ji kartu neatsiejama nuo fenome-

nologinės metodologijos esmės. Paskatas tyrinėti intuiciją galima paaiškinti tuo, kad žmonija įžengė į kokybiškai naują informacinės civilizacijos lygmenį, kai akivaizdžiai iškyla naujų pažinimo būdų poreikis. Auganti humanistinė banga, kompiuterinė virtuali realybė kuria naują vizualinę kultūrą, paremtą ne loginėmis išvadomis, o sinkretiniu visuminiu suvokimu ir supratimu. Nenuostabu, kad auga susidomėjimas Tolimųjų Rytų hieroglifiniu mąstymu, kuriam būdingas visuminis daugiaplanis matymas, o ne racionalus skaidymas.

Jau E. Husserlis išvėlgė klasikinio Vakarų Europos mąstymo modelio irimą, o jo sukurta fenomenologinė metodologija, šiandien galima teigti, buvo tolimų mąstymo vystymosi perspektyvų numatymas. Nauja intuicijos pažintinių galimybių koncepcija fenomenologijoje nurodė jos fundamentalumą ir universalumą bei išplėtė jos veikimo sferą.

INTUICIJA – FENOMENOLOGINIO SĄMONĖS PAŽINIMO PAGRINDAS

Fenomenologija nukreipia dėmesį į pačios sąmonės turinį – į imanentinius reiškinius, jos uždavinys yra aprašyti reiškinių esmes, išsiaiškinti reikšmės lygmenis ir jų savitarpio santykius. Pagrindinė husserlianos problema ir tema yra „išgyvenimo“ proceso struktūros aprašymas bei bendrųjų tiesų ir idėjų išvalga intuicijos aktais, prasiskverbiantis į nepertraukiamą, vientisą sąmonės srautą. Tiesioginė sąmonės srautų patirtis ir jų pažinimo būdai sudaro fenomenologinės metodologijos pagrindą ir ori-

ginalumą. Subjektyvumo, individualių nuostatų, kurios yra sąlygotos sąmonės aktų, pažinimas įgyvendinamas tiesioginėmis intuicijos išvalgomis. Fenomenologijoje atkreipiamas dėmesys į subjektyvumo objektų (procesinių, idealių, intencionalių) būties specifiką. Vienas iš pagrindinių reikalavimų yra tinkamai parinkti pažintines priemones atsižvelgiant į objekto egzistavimo formą. Subjektyvių imanentinių sąmonės vienetų pažinimas tampa efektyvus pasitelkus intuiciją, kurios fenomenologinė sam-

prata skiriasi nuo intuityvistinės, kantiškosios, empiristinės.

E. Husserlio nuostata tyrinėti atsižvelgiant į objekto būties specifiką ir taikyti intuityvius metodus tampa nepriimtina tradiciniam racionaliam mąstymui, todėl kritikuojama už taikomų metodų neaiškumą ir nesuprantamumą. Tačiau minėta nuostata tampa efektyvi sąmonės srauto ir jos aktų pažinimui. Sąmonės aktai yra intencionalūs, vadinasi, nukreipti į objektą.

Sąmonės intencionalumo idėją E. Husserlis perėmė iš F. Brentano, bet suteikė jai platesnę prasmę. Fenomenologas intencionalumą suprato ne kaip priežastinį santykį su objektais, bet kaip sąmonės veiklą, sutampančią su turimu omenyje objektu. Toks intencionalumo aiškinimas griauja bet kokią galimybę sąmonę laikyti tuščia arba uždara. Kiekviena individuali patirtis yra unikali, ją fenomenologas pavadino imanentine intencionalia, o jos autentiškumą ir esmę atskleidžia tiesioginiai intuityvūs išgyvenimai. Psichinis pasaulis yra sudarytas iš „substantialių“ vienetų, sako E. Husserlis, todėl realių elementų ir jų priežastinių ryšių paieška psichiniuose fenomenuose yra visiškai nonsensas, absurdas, kylantis dėl natūralizacijos to, kas nepriklauso gamtai².

E. Husserlis siūlo tiesioginio pažinimo programą, kurioje teigiama, kad akivaizdumas turi būti pasiekiamas ne deduktyviu – induktyviu įrodymu, o tiesiog turi būti aptinkamas sąmonėje, apodiktiniu būdu joje matomas, jai atskleidžiamas. E. Husserlio tezė apie sugrįži-

mą „prie pačių daiktų“ reiškia siekimą atskleisti pirminius intuicijos aktus, kuriuose geriausiai reiškiasi daiktų esmė. Autorius įsitikinęs, kad sąmonei duotas reiškinys yra empiriškai patiriamas objekto esmė.

Kiekvienoje subjektyvioje intencionalioje būtyje slypi individualios reikšmės ir prasmės, aptinkamos imanentiniais intuityvaus stebėjimo aktais. Kiekvienas intencionalus, imanentinis aktas sudarytas iš dviejų lygmenų: ikiverbalinio – jausminio patyrimo ir refleksija gaunamo teorinio – sąvokinio. Gnoseologine prasme bet kurio sąmonės srauto aiškinimas reikalauja atlikti ikiverbalinės patirties „vertimo judesį“ į žodinę išraišką. Šiuo atveju fenomenologinė intuicija, prasiskverbda į imanentinės būties (sąmonės tėkmę), aptinka pirmaprades duotybes, kurios fenomenologinėmis procedūromis (*epoche*, redukcija, ėmimas į skliaustus) išverčiamos į loginę teorijos kalbą ir sukuriamas „idealus“ imanentinės būties modelis.

E. Husserlio aptikta imanentinė intencionali būtis yra tarsi „tarp“ tiesioginių išgyvenimų ir racionalaus paaiškinimo, todėl yra paradoksali, fenomenali, bet autentiškai atskleidžianti galimas sąmonės srauto variacijas, kuriamas įvairių psichologinių nuostatų, asmeninės patirties ir vertybių. Individualios sąmonės srautui būdingas jausmų prieštaringumas, sumišęs su nuojautomis, lūkesčiais, pasąmonės elementais ir kita, todėl jis turi būti išgrynintas iki pirmapradžių intuicijos fiksuojamų aiškių duotybių. E. Husserlio tyrinėtojas G. Špetas

nurodo, jog „reikia pripažinti, kad aki-
vaizdumas nėra kažkas atsirandančio,
augančio ar papildančio mūsų intuiciją,
o yra pati intuicija, tik ypač „palankio-
mis“ sąmonės sąlygomis, – aiški intui-
cija“³. E. Husserlio mokiny s R. Ingarde-
nas, meistriškai pritaikęs fenomenologi-
nį metodą, teigia, kad imanentinis ste-
bėjimas yra ypatingas aktas: „Tik tai,
kas stebima imanentiškai, yra absoliutu,
nėra pateikiama vienpusiškai, o iki ga-
lo, ir tai yra absoliuto būtis“⁴.

Kiekvienas imanentiškai stebimas išgyvenimas, sąmonės srautas susietas su Aš ir su pirminiu Aš. Huserliškoje fenomenologinėje nuostatoje veikia „švarus, grynasis Aš“, jis nėra sąmonės srautas, išgyvenimas, o yra transcendentinis santykių su šiuo srautu. Elementarus išgyvenimo vienetas – „fenomenas“ yra jau išgryninta sąmonės srauto struktūrinė dalis. Jis – „pirminė duotybė“, aptinkama tiesiogine intuicija, kurios pagrindu galimas esmės pažinimas.

Galima teigti, kad huserliškoji fenomenologija siekia maksimaliai priartėti prie ikiracionalaus apibendrinimo, užčiuopti neverbalinių sąmonės modų specifiką. Į ikirefleksinį sąmonės lygį prasiskverbia tiesioginė pirminių duotubių intuicija. Fenomenologinėje nuostatoje dalyvauja eidetinė – esmės – ir intelektinė – ideali – intuicijos, kurių gautamų duomenų pagrindu konstruojama fenomenologinė refleksija ir kuriamos teorijos.

Grynasis Aš, atlikdamas fenomenologinę redukciją, aptinka, suranda pirminės tiesioginės intuicijos duotybes, ku-

rios nėra tikrinamos, jomis visiškai pasikliaujama. N. V. Motrošilova nurodo, kad intuityvių procedūrų panaudojimas stebint sąmonę ir mokėjimas fiksuoti (o vėliau aprašyti) sąmonės visuotines struktūras sudaro fenomenologinio metodo paslaptį ir specifiką, metodologinį naujumą. Tuo pačiu E. Husserlio pateikta metodologija išsprendė amžiną ir šiuolaikišką „teorinę metodologinę dilemą – empirizmo ir racionalizmo, logizmo ir intuityvizmo, psychologizmo ir antipsichologizmo“⁵.

E. Husserlis knygoje *Grynosios fenomenologijos idėjos ir fenomenologinė filosofija*, dėstydamas fenomenologinės filosofijos principus, akcentuoja tai, kad ji turi būti pagrįsta ne kaip faktų mokslas, o kaip esmių mokslas („eidetinis“ mokslas), siekiantis atskleisti amžinąsias esmes, idėjas, intuicijos išvalgas ir jas aprašyti. Kiekvienas empirinis daiktas, reiškinytis turi savo esmę, todėl fenomenologas individualią žiūrą gali paversti esmėžiūra (ideacija). Eidosą E. Husserlis supriešina su logine bendrybe, sąvoka, abstrakcija, nes pats eidosas yra išvengiama visuotinybė, jis yra grynas, atsiveriantis intuityviame ikisąvokiniame lygyje. Grynujų sąvokų konstravimas turi būti priderintas prie eidoso. Eidetinė visuotinybė radikalčiai skiriasi nuo formalios loginės visuotinybės.

Fenomenologinė sąmonės analizė reikalauja „esmių – struktūrinio“ (apriorinio) požiūrio ir sąmonės srauto (*Strom*) esmių sujungimo į nedalomą visumą, o ne „sąmonės“ supratimo kaip grynųjų esmių rinkinio. Fenomenologo užduotis –

teigia E. Husserlis, – išmokti tyrinėti sąmonę kaip begalinį srautą; į šią tėkmę įeinama siekiant „išskirti“ grynąsias visuminio išgyvenimo sąmonės esmes. Šis fenomenologinis reikalavimas tampa galimas pasitelkus „fenomeno“ sąvoką.

Sąmonės srauto elementai yra „fenomenai“, o jų struktūra atskleidžiama fenomenologinėmis procedūromis. Kiekvienas „sąmonės srauto“ fenomenas yra visybinis, turi sudėtingą sąrangą. Fenomeno visumos fiksavimas įmanomas tik tuo atveju, kai jis „sugaunamas“ intuicijos aktu. Todėl būtina ypatinga nuostata sąmonės srauto atžvilgiu: nereikia fenomeno aprašinėti iš šalies, jį reikia „išgyventi“. Toks „vidinio žengimo“ į sąmonės srauto subjektyvumą būdas yra sąlygotas (suponuotas) pačios psichikos prigimties, gebėjimo savyje surasti psichiškumą. „Psichikos sferoje, kitais žodžiais sakant, nėra jokio skirtumo tarp reiškinių ir būties.“⁶

Nustatymas, aptikimas sąmonės esmių ir struktūros, „tiesioginis žengimas“ į sąmonės tėkmę atliekamas intuityviai išvelgiant, „matant esmes“ (*Wesensschau*). „Susiliejimas, žengimas“ į sąmonės srautą be išimties priklauso ypatingai pažintinei intuicijos galiai. Fenomenologas yra naujo tipo gnoseologas, besivadovaujantis, naudojantis intuiciją, turinčią gebėjimą apibendrinti ikisąvokiniame lygyje. Intuicijos sugebėjimą turintis filosofas „gyvena“ sąmonės fenomenų tėkmėje, išvelgia bendrąsias „esmes“. Bendrybės aptinkamos ne abstrahavimo būdu, o ideacijos procese, tai yra ypatingu intelektualiu „esmės

išvelgimu“. Sąmonės reiškiniai pažįstami vidinio stebėjimo, introspekcijos būdu, bet tokio stebėjimo nepakanka paaiškinti patį išgyvenimą. Fenomenologiniame stebėjime naudojamas „imanentinis nukreiptumas“ – antro lygio stebėjimas (savianalizė), kai sukonstruojamas užbaigtas absoliutas, išvelgiama esmė. E. Husserlis teigia, kad filosofiniuose tyrinėjimuose reikia vadovautis tiesiogine intuicija, o vėliau, panaudojus eidetinę išvalgą, aprašyti sąmonės fenomenus. Fenomenologinė nuostata atveria naujas platumas mokslui, leidžia gauti daug subtilių duomenų be loginio įrodymo⁷.

Huserliškoji pažinimo teorija, fenomenologija tyrinėjimo objektu pasirenka sąmonės fenomenų srautą. Fenomeno prigimtis nusakoma dviem esminėmis ypatybėmis:

- 1) jam būdingas neginčijamas tiesioginio „akivaizdumo“ momentas, tiesioginė vienybė su tiesa ir esme;
- 2) ši vienybė nėra loginių operacijų išdava, nes tiesa ir esmė „slypi“ fenomene.

E. Husserlio intuicijos aiškinimas, kaip prieš tai buvo nurodyta, neatsiejamas nuo fenomenologinio metodo specifikos. Pačioje fenomenologinėje nuostatoje galima matyti intuicijos aktų įvairovę ir skirtumus.

Intuicija, intuityvus aktas, procesas – tai išskirtinė pažinimo forma, galimybė, užkoduota žmogaus psichikos veikloje. Kiekvienas intuityvus procesas, tiesioginis suvokimas baigiasi akivaizdumu, ekvivalentiniu intuityvaus akto rezultatu – fenomenu. Kitaip negu I. Kanto fenome-

nalizmas, E. Husserlis kalba apie reiškinius, už kurių slypi daikto esmė, o sąmonės fenomenas yra autentiška realybė, besireiškianti pažinimo aktuose. Pagrindinė fenomenologinio pažinimo užduotis yra išskirti, paaiškinti ir aprašyti fenomenus. Intuicijos duotybėse fenomenologas mato galutinę ir neginčijamą tiesą, žmogaus pažinimo pagrindų pagrindą, „tai, kas gimsta tiesioginės intuicijos akte (tarsi daiktas – savo autentiškoje realybėje) turi būti besąlygiškai suvokta taip, kaip mums atrodo“⁸. „Fenomenas“ huserliškąją prasmę turi „savęs duotybės“, „akivaizdumo“ bruožą, skiriančią jį nuo paprasto reiškinių. Pirmiausia akivaizdumas fenomene išryškina ne paprastą fizinį objektą, bet jo esmę, antra – jam būdinga „saviduotybė“, „savi-sklaida“. E. Husserlio fenomenas, ypač egzistencialistams, reiškia ir išsakomas šiais žodžiais: *sich – selbst – durch – sich – selbst – zeigende*, t. y. „pats – save – per save – sau – parodomas“. „Fenomenas“, pasak autoriaus, nėra tiesioginis realios sąmonės elementas, o yra fenomenologinė sąmonė, „sukurta“, „sukonstruota“ fenomenologo, kad visiškai išsiskverbų į sąmonės srautą, būtų atskleista jos vienetų struktūra.

A. Bergsonas, suabsoliutindamas intuicijos vaidmenį pažinime, gavo reikšmingų gyvo žinojimo aiškinimo rezultatų, bet jo intuicijos samprata išliko empirinė. A. Schopenhaueriui intuicija yra jausminė, kontempliatyvi, nukreipta į objektyviai esančius daiktus ir jų išgyvenimą, o A. Bergsonui – susiliejanči su sąmonės tėkme. E. Husserliui netgi tiesioginė pirminių duotybių intuicija nėra

ra jausminė kaip intuityvizme, o jau išgryninta ir skaidri, nes akivaizdi išvalga gimsta ne iš daikto pajautimo, o iš daikto esmės, bendros tiesos ir prasmės struktūros fiksavimo (konstitucijos). Patyrimo duomenų įvairovė priklauso nuo to, kiek yra skirtingų intencionalios sąmonės būties formų (nuostatų). Intuicija, atstovaujanti fundamentaliui pažinimui, galima todėl, E. Husserlio nuomone, kad fenomenologai turi ne vieną, du, o keletą tiesioginio patyrimo duomenų, atstovaujančių akivaizdumui. Todėl fenomenologinio tyrinėjimo objektu tampa intencionalūs sąmonės aktai, besiskiriantys savo būties specifika. Fenomenologinis aprašymas prasideda nuo pirminių intuicijos duotybių konstitucijos. Suvokimo procese intuicija gaunami pirminiai duomenys yra faktiniai ir individualūs. Empirinė ir individuali intuicija pažįsta konkretų individualų objektą, bet tuo sąmonės žiūros nukreiptumas ir siekiai nesibaigia, nes intelektinė intuicija eina toliau, į gilumą, „mato kiaurai“ gyvenimo patirtį, atskleidžia jos esmę.

Gyvenimo ir pasaulio tikrovė atsiveria „jausminėje“ patirties intuicijoje. „Jausminė“ intuicija nepasiekia fenomenologinio eidosų pasaulio, jai padedant tiesiog išgyvenami sąmonės aktai, kurie vėliau tampa fenomenologinio tyrimo objektais. Fenomenologinė eidetinė intuicija atsiranda esant savitam žiūros raktui ir būtent iš esmės skiriasi nuo kitų intuicijų, atsirandančių kitose nuostatose, matymuose. Buvimas pirminėje, „natūralioje nuostatoje“ yra daikto ar reiškinių duotybės intuicija. Išorinio pa-

saulio suvokimas, daiktų duotybės bei „vidinės patirties“ duotybės sukuria realų pasaulį, kuris atsiveria tiesioginėje nefenomenologinėje intuicijoje.

Fenomenologija imanentinių intencionalių išgyvenimų specifiką atskleidžia naudodama eidetinę redukciją ir *epoche* įvykdo šuolį nuo faktų į jų esmę, atsiskleidžiančią intuityviame stebėjime. Fenomenologinė „ideacijos“ procedūra yra intelektualinio patyrimo rūšis, o ideacijos aktai siejasi su logine sąmonės struktūra, kuri individualumą ir atsitiktinumą paverčia bendrybėmis. „Kur reiškiasi intuicija, stebinti sąmonę, atsiveria atitinkamų ideacijų galimybė.“⁹

Esmės arba eidetinė intuicija, kaip teigia E. Husserlis, yra iš principo naujos rūšies. Empirinė intuicija fiksuoja pirminius objekto požymius, duomenis, kurie „ideacijos“ procese virsta atitinkama „grynąja“ esme arba eidosu. Tarp išskirtų dviejų intuicijų bendra yra tiesioginė pirminė duotybė. E. Husserlio nuomone, jeigu galima girdėti toną, tai intuityviai įmanoma užfiksuoti atitinkamą tono „esmę“, „savotiškas esmės akivaizdumo bruožas yra tas, kad jis užčiuopia vizualumo momentą, nurodantį individualumą...egzistavimą ko nors individualaus kaip akivaizdaus“¹⁰.

E. Husserlio tyrinėtoja N. V. Motrošilova intelektualinės intuicijos specifiką parodo per „empirinio“ stebėjimo ir „intelektinio“ stebėjimo skirtumus ir teigia, kad fenomenologas eina teisingu keliu susiedamas pažintinę veiklą su stebėjimu ir pripažindamas tai, jog dėl tiesioginės intuicijos objektas pateikiamas są-

monei ne kaip išgyvenimo dalis, o kaip „idealumas“.

Fenomenologinė nuostata dėmesį nukreipia į individualią sąmonę ir, naudodama fenomenologines procedūras, paverčia tyrinėjimo objektu. Tačiau fenomenologinės procedūros prasmingos tik tada, kai išmokstama „redukuoti“ individualią sąmonę, o jos srautas paverčiamas „fenomenais“, kai visiškai pasitikima intuityvia savistaba. E. Husserlio pirminis sumanymas buvo pačios sąmonės ir jos bendrųjų „esminių“ struktūrų analizė, o jo mokiniai ir pasekėjai fenomenologinį metodą interpretavo plačiau – būtent kaip intuityvų stebėjimą, „esmės išvėlgimą“. E. Husserlis ir jo mokiniai pabrėždavo intuicijos išvėlgų universalumą.

Fenomenologinių procedūrų taikymas ir jų paskirtis yra savitas sąmonės formavimas, konstravimas, dėl kurių sąmonė pati savyje ima „skleistis“. Fenomenologinis metodas ir jo procedūros, kalba E. Husserlis, grąžina pasitikėjimą intuityviu stebėjimu, visada veikiančiu sąmonėje. Autorius prieštaravo teiginiui, kad bendrybės ir visuotinybės yra abstrahavimo proceso rezultatas. Vienintelį teisingą būdą surasti bendrybės jis manė esant stebėjimo procesą, kai tuo pat metu gaunamas: (1) bendrinis objektas, esmė ir (2) įsitikinimas, akivaizdumas to, kad išvėlgtas būtent bendrinis objektas.

Pasitikėjimas tiesioginėmis intuicijos išvėlgomis leidžia suprasti sąmonės srauto „fenomenus“. Jeigu yra kas nors suvokiama „čia, dabar“ ir būtent „šis“ objektas, tai visiškai pasitikima šio reiškinio autentiškumu ir tikrumu.

IŠVADOS

Intuicijos reikšmė fenomenologiniam metodui tokia, kad

- sugražinamas pasitikėjimas tiesioginėmis intuicijos duotybėmis, kurios stebimos sąmonės aktuose;
- išaiškinama ir patikslinama intuityvaus stebėjimo galimybė, kai „įžvelgiama esmė“, atliekama „ideacijos“ procedūra;
- intuicijos padeda prasiskverbti į sąmonės srautą, aktyvina esmės „savi-skaidą“, pirmapradiškai glūdinčią sąmonėje.

Huserliškoji eidetinė esmės intuicija yra kokybiškai naujos rūšies, besiski-

rianti nuo jausminės – daiktų savybių ir intuityvistinės – tiesioginio susiliejo su sąmonės srautu.

Fenomenologinėje nuostatoje veikianti intuicija yra puikus būdas pažinti imanentinius, intencionalius sąmonės elementus – „fenomenus“.

Eidetinė „esmės“ intuicija yra ikisąvokinė bendrybių fiksavimo ir konstitavimo forma.

Intuicija – fenomenologinio metodo naujumo ir naujų sąmonės pažinimo galimybių pagrindas.

Eidetinės išvalgos gali būti pripažintos universaliu žinojimu, autentiškai atskleidžiančiu sąmonės „fenomenus“.

Literatūra ir nuorodos

- ¹ Н. В. Мотрошилова. Феноменология и её роль в современной философии // *Вопросы философии*, 1988, Но. 12, с. 45.
- ² Э. Гуссерль. Философия как строгая наука // *Логос*, 1911, кн. 1, с. 31.
- ³ Г. Шпет. *Явление и смысл*. – Москва, 1914, с. 97.
- ⁴ R. Ingarder. *Wstęp do fenomenologii E. Husserla*. – Warszawa, 1974, s. 180.
- ⁵ Н. В. Мотрошилова. Специфика феноменологического метода // *Критика феноменологического направления современной буржуазной философии*. – Рига, 1981, с. 44.

- ⁶ Э. Гуссерль. Философия как строгая наука // *Логос*, 1911, кн. 1, с. 25.

- ⁷ Э. Гуссерль. Философия как строгая наука // *Логос*, 1911, кн. 1, с. 56.

- ⁸ E. Husserl. *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologische Philosophie*, in: *Gesammelte Werke*. B. 3 Buch 1. – Haag, 1950, S. 52.

- ⁹ Э. Гуссерль. Философия как строгая наука // *Логос*, 1911, кн. 1, с. 29.

- ¹⁰ E. Husserl. *Idee zystej fenomenologii i fenomenologicznej filozofii*. – Warszawa, 1967, s. 24.



Gauta 2005-04-20

COLLEEN A. McCLUSKEY

Saint Louiso universitetas (JAV)

ALBERTAS DIDYSIS IR TOMAS AKVINIETIS APIE ŽMONIŲ VEIKSMŲ LAISVĘ

Albertus Magnus and Thomas Aquinas
on the Freedom of Human Action

SUMMARY

In this article, I compare two theories of human action and its freedom, that of Albertus Magnus (ca. 1200–1280) and that of his famous student, Thomas Aquinas (1224–1274). I argue that although Aristotle is a major influence upon the character of Aquinas's theory, one cannot discount entirely Albert's influence upon this aspect of Aquinas's thought.

I

Albertas Didysis buvo ne tik Tomo Akviniečio mokytojas ir globėjas, bet ir jo kolega, nes dar ilgai po to, kai liovėsi tiesiogiai dalyvauti ugdant Tomą Akvinietį, tęsė savąją mokytojo ir rašto vyro karjerą. Turint omenyje dvejopą jų santykį – viena vertus, kaip mokytojo ir mokinio, o kita vertus – kaip dviejų iškilių ir lygiaverčių, didžiai geriamų mąstytojų, būtų sunku išvengti jų teorijų lyginimo. Šiame tekste aš lyginsiu Alberto ir Akviniečio požiūrius į žmogiš-

kus veiksmus ir jų laisvę. Mano tyrimas iškels keletą sudėtingų klausimų, į kuriuos atsakyti mėginsiu hipotetiškai ir preliminariai. Suprantama, šią temą reikėtų tirti plačiau ir išsamiau. Pavyzdžiui, kad ir mano hipotezę, jog Alberto ir Akviniečio požiūriai šiuo klausimu buvo labai skirtingi. Tai leistų suabejoti, ar iš tikrųjų Alberto įtaka Akviniečiui buvo labai didelė. Maža to, aš mėginsiu parodyti, kad debatų šia tema tradicijoje Akviniečio veiksmo teorija iškyla kaip

RAKTAŽODŽIAI. Albertas Didysis, Tomas Akvinietis, Petras Lombardas, veiksmo laisvė.

KEY WORDS. Albertus Magnus, Thomas Aquinas, Peter Lombard, freedom of action.

savita anomalija. Dauguma viduramžių teorijų, tarp jų ir Alberto Didžiojo, apie žmogaus veiksmus ir jų laisvę pirmenybę atiduoda voliuntarizmui, nes, šiek tiek supaprastinus, teigia, jog laisvas veiksmas kyla iš valios, kuri yra aukštesnė už intelektą. Akviniečio teorija yra ryški šios tendencijos išimtis, nes svarbiausią vaidmenį suteikia intelektui. Kaip būtų galima paaiškinti tokį išskirtinumą? Suprantama, iškart prisimename Aristotelį. Aristotelio įtaka Akviniečiui yra neabejotina ir dažnai manoma, kad senovės graikai, neturėdami valios sąvokos, kiek jie apskritai kalbėjo šia tema, veiksmų laisvę priskirdavo intelektoto veiklai¹. Tačiau ar galima sakyti, kad Akviniečio teorijos savitumas visiškai paaiškinamas Aristotelio įtaka? Daugelis filosofų po Akviniečio liko voliuntaristais, nors buvo labai dėmesingi Aristotelio darbams. Šiame tekste pamėginasiu panagrinėti šias problemas. Tačiau pirmiausia aptarsiu istorinį kontekstą, kuriame skleidėsi šios teorijos. Trumpai aptarsiu XIII a. debatų apie laisvę pobūdį, po to supažindinsiu su Alberto ir Akviniečio veiksmo teorijomis, pagaliau aptarsiu jų požiūrių panašumus ir skirtumus ir pateiksiu trumpas išvadas keliamais klausimais.

Iki XIII a. vidurio scholastai žmogaus veiksmo ir laisvės temą nagrinėjo *liberum arbitrium* kontekste. Traktatai apie *liberum arbitrium* nagrinėja sąlygas, kuriomis veiksmai gali būti laisvi. Terminas *liberum arbitrium* yra techninis terminas, nurodantis tai, dėl ko žmonės veikia laisvai. Šio termino ištakų galime ieškoti Augustino darbuose. Pirmojoje

XIII a. pusėje traktatai apie *liberum arbitrium* paprastai prasidėdavo ištrauka iš Petro Lombardo *Sentencijų*: „*liberum arbitrium* yra proto ir valios sugebėjimas, kuriuo, padedant malonei, pasirenkamas gėris, o malonės nesant pasirenkamas blogis“². Be kitų dalykų, viduramžių akademikai taip pat svarstė, kaip reikėtų šį apibrėžimą suprasti. Nors iš apibrėžimo aišku, kad tiek intelektas, tiek valia iš dalies lemia sugebėjimą veikti laisvai, tačiau buvo karštai ginčijamasi dėl to, kokių santykiu intelektas ir valia sąlygoja laisvą veiksmą.

Apie amžiaus vidurį šiose diskusijose įvyko poslinkis. Mokslininkai vis rečiau kreipėsi į *liberum arbitrium* ir vis dažniau – į *voluntas libera*³. Šį poslinkį mes matome Tomo Akviniečio darbuose. Veikale *De veritate*, kurį jis parašė apie 1250 m., laisvę Akvinietis aptaria vien tik *liberum arbitrium* terminais. Tačiau jau veikale *Summa Theologiae*, išskyrus trumpą *liberum arbitrium* aptarimą pirmoje dalyje⁴, tas pačias temas, kurios svarstomos ir *De veritate*, jis nagrinėja daugiausia *ratio* ir *voluntas* terminais. Nuorodos į *liberum arbitrium* išsibarsčiusios po visą *prima secundae* pradžią, tačiau svarbiausias aptarimas grindžiamas intelekto ir valios terminais. O jau 1270 m. parašytame veikale *De malo* žmogaus veiksmą, pasirinkimą ir laisvę Akvinietis analizuoja vien tik intelekto ir valios sąvokomis. Daugumą temų, kurios buvo aptartos veikalo *De veritate* skirsnyje apie *De libero arbitrio*, dabar yra nagrinėjamos skirsnyje apie *De electione humana*. Akviniečio techninio žodyno evoliucija atspindi diskusijos apie laisvą veiksmą

mą poslinkius XIII a. Turėdama tai omenyje, dabar aptarsiu Alberto, o po to Akviniečio veiksmo sampratą.

Pradėjęs rašyti 1240 m., Albertas tęsia tradiciją ir mano, kad žmonės veikia laisvai dėl *liberum arbitrium*. Tačiau jis prieštarauja tradicijai teigdamas, kad *liberum arbitrium* yra tiek nuo intelekto, tiek nuo valios skirtinga galia⁵. Pradedant ankstyviausia ir išsamiausia analize veikale *De homine*, vėliau komentaruose *Sentencijs* ir baigiant vėlesniais komentarais Aristotelio veikalams, tarp jų veikalų *De anima* ir *Nikomacho etika*⁶ kometais, Albertas daug kartų peržiūrėjo savo veiksmo sampratą. Veikale *De homine* jis teigia, kad veiksmas susideda iš keturių žingsnių: pirma, intelekto pasiryžimas dėl galimų veiksmo krypčių, antra, valios geismas, trečia, *liberum arbitrium* pasirinkimas tarp to, ką siūlo intelektas arba to, ko trokšta valia (tuo atveju, jeigu tai skiriasi) ir pagaliau valios atliekamas konkrečios *liberum arbitrium* pasirinktos alternatyvos įgyvendinimas kaip postūmis veiksmui⁷. Vėlesniuose veikuose Albertas modifikavo šią sampratą išmesdamas pradinį valios geismą. Pasak šios peržiūrėtos sampratos, veiksmas susideda iš intelekto apsisprendimo, *liberum arbitrium* atlikto pasirinkimo, ir valios valiojimo. Tačiau abiem atvejais *liberum arbitrium* yra galia, kuri skiriasi tiek nuo intelekto, tiek nuo valios⁸. Taip pat *liberum arbitrium* yra žmonių sugebėjimas pasirinkti. Čia nieko nuostabaus, nes Lombardas savo apibrėžime mini pasirinkimą, numanydamas, kad pasirinkimas yra *liberum arbitrium* veikla.

Taigi Alberto požiūris į laisvę per visą jo kūrybą reikšmingai keitėsi. Veikale *De homine* jis teigia, kad žmonės veikia laisvai tiek todėl, kad gali daryti tam tikro tipo sprendimus, tiek todėl, kad gali rinktis skirtingas gyvenimo kryptis⁹. Spręsti žmonės gali vadovaudamiesi *honestum* sąvoka. *Honestum* Albertui yra tie daiktai, kurie savaime vertingi, kuriuos žmonės vertina dėl jų pačių, kaip paprastai buvo suvokiama viduramžiais¹⁰. Veikale *De homine* Albertas priešpriešina žmones ir neprotingus gyvūnus, kurie tokio pobūdžio sprendimų daryti negali¹¹. Neprotingi gyvūnai tiesiogiai paklūsta savo geismams. Jie neturi vidinio mechanizmo, kuris leistų nutraukti procesą. Jei troškimas buvo pažadintas, sutrikdyti neprotingo gyvūno veiksmą gali tik veiksnys, išoriškas to gyvūno juslinio troškimo atžvilgiu. Tuo tarpu žmonės gali įvertinti skirtingas veikimo galimybes ir išsiaiškinti, ar alternatyvos, kurios juos traukia, iš tikro yra ko nors vertos, ar jos atitinka jų artimiausius ir tolimus tikslus. Sugebėdami įvertinti galimas veiksmų pasekmes *honestum* požiūriu, panorėję jie gali pasipriešinti kilusiam geismui. Tai rodo, kad pažintiniai sugebėjimai yra svarbūs tikrinant nežabotus geismus. Alberto požiūriu, pats pasirinkimas yra pirmenybės kuriai nors alternatyvai atidavimas, ir jis yra kaip troškimo galios funkcija¹². Taigi žmonėms laisvai veikti padeda tiek jų intelektinės, tiek troškimo galios. Pasak Alberto, abu sugebėjimai yra *liberum arbitrium* funkcijos.

Vėlesniuose darbuose Albertas modifikuoja šią sampratą. Jis išlaiko pasirinkimo apibrėžimą, kad tai yra pirmeny-

bės atidavimas tam tikrai alternatyvai, bet atsisako idėjos, kad laisvė apima sugebėjimą spręsti *secundum ratione honesti*. *Liberum arbitrium* visas priskiriamas troškimo gebėjimui¹³. Vis dėlto skirtumas tarp jo ir valios, kuri taip pat yra troškimo galia, išlieka.

Albertas nepaaiškina, kodėl jis pakeitė savo teoriją. Nenurodyta priežastis, kodėl veikale *De homine* aiškindamas žmogaus veiksmų laisvę, jis postulavo trečią virš intelekto ir valios esančią galią, yra ta, kad jis tikėjo, jog intelektą lemia dalykų padėtis pasaulyje¹⁴. Ši paraiška skatina manyti, kad intelektas negali būti žmogaus laisvės šaltinis. Intelekto veikla apima tiesos pažinimą ir sprendimų apie ją igijimą. Žinias ir tiesą formuoja pasaulio sąlygos, o intelektas neturi joms jokios galios. Maža to, intelektas negali nepripažinti gėrio¹⁵. Intelektas yra būtina laisvo veiksmo sąlyga, nes prieš veikiant reikia identifikuoti visas galimas veiksmo alternatyvas, tačiau Albertas mano, kad intelekto apribojimai neleidžia remtis juo aiškinant laisvę. Norėdamas paaiškinti žmogaus laisvę ir veikale *De homine* laikydamasis nuomonės, kad laisvė iš dalies yra pažintinio sugebėjimo funkcija, jis turi postuluoti galią, esančią virš intelekto, kuris nepajėgia reikiamai kontroliuoti savo veiksmų, ir valios, kuri neturi reikalingų pažintinių sugebėjimų. Taigi Albertas pagrindžia savo poziciją veikale *De homine*, tačiau tai nepašalina problemų, susijusių su intelekto determinuotumu, nes ir *liberum arbitrium* patiria panašius apribojimus sprenddamas apie veiksmo alternatyvų vertę. Panašu, kad vėliau savo karjeroje Albertas geriau

ižvelgė šią problemą ir tai privertė jį atsisakyti idėjos, kad galimybė daryti tokius sprendimus susijusi su veiksmo laisve. Tokiu atveju laisvė būtų sugebėjimas pasirinkti ką nori, o galia, leidžianti laisvai pasirinkti, būtų trokštanti galia. Šitaip modifikuoti minėtą sampratą Albertą skatino dar vienas motyvas. Netgi veikale *De homine* pasirinkimą jis apibrėžia pirmenybės suteikimo (preferencijos) ir polinkių terminais. Tačiau preferencijos ir polinkiai yra troškimo galios ypatumai. Nėra pagrindo apibrėžti *liberum arbitrium* kaip pažintinę galią.

Tačiau čia nekalbama apie priežastis, kodėl Albertas mano, kad *liberum arbitrium* yra ypatinga galia. Tai netgi prieštarauja tradicijai, kuri *liberum arbitrium* apibrėžia vien tik intelekto ir valios terminais. Albertas priima Lombardo apibrėžimą ir privalo pasiaiškinti dėl to, kas paviršutiniškam žvilgsniui atrodo akiavaizdas nukrypimas¹⁶. Komentaruose *Sentencijoms* jis daro prielaidą, kad nors pasirinkimas yra apibrėžiamas preferencijos terminais, savo pobūdžiu jis gana skiriasi nuo valios akto. Jis skiria dvi pasirinkimo rūšis – spontaniškai daromą ir teisingu racionaliu pagrindu daromą pasirinkimą. *Liberum arbitrium* yra susijusi su pirmąja, bet ne su antrąja pasirinkimo rūšimi, kuri, kaip gana įdomiai teigia Albertas, nėra laisvas veiksmas. Pastarasis pasirenka geresnę alternatyvą, Alberto nuomone, tokį pasirinkimą nulemia teisinga priežastis ir jis yra valios funkcija¹⁷. Alberto nurodoma dviejų pasirinkimo rūšių skirtis suteikia pagrindą *liberum arbitrium* ir valios atskyrimui. Pasirinkimas susijęs su polinkiu, todėl jam reikia

trokštančios galios. Tačiau Albertas mano, kad skirtumas tarp dviejų pasirinkimo rūšių svarbus ir jis grindžiamas atskiromis galiomis. Akivaizdu, kad tai gana komplikuo­tas požiūris, tačiau toliau jo čia nenarpliosime.

Per visą ilgą savo mąstymo kelią Albertas supaprastino veiksmo sampratą, nuo keturių žingsnių veiksmo teorijos

pereidamas prie trijų žingsnių veiksmo teorijos. Intelektas, valia ir *liberum arbitrium* išlieka atskiros galios, tačiau *liberum arbitrium*, užuot buvęs turinčia tiek pažintinius, tiek troškimo sugebėjimus galia, tampa vien tik trokštančia galia. Aptarusi Alberto veiksmo sampratą, dabar imsiuosi nagrinėti jo mokinio ir amžininko Tomo Akviniečio požiūrį.

II

Akviniečio veiksmo teorija dėstoma veikaluose *De veritate*, *Summa Theologiae*, *De malo* ir šiek tiek siauriau – *Summa contra gentiles*. Juose Akvinietis aiškina, kad žmogaus veiksmai kyla iš žmogaus intelekto ir valios sąveikos, kitos galios, ypač juslinių troškimų aistros, taip pat gali daryti poveikį tam tikriems mūsų atliekamiems veiks­mams; ką nors apskaičiuodamas intelektas gali turėti omenyje tam tikrą aistrą, o valia gali šiai aistrai pritar­ti. Tačiau aistros negali pranokti tinkamai veikiančių intelekto ir valios. Jei tinkamai besielgianti žmogiška būtybė veikia vedama aistros, tai reiškia, kad tam pritaria jo intelektas ir valia.

Nuodugniausia Akviniečio veiksmo samprata yra pateikiama veikalo *Summa Theologiae* prima secundae dalyje. Nurodęs žmogiškųjų veiksmų pradžią (valia ir jos objektas, tikslas), toliau jis aprašo veiksmo formavimosi procesą. Žmonės yra sudaryti taip, kad jų veiksmų paskata yra tikslas, kurį jie suvokia kaip tam tikros rūšies gėrį¹⁸. Valia yra racionalus troškimas kiek ji linksta prie intelektu suvokiamo gėrio¹⁹. Duotas tikslas patraukia valią ir taip pat skatina intelek-

tą apsispręsti dėl galimų priemonių šiam tikslui pasiekti²⁰. Valia pritaria ir pasirenka tam tikrą veiksmo alternatyvą atsižvelgdama į intelekto apsisprendimą²¹. Intelektas įsako, kad pasirinkta alternatyva būtų įgyvendinta, o valia, atsižvelgdama į intelekto įsakymą, judina kūno galias atlikti tam tikros krypties veiksmus²². Galų gale valios padedamas veikiantysis patiria pasitenkinimą ir džiaugiasi pasiekęs tikslą, dėl kurio buvo veikiamas²³.

Akviniečio laisvės teorija yra sudėtinga ir turi daugybę niuansų. Jo požiūriu, žmonės veikia laisvai naudodamiesi savo supratimo galiomis, t. y. intelektu ir valia. Pasak Akviniečio, svarbiausia žmogaus veiksmų paskata yra valia, tačiau aš teigiu, kad šią veiksmų laisvę labiau lemia intelektas²⁴. Veikale *De veritate* Akvinietis aiškina, kad visos laisvės šaknys glūdi prote²⁵. Taip yra todėl, kad troškimas eina po sprendimo, ką daryti, ir jeigu toks sprendimas nuo mūsų nepriklauso, tai troškimas ir veiksmas, kuris kyla iš šio troškimo, taip pat liaujasi buvęs nuo mūsų priklausomas²⁶. Tačiau žmonės gali valdyti savo spren-

dimus, nes sugeba juos reflektuoti, ir šis sugebėjimas priklauso intelektui²⁷. Ši idėja pasikartoja ir veikale *Summa Theologiae*, kuriame Akvinietis įrodo, kad žmonės savo veiksmus pasirenka ir atlieka laisvai, nes gali laisvai įvertinti savo pasirinkimus, remdamiesi savo intelektu²⁸. Taigi intelektą Akvinietis vadina žmogaus laisvės priežastimi²⁹. Valia yra svarbus veiksmo šaltinis, nes be jos negalimas joks veiksmas. Tačiau valios judėjimas yra laisvas būtent dėl to, kad intelektas gali laisvai ir iš įvairių perspektyvų nagrinėti alternatyvias veiksmo kryptis, įvertinti jų stipriąsias ir silpnąsias puses ir konkrečiai nuspręsti, ką daryti. Taigi šiose pastraipose Akvinietis įrodo, kad pažintiniai sugebėjimai lemia žmonių veikimo laisvę.

Kita vertus, veikale *De veritate* Akvinietis taip pat teigia, kad „nors sprendimas yra proto funkcija, sprendimo laisvė yra tiesiogiai susijusi su valia“³⁰. Jis teigia, kad sprendimo veiksmas, kiek jis yra sprendimas, yra intelekto veiksmas, tačiau tai, kiek sprendimas yra laisvas, priklauso nuo valios. Toliau Akvinietis apibrėžia *liberum arbitrium* kaip tam tikrą valios veiklą, būtent pasirinkimą³¹. Taigi *liberum arbitrium* yra valios galia pasirinkti.

Akvinetis veikale *De veritate* neaiškina, kaip sprendimo laisvė kyla iš valios pasirinkimo veiksmo. Jo teiginys yra mįslingas turint omenyje kylančią diskusiją, kurią aptarėme anksčiau. Tada mums buvo pasakyta, kad veiksmas yra laisvi dėl intelekto sugebėjimo reflektuoti savo veiksmus, o dabar mums sakoma, kad šie veiksmas yra laisvi dėl mūsų sugebėjimo rinktis.

Summa Theologiae padeda mums minti šią mįslę. Pirmoje dalyje aptardamas *liberum arbitrium* Akvinietis jį taip pat apibrėžia kaip valios sugebėjimą pasirinkti³². Jis atsako į prieštaravimą, kad jei *liberum arbitrium* vadintume laisvu sprendimu ir sprendimas būtų pažintinės galios veikla, *liberum arbitrium* būtų ne trokšanti, bet pažintinė galia. Akvinietis atsako, kad *liberum arbitrium* atveju sprendimas yra išvados ir apsisprendimo apibrėžimo tipas. Tačiau apsisprendimo apibrėžimas apima kartu ir pažintines, ir trokštančias galias, nes jame yra ir intelekto verdiktas (*sententiam*) ir trokštančios galios, t. y. valios pritarimas. Taigi šis sprendimo tipas nėra vien tik intelekto funkcija. Akviniečio kalba tarytum siūlo baigti nagrinėti apsisprendimą ir imtis pasirinkimo nagrinėjimo. Tai atitiktų jo pateikiamą *liberum arbitrium* apibrėžimą – tai yra valios sugebėjimas pasirinkti. Taigi norėdami suprasti sprendimą šiuo atžvilgiu, turėtume panagrinėti Akviniečio pasirinkimo sampratą, kurios detaliosią išdėstymą galime rasti veikale *Summa Theologiae*.

Summa Theologiae Akvinietis teigia, kad nors materialiai pasirinkimas yra valios veiksmas, formaliai tai yra intelekto veiksmas³³. Materialiai pasirinkimas yra valios veiksmas ta prasme, kad būtent valia yra ta galia, kuri tikrai renkasi. Jei veikėjas neturėtų valios, jis niekada nepasirinktų, tačiau pasirinkimas yra formalus intelekto veiksmas ta prasme, kad intelektas pasirinkimui suteikia formą specifikuodamas jo turinį. Šis teiginys yra dviprasmiškas, nes galimos griežta ir švelni jo interpretacijos. Interpretuojant švelniau, intelektas suteikia

turinį pasirinkimui siūlydamas rinktis tarp skirtingų veikimo krypčių³⁴. Galutinis pasirinkimas tarp alternatyvų yra valios reikalas, šiuo požiūriu valia tiesiogiai lemia pasirinkimo turinį. Tačiau tokia interpretacija neįvertina Akviniečio aiškinimo, jog formaliai pasirinkimas

yra intelekto veiksmas, nes čia teigiama, kad valia formuoja pasirinkimo turinį specifikuodama alternatyvą, kuri ir sudaro pasirinkimą. Intelektas pasirinkimui visiškai nebeturi galios, jo vaidmuo apsiriboja ankstesne už pasirinkimą apsisprendimo veikla.

Literatūra ir nuorodos

- ¹ Apie diskusijas šia tema ypač žr.: Dihle, Albrecht: *The Theory of Will in Classical Antiquity*. – Berkeley, California, 1982.
- ² Petrus Lombardus: *Sententiae* II, d. 24, c. 3: ed. Quaracchi, t.1. Grottaferrata 1981 (*Spicilegium Bonaventurianum*, 4), p. 452–453.
- ³ Apie diskusiją dėl šio posūkio žr. Kent, Bonnie: *Virtues of the Will: the Transformation of Ethics in the Late Thirteenth Century*. – Washington, D.C., 1995, p. 94–110.
- ⁴ Thomas de Aquino. *Summa Theologiae* (toliau: *STh*) I^a, q. 83, a. 3–4.
- ⁵ Kritinėje literatūroje nesutariama, ar Albertas laikė *liberum arbitrium* atskira galia per visą savo kūrybinę karjerą. Aš sakau, kad *De homine*, komentaruose *Sentencijoms* ir *Nikomacho etikai* Albertas aiškiai ją laiko atskira nuo intelekto ir valios. Diskusija veikale *De anima* rodo, kad jis nebemano, jog *liberum arbitrium* yra atskira galia. Veikiausiai susideda iš intelekto ir valios. Tai trikdo, nes panašu, kad *De anima* jis parašė anksčiau nei komentarus *Etikai*. Aš nagrinėjau šią problemą savo straipsnyje „Worthy Constraints in Albertus Magnus’s Theory of Action“, kuris bus išspausdintas žurnale *Journal of the History of Philosophy*. Tolesnė diskusija žr.: Lottin, Odon: *Psychologie et Morale aux XIIe et XIIIe Siècles*, vol. 1. – Louvain 1942, p. 119–127; Drouin, F. M.: *Le libre arbitre dans l’organisme psychologique selon Albert le Grand*, in Chem, Marie-Dominique (ed.): *Etudes d’histoire littéraire et doctrinale du XIIIe siècle. Deuxième Serie*. Ottawa 1932, p. 91–120. Reilly, George C.: *The Psychology of Saint Albert the Great Compared With That of Saint Thomas*. – Washington, D.C., 1934.
- ⁶ Kur galėjau, naudojau Kölno redakcijos Alberto tekstus. Kitur rečiau Paryžiaus leidimais,

- De homine* paėmiau tiek iš Paryžiaus leidimo, tiek iš neseniai (1998) sudarytos parengiamosios versijos kritinio leidimo, kurią man maloniai suteikė Albertus Magnus institutas; norėčiau padėkoti institutui ir ypač Ludgeriui Honnfelderui už šį tekstą. Pagrindiniai čia pateikiami rankraščiai yra šie: I (Ann Arbor, University of Michigan, Alfred Taubman Library 201, XIII century); O (Oxford, Merton College Library 0.1.7, Coxe 283); P (Paris, Bibliothèque Nationale de France, lat. 18127, XIII century). Vidinė šių parengiamųjų tekstų struktūra šiek tiek skiriasi nuo tos, kuri yra Paryžiaus leidime.
- ⁷ Albertus Magnus: *De homine*, q. 70, a. 2: Ed. Paris., t. 35, p. 575.
 - ⁸ *II Sent.* d. 24, a. 5: Ed., Paris., T. 27, p. 402. Taip pat žr.: d. 25, a.1: *ibid.*, p. 424; *Super Ethica*, 1. III, lect. 4: Ed. Colon., t. 14, 1, p. 154, 53–79 ir 1. III, lect. 5: *ibid.*, p. 160, 37–58.
 - ⁹ *De homine*, q. 70, a. 1: Ed. Paris., t. 35, p. 569. Taip pat žr.: *op. cit.*, q. 70, a. 2: Ed. Paris., t. 35, p. 575.
 - ¹⁰ Žr., pavyzdžiui: *De bono*, tr. 1, q. 2, a. 6: Ed. Colon., t. 28, p. 33, 15–18; *De nat. boni*, tr. 1, pars 2, c. 3, II Ed. Colon., t. 25, 1, p. 7, 11–15; *Super Ethica*, 1. I, lect. 9: Ed. Colon., t. 14, 1, p. 50, 66–68; ir *Super Ethica*, 1. X, lect. 2: Ed. Colon., t. 14, 2, p. 713, 11–15.
 - ¹¹ *De homine*, q. 70, a. 1: Ed. Paris., t. 35, p. 569.
 - ¹² *Op. cit.*, q. 70, a. 2: Ed. Paris., t. 35, p. 575
 - ¹³ Žr., pavyzdžiui: *Super Ethica*, 1. III, lect. 5: Ed. Colon., t. 14, 1, p. 160, 42–57.
 - ¹⁴ *De homine*, q. 70, a. 2: Ed. Paris., t. 35, p. 578; *op. cit.*, q. 70, a. 4.3: Ed. Paris., t. 35, p. 568.
 - ¹⁵ *Op. cit.*, q. 70, a. 2: Ed. Paris., t. 35, p. 575 ir 578.
 - ¹⁶ Ši poreikį jis supranta; žr. *De homine*, q. 70, a. 2: Ed. Paris., t. 35, p. 576.

- ¹⁷ *II Sent.* d. 24, E, a. 7: Ed., Paris. T. 27, p. 404. Jis daro panašią, tačiau platesnę skirtį viename iš savo komentarų *Etikai: Ethica*, 1. III, 1, 16: Ed. Paris., t. 7, p. 219–220.
- ¹⁸ *STh*, I^a–II^{ae}, q.1, a.1 ir a.4. Naudoju Akviniečio tekstų Leoninę redakciją, išskyrus komentarus *Sentencijoms*, kurias paėmiau iš Mandonnet redakcijos.
- ¹⁹ *STh*, I^a–II^{ae}, q.9, a.1 ir *STh* I–II, q. 8, a.1.
- ²⁰ *STh*, I^a–II^{ae}, q.14, a.1.
- ²¹ Apie sutarimą žr. *STh*, I–II, q. 15. Apie pasirinkimą žr. *STh*, I–II, q. 13.
- ²² *STh*, I^a–II^{ae}, q.17, a.1 ir a.3.
- ²³ *STh*, I^a–II^{ae}, q. 9.
- ²⁴ Mano Akviniečio laisvės teorijos interpretacija yra labai kontroversiška. Apie kitas interpretacijas žr. Stump, Eleonore: Aquina's Account of Freedom: Intellect and Will, in: *The Monist* 80 (1997), p. 576–597; Riesenhuber, Klaus: The Bases and Meaning of Freedom in Thomas Aquinas, in: *proceedings of the American Catholic Philosophical Association* 48 (1974), p. 99–111; Gallagher, David M.: Free Choice and Free Judgement in Thomas Aquinas, in: *Archiv fur Geschichte der Philosophie* 76 (1994), p. 247–277.
- ²⁵ Thomas de Aquino: *De veritate*, q. 24, a. 2: *Opera omnia* (Ed. Leonina), t. 22, 33. – Roma, 1976, p. 685.
- ²⁶ Nors tiesiogiai Akvinietis šito nesako, tačiau šiame destyje numanoma, kad čia aptariamas troškimas yra valia.
- ²⁷ *De veritate*, q. 24, a. 2: ibid.
- ²⁸ *STh*, I^a–II^{ae}, q. 13, a. 6.
- ²⁹ *STh*, I^a–II^{ae}, q. 17, a. 1 ad 2.
- ³⁰ *De veritate*, q. 24, a. 6: *Opera omnia* (ed. Leonina), t. 22, 3. – Roma, 1976, p. 695.
- ³¹ *De veritate*, q. 24, a. 6: ibid. Žr. t. p. *STh*, I^a, q. 83, a. 2–4.
- ³² *STh*, I^a, q. 83, a. 4.
- ³³ *STh*, I^a–II^{ae}, q. 13, a. 1.
- ³⁴ Panašu, kad šiame aptarime aš implikuojau alternatyvias laisvo veikimo galimybes. Tai, manau, turėtų suteikti mano požiūriui daugiau aiškumo, tačiau netvirtinu, kad tokios alternatyvos ten tikrai buvo.

B. d.

Iš anglų kalbos vertė
Vygantas ALEKSANDRAVIČIUS



Salomėja JASTRUMSKYTĖ. *Eskizas*. 2000. Anglis, popierius. 30 × 21



TOMAS AKVINIETIS

TEOLOGIJOS SUMA

PIRMOJI DALIS

Ivadas

ANGELIŠKASIS DAKTARAS APIE PASAULIO PRADŽIĄ

Angeliškajam daktarui Tomui Akviniečiui rūpėjo ne tai, prieš kiek tūkstančių ar milijardų metų atsirado pasaulis, o – ar jis apskritai turėjo pradžią¹. Kad šis klausimas išties keblus, rodo faktas, jog ir nūdienos žmonės, bandydami jį atsakyti, susiduria su paradokais, panašiais į tuos, kuriuos galima įžvelgti toliau pateiktame *Teologijos sumos* keturiasdešimt šeštajame skyriuje (*Quaestio XLVI*). Tačiau paradoksaliausia tai, kad Tomas apskritai kelia šį klausimą: juk katalikų vienuolis dėl pasaulio pradžios neturėtų abejoti, nes Biblija prasideda žodžiais: „Pradžioje Dievas sukūrė dangų ir žemę“ (*Pr 1,1*). Nėra jokio pagrindo įtarti, kad Tomas abejotų šio teiginio teisingumu. Tad kodėl jis kelia šį klausimą?

Atsakymą galima rasti minėto skyriaus antrajame artikle: „Pasaulio pradžia, – rašo Tomas, – yra tikėtina, bet ne įrodytina arba [moksliškai] žinotina. Šį faktą naudinga turėti omeny, kad kas nors, pasišovęs įrodyti tai, kas priklauso tikėjimui, neteiktų neįtikinamų argumentų ir neduotų netikintiesiems pagrindo juoktis, manant, kad dėl tų argumentų mes tikime tais dalykais, kurie priklauso tikėjimui“. Čia Tomas brėžia aiškią ribą tarp tikėjimo ir žinojimo. Yra daug dalykų, kurių žmogaus protas negali ir niekada negalės iki galo paaiškinti. Joks mokslas negali galutinai įrodyti, kad tai, kas apie juos sakoma, yra galutinė tiesa arba melas. Jų akivaizdoje žmogaus protas prisipažįsta pasiekęs neperžengiamą ribą ir teisę apie juos spręsti palieka tikėjimui. O tikėjimas nebando protui primesti to, kas priešinga pagrįstai išprotautoms tiesoms. Taip turėtų būti, tačiau retai būna. Dažnai tyčia ir netyčia tikėjimas painiojamas su žinojimu, žinojimas – su tikėjimu. Taip buvo senovėje, taip yra dabar. Tokio painiojimo rezultatas visada vienodas: pradžioje iliuzija ir apgaulė, pabaigoje – pajuoka. Todėl vertinga kiekviena tiek senovės, tiek nūdienos mąstytojo pateikta pamoka, o žinojimui ir tikėjimui – skirti vien tai, kas jiems teisėtai priklauso.

Būtent tokią pamoką pateikia Akvinietis nagrinėdamas klausimą, ar pasaulis turi pradžią. Tai ypač vertinga pamoka, nes pateikta žmogaus, kuriam tikėjimas daug svarbesnis už žinojimą. Jis iš pat pradžių savo didžiajame veikale *Teologijos suma* teigia, kad šventoji teologija pranoksta visus spekuliaty-

| Dail. Beato Angelico

RAKTAŽODŽIAI. Žinojimas, tikėjimas, laikas, erdvė, pasaulio pradžia, galimybė, galia.

KEY WORDS. Knowledge, faith, time, space, the beginning of the world, possibility, potency.

viuosius mokslus, sprendžia apie jų teisingumą ir jiems nurodinėja, o pastarieji jai tarnauja². Mokslams tinka tarnauti tikėjimui, bet ne pataikauti. Tikėjimui dera įsakinėti, bet nedera stengtis nudirbti tarnų darbus. Abu atvejai stebėtojams iš šalies atrodo verti paniekos. Nukenčia tiek pono autoritetas, tiek tarno reputacija. Kaip tik taip atsitinka, kai krikščionys prigimtinio proto argumentais stengiasi įrodyti, kad pasaulis turi pradžią, nes, neperžengus prigimtinio proto ribų, neįmanoma įrodyti nei kad pasaulis ją turi, nei kad jis visada buvo.

Žydams, krikščionims ir musulmonams pasaulio pradžios klausimas itin svarbus. Katalikų Bažnyčios Katekizme rašoma: „Katechezė apie sukūrimą ypač svarbi. Ji susijusi su pačiais žmogiškojo ir krikščioniškojo gyvenimo pagrindais, nes aiškina krikščionių tikėjimo atsakymą į pagrindinius visų laikų žmonių klausimus: „Iš kur mes ateiname?, ...Iš kur ir kur eina visa tai, kas yra?“³. Puikiai suprasdamas tokios katechezės svarbą, Akvinietis aiškina, kad žmogaus protui, gerų norų skatinamam, nedera pataikauti tikėjimui apsimetinėjant, neva galįs įrodyti tai, kas Šv. Rašte pasakyta apie pasaulio pradžią. Ypač daug vietos – net aštuonis skyrius – Tomas tam skiria *Sumos prieš pagonis* antrojoje knygoje⁴. O vėliau ir kitais tikslais rašytoje *Teologijos sumoje* tą patį dalyką daug glausčiau ir aiškiau išdėsto trijuose artikuluose. Klausimo sudėtingumą ir svarbą čia liudija neįprastai gausus nagrinėjamų argumentų skaičius: pirmajame artikle jų yra net dešimt, antrajame – aštuoni. Dažniausiai Akvinietis apsiriboja trimis.

Pirmasis tame artikle pasaulio pradžią neigiantis argumentas sako, kad jei pasaulis kada nors atsirado, tai anksčiau, negu jis atsirado, buvo jo buvimo galimybė (juk niekas neatsiranda iš nieko). O galimybė – tai materija. Vadinasi, anksčiau, negu atsirado pasaulis, buvo materija. Tačiau materija negali būti be formos, o įforminta materija jau turi buvimą. Vadinasi, pripažinus prielaidą, jog pasaulis turėjo pradžią, gaunama absurdiška išvada, kad jis buvo anksčiau, negu atsirado. Todėl teisinga priešinga prielaida – būtent, kad pasaulis ne atsirado, o visada buvo.

Atsakydamas į šį argumentą, Tomas pasaulio buvimo galimybę atsieja nuo materijos kaip pasyviosios galios ir susieja su Dievu kaip aktyviaja galia: „anksčiau, negu pasaulis pradėjo būti, buvo galimybė būti pasauliui, bet ne dėl pasyviosios galios, kuri yra materija, o dėl aktyviosios Dievo galios“. Šiuo minties posūkiu jis paneigia argumento prielaidą, kad materija buvo anksčiau, negu atsirado pasaulis, bet nepaneigia jo išvados, kad pasaulis buvo amžinai. Jos nepaneigia ir antroji atsakymo dalis, kurią galima glaustai perfrazuoti teiginiu, kad galimybę atsirasti ir būti turi visa, kas suderinama su ontologiniu neprieštaravimo principu. Maža to, atsakydamas į pirmąjį antrojo artikulo argumentą, užuot gynęs teiginį, kad pasaulis turi savo trukmės pradžią, Tomas aiškina, kaip reikia suprasti filosofų mintį, kad pasaulis yra Dievo sukurtas ir yra toks pat amžinas kaip Dievas, o vėliau rašytame traktate *Apie pasaulio amžinumą* kategoriškai pareiškia: „aišku, kad tuose pasakymuose – kas nors yra padaryta, ir niekada nebuvo, kad nebūtų – nėra jokios prieštaros“⁵. (Tačiau akivaizdu, kad šio teiginio prielaida, jog pasaulio kūrimas yra ne ištęstas procesas, o staigus aktas, prieštarauja Biblijos pasakojimui apie šešias kūrimo dienas. Keista, bet atrodo, kad Tomas to visiškai nepastebi.) Šiame traktate jis įvairiais argumentais gina teiginį, jog visiškai įmanoma, kad pasaulis yra Dievo bendraamžis, o apie tuos, kurie tokią galimybę neigia, sako, kad net patį stipriausią jų argumentą galima nesunkiai paneigti, o kai kurie jų argumentai „tokie silpni, kad savo silpnumu, atrodo, prideda tikėtinumo priešingai pusei“⁶.

Kas verčia Tomą būti šališka? Manau, kad tai daro minėtas pasaulio galimybės siejimas su aktyviaja Kūrėjo galia, nes neįmanoma logiškai paaiškinti, kaip, esant absoliučiai tobulai ir jokių kliūčių neturintčiai veikiančiai galiai, galėtų nebūti jos padarinio. Kad taip būtų, bent dalis tos galios turėtų neveikti, kitaip tariant, būti pasyvios būsenos. Tačiau tai prieštarautų teiginiui, kad Dieve nėra jokio pasyvumo, jokios galimybės, nes jis yra pati gryniausioji aktualybė. Vadinasi, toks požiūris būtų prieštaringas, nesuderinamas su ontologiniu neprieštaravimo principu. Tad variantas, kad pasaulis yra savo Kūrėjo bendraamžis, atrodo priimtinesnis⁷. Pripažindamas jį, Tomas siekia ne paneigti pirmąjį Šv. Rašto teiginį – šiuo teiginiu jis nedvejodamas tiki, – bet parodyti, kad prigimtinis žmogaus protas negali išspręsti pasaulio pradžios arba amžinumą problemos. Paskutiniajame pirmojo artikulo pagrindinės dalies sakinyje Tomas pakartoja Aristotelio žodžius: „yra tam tikros argumentais neišsprendžiamos dialektinės problemos, pavyzdžiui, ar pasaulis yra amžinas“.

Praėjus penkiems šimtams metų, Immanuelis Kantas šią mintį perteikia daug išsamiau: „Iei mes savo protą naudojame ne tik intelekto pagrindinių teiginių taikymui patyrimo objektams, bet ir ryžtamės šių

pagrindinių teiginių [taikymą] išplėsti už patyrimo ribų, tai atsiranda bergždžia išvedžiojantys teiginiai, kurie nei gali tikėtis patvirtinimo patyrimu, nei turi bijoti jo paneigimo; kartu kiekvienas iš jų ne tik pats savaime neprieštaringas, bet netgi proto prigimtyje randa savo būtinumo sąlygas, tik, nelaimėi, ir priešingas teiginys turi tokius pat svarbius ir būtinus pagrindus būti priimtas⁴⁸. Tokios teiginių poros vadinamos antinomijomis. Jos yra ne pramanytos, o žmogaus proto prigimties pagimdytos. Pirmąją iš savo garsųjų keturių grynojo proto antinomijų Kantas *Prolegomenuose* suformulavo šitaip:

“Tezė:

Pasaulis turi p r a d ž i ą (ribą) laike ir erdvėje.

Antitezė:

Pasaulis laike ir erdvėje b e g a l i n i s⁴⁹.

Tezė ir antitezė – tai du priešingi atsakymai į klausimą, *ar pasaulis amžinai buvo*. Tiesa, jose kalbama apie pasaulį ne tik laiko, bet ir erdvės atžvilgiu, o Akvinietis daugiausia dėmesio skiria laikui⁵⁰. Tačiau pati aristotelinė-tomistinė laiko kaip judėjimo skaičiaus samprata suponuoja erdvę ir tai atsiskleidžia Akviniečio atsakyme į ketvirtąjį argumentą: „vietos arba erdvės nebuvo, kai pasaulio nebuvo“. Laiką ir erdvę Akvinietis subordinuoja judėjimui ir judėti galintiems daiktams: nėra judėjimo – nėra laiko; nėra judėti galinčių daiktų – nėra erdvės. Todėl jis sako, kad jeigu kalbama apie erdvę ir laiką iki pasaulio atsiradimo, tai kalbama ne apie tikruosius, o tik apie įsivaizduojamuosius erdvę ir laiką. Kitaip tariant, galima įsivaizduoti erdvę ir laiką esant anksčiau už pasaulio pradžią, bet klaidinga manyti, kad jie tada buvo realiai.

Mintis, kad laikas ir erdvė atsirado kartu su pasauliu, o ne pasaulis – laike ir erdvėje, labai sena. Ją minėjo Augustinas ir net Seneka. Vis dėlto tik Einsteino reliatyvumo teorija suteikė jai mokslinį respektabilumą. Šitaip toji idėja atėjo į dabartį, tarsi patvirtindama, kad idėjos nesensta ir nemiršta, bet žmonės jas tai pamiršta, tai vėl prisimena.

Aristotelio *Topikos* ir ypač Kanto *Grynojo proto kritikos* fone mąstant apie anksčiau nagrinėto ir toliau pateikto *Teologijos sumos* teksto turinį, nelieka abejonų, kad į klausimą, ar gali būti įrodyta begalinė arba baigtinė pasaulio trukmė, Akviniečio pateiktas atsakymas – *tik prigimtinio proto ribose* – yra agnostiškas; anapus tų ribų – dogmatiškas.

Gintautas VYŠNIAUSKAS

Kultūros, filosofijos ir meno institutas

Literatūra ir nuorodos

- ¹ Akviniečio laikais buvo paplitusi nuomonė (jos šaltinis – Biblijos tyrinėjimais pagrįsti apskaičiavimai), kad pasaulis buvo sukurtas maždaug prieš 5000 arba 7000 metų. XX amžiuje, remiantis Einsteino reliatyvumo teorija, buvo apskaičiuota, kad žmonėms pažįstama Visata atsirado prieš 10 arba 15 milijardų metų; Žemė iš kosminių dulkių pradėjo formuotis prieš 4,5 milijardų metų. Geologinis jos amžius nustatomas pagal seniausių uolienų amžių ir siekia 3,9 milijardų metų.
- ² Žr. S.Th., I, q.1.
- ³ *Katalikų Bažnyčios Katekizmas*. – Kaunas, Tarpdiecezinė katechetikos komisijos leidykla, 1996, p. 68.
- ⁴ Šių skyrių vertimas publikuotas žurnale *Logos*, Nr. 28.

- ⁵ Tomas Akvinietis. *Apie pasaulio amžinumą*, vertė Saulius Drazdauskas. – *Naujasis Židinys-Aidai*, Nr.11, 1999, p. 9.

- ⁶ Ten pat, p. 10.

- ⁷ Apie tai Voltaire'as rašo: „Dievo kūrinys – pasaulis, kad ir kaip jis atrodytų, yra toks pat amžinas, kaip ir pats Dievas, panašiai šviesa yra tokia amžina, kokia amžina Saulė ir amžinas maisas, kokie amžini gyvūnai. ...Iš tiesų, ar įmanoma įsivaizduoti ką nors prieštaringesnio negu iš esmės veiklią esatį, kuri ne visada veiktų? ...Protingas pirmasis pradas nieko nedaro be pagrindo: niekas negali egzistuoti be pirmesnės ir būtinos priežasties. Toji pirmesnė ir būtina priežastis visada buvo, vadinasi, Visata visada buvo. Čia mes svarstome tik filosofškai, nes mums nepavyko išgirsti tų, kurie kalba Apreiškimo įkvėpti“.

Voltaire. *Il faut prendre un parti ou le principe d'action*, chap. V. Cituota pagal S. J. Šeinmano-Topšteino vertimą į rusų kalbą: Volter. *Filosofskije sočinenija*. – Moskva, Nauka, 1988, p. 507. Pastaba: šioje citatoje žodis *pirmesnis* reiškia ne ankstesnį, o pirmesnį prigimtį – kaip priežastis pirmesnė už jos padarinį.

⁸ I. Kantas. *Grynojo proto kritika*. – Vilnius, Mintis, 1982, p.320.

⁹ I. Kantas. *Prolegomenai*. – Vilnius, Mintis, 1972, p. 131. Kantas siūlo transcendentalinį idealizmą kaip raktą kosmologinėms antinomijoms spręsti. Apie tai žr: *Grynojo proto kritika*, p. 362 ir toliau.

¹⁰ „Lengviau suvokti begalinę laiko trukmę negu begalinį vietos ištęstumą, nes begalinę trukmę įsivaizduojame Dieve, o tįsumą priskiriame tik materijai, kuri nėra begalinė, ir *erdvę* anapus Visatos vadiname *įsivaizduojama*. ...Manau, kad žmogus, įsivaizduojantis, jog savo mąstymu gali prasibrauti anapus tų ribų, kuriose egzistuoja Dievas, yra pernelyg geros nuomonės apie savo proto galią.“ Leibniz. *Nouveaux essais sur l'entendement humain par l'auteur du systeme de l'harmonie preetablie*, chap. XV. Cituota pagal P. S. Juškevičiaus vertimą į rusų kalbą: Leibniz. *Sočinenij*. – Moskva, Mysl, 1983, p. 154.

XLVI KLAUSIMAS

Apie sukurtų daiktų trukmės pradžią Į TRIS ARTIKULUS SUSKIRSTYTAS

Toliau reikia apsvarstyti sukurtų daiktų trukmės pradžią (žr. kl. 44 įvadą).

Klausiama trijų dalykų.

Pirma: ar kūriniai visada buvo.

Antra: ar jų pradžia yra tikėjimo dalykas.

Trečia: kaip reikia suprasti pasakymą, kad Dievas pradžioje sukūrė dangų ir žemę.

1 ARTIKULAS

AR KŪRINIŲ VISATA VISADA BUVO

PIRMOJO NAGRINĖJIMAS PRADEDAMAS ŠITAIP. Atrodo, kad kūrinių visata, vadinama *pasauliu*, niekada neprasidėjo, ji buvo amžinai.

1. Juk kiekvienam, kuris pradeda būti, anksčiau, negu jis atsiranda, turi būti jo buvimo galimybė, kitaip būtų neįmanoma, kad jis atsirastų. Vadinasi, jeigu pasaulis pradėjo būti, tai, kol jo nebuvo, buvo jo buvimo galimybė. O galimybė būti yra materija, galinti ir būti dėl formos, ir nebūti dėl stokos. Taigi, jei pasaulis pradėjo būti, tai anksčiau už jį buvo materija. Tačiau materija negali būti be formos, o pasaulio materija kartu su forma yra pasaulis. Vadinasi, pasaulis buvo anksčiau, negu pradėjo būti, bet tai neįmanoma.
2. Be to, kiekvienas, kuris turi galią visada būti, nebūna taip, jog vienu metu jis yra, o kitu metu jo nėra, nes daiktas yra tiek ilgai, kiek siekia jo galia. O visi neirus daiktai turi galią visada būti, bet negali būti apibrėžtos trukmės laiką. Todėl joks neirus daiktas vienu metu yra, o kitu – nėra. Tačiau kiekvienas, kuris pradeda būti, vienu metu yra, o kitu – nėra. Vadinasi, joks neirus daiktas

- nepradeda būti. O pasaulyje yra daug neirių daiktų, tokių kaip dangaus kūnai ir visos intelektinės substancijos. Todėl pasaulis nepradėjo būti.
3. BE TO, joks nepadarytas daiktas nepradeda būti. Bet Filosofas *Fizikos* pirmojoje knygoje¹ įrodė, kad materija nėra padaryta; o traktato *Apie dangų ir pasaulį* pirmojoje knygoje² – kad dangus yra nepadarytas. Vadinasi, daiktų visata nepradėjo būti.
 4. BE TO, tuštuma yra ten, kur nėra kūno, bet jis galėtų būti. Vis dėlto jei pasaulis pradėjo būti, tai čia, kur dabar yra pasaulio kūnas, anksčiau nebuvo jokio kūno, bet galėjo būti, kitaip pasaulis negalėtų čia dabar būti. Vadinasi, anksčiau už pasaulį buvo tuštuma.
 5. BE TO, niekas iš naujo nebūna judinamas, nebent dėl to, kad judinantysis arba judinamasis dabar yra kitaip, negu buvo anksčiau. O tas, kuris dabar yra kitaip, negu buvo anksčiau, yra judinamas. Todėl, prieš kokiam nors judėjimui prasidedant iš naujo, buvo koks nors judėjimas. Vadinasi, judėjimas visada buvo. Todėl galintis judėti daiktas irgi buvo, nes judėjimo nėra, jeigu nėra judėti galinčio daikto.
 6. BE TO, kiekvienas judintojas judina arba natūraliai, arba valia. Tačiau nė vienas iš jų nepradeda judėti, nebent dėl kokio nors iš anksto egzistavusio judėjimo. Juk gamta visada veikia vienodai. Todėl, jeigu anksčiau nebūtų nė kiek pasikeitusi judinančiojo arba judinamojo prigimtis, tai natūraliai judinantysis negalėtų pradėti judėjimo, kurio anksčiau nebuvo. Be to, ir nepakitusi valia sulauko darymą to, ko siekia, bet taip yra tik dėl tam tikro įsivaizduojamo pakitimo bent jau laike. Pavyzdžiui, tas, kuris nori statyti namą rytoj, o ne šiandien, tiki, kad rytoj bus kas nors, ko šiandien nėra, arba bent jau tiki, kad ši diena praeis, o rytdiena ateis, tačiau be judėjimo tai įvykti negali, nes laikas yra judėjimo skaičius. Todėl tenka pripažinti, kad anksčiau, negu prasideda naujas judėjimas, būtų kitas judėjimas. Taigi išvada tebėra ta pati.
 7. BE TO, tas, kuris visada yra ir pradžioje, ir pabaigoje, negali nei prasidėti, nei baigtis, nes prasidedantis nėra savo pabaigoje, o pasibaigiantis nėra savo pradžioje. Tačiau laikas visada yra ir savo pradžioje, ir savo pabaigoje, nes laikas nėra be *dabar*, kuris yra praeities pabaiga ir ateities pradžia. Vadinasi, laikas negali nei prasidėti, nei pasibaigti. Todėl ir judėjimas [negali nei prasidėti, nei pasibaigti], nes jo skaičius yra laikas.
 8. BE TO, Dievas yra pirmesnis už pasaulį tik prigimtimi arba ir trukme. Jei tik prigimtimi – tai jeigu Dievas buvo amžinai, tai ir pasaulis buvo amžinai. Bet jeigu Dievas yra pirmesnis ir trukme, o pirmiau ir paskiau trukmėje sudaro laiką, tai pirmiau už pasaulį buvo laikas, bet tai neįmanoma.
 9. BE TO, esant pakankamai priežasčiai, yra ir jos padarinys, nes ta priežastis, kuriai esant jos padarinio nėra, yra netobula priežastis, kuriai reikia dar ko nors, kad jos padarinys atsirastų. Tačiau Dievas dėl savo gerumo yra pakankama pa-

saulio priežastis: tikslo priežastis savo gerumu, pavyzdinė priežastis savo išmintimi, veikiančioji priežastis savo galia – visa tai akivaizdu dėl to, kas jau pasakyta (kl. 44, a.1, 3, 4). Vadinasi, jeigu Dievas amžinai buvo, tai ir pasaulis amžinai buvo.

10. BE TO, tos priežasties, kurios veikimas yra amžinas, padarinys yra amžinas. O Dievo veikimas yra jo substancija, kuri yra amžina. Vadinasi, pasaulis irgi yra amžinas.

BET PRIEŠINGAI pasakyta Evangelijoje pagal Joną: *Dabar tu, Tėve, pašlovink mane pas save ta šlove, kurią esu pas tave turėjęs dar prieš atsirandant pasauliui* (Jn 17, 5), *Patarlių knygoje: Viešpats sukūrė mane savo kelių pradžioje, prieš žemės pradžią* (Pat 8, 22).

ATSAKAU, kad niekas, išskyrus Dievą, nėra amžinas. Ir šitaip teigti nėra neįmanoma. Juk parodyta (kl. 19, a. 4), kad Dievo valia yra daiktų priežastis. Vadinasi, kas nors būtinai turi būti taip, kaip Dievas nori, kad būtų, nes, pasak *Metafizikos* penktosios knygos, padarinio būtinumas priklauso nuo priežasties būtinumo³. Be to, parodyta (kl. 19, a. 3), jog apskritai nebūtina, kad Dievas norėtų ko nors, išskyrus savęs paties. Todėl nebūtina, jog Dievas norėtų, kad pasaulis visada būtų. Pasaulis trunka tiek, kiek Dievas nori, kad jis būtų, nes pasaulio buvimas priklauso nuo Dievo valios kaip nuo priežasties. Vadinasi, nebūtina, kad pasaulis būtų visada buvęs. Todėl neįmanoma nepaneigiamai įrodyti, kad jis visada buvo.

O tie argumentai, kuriuos pateikė Aristotelis, turi ne absoliučią, bet dalinę įrodomąją galią, t.y. jie nukreipti prieš senovės filosofų argumentus, kuriais norėta įrodyti, jog pasaulis atsirado tam tikrais iš tiesų neįtikėtiniais būdais. Tai akivaizdu dėl trijų dalykų. Pirma, *Fizikos* aštuntojoje knygoje⁴ ir *Apie dangų* pirmojoje knygoje⁵ jis išdėstė tam tikras nuomones, tokias kaip Anaksagoro, Empedoklio, Platono, ir pateikė joms prieštaraujančių argumentų. Antra, kalbėdamas apie tuos dalykus, jis visur priminė senovės filosofų liudijimus ne kaip įrodymus, o tik kaip santykiškai įtikinamus. Trečia, *Topikos* pirmojoje knygoje⁶ jis aiškiai sako, kad yra tam tikrų argumentais neišsprendžiamų dialektinių problemų, pavyzdžiui, *ar pasaulis yra amžinas*.

Į PIRMAJĄ atsakyтина, kad anksčiau, negu pasaulis pradėjo būti, buvo galimybė pasauliui būti, bet ne dėl pasyviosios galios, kuri yra materija, o dėl aktyviosios Dievo galios. Taip pat, jei sakoma, kad kas nors yra absoliučiai galima, tai turima omeny ne kokia nors galia, o tik terminų, kurie vienas kitam neprieštarauja, santykis, dėl kurio, pasak Filosofo *Metafizikos* penktosios knygos⁷, galimybė priešpriešinama *negalimybei*.

Į ANTRAJĄ atsakyтина, jog tas, kuris turi galią visada būti, kadangi jis turi tą galią, todėl negali vienu metu būti, o kitu – nebūti, bet pirmiau, negu tą galią gavo, jis nebuvo. Todėl *Apie Dangų* pirmojoje knygoje⁸ Aristotelio pateiktas argumentas įrodo ne tai, kad neirūs daiktai nepradėjo būti, o tai, kad jie nepradėjo būti natūraliu būdu, tuo, kuriuo pradeda būti atsirandantys bei įstantys daiktai.

Į TREČIAJĮ atsakytina, kad Aristotelis *Fizikos* pirmojoje knygoje įrodė, jog materija neatsirado, nes neturi subjekto, iš kurio būtų galėjusi atsirasti. O pirmojoje *Apie dangų ir pasaulį* knygoje įrodė, kad dangus neatsirado, nes neturi priešingybės, iš kurios būtų galėjęs atsirasti. Todėl akivaizdu, kad, remiantis abiem Aristotelio argumentais, galima daryti išvadą tik apie tai, jog materija ir dangus pradėjo būti ne dėl to, kad juos kas nors padarė taip, kaip teigė, ypač apie dangų, kai kurie filosofai. Tačiau mes sakome, kad materija ir dangus radosi per sukūrimą, kaip aišku iš to, kas jau pasakyta (kl. 45, a. 2).

Į KETVIRTAJĮ atsakytina, jog tuštumos sampratai reikia ne tik, kad būtų *niekas*, bet ji reikalauja, kad būtų galinti apimti kūną erdvė, kurioje kūno nėra, kaip aišku iš Aristotelio *Fizikos* ketvirtosios knygos⁹. Tačiau mes teigiame, kad vietos arba erdvės nebuvo, kai pasaulio nebuvo.

Į PENKTAJĮ atsakytina, kad pirmasis judintojas visada yra vienodai, tačiau pirmasis galintis judėti daiktas ne visada yra vienodai, nes pradeda būti, o pirmiau nebuvo. Bet tai įvyksta ne dėl kaitos, o dėl kūrimo, kuris, kaip minėta (kl. 45, a. 2 į 2), nėra kaita. Todėl akivaizdu, jog tas argumentas, kurį Aristotelis pateikia *Fizikos* aštuntojoje knygoje¹⁰, nukreiptas prieš tuos, kurie teigia, kad galintys judėti daiktai yra amžini, o judėjimas nėra amžinas, – tokia yra Anaksagoro ir Empedoklio nuomonė¹¹. Tačiau mes teigiame, jog nuo pat galinčių judėti daiktų pradžios judėjimas visada buvo.

Į ŠEŠTAJĮ atsakytina, kad pirmasis veikiantysis veikia valia. Ir nors jis turėjo amžiną norą padaryti tam tikrą padarinį, tačiau amžino padarinio nepadarė. Ir nereikia daryti prielaidos apie kokį nors pakitimą, net išivaizduojamo laiko atžvilgiu. Juk atskirą veiksnį, kuris suponuoja ką nors iš anksto [esantį] ir [iš jo] padaro kitą, reikia suprasti vienaip, bet kitaip reikia suprasti visuotinį veiksnį, kuris padaro visumą. Atskiras veiksnys daro formą ir suponuoja materiją: formą jis turi proporcingai įdiegti tinkamai medžiagai. Vadinas, teisinga manyti, kad jis suteikia formą tai, o ne kitai medžiagai, dėl vienos medžiagos ir kitos medžiagos skirtingumo. Tačiau neprotinga šitaip manyti apie Dievą, kuris formą ir medžiagą padaro drauge, bet teisinga galvoti, kad Jis daro medžiagą, kuri atitinka formą ir tikslą. Tačiau atskiras veiksnys reikalauja laiko taip pat, kaip medžiagos. Tad teisinga manyti, kad išivaizduojamoje laiko tėkmėje [kurioje būsimas laikas eina paskui būtąjį laiką] jis veikia paskiau, o ne pirmiau. Tačiau nereikia manyti, kad visuotinis veiksnys, kuris daro ir daiktą, ir laiką, išivaizduojamoje laiko tėkmėje [kurioje būsimasis laikas eina paskui būtąjį laiką] veikia dabar, o pirmiau neveikė, tarsi laikas būtų jo veikimo prielaida. Reikia manyti, kad jis savo padariniui davė tiek laiko, kiek panorėjo, ir taip, kad tinkamai parodytų savo galybę. Juk pasaulis akivaizdžiau veda į kuriančiosios dieviškosios galios pažinimą, jeigu pasaulis ne visada buvo, negu tuo atveju, jei jis visada buvo, nes akivaizdu, jog tas, kuris ne visada buvo, turi priežastį, bet ne taip akivaizdu, kad tas, kuris visada buvo, ją turi.

Į SEPTINTĄJĮ atsakytina, jog *Fizikos* ketvirtojoje knygoje¹² rašoma, kad pirmiau ir paskiau laike yra taip, kaip pirmiau ir paskiau yra judėjime. Todėl pradžia ir pabaiga laike mąstoma taip, kaip judėjime. Padarius prielaidą, kad judėjimas yra amžinas, būtina pripažinti, jog bet kuris mąstomas laiko momentas yra judėjimo pradžia ir pabaiga, tačiau tai daryti nebūtina, jeigu judėjimas prasideda. Taip pat yra su laiko *dabar*.

Todėl aišku: argumentas, kad *dabar* momentas visada yra laiko pradžia ir pabaiga, remiasi prielaida, jog laikas ir judėjimas yra amžini. Todėl šį argumentą *Fizikos* aštuntojoje knygoje¹³ Aristotelis panaudojo prieš tuos, kurie teigė laiko amžinumą, bet neigė judėjimo amžinumą.

Į AŠTUNTĄJĮ atsakytina, kad Dievas buvo pirmiau už pasaulio trukmę. Bet šis *pirmiau* reiškia ne laiko, bet amžinybės pirmumą. Arba galima sakyti, kad jis reiškia išsivaizduojamo, bet ne realiai egzistuojančio laiko amžinumą. Panašiai, kai sakoma, kad *virš dangaus nieko nėra*, žodis *virš* reiškia tik išsivaizduojamą vietą, todėl galima išsivaizduoti, kad prie dangaus kūno matmenų pridedama kitų matmenų.

Į DEVINTĄJĮ atsakytina, jog kaip natūraliai veikianti priežastis padarinį lemia savo forma, taip ir valia veikianti priežastis padarinį lemia savo sumąstyta ir determinuota forma, – visa tai akivaizdu dėl jau minėtų dalykų (kl. 19, a. 4; kl. 41, a. 2). Nors Dievas amžinai buvo pakankama pasaulio priežastis, dera teigti ne tai, jog pasaulis amžinas, o tai, jog Dievas jį padarė taip, kaip Jo valia nusprendė, todėl pasaulis turi buvimą po nebuvimo, kad akivaizdžiau skelbtų savo Kūrėją.

Į DEŠIMTĄJĮ atsakytina, kad esant veikimui, padarinys atsiranda pagal reikiamą formą, kuri yra veikimo principas. Tačiau veikiant valia, tai, kas sumąstyta ir nuspręsta, yra tarsi forma, kuri yra veikimo principas. Todėl amžinas Dievo veikimas lėmė ne amžiną padarinį, o tokį padarinį, kokio Dievas norėjo, t.y. tokį, kuris turėtų buvimą po nebuvimo.

2 ARTIKULAS

AR PASAULIO PRADŽIA YRA TIKĖJIMO TEIGINYS

ANTRĄJĮ PRADEDAME NAGRINĖTI ŠITAIP. Atrodo, kad pasaulio pradžia yra ne tikėjimo teiginys, o įrodymo išvada.

1. Mat visa, kas padaryta, turi savo trukmės pradžią. Tačiau galima įtikinamai įrodyti, kad Dievas yra veikiančioji pasaulio priežastis, be to, autoritetingiausi filosofai teigia tą patį. Vadinasi, galima įtikinamai įrodyti, kad pasaulis turi pradžią.
2. BE TO, jei būtina sakyti, kad pasaulis buvo Dievo sukurtas, tai būtina sakyti, kad jis buvo sukurtas arba iš nieko, arba iš ko nors. Bet negalima sakyti, kad iš ko nors, nes tokiu atveju pasaulio materija būtų anksčiau už pasaulį, tačiau prieš šią mintį nukreipti Aristotelio argumentai, teigiantys, kad dangus nėra padary-

- tas (žr. a.1). Todėl reikia sakyti, kad pasaulis yra padarytas iš nieko. Vadinasi, jis turi buvimą po nebuvimo. Vadinasi, jis turi pradžią.
3. BE TO, visi, kurie veikia protu, pradeda veikti nuo tam tikros pradžios, tai akivaizdžiai matyti amatininko veikloje. O Dievas veikia protu. Vadinasi, jis veikia nuo tam tikros pradžios. Todėl pasaulis, kuris yra jo padarinys, ne visada buvo.
 4. BE TO, visiškai akivaizdu, jog įvairūs menai atsirado skirtingu laiku ir įvairūs regionai buvo apgyvendinti skirtingu laiku. Tačiau taip nebūtų, jeigu pasaulis būtų visada buvęs. Todėl akivaizdu, kad pasaulis ne visada buvo.
 5. BE TO, tikra tai, kad niekas negali prilygti Dievui. Bet jei pasaulis visada būtų buvęs, tai savo trukme jis prilygtų Dievui. Todėl tikra, kad pasaulis ne visada buvo.
 6. BE TO, jeigu pasaulis visada būtų buvęs, iki šios dienos būtų praėję begalė dienų. Tačiau begalybė negali praeiti. Todėl niekada nebūtų buvę galima sulaukti šios dienos, bet akivaizdu, kad taip nėra.
 7. BE TO, jeigu pasaulis amžinai buvo, tai ir gimdymas amžinai buvo. Todėl žmonės būtų gimę žmonės begalę kartų. Tačiau *Fizikos* antrojoje knygoje¹⁴ pasakyta, kad tėvas yra veikiančioji sūnaus priežastis. Todėl būtų begalinė veikiančiųjų priežasčių seka, bet tokia galimybė paneigta *Metafizikos* antrojoje knygoje¹⁵.
 8. BE TO, jeigu pasaulis ir gimdymas visada būtų buvę, tai būtų gyvenę begalė žmonių. O žmogaus siela – nemirtinga. Todėl dabar būtų aktuali žmonių sielų begalybė, bet tai neįmanoma. Vadinasi, galima ne vien tikėti, o tikrai žinoti, kad pasaulis turi pradžią.

BET yra PRIEŠINGAI, nes tikėjimo teiginių neįmanoma moksliškai įrodyti, todėl Laiške žydams rašoma, kad tikėjimo teiginiai yra apie *nematomus* (Žyd 11,1) dalykus. O tai, kad Dievas yra pasaulio Kūrėjas ir kad pasaulis pradėjo būti, yra tikėjimo teiginiai: juk (Nikėjos tikėjimo simboliuje) sakoma: *Tikau į vieną Dievą* ir t.t. Todėl Grigalius pirmajame pamoksle apie Ezechielio pranašystę teigia, kad Mozė pranašavo apie praeitį sakydamas: *pradžioje Dievas sukūrė dangų ir žemę*, ir kad šiais žodžiais atskleidžiamas pasaulio naujumas. Vadinasi, pasaulio naujumas žinomas tik per apreiškimą. Todėl neįmanoma jo moksliškai įrodyti.

ATSAKAU: tikima, kad pasaulis ne visada buvo, bet moksliškai įrodyti neįmanoma, kaip neįmanoma įrodyti jau svarstytos (kl. 32, a. 1) Trejybės paslapties. Taip yra todėl, kad pasaulio naujumo negalima įrodyti argumentais, kurie grindžiami pasaulio dalimi. Juk įrodymo principas yra *tas, kas yra* [kitais tariant, daikto *kasybė* arba esmė]. O kiekviena esmė pagal jos rūšies prigimtį atsiejama nuo *čia* ir *dabar*, todėl sakoma, kad *universalijos yra visur ir visada*. Ir neįmanoma įrodyti, kad žmogus, dangus arba akmuo visada buvo. Taip pat neįmanoma įrodyti ir remiantis ta veikiančiąja priežastimi, kuri veikia valia. Juk negalima Dievo valios tirti protu, nebent dėl tų dalykų, kurių Dievo valia privalo būtinai norėti, bet jau pasakyta (kl.19, a.3), kad ji neprivalo norėti kūrinių.

Tačiau Dievo valia žmogui gali būti parodyta apreiškimu, kuriuo grindžiamas tikėjimas. Todėl pasaulio pradžia yra tikėtina, bet ne įrodytina arba [moksliškai] žinotina. Šį faktą naudinga turėti omeny, kad kas nors, pasišovęs įrodyti tai, kas priklauso tikėjimui, neteiktų neįtikinamų argumentų ir neduotų netikintiesiems pagrindo juoktis manant, kad dėl tų argumentų mes tikime tais dalykais, kurie priklauso tikėjimui.

Todėl I PIRMAJĄ atsakyтина, kad traktato *Apie Dievo miestą* vienuoliktojoje knygoje Augustinas sako, jog pasaulio amžinumą teigiančių filosofų nuomonė buvo dvejopa. Mat vieni manė, kad pasaulio substancija nėra iš Dievo. Ir tai yra netoleruotina klaida, todėl ji yra paneigtina įtikinamais argumentais. Kiti manė, kad pasaulis yra amžinas, bet sakė, kad jis Dievo sukurtas. Mat jie norėjo, kad pasaulis turėtų ne laiko, bet kūrimo pradžią, kad tam tikru sunkiai suprantamu būdu jis visada buvo padarytas. Kaip jie bando tai paaiškinti, pasakyta dešimtojoje *Apie Dievo miestą* knygoje. Jie sako, kad jeigu pėda amžinai būtų buvusi išpausta dulkėse, tai amžinai būtų buvęs pėdsakas, kurio priežastis neabejotinai yra tas, kuris jį įmynė; šitaip ir pasaulis visada buvo, nes visada buvo tas, kuris jį daro. Norint visa tai suprasti, reikia atkreipti dėmesį į tai, kad judėjimu veikianti veikiančioji priežastis laike būtinai yra pirmiau už savo padarinį, nes padarinys yra nebent tik veikimo pabaigoje, o veikiantysis visada turi būti veikimo pradmuo. Bet jeigu veiksmas įvyksta staiga, o nesitęsia, tai nebūtina, kad darantysis būtų pirmiau už padaryto trukmę, kaip akivaizdu apšvietimo atveju. Todėl jie sako, kad jeigu Dievas yra veikiančioji pasaulio trukmės priežastis, tai nebūtina, kad Jis būtų anksčiau už laiko trukmę, nes jau pasakyta (kl. 45, a. 2 į 3), kad kūrimas, kai padaromas pasaulis, nėra palaipsnis kitimas.

Į ANTRĄJĄ atsakyтина, jog tie, kurie teigė, kad pasaulis yra amžinas, sakė, kad pasaulis yra Dievo sukurtas iš nieko, o ne padarytas iš ko nors – kaip tik taip mes suprantame žodį *kūrimas*, – bet nesakė, kad pasaulis sukurtas po nieko. Todėl kai kurie iš jų, pavyzdžiui, Avicena savo *Metafizikoje* nevengė žodžio *kūrimas*.

Į TREČIĄJĄ atsakyтина, kad toks yra Anaksagoro argumentas, kuris pateiktas *Fizikos* trečiojoje knygoje¹⁶. Tačiau jo išvada būtina ne be išlygų, o tik tokiam protui, kuris svarstydamas ieško atsakymo į klausimą, ką reikėtų daryti, ir tas svarstymas panašus į judėjimą. Tačiau jau parodyta (kl. 14, a. 7), kad toks yra žmogaus, bet ne Dievo intelektas.

Į KETVIRTĄJĄ atsakyтина, jog teigiantys pasaulio amžinumą sako, kad tam tikri regionai begalę kartų buvo apgyvendinti, ištuštėję ir vėl apgyvendinti. Taip pat ir menai dėl įvairių nepalankių aplinkybių ir atsitiktinumų begalę kartų buvo išrasti, prarasti ir vėl išrasti. Todėl *Meteorologikoje*¹⁷ Aristotelis teigia, kad juokinga remiantis tokiais atskirų dalykų kaitos argumentais pripažinti požiūrį dėl viso pasaulio naujumo.

Į PENKTĄJĄ atsakyтина, kad net jeigu pasaulis visada būtų buvęs, amžinybėje jis neprilygtų Dievui, – aiškina Boetijus traktato *Apie filosofijos paguodą* pabaigoje, – nes

dieviškasis buvimas yra visas buvimas iš karto ir be jokios sekos, bet pasaulio buvimas toks nėra.

Į ŠEŠTAJĄ atsakytina, kad praėjimas visada suprantamas kaip vykstantis nuo ribos iki ribos. Todėl nurodžius bet kurią praeities dieną, nuo jos iki šios dienos yra baigtinis dienų skaičius, kurį galima suskaičiuoti. Bet argumentas paremtas mintimi, kad net ir nurodžius ribas, tarp jų bus begalybė.

Į SEPTINTĄJĄ atsakytina, kad veikiančiųjų priežasčių seka iš esmės negali būti begalinė; negali būti, kad kokio nors padarinio atsiradimui iš esmės reikėtų begalės priežasčių, pavyzdžiui, kad akmuo būtų pajudintas lazda, reikia, kad lazda būtų pajudinta ranka ir šitaip – į begalybę. Tačiau nemanoma, kad veikiančiųjų priežasčių seka negalėtų būti begalinė atsitiktinai: pavyzdžiui, jeigu visos be pabaigos dauginamos priežastys turėtų tik vienos priežasties tvarką, o jų dauginimas būtų atsitiktinis; panašiai kaip meistras dirba daugybe plaktukų, nes jie vienas po kito sulūžta. Todėl atsitinka taip, jog šiuo plaktuku dirba, nes anas sulūžo. Panašiai atsitinka, kad šis žmogus gimdo, nes jis buvo ano žmogaus pagimdytas: juk jis gimdo kaip žmogus, o ne kaip ano žmogaus sūnus, nes visi gimdantys žmonės užima tam tikrą veikiančiųjų priežasčių padėtį, būtent atskiros gimdytojo padėtį. Todėl nėra neįmanoma, kad žmonės be pabaigos gimdytų žmones. Tačiau būtų neįmanoma, jeigu šio žmogaus gimimas priklausytų nuo ano žmogaus ir nuo elementaraus kūno, ir nuo saulės, ir taip iki begalybės [priežasčių].

Į AŠTUNTĄJĄ atsakytina, jog tie, kurie teigia, kad pasaulis yra amžinas, visaip vengia šio argumento. Tačiau iš Algazelio *Metafizikos* matyti, kad kai kurie iš jų nemano, jog sielų begalybės negalėtų būti. Jie sako, kad toks jų buvimas yra atsitiktinis. Bet šis teiginys jau paneigtas (kl. 7, a. 4). Kiti iš jų sako, kad sielos suyra drauge su kūnais. Dar kiti – kad iš visų sielų išlieka tik viena. O dar kiti, pasak Augustino, kalba apie sielų judėjimą ratu, kad nuo kūnų atskirtos sielos tam tikram laikui praėjus vėl išikūnija. Visi šie dalykai bus nagrinėjami toliau (kl. 75, a. 6; kl. 76, a. 2; kl. 118, a. 6). Bet reikia turėti omeny, kad šis argumentas yra tik dalinis. Todėl kas nors gali sakyti, kad pasaulis amžinai buvo, arba bent jau kuri nors būtybė, pavyzdžiui, angelas, bet ne žmogus. Tačiau mes apskritai nagrinėjame šį klausimą, ar kuris nors kūrinys buvo amžinai.

3 ARTIKULAS

AR DAIKTŲ KŪRIMAS VYKO LAIKO PRADŽIOJE

Į TREČIAJĄ ATSAKOME TAIP. Atrodo, kad daiktų kūrimas vyko ne laiko pradžioje.

1. Juk tai, kas nėra laike, nėra jokioje laiko dalyje. O daiktai buvo kuriami ne laike, nes daiktų kūrimu radosi substancija, o laikas nematuoja daiktų substancijos ir ypač bekūnių daiktų. Vadinas, kūrimas vyko ne laiko pradžioje.

2. BE TO, Filosofas įrodė, kad visa, kas yra padaryta, buvo daroma, ir todėl kiekvienas darymas turi savo pirmiau ir paskiau¹⁸. Tačiau laiko pradžioje, kuri yra nedali, nėra nei pirmiau, nei paskiau. Kadangi kurti – tai ką nors daryti, tai atrodo, kad daiktai buvo sukurti ne laiko pradžioje.
3. BE TO, pats laikas yra sukurtas. Ir jis negalėjo būti sukurtas laiko pradžioje, nes laikas yra dalus, o laiko pradžia yra nedali. Vadinasi, daiktų kūrimas vyko ne laiko pradžioje.

BET PRIEŠINGAI sakoma Pradžios knygoje: *Pradžioje Dievas sukūrė dangų ir žemę* (Pr 1, 1).

ATSAKAU, kad šie Pradžios knygos žodžiai *Pradžioje Dievas sukūrė dangų ir žemę* aiškinami trejopai, siekiant pašalinti tris klaidas. Mat kai kurie teigė, kad pasaulis visada buvo, o laikas neturi pradžios (žr. a. 1). Siekiant šią klaidą pašalinti aiškinama, kad *pradžioje* – tai būtent *laiko* [pradžioje]. Kiti teigė, kad kūrimo pradmenys buvo du: vienas gerųjų, o kitas blogųjų. Neigiant šią klaidą aiškinama, kad *pradžioje* – tai *Sūnuje*. Mat kaip veikiantysis pradžioje priskiriamas Tėvui, taip pavyzdinis pradžioje – Sūnui dėl išminties, nes kai Psalmėje sakoma, *viską padarei išmintyje* (Ps 103, 24)¹⁹, tada suprantama, kad Dievas viską padarė pradmenyje, t. y. Sūnuje, todėl Apaštalas Laiške kolosiečiams rašo: *Jame*, t. y. Sūnuje, sutverta viskas (Kol 1, 16)²⁰. O dar kiti teigė, kad kūniškus daiktus Dievas sukūrė dvasiniams kūriniais tarpininkaujant. Siekiant paneigti ir šią klaidą aiškinama, kad *pradžioje Dievas sukūrė dangų ir žemę*, t. y. *pirmiau už viską*. Mat sakoma, keturi dalykai buvo sukurti drauge: aukščiausias dangus, kūniškoji materija (suprantant, kad ją reiškia žodis *žemė*), laikas ir angeliškoji prigimtis.

Todėl Į PIRMAJĄ atsakyтина, jog teiginį, kad daiktai buvo sukurti laiko pradžioje, reikia suprasti ne taip, tarsi laiko pradžia būtų kūrimo matas, o taip, kad dangus ir žemė buvo sukurti drauge su laiku.

Į ANTRĄJĄ atsakyтина, kad tie Filosofo žodžiai suprantami kaip sakomi apie tą darymą, kuris yra per judėjimą, arba kad jis yra judėjimo riba. Kadangi reikia pripažinti, kad kiekviename judėjime yra pirmiau ir paskiau, tai kad ir kokią judėjimo vietą paženklintume, kol kas nors yra judinamas ir daromas, visada reikia pripažinti, kad kas nors buvo pirmiau ir [kas nors] bus paskiau, nes tas, kuris yra judėjimo pradžioje arba pabaigoje, nėra judinamas. Bet jau sakyta (kl. 45, a. 2 į 3; a. 3), kad sukūrimas nėra nei judėjimas, nei judėjimo riba. Todėl kas nors buvo sukurta taip, kad pirmiau nieko nebuvo sukurta.

Į TREČIAJĄ atsakyтина, kad niekas nėra padarytas, nebent jis yra. O laikui niekas nepriklauso, išskyrus *dabar*. Todėl laikas gali būti padarytas tik remiantis koku nors *dabar*: ne todėl, kad pačiame pirmajame *dabar* būtų laikas, o todėl, kad juo laikas pradedamas.

Literatūra ir nuorodos

- ¹ „Materija pradeda būti ir nustoja būti viena prasme, bet kita prasme ji nei pradeda, nei nustoja būti. Kaip tai, kas turi stoka, ji nustoja buvus savo pačios prigimtyje, nes tas, kuris nustoja buvęs – būtent stoka – yra joje. Bet kaip galimybė ji nesiliauja buvus savo pačios prigimtyje, bet neišvengiamai yra anapus atsiradimo ir išnykimo sferos. Mat jeigu ji pradėtų būti, tai turėtų egzistuoti kažkoks pirminis substratas, iš kurio ji turėtų atsirasti ir kuris joje turėtų išlikti, bet tai yra ypatinga jos pačios prigimtis, vadinasi, ji būtų anksčiau, negu pradėjo būti. (Materiją aš apibrėžiu šitaip: pirminis kiekvieno daikto substratas, iš kurio jis be išlygų atsiranda ir kuris išlieka rezultate.)“ Aristotelis. *Fizika*, 192a 25-30. Cituota pagal R. P. Hardie ir R. K. Gaye vertimą į anglų kalbą. Trumpiau tariant, materijai įgaunant kokią nors formą, tos formos stoka joje nustoja buvus. Materijai suteikiant formą, atsiranda materialūs daiktai, kuriuose materija yra kaip jų substratas. Daiktą sunaikinus, kitaip tariant, atėmus jo formą, tas substratas neišnyksta, jis įgauna kitų formų.
- ² „Taip pat teisinga manyti, kad tas kūnas bus nepadarytas ir nesunaikinamas, nedidėjantis ir nekintantis, nes visa, kas pradeda būti, į esatį ateina iš to, kas jai priešinga, ir į tam tikrą substratą, ir panašiai išnyksta substrate dėl priešingybių sąveikos taip, kaip pradžioje paaiškinome.“ Cituota pagal 1941 metų J. L. Stockso vertimą į anglų kalbą.
- ³ „Kai kurie daiktai yra būtini ne savaime, o dėl kitų daiktų; bet kiti daiktai yra būtini savaime ir yra kitų daiktų būtinumo priežastys“. Aristotelis, *Metafizika*, 1015b 10. Cituota pagal 1941 metų W.D. Rosso vertimą į anglų kalbą.
- ⁴ „Tad jeigu įmanoma, kad kuriuo nors metu niekas nejudėtų, taip turėtų atsitikti vienu iš dviejų būdų: arba taip, kaip aprašė Anaksagoras, kuris teigė, jog neribotai ilgą laiką daiktai buvo visiškai ramybėje, neatsiskyrę vienas nuo kito, ir tada Protas pradėjo judėjimą ir juos vieną nuo kito atskyrė; arba taip, kaip aprašė Empedoklis, pasak kurio, pasaulis juda ir nejuda pakaitomis – juda, kai Meilė iš daug daro vieną, arba kai Vaidas daro daug iš vieno, o nejuda viduriniais laikotarpiais“. Aristotelis, *Fizika*, 250b 23–30.
- ⁵ „Tad jo nepaliaujamas judėjimas irgi yra tikėtinas, nes kiekvienas daiktas liaujasi judėjęs, kai pasiekia savo tikrąją vietą, tačiau kūno, kurio judėjimo kelias yra apskritimas, judėjimo pradžia ir tikslas yra ta pati vieta“. Aristotelis, *Apie dangų*, 279b 1-4.
- ⁶ „Dialektinių problemų tyrimas naudingas arba pasirinkimui ir vengimui, arba tiesai ir pažinimui, ir naudingas jis arba pats savaime, arba kaip parama kitoms tokioms problemoms spręsti. Be to, turi būti tai, apie ką minios visiškai neturi nuomonės, arba jos laikosi filosofams priešingos nuomonės, arba filosofai – priešingos minioms nuomonės, arba ir miniose, ir tarp filosofų vyrauja priešingos nuomonės. Juk kai kurias problemas naudinga išmanyti, kad galėtum teisingai pasirinkti arba vengti, pavyzdžiui, ar malonumą reikia rinktis, ar nereikia, o kitas naudinga žinoti tik dėl pažinimo, pavyzdžiui, ar visata yra amžina, ar ne ...“ Aristotelis, *Topika*, 104b 1-8. Cituota pagal 1941 metų W.A. Pickard-Cambridge'o vertimą į anglų kalbą.
- ⁷ „Negalėjimas yra galėjimo stoka ... arba apskritai, arba atžvilgiu to, kuris iš prigimties turėtų turėti tam tikrą galią, arba net tuo metu, kai jis iš prigimties turėtų ją turėti, nes posakio 'negalintis apvaisinti' prasmė yra skirtinga berniuko, vyro ir eunucho atžvilgiu. Be to, kiekvienos galimybės rūšiai yra jai priešinga negalimybė...“ Aristotelis, *Metafizika*, 1019b 15-19.
- ⁸ „Bet jeigu daiktas turi daugiau negu vieną galimybę neribotą laiką, tai kitas laikas neįmanomas ir laikai turi sutapti. Vadinasi, jeigu tas, kuris egzistuoja neribotą laiką, yra irus, tai jis turi galimybę nebūti. Taigi, jei jis egzistuoja neribotą laiką, darykime prielaidą, kad toji galimybė yra aktualizuota ir jis tuo pat metu aktualiai bus ir egzistuojantis, ir neegzistuojantis. Šitaip būtų padaryta neteisinga išvada, nes buvo padaryta neteisinga prielaida, bet jei tai, kas sakoma prielaidoje, būtų įmanoma, tai būtų įmanoma ir tai, kas sakoma ja remiantis padarytoje išvadoje.“ Aristotelis, *Apie dangų*, 281b 13-25.
- ⁹ „Požiūris, kad tuštuma egzistuoja, remiasi vietos samprata, nes tuštumą galima apibrėžti kaip vietą, kurioje nėra kūno.“ Aristotelis, *Fizika*, 208b 25.
- ¹⁰ „Kita vertus, truputį pagalvojus, atrodo neteisinga manyti, kad visą ankstesnį laiką tie daik-

- tai visiškai nejudėjo, o ilgiau pasvarsčius, at-
rodo dar labiau neprotinga.“ Ten pat, 251a 20.
- ¹¹ Žr. ketvirtą išnašą.
- ¹² „Laiką mes suvokiame tik tada, kai jau būname pažymėję judėjimą ‘pirmiau’ ir ‘paskiau’; tik pastebėję ‘pirmiau’ ir ‘paskiau’ judėjime sakome, kad laikas praėjo.“ Aristotelis, *Fizika*, 219a 25.
- ¹³ „Toks pat argumentas leis parodyti judėjimo tvarumą: judėjimo atsiradimas, kaip matėme, pareikalautų ankstesnio už pirmąjį kaitos proceso, lygiai taip judėjimo išnykimas pareikalautų vėlesnio už paskutinį kaitos proceso – juk nustojęs būti judinamas daiktas nepraranda galimybės būti judinamas. ... Tad jeigu tas požiūris, kurį mes kritikuojame, yra toks prieštaringas, tai akivaizdu, kad judėjimas yra amžinas ir negalėjo vienu metu būti, o kitu nebūti: iš tiesų tą požiūrį sunku apibūdinti kitaip, negu kaip fantastišką.“ Ten pat, 251b 30 - 252a 3.
- ¹⁴ „Be to, [priežastimi vadiname] pirminį kaitos ir sustabdymo šaltinį: pvz., žmogus, kuris duoda patarimą, yra priežastis, tėvas yra vaiko priežastis ir apskritai kiekvienas, kuris padaro tai, kas daroma ir pakeičia tai, kas keičiama, yra priežastis.“ Ten pat, 194b 30.
- ¹⁵ „Tačiau akivaizdu, kad *yra* pirmasis pradas ir daiktų priežastys nėra nei begalinės sekos, nei turi be galo daug rūšių. Juk vienas daiktas iš kito, kaip iš materijos, negali atsirasti begalę kartų (pvz., mėsa – iš žemės, žemė – iš oro, oras – iš ugnies ir taip be sustojimo) ir judėjimo šaltiniai negali sudaryti begalinių sekų (pvz., žmogus būti veikiamas oro, oras – veikiamas saulės, saulė – veikiamą Vaido ir taip be pabaigos).“ Aristotelis, *Metafizika*, 994a 5.
- ¹⁶ „Kiekvienas atsirandantis daiktas atsiranda iš panašaus kūno, ir visi daiktai atsiranda, nors tikrai ne vienu metu. Vadinasi, turi būti radimosi šaltinis. Yra vienas toks šaltinis, kurį jis vadiną Protu, ir Protas pradeda mąstyti nuo tam tikros pradžios.“ Aristotelis, *Fizika*, 203a 30.
- ¹⁷ „Tačiau nereikia manyti, kad to priežastis yra pasaulio tapsmas, nes juokinga remiantis šiais mažais pakitimais daryti išvadą, kad Visata kinta: juk Žemės apimtis ir dydis lyginant su visu Dangum yra niekas...“ Aristotelis, *Meteorologika*, 352a 25. Cituota pagal 1981 metų I. D. Rožanskio vertimą į rusų kalbą.
- ¹⁸ „Taip pat akivaizdu, jog tas, kuris patapo, pirmiau turėjo būti tapsmo procese, o tas, kuris yra tapsmo procese, pirmiau turėjo patapti...“ Aristotelis, *Fizika*, 237b 10.
- ¹⁹ A. Rubšio vertime ši Psalmių eilutė perteikiama šitaip: „Viešpatie, kokie įvairūs tavo kūriniai. Kaip išmintingai juos visus sukūrei“ (*Ps* 104, 24).
- ²⁰ „Jame sutverta visa, kas yra danguje ir žemėje“ (*Kol* 1,16).

Iš lotynų k. vertė ir įvadą parašė
Gintautas Vyšniauskas

Versta iš: Sancti Thomae Aquinatis.
Summa Theologiae I, *La Editorial Catolica*, S.A. – Madrid, 1951



Tapyba

SALOMĖJA
JASTRUMSKYTĖ

Salomėja Jastrumskytė gimė 1975 m. kovo 24 d. Tauragėje. Mokėsi šio miesto II vidurinėje mokykloje, studijavo Šiaulių universiteto Dailės fakultete (1995–2000). Baigusi studijas aktyviai reiškėsi miesto kultūriniam gyvenime. 2003 m. įstojo į VDA dailėtyros doktorantūrą, o po metų – į Lietuvos dailininkų sąjungą. Skaitė pranešimus įvairiose estetikos, meno kritikos konferencijose. Šiuo metu dėsto socialinę filosofiją, meno filosofiją, meno psichologiją, vaizdo antropologiją, Rytų dailę ir XX a. dailės istoriją VDA Telšių dailės fakultete ir Šiaulių universitete. Buvo daugelio parodų kuratorė, paskelbė dešimtis recenzijų ir meno kritikos straipsnių. 1998–2004 m. įvairiuose Lietuvos miestuose surengė 10 personalinių ir dalyvavo 33 grupinėse parodose Lietuvoje, Latvijoje, Estijoje, Suomijoje ir JAV. Įgyvendino įvairius multidimensinius, performansų projektus. Nuo mokyklos laikų rašo ir spausdina eiles. 2003 m. Šiaulių savivaldybės apdovanota už aktyvią menotyrinę veiklą.

El. paštas: amorfinis@yahoo.com

Salomėja Jastrumskytė was born on 24 March 1975 in Tauragė. In 2000 she graduated from Šiauliai University, the Department of Arts and Crafts. In 2003 she began her doctoral studies at Vilnius Academy of Art and joined the Lithuanian Art Union. She teaches social psychology, the philosophy of art, visual anthropology, Eastern art, and 20th-century art history at Vilnius Academy of Art and Šiauliai University.

She has curated many art exhibitions, and published many articles on art and art criticism. From 1998 till 2004 she organised ten personal exhibitions and took part in thirty three collective exhibitions in Lithuania, Latvia, Estonia, Finland and the USA. In 2003 she was awarded as an art critic by Šiauliai municipality.

E-mail: amorfinis@yahoo.com

SALOMĖJOS JASTRUMSKYTĖS PASAMONĖS LABIRINTŲ SIMBOLIAI

Salomėja Jastrumskytė yra labai imli išorinio pasaulio išpūdžiams ir įvairiomis kūrybinėmis galiomis dosniai ap-

dovanota asmenybė. Ji nuolatos spinduliuoja kūrybine aistra, naujais netikėtais sumanymais. Gilindamasis į šios jaunos

menininkės kūrybą, buvau apstulbintas darbų gausybės ir polėkių įvairovės. Kalbant apie jos kūrybinės raiškos sritis, pirmiausia iškyla *universalumo* sąvoka. Salomėja domisi biologija, mitologija, budizmo ir majų religijomis, Tolimųjų Rytų daile, sinergetika, sinestezija, medicinos estetika, dizainu ir daugybe kitų egzotiškų dalykų. Kartu ji vienodai sėkmingai reiškiasi dailės, fotografijos, poezijos, estetikos, meno kritikos, meno istorijos srityse, kuria postmodernius grafinius objektus, performansus, didžiules fotostelas ir kt., tačiau sugeba išlikti savimi. *Laikausi, – rašo ji, – vieno principo, kuris visuomet pasitvirtindavo: su niekuo nesitapatinti. Todėl sakau, kad nesu nei menotyrininkė, nei fotografė, nei poetė. Pripažįstu vienintelę tapatybę – su pačia savimi, žmogiškąją savo esybę. Tai suteikia ir fizinės, ir dvasinės laisvės.*

Retrospektyviai žvelgiant į šios jaunos menininkės nuveiktus darbus, susidaro įspūdis, kad ji skuba išreikšti joje susikaupusias vizijas, mėgautis duotąja gyvenimo akimirka, išgyventi būties pilnatvės įvairovę. Jos kūriniai dabartinės mūsų jaunosios kartos meno kontekste išsiskiria intelektualumu, gilia filosofine potekste, mąstymo poetiškumu, elegancija, ypač rafinuotu skoniu, ypatingu dėmesiu meno kūrinio kompozicijai, formai, spalvinei kultūrai ir kitiems jaunų menininkų dažnai ignoruojamiems formaliems meno kūrinio aspektams, per kuriuos pirmiausia atsiskleidžia profesionalumas. Salomėja yra savitas subtilaus kūrėjo tipas; ji tarsi kamertonas savo jauslėmis reaguoja į išorinio pasaulio garsus, spalvas, formas, įspūdžius ir, sa-

vitai juos perlaužusi savo sąmonėje, perteikia savo kūrinuose imlių meninių vaizdinių ir simbolių kalba. Nors dailininkės kūryboje rasime viduramžių dailės būdingo religinio ekstatiškumo, romantinio universalumo, poetinio siurrealizmo, metafizinės tapybos, abstrakcijos, Tolimųjų Rytų kaligrafijos ir daugybės kitų meno pakraipų bei stilių atšvaitų, tačiau ją menkai slegia per amžius įsitvirtinusios schemas. Kūrybinių siekių nuoseklumas, gelminės užslėptos reiškinių esmės ieškojimas, simbolinės formos, pabrėžtinas estetiškas sterilumas ir meninio mąstymo laisvumas yra ryškiausi jos kūrybos bruožai. Menininkės kūrybos ištakos tikriausiai slypi sąmonės gelmėse, vaikystės vizijose, knyginės kultūros ir įsivaizduojamojo muziejaus erdvėse. *Savo biografiją, –* sako ji grįždama mintimis į mokyklos laikus, *– galėčiau rašyti sekundės tikslumu. Tiksliai prisimenu dieną, laiką ir vietą, kai viena akimirka apvertė visą mano vidinį pasaulį aukštyn kojomis – kai man buvo septyniolika, aiškiai suvokiau, kaip reikia gyventi. Mėgautis gyvenimu, talpinti save kiekvienoje jo akimirkoje. Dabar man kiekviena diena – kaip perteklius.*

Stebina dailininkės įkvėpimo šaltinių ir motyvų įvairovė, platus kūrybinis raiškos diapazonas, ciklinis mąstymas, kuris, kaip ir M. K. Čiurlionio atveju, išplaukia iš būtinybės plėtoti savo idėjas laike. Šios nuostatos akivaizdžios brandžiausiuose jos kūrybinių cikluose „Ex nihilo“ (1998), „Valdė Pijus Amorfinis“ (2000), „Itinerarijus. Pilgrimmystės vadovas“ (2001), „Cistersų cisternos“ (2004), „Metafizinio namo sekimas“ (2005) ir kt.

Ji vienodai meistriškai valdo įvairias piešinio, grafikos technikas, akvarelę, monochrominės tušo tapybos, kaligrafijos, dekoratyvinės dailės, fotomeno, performansų, konceptualių multidimensinių projektų teikiamas galimybes, nepaiso nusistojusių kūrybos schemų, natūraliai griauja įprastus kanonus, naudodamasi tradicine medžiaga ir technika išryškina naujas netikėtas išraiškos galimybes. Salomėjos kūrybinių polėkių spontaniškumas, emocinio poveikio galia itin ryškiai atsiskleidžia piešiniuose anglimi ir zenga stiliumi tušu atliktose kaligrafiškose improvizacijose. Jos vaizdinių sistema kyla iš sinkretiško pasaulio suvokimo; čia susipina įvairios viduramžių, renesanso, Rytų civilizacijų, postmodernios kultūros metaforos, simboliai, kurių tarpusavio santykis ir sudaro harmoningą visumą.

S. Jastrumskytei svarbus autentiškas santykis ne tik su kultūros, bet ir su gamtos pasauliu bei savimi. Įkvėpta metafizinės ir siurrealistinės dailės estetinių idealų, ji aukština vizionierišką menininko tipą ir kalba apie tai, kaip svarbu perteikti po Maya regimybės skraiste paslėptas metafizines prasmes ir jautriausius kūrėjo dvasios poslinkius. Iš čia kyla savitas požiūris į meno tikslus ir vadinamosios *dvasios dokumentikos* sureikšminimas. Viename iš laiškų dailininkė rašo: *Visas šias dienas rinkdama, fotografuodama, koreguodama įvairias savo darbų versijas – baigiau šią naktį 5 ryto, – mačiau savo išteklius ir prarastis, pasirinkimą ir atsižadėjimą, mačiau, kaip ir kada prarasdavau jėgą, kaip atsimesdavau nuo pažado sau: niekada nekurti me-*

no – tik dvasios dokumentiką. Ir taip vis dėlto neištesėjau savo besąlygiško pasirinkimo – atsidėti vizijoms.

Autentiškas menas čia suvokiamas kaip neregimų metafizinių esmių, įvairių nuolatos viena kitą keičiančių dvasios būsenų, vidinių išgyvenimų fiksavimas. Tie išblukę, netobuli darbai vis dėlto yra pėdsakai «kažko» neįmanomo ir siekiamo viską metant – šmėsteldavo anuomet mintis juos piešiant, kad nėra beprasmė toji dvasios dokumentika, kad tai it kronika; keistai jie įsiurbė atmintį – datų ant darbų nėra, tačiau per keletą tūkstančių eskizų – daug jų likę Tauragėje – atmenu oro kvapą ir menkiausias aplinkos detales jų sukūrimo dieną, sprogstančius medžių pumpurus 1994 m., kai buvo piešiamas vienas iš pirmųjų darbų. Čia netgi galima kalbėti apie kiekvieno nubrėžto kontūro atminties lauką – lyg tas keistų vaizdų piešimas būtų kokia atminties technika. O gal ir išties... Tai artima M. Proustui prarastojo laiko ir prisiminimų estetika, atgaivinanti iš kūrėjo pasąmonės spontaniškai išplaukiančių prisiminimų srautą, kuriame keičiausiai susipina praeities, dabarties ir ateities vaizdiniai.

Dailininkė itin stipriai jaučia vos ne mistinį sąryšį su vaikystėje jos pasaulėžiūrą formavusiu landšaftu. Iš čia kyla Salomėjos kūrybai būdingas įtrauktumas į gamtos ir kosminių ciklų kaitą, gyvenimas jų viduje, vadinasi, nenoras priešpriešinti žmogų gamtai kaip subjektą objektui. Ji žvelgia į gamtos pasaulį ne iš šalies, o gyvena šio pasaulio viduje ir priima gamtos dėsnius kaip savo, ieško jų metafizinės slėpiningos esmės: žmogus gimsta, gyvena ir miršta

taip pat natūraliai, kaip pavasarį išsi-skleidžia augmenija, vasara pražįsta savo įstabiomis spalvomis, o rudenį gels-ta, praranda spalvingus apdarus ir ruo-šiasi naujam būties ciklui. Čia žmogiš-kosios būties baigtinumas polemizuoja su nuolatinio gamtos procesų atgimimu.

Daugelis S. Jastrumskytės vaizduo-jamosios dailės kūrinių – tai tarsi meta-fizinių pasaulio esmių ieškojimo įkvėp-tos poetinės vizijos, perkeltos į plastinių vaizdinių kalbą. Jos dailėje galima išvelgti dvi iš esmės skirtingas tenden-cijas, kurias sąlygiškai galime įvardinti kaip *metafizinę* ir *dekoratyviąją*. Pirmoji, kurios ištakos – romantinėje, simbolisti-nėje ir siurrealistinėje dailėje, siejasi su minėtu vizionieriškumo ir dvasios do-kumentikos iškėlimu, o antroji artimes-nė japonų dekoratyvinės dailės esteti-niam sterilumui ir poetinio siurrealizmo kompozicijos principams. Šias dvi ten-dencijas jungia periodiškos spontaniškos energetikos iškrovos, kurios pirmiausia reiškiasi emocionalių dinamiškų linijų kalba. Tačiau vargu ar suklysimė teig-dami, kad pastarųjų metų kūryboje vis labiau išigali antroji tendencija, kuri liu-dija autorės sau keliamus vis aukštes-nius formalius reikalavimus.

Neseniai sukurtame multidimensi-niame projekte, kurį sudaro 30 koncep-tualių fotografijų ciklas „Cistersų cister-nos“, į pirmą vietą iškyla keli centri-niai – neretai abstraktūs – amebinių for-mų motyvai, kurie žavi jų dekoratyvia traktuote. Pasirinkdama konkretų moty-vą, Salomėja siekia ne tik išryškinti jo dekoratyvią, simbolinę prigimtį, bet ir vizualinį tikroviškumą; ieško būdų per-

teikti jo sąsajas su bendresniais kultū-ros, istorinės atminties sluoksniais. Kai kuriuose ciklo kūriniuose ryškėja perėjimas nuo meditacinio santykio su vaiz-duojamuoju objektu prie pabrėžtinai es-tetiškai sterilaus jo traktavimo. Dekora-tyvumo siekis čia diktuoja savo taisyk-les. Todėl intensyviai ankstesniuose pa-veiksluose viešpatavusias spalvas čia iš-stumia itin jautrūs baltų, pilkų, rusvų tonų santykiai, kurie harmoningai sie-jasi su puikiai įkomponuotomis amebi-nėmis formomis. Dailininkė nevengia čia pasitelkti ir optinio meno teikiamas galimybes.

Įdėmiau pažvelgus į aptariamo cik-lo darbus, į akis krinta atotrūkis tarp emocinį poveikį darančių jos dekoraty-vių meno vaizdinių jėgos ir kartu jų tra-pumo. Jos kūriniuose daug užslėptos aistros, džiaugsmingos gyvenimo mei-lės, dramtizmo, dvasinio eroso plato-niškąja šio žodžio prasme. Čia atgimsta iracionalūs neolitinės simbolikos raiškių abstrakčių amebinių formų vaizdiniai, paslaptingi ženklai, kurie sieja mūsų pa-saulį su kitais nepažįstamais. Jie įgauna savitą simboliškumą ir mįslingą metafi-ziškumą. Dailininkės dekoratyvinio mąstymo galia ryškiausiai atsiskleidžia japonų spontaniškos ir dekoratyvinės ta-pybos meistrams būdinguose minkštų, pilkų, violetinių, gelsvų spalvinių tonų ir pustonų santykiuose. Jos kūriniams būdingos minkštos amebinės formos struktūros, kurios komponuojamos asi-metriškai ir paklūsta ritmingo pakarto-jimo principams. Čia pirmiausia žavi subtilus skonis, komponavimo meistriš-kumas, plastinės formos rafinuotumas

ir išraiškingumas. Daugiausia dėmesio dailininkė skiria plastinėms problemoms – spalva, forma, ritminės struktūros, sudėtingi erdviniai santykiai, deformacijos natūraliai susipina jos kūrinuose. Aptariamas ciklas liudija, kad dailininkė įžengia į kokybiškai naują savo dvasinės evoliucijos etapą, kuriame

pilna jėga atsiskleidžia jos meninio mąstymo subtilumas.

Labai norisi tikėti, kad ši jauna ir neabejotinai talentinga naujosios kartos menininkė, apčiuopusi savo plastinės raiškos sritis, nepraras dvasinių polėkių šviežumo ir sėkmingai naudos savo kūrybinį potencialą.

Prof. Antanas Andrijauskas

The Symbols of Salomėja Jastrumskytė's Subconsciousness

The majority of Salomėja Jastrumskytė's artworks seem like metaphysical poetry translated into the language of plastic visions. It is possible to speak about two tendencies in her art: *metaphysical* and *decorative*. The origins of the first are related to the Romantic, Symbolist and Surrealist art, and those of the second are close to the aesthetic sterility of Japanese decorative art and the poetry of Surrealist composition. These two tendencies are conjoined by periodic and spontaneous discharges of energy, expressed by the emotional language of dynamic lines. Perhaps it is possible to maintain that in recent years in her creative work the second tendency has prevailed. That is a sign that she heightens the formal demands on her own works.

Salomėja belongs to a type of creator who are extremely sensitive to the sounds, colours and forms of the external world: who absorb them into their

own consciousness, transform and express by the artistic language of condensed images and symbols. Although in her artworks the traits of medieval religious ecstasy, romantic universality, poetic surrealism, metaphysical and abstract painting, and Far East calligraphy are present, nevertheless she is not subdued by traditional standards, and looks for her own original way.

The deep philosophical subtext, subtle style, elaborated composition, and richness of colours are characteristic of her artworks, which embrace the expressive techniques of Medieval, Romantic, Surrealist, Abstract, and Eastern art. Most probably the origins of her creativity lie in her subconsciousness, in memories of early childhood, and in the fictional vision of the museum.

It is credible that this talented young artist will not lose the drive and freshness of her spiritual flights and will successfully continue her artistic activity.

Prof. Antanas Andrijauskas



Salomėja JASTRUMSKYTĖ. *Fragmentas iš fotoinstaliacijos*. 2005. 225 × 15



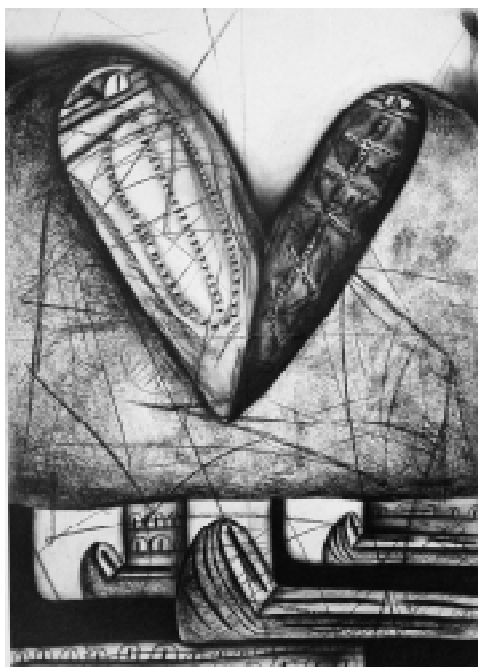
Salomėja JASTRUMSKYTĖ. *Fragmentas iš fotoinstaliacijos*. 2005. 50 × 40



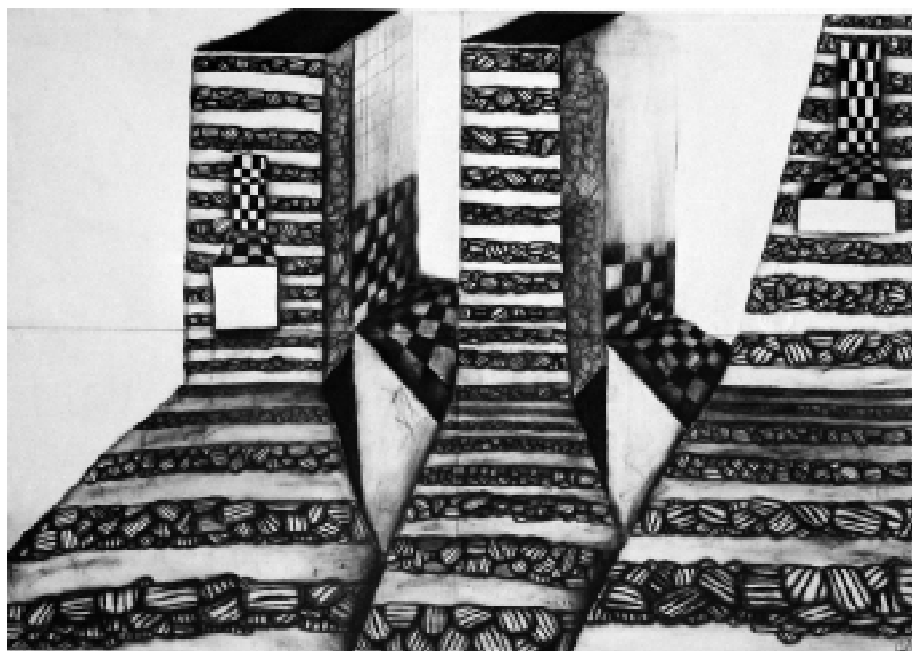
Salomėja JASTRUMSKYTĖ. *Fragmentas iš fotoinstaliacijos*. 2005. 225 × 15



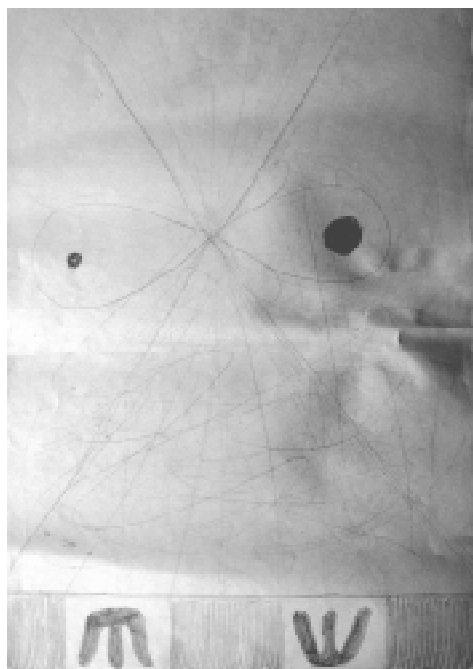
Salomėja JASTRUMSKYTĖ. *Ex nihilo*. 1998. Anglis, popierius. 200 × 150



Salomėja JASTRUMSKYTĖ. *Ex nihilo*. 1998. Anglis, popierius. 200 × 150



Salomėja JASTRUMSKYTĖ. *Ex nihilo*. 1998. Anglis, popierius. 150 × 200



Salomėja JASTRUMSKYTĖ. *Eskizas*. 2002. Popierius, grafitas. 42 × 29,7



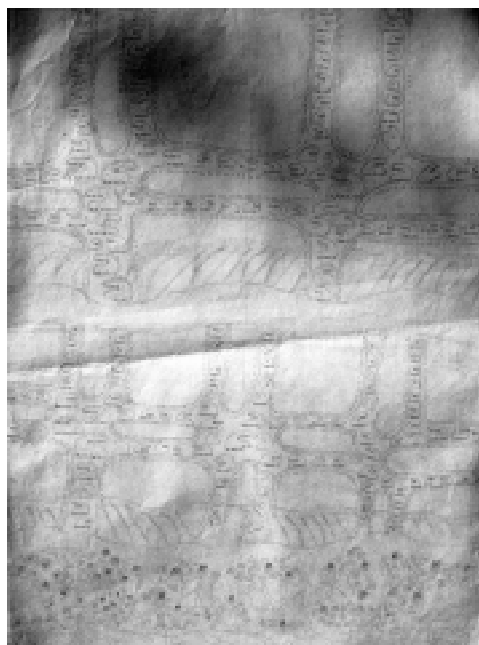
Salomėja JASTRUMSKYTĖ. *Eskizas*. 2001. Popierius, grafitas. 42 × 29,7



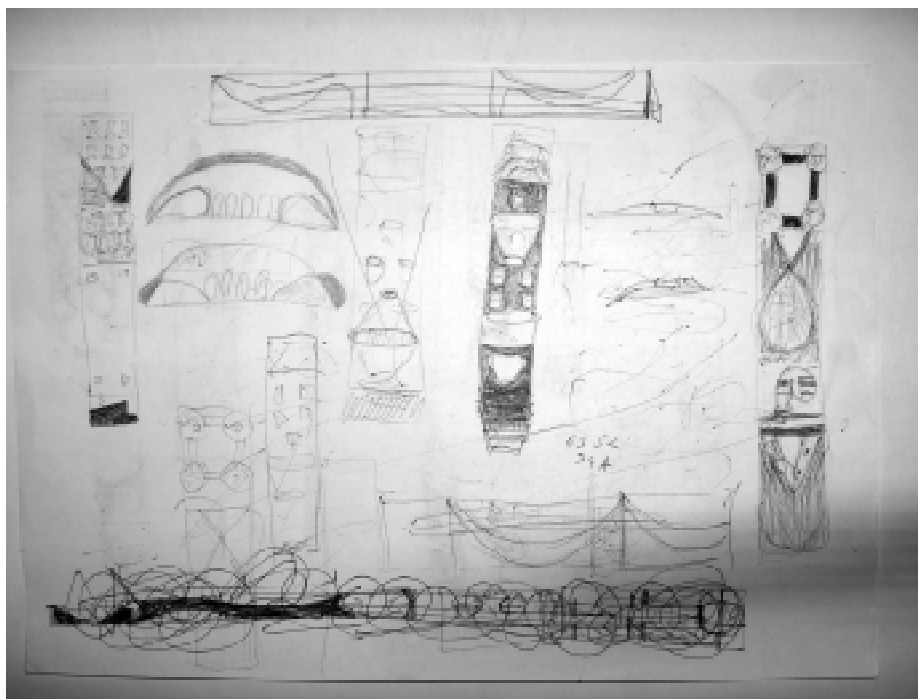
Salomėja JASTRUMSKYTĖ. *Valdė Pijus Amorfinis*. 2000. Drobė, anglis, medis. 250 × 700 × 550



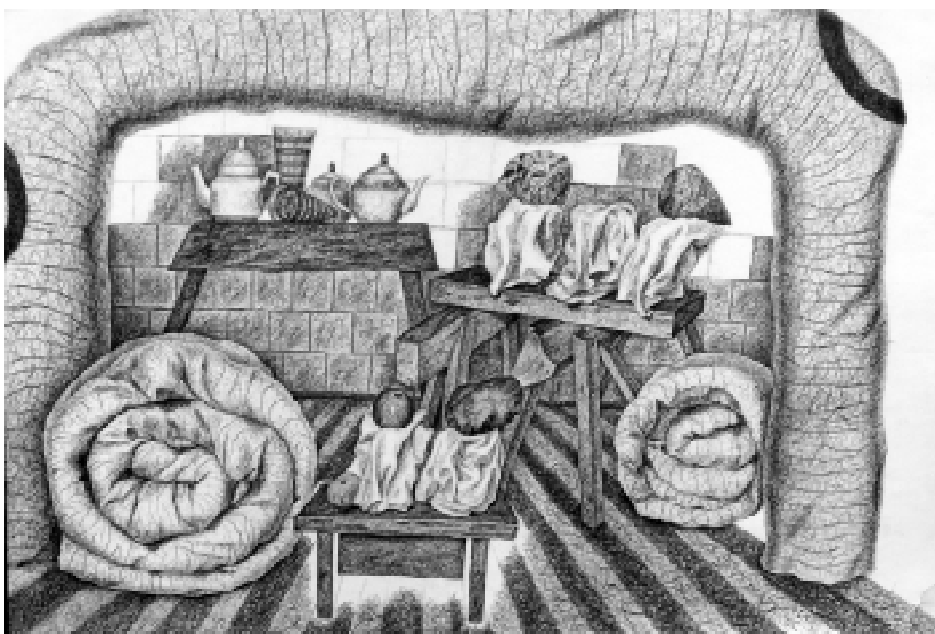
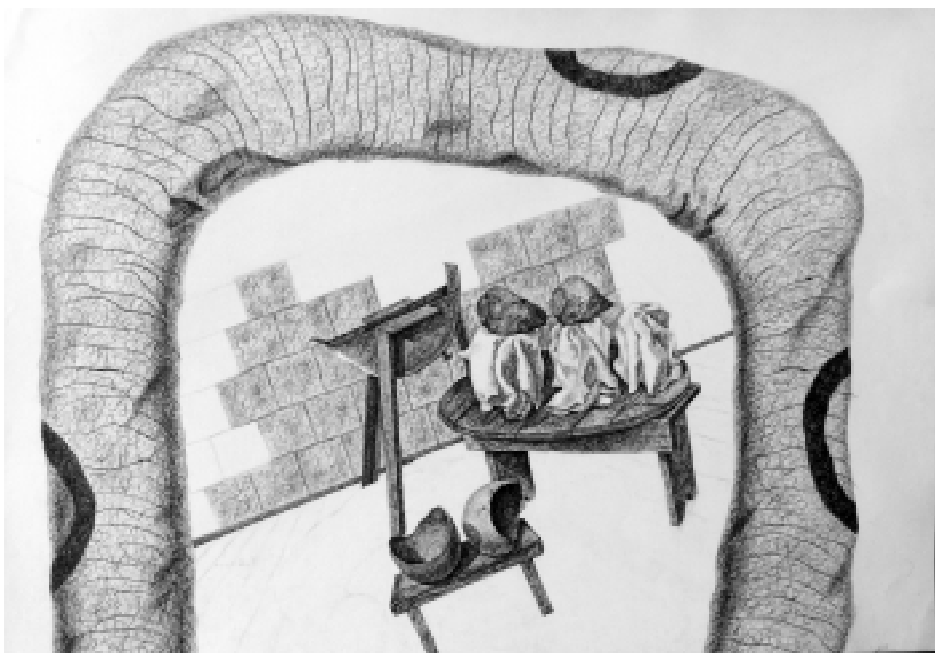
Salomėja JASTRUMSKYTĖ. *Eskizas*. 2005. Anglis, popierius. 29,7 × 21



Salomėja JASTRUMSKYTĖ. *Eskizas*. 1995. Grafitas, popierius. 42 × 29,7



Salomėja JASTRUMSKYTĖ. *Eskizas Cistersų cisternoms*. 2003. 29,7 × 21



Salomėja JASTRUMSKYTĖ. *Etnografinė fantasmagorija (pilnas dipticho vaizdas)*. 1995. Grafitas, popierius. 84 × 120



RŪTA STATULEVIČIŪTĖ

Vytauto Didžiojo universitetas

MENIŠKOJI DOKUMENTO PRIGIMTIS: JUOZAPŲ KAMARAUSKO KŪRYBA

The Artistic Nature of the Document in Juozapas Kamarauskas' Creation

SUMMARY

This article is dedicated to an analysis of the artistic evaluation of Juozapas Kamarauskas' works. Their scientific and cognitive meaning and the painter's creative intentions are evaluated in comparison to art analogues from Lithuania and Europe. The artist is distinguished by the character and degree of his work and the deliberate thematic succession with his contemporaries. He was the only one interested in the innovative and complex reconstructions of Vilnius and Trakai castles, and the wall and gates of Vilnius at the end of the 19th century and the first part of the 20th century which was still not known and applied in Lithuania. Kamarauskas stands out due to his creative intention: the artist picked memorial buildings and strove to draw the most correct view. His aim was not artistic expression but an artistically formatted document. Many works by Kamarauskas do not have any analogues, either in contemporary Vilnius art or in Lithuanian art. Town plans-views give not only full-scale documentary information but also represent an odd artistic anachronism (the aspect of character rendition) and enrich contemporary regional art. Professional reconstructions and street evolvents of undoubted value have already done their job – they were used in the restoration of the Upper Castle's west tower and in the ordering of the Old Town. Kamarauskas created iconographically valuable pieces of art, not just technical wash-drawings and paintings, because of his application to his work.

Composite instrumentalities and a manner of refined mimetic painting are analysed to evaluate Kamarauskas' work from an artistic aspect. Kamarauskas' concept and interpretation of the city theme are discussed in the context of Lithuanian and European art.

Vienas populiariausių XIX a. pab.–XX a. pr. dailės žanrų Lietuvoje buvo veduta¹. Kaip savarankiškas žanras susiformavusi XVIII a. pabaigoje, Lietuvoje apogėjų veduta pasiekė XIX a., kada „nebuvo nė vieno dailininko, sa-

RAKTAŽODŽIAI. Juozapas Kamarauskas, XIX a. pab.–XX a. I p. Lietuvos arba Vilniaus dailė.

KEY WORDS. Juozapas Kamarauskas, Lithuanian or Vilnius art at the end of the 19th c. and the first part of the 20th c.

vo kūryba nepalietusio Vilniaus ar kurio kito Lietuvos miesto senosios architektūros temos“². Vilniaus miesto vaizdai buvo populiariausia ikonografinė tema tarp šio miesto dailininkų, kurių daugelis architektūros ir meno paminklus dokumentavo turėdami mokslinių tikslų. M. Barvickis, J. Balzukevičius, L. Balzukevičiūtė, B. Lukaševičiūtė, K. Vitkovskis, M. Leibovskis detaliai fiksavo pastatų eksterjerus ir interjerus, kruopščiai studijavo puošybines detales, pradėjo atkūrinėti Senojo Vilniaus vaizdus. Ne išimtis buvo ir architektas inžinierius, dailininkas Juozapas Kama-

rauskas (1874–1946), kurio visai kūrybai didelę įtaką darė vedutos žanro tapybos ir grafikos tradicijos. Tarp amžininkų dailininkas išsiskyrė novatoriškais kūrybiniais ir pažintiniais tikslais bei kompleksiniu fiksuojamo ar rekonstruojamo architektūrinio objekto vertinimu.

Šiame straipsnyje aptariamos pagrindinės priežastys, suformavusios J. Kamarausko kūrybos išskirtinumą; siekiama atskleisti XIX a. dailės tradicijas tęsusio dailininko unikalumą ir idėjinį modernumą bei pasirenkamų atlikimo technikų tikslingumą.

GYVENIMO KELIAS

Juozapas Kamarauskas gimė 1874 m. balandžio 29 d. Skauradų kaime, ūkininkų Mykolo Kamarausko ir Ievos Uršulės Sadauskaitės-Kamarauskienės šeimoje. Juozapas mokėsi keliose vietose bažnytinėse mokyklose. Būdamas 10 metų pradėjo savarankiškai mokytis piešti³. Nežinė⁴ (Černigovo gubernija) baigė gimnaziją. Vėliau J. Kamarauskas, kaip ir kiti šios kartos lietuvių tapytojai, nuo 1892 m. rugpjūčio 1 d. mokėsi Vilniaus piešimo mokykloje⁵ pas tapytoją Ivaną Trutnevą. Atvykęs studijuoti į Vilnių aštuoniolikmetis Juozapas Kamarauskas pateko į augantį miestą, kuriame sklandė nacionalinio atgimimo idėjos, tebegyvavo romantiniai prarasto valstybingumo prisiminimai. Kad imlus jaunuolis greitai perėmė vyravusias tautines nuotaikas, rodo ir ankstyvieji 1892–1893 metų piešiniai – kruopščios rekonstrukcijos bei nostalgiški Vilniaus

peizažai, kuriuose pedantiškai pavaizduoti gynybiniai vartai, atkurti pirminiai paminklinių pastatų vaizdai. Patriotiškai nusiteikęs jaunas dailininkas darbuose statinius puošdavo vėliavomis su vytimis ar Gediminaičių kryžiumi. Romantines dailininko pažiūras formavo ir tuometinės Vilniaus inteligentijos mokslinė veikla: buvo vykdomi istoriniai tyrinėjimai, sudarinėjami ir leidžiami vadovai po Vilniaus miestą, fiksuojami istoriniai paminklai, apie juos spausdinamos publikacijos. Vienas iš XIX a. pabaigos šviesuomenės veiklos tikslų, inspiruotas romantizmo, buvo kultūros paveldo išsaugojimas. Tuo rūpinosi pavieniai kolekcionieriai, steigėsi senovės mylėtojų būreliai. Pavyzdžiui, Senovės ir etnografijos mylėtojų būrelio pastangomis buvo dokumentuojamos senosios Vilniaus kapinės, sudarytas komitetas šv. Onos bažnyčiai restauruoti, organi-

zuojami kitų Vilniaus paminklinių pastatų remonto darbai. Į būrelio organizuojamas akcijas aktyviai išitraukė visuomenė, paminklus populiarino dailininkai (M. Barvickis, S. Jarockis ir kt.). Piešiniuose buvo fiksuojami ir rekonstruojami pastatai ar jų fragmentai ir dekoratyvinės detalės. Taigi tuometinės J. Kamarausko rekonstrukcijos nebuvo išskirtinės, tiesiog jis domėjosi visuomenės aktualijomis, aktyviai dalyvavo menininkų veikloje.

Visą XIX a. Lietuvoje caro valdžia stengėsi užgniaužti menkiausias tautinės kultūros apraiškas, po 1863–1864 m. sukilimo uždarė universitetą, vykdė nuožmias represijas ir persekiojimus, buvo draudžiama spauda lotyniškais rašmenimis, akylai sekami visų spaudinių tekstai. Kadangi tėvynėje nebuvo galimybių siekti aukštojo mokslo, 1893 m. rugpjūčio mėnesį devyniolikmetis J. Kamarauskas išvyko studijuoti į Centrinę barono Štiglico techninio piešimo mokyklą⁶ Sankt Peterburge, kur baigė architektūros skyrių, kaip laisvas klausytojas igūdžius tobulino Imperatoriškoje dailės akademijoje („1893 r. 12 *Sierpnia bylem w Imperatorskiej Akademiji stuk piėknych*“⁷). Apsisprendimą dailės studijas tęsti Sankt Peterburge taip pat lėmė ir politinė situacija bei jos padariniai jaunam dailininkui. Pradėjęs kurti, menininkas darbus pasirašinėdavo lietuvių kalba⁸, o tai lotyniškos abėcėlės draudimo laikotarpiu (1864–1904) buvo nusiakaltimas, už kurį J. Kamarauskas 1893 m. buvo net įkalintas, o didelė dalis jo darbų – konfiskuota⁹. Mokslo siekti užsienyje jaunuoli galėjo paskatinti ir išivyravęs sąstingis tuometiniame meno pasaulyje – paskutiniaisiais XIX a. dešimtmečiais visuomenė mažai domėjosi menu, o menininkai nebepajėgė pragyventi iš kūrybos¹⁰.

Dailininkas, vis apsilankydamas Lietuvoje, gyveno Rusijoje iki pat 1922 m. Šiuo laikotarpiu (1893–1922) J. Kamarauskas dirbo tiesiant geležinkelio linijas, perstatant ir projektuojant stotis. Prasidėjus Pirmajam pasauliniam karui, 1916 m. J. Kamarauskas buvo mobilizuotas ir iki 1917 m. tarnavo Pirmajame geležinkelio batalione – „buvo iš pradžių karišku techniku fronte, paskui tarnavo prie strategiško Oloneco geležinkelio tiesimo ir prie Veimar – Krasnaja Gorka“¹¹.

Po 1917-ųjų metų Spalio perversmo J. Kamarauskas buvo paskirtas Peterburgo miesto ir gubernijos inžinieriumi architektu bei ekstraordinariu statybos viršininku ir komandiruotas dirbti į karinį laivyną („komandiruotas prie armijos ir floto“¹²). Šias pareigas inžinierius J. Kamarauskas ėjo iki 1922 m. sugrįžimo į Vilnių. Per šį trumpą penkerių metų darbo laikotarpį buvo nepagrįstai įkalintas ir vos nesusaudytas¹³: „bet – jojo nelaimei – kadangi jis buvo laiduotoju už vieną kitą inžinierių, kursai buvo bolševikų valdžios įtartas ir spėjo pasislėpti, tai atsakomybė buvo kritusi ant p. Kamarausko, kuriam buvo grasinama mirties bausme. Rugsėjo 5 d. 1918 m. jis buvo suimtas, įkištas kalėjiman, kur iki gegužės 1 d. 1919 m. sėdėjo. Tačiau nekaltu pripažintas ir paleistas su algos atlyginimu už kalėjimo laiką p. Kamarauskas pas bolševikus dar tarnavęs iki 1922 m. rudens“¹⁴.

Grižęs į Vilnių, J. Kamarauskas iki pat 1939 m.¹⁵ neturėjo nuolatinio darbo. Pragyvenimui užsidirbdavo atsitiktiniais darbais: restauravo ir kopijavo religinio turinio paveikslus provincijos bažnyčioms ir dvarams¹⁶, darė įvairių statybų projektus, piešė plakatus (dažniausiai opozicinėms partijoms), buitinio žanro paveikslėlius, ekslibrisus, sudarinėjo Vilniaus miesto planus, braižė kvartalų išsklotines, projektavo pašto ženklus, pinigų banknotus, dirbo įstaigose¹⁷.

1939 m. J. Kamarauskas įsidarbino miesto vyriausiojo inžinieriaus ir architektų valdyboje. Nuo 1940 m. dirbo inžinieriumi architektu Vykdomojo komiteto statybos ir architektūros skyriuje. 1941 m. kovo 24 d. Vilniaus dailės muziejaus surengtoje konferencijoje skaitė pranešimą

apie žymiausius Vilniaus architektūros paminklus, pristatė savo akvarele ir aliejiniais dažais tapytus darbus.

Paskutiniais gyvenimo metais (1944–1945) J. Kamarauskas atliko vieną reikšmingiausių darbų – nubraižė ir nupiešė 40 labiausiai per karą nukentėjusių Vilniaus senamiesčio gatvių išsklotinių. Kiekvieną pastatą dailininkas nuspiešdavo iš natūros ir tuomet pagal subraižytas posesijas atitinkamu masteliu perkeldavo į gatvių išsklotines¹⁸.

Pergyvenęs du Pasaulinius karus, valdžių kaitą, kalinimus ir artimųjų mirtis, inžinierius architektas, dailininkas Juozapas Kamarauskas mirė 1946 m. spalio 9 dieną būdamas 72 metų amžiaus. Palaidotas Vilniaus Antakalnio kapinėse.

J. KAMARAUSKO KŪRYBINIO PALIKIMO MENINĖ VERTĖ

Vertinant J. Kamarausko sukurtus darbus meniškumo aspektu, pirmiausia nereikėtų pamiršti, kad dailininkas turėjo techninį, o ne meninį išsilavinimą. Kūrybą derėtų nagrinėti kaip inžinieriaus architekto, savarankiškai suformuotus meninius įgūdžius trumpai tobulinusio I. Trutnevo piešimo mokykloje Vilniuje ir Sankt Peterburgo dailės akademijoje, kurioje įgijo tik dailės pagrindus. Visą meninę išraišką ir patirtį J. Kamarauskas susiformavo savarankiškai titanišku darbu.

Pagal vaizduojamus objektus ir pamėgtus siužetus bei jų pateikimo pobūdį J. Kamarausko kūryba yra skirstoma į tris periodus: ankstyvąjį – romantinį, pereinamąjį ir vėlyvąjį – inventorizaci-

nį. Tačiau meninės raiškos ir piešimo technikų įvaldymo aspektu yra skiriami du kūrybos periodai:

1. 1884–1893 m. (iš dalies sutampantis su ankstyvuoju – romantiniu periodu).
2. 1893–1945 m. (kūrybinis požiūriu brandesnis laikotarpis, vidurinis ir brandusis periodas).

Esminius šių laikotarpių skirtumus lemia technikų įvaldymo lygis ir patyrimas. Kai kuriuose iš ankstyvųjų J. Kamarausko darbų į akis krinta stambi ir ryški kontūrinė linija, intensyvesnis ir tamsesnis koloritas nei vėlesniuose piešiniuose, raiškesnė ekspresija. Kita vertus, reikia pripažinti, kad jau pirmieji kūriniai pasižymi nepriekaištinga kompozicija, išmoningai naudojamu šviesos

ir tamsos žaismu. Siekdamas maksimalaus ikonografinio tikslumo, dailininkas vengė kontrastingų, ryškių spalvų sąskambių, šviesos-tamsos kontrastų, galėjusių sumenkinti pažintinę darbų vertę. Vėlesniuose darbuose atsiskleidžia J. Kamarauskui būdinga tapymo maniera, kuri yra labai objektyvizuota, tikroviška, pasižyminti matematišku tikslumu. Šiuo laikotarpiu J. Kamarauskas stengėsi daugiau meniškai fiksuoti išlikusius architektūros paminklus, negu rekonstruoti neišlikusius. Piešiniuose pradedamas akcentuoti pastato ir jo gamtinės aplinkos ryšys, linkstama į vaizdo poetizavimą. Šiuo laikotarpiu dailininkas ypač dažnai eksploatavo savo pamėgtą romantišką kylančios paukščių voros motyvą. Aktyvus emocinis darbų elementas yra dangus, kuris padeda sukurti nuotaiką (sunkūs debesys ar skaidri, saulėta padangė).

Aptariant J. Kamarausko pedantišką ir detalią piešimo manierą, reikėtų išskirti ir pagrindines ją suformavusias priežastis:

1. Besimokydamas Ivano Trutnevo piešimo mokykloje Vilniuje, jaunas dailininkas perėmė tikslią ir dokumentalią savo mokytojo piešimo manierą.
2. Centrinėje barono Štiglico techninio piešimo mokykloje besimokydamas inžinieriaus architekto specialybės, jis įgijo gerus techninio piešimo pagrindus.

Kadangi inventorizacinio pažintinio pobūdžio darbas reikalavo tikslaus ir tvirto piešinio, tai plastiškų, vien tik meline išraišką demonstruojančių kūrinių J. Kamarausko palikime nėra daug.

Ankstyvuosiuose piešiniuose matyti drąsesnių *meninių ieškojimų*, kurie išlieka ir po studijų Sankt Peterburge. Šiuo periodu J. Kamarauskas drąsiai išbandė kelias tapybos technikas stebėdamas gaunamus rezultatus ir rinkdamasis parankiausia. Kūrybiniais meniniais tikslais sukurtose panoramose dailininkas tyrinėja potėpio ir spalvų teikiamus pranašumus, raiškos efektus. 1892 m. darbas „Gedimino pilis Vilniuje“ nustebina nebūdinga J. Kamarauskui atlikimo maniera ir net siužetu. Aliejiniiais dažais nutapytame romantiškame paveikslėlyje pavaizduota kalno viršūnėje stūksanti pilis, kurią tamsiame nakties danguje apšviečia ryški mėnesiena. Pilies ypatingumui ir didybei pabrėžti J. Kamarauskas panaudojo visas įmanomas kompozicines priemones: žemą žiūros tašką, spalvinį kontrastą ir centrinę kompoziciją.

Meninių bandymų randama ir vėlesnėje kūryboje, pavyzdžiui, 1925 m. Vilniaus miesto panorama („Vilniaus miesto vaizdas“) nutapyta smulkiais aliejinių dažų potėpiais, dengiant gana storus dažų sluoksnius, kurie padeda sukurti grublėtą, šviesa žaidžiančią paviršiaus faktūrą. Šis divizionistinio pobūdžio darbas nėra vienintelis meninių ieškojimų pavyzdys. Kitoje panoramoje „Kau-no senamiestis“ (1942) J. Kamarauskas naudoja pastelines, pilkų tonų spalvas, tapo laisvu, plačiu potėpiu. Taip pat ir 1900 m. sukurtame paveikslėlyje „Kau-no pilies griuvėsiai“ akivaizdus žaidimas technikos teikiamomis galimybėmis: drąsiai maišomos spalvos, tapoma stambiais susiliejančiais potėpiais, vaizdas laisvas, nesuvaržytas detalių.

Nors šie darbai neturi didelės ikonografinės ar meninės vertės, tačiau rodo J. Kamarauską domėjusį tuometinėmis meno tendencijomis, bandžius jį pritaikyti savo darbams.

Visiems J. Kamarausko kūriniams būdinga darni, nepriekaištinga *kompozicija*, spalvų ir tūrių harmonija. Piešdamas tiek panoramas, tiek pavienius architektūros pa-



Il. 1. J. Kamarauskas. Šv. Kazimiero bažnyčia, 1892 m., pop., akv. LDM.

minklus, jis išmoningai pasirinkdavo *žiūros tašką* ir perspektyvą, todėl piešiniuose pateikiamas išsamus objekto(u) vaizdas. Dailininkas naudojo įvairius žiūros taškus: tolimą ir artimą žemą, aukštą, tolimą labai aukštą – paukščio skrydžio. Stengdamasis suteikti rekonstruojamoms pilims, portretuojamiems pavieniams architektūros paminklams didingumo, dailininkas juos vaizduodavo iš žemo artimo žiūros taško, tarsi iš pakalnės. Tapydamas panoramas, mėgo tolimą žiūros tašką ir tokiu būdu atskleidavo platų vietovės vaizdą. Tolimą paukščio skrydžio žiūros tašką J. Kamarauskas naudojo kurdamas miestų planus ar retrospektyvinius vaizdus.

Daugelyje piešinių objektai *komponuojami* viena ar keliomis trikampių pavidalo grupėmis. J. Kamarauskas neapsiriboja centrine kompozicija, objektus dėlioja taip pat ir įstrižaine, kartais svarbiausią patraukdamas toliau nuo centro. Panašiai pasielgta ir vaizduojant

Šv. Kazimiero bažnyčią (il.1). Lapo viršutiniame kairiajame kampe įkomponuota šventovė yra už piešinio dėmesio centro ribų. Tačiau, prieš priekaištaujant dailininkui dėl kompozicinės pusiausvyros, vertėtų atkreipti dėmesį į tai, kaip akis seka darbe pavaizduotus objektus. Pirmiausia pastebima ir atpažįstama Šv. Kazimiero bažnyčia, tuomet žvilgsnis natūraliai krypta piešinio centro link, kur stogu nuslenka prie bokšto, kuriuo vėl pakyla prie bažnyčios. Akimis grįžę prie pagrindinio paveikslų objekto, atidžiai apžiūrime kiekvieną konstrukcinę ir dekoratyvinę detalę. Ir tik nuosekliai išstudijavę bažnyčios fasadus, pastebime dešinėje piešinio pusėje styrančią varpinės bokštą, apžiūrime pirmame plane pavaizduotus namus. Taigi J. Kamarauskas sąmoningai ar intuityviai vaizdą sukonstravo taip, kad svarbiausias objektas būtų apžiūrimas du kartus – identifikuojant ir analizuojant.



Il. 2. J. Kamarauskas. *Vilnius*, 1892 m., pop., akv. LDM.

Vaizduodamas kelis stambius objektus, dailininkas kompozicinę pusiausvyrą pasiekia pritaikydamas spalvinius kontrastus. Pavyzdžiui, 1892 m. panoramoje „Vilnius“ lapo viršutiniame kampe pavaizduotą rausvai rudą Aukštutinę pilį spalviškai nusveria toje pačioje ištiržainėje įkomponuota balta Šv. Jonų bažnyčia ir tamsūs pirmame plane pavaizduoti, pastatai (il. 2).

Piešdamas panoramas, J. Kamarauskas mėgo kelių *planų* perspektyvą. Pirmajame plane dažniausiai vaizduodavo miesto ar priemiesčio želdynus, socialines scenas (pavyzdžiui, iš medžioklės grįžtantys vyrai, turgūs, ganiava *etc.*), kitus objektus (pavyzdžiui, kapinės, uostas, prieplauka *etc.*). Esant galimybei, vaizdą komponuodavo prie vandens telkinio (pavyzdžiui, Šiaulių ar Kauno, kartais Vilniaus miestų panoramos). Antra-

jame piešinio plane dažniausiai vaizduodavo miesto pastatus, tolimajame plane – išskirtinius ar aukštesnį esančius, panoramoje dominuojančius statinius, o už jų – padūmavusias miesto apylinkių tolumas. Dokumentuodamas atskirus architektūrinius objektus, J. Kamarauskas stengėsi parinkti kuo išsamesnį žiūros tašką ar net kelis taškus tam, kad atskleistų kuo tikslesnį vaizdą. Pavaizduodavo ne tik pastatą, bet ir jo architektūrinę, urbanistinę, o neretai ir gamtinę bei socialinę aplinką. Pavyzdžiui, jau nagrinėtame piešinyje „Šv. Kazimiero bažnyčia“ pavaizduota gana plati architektūrinė, darbe „Vilniaus katedra“ – tiek architektūrinė, tiek gamtinė aplinka (il. 3).

Perteikdamas socialinę pastatų reikšmę ir aplinką, dailininkas gausiai naudojo *stafažą*, kuris ypač buvo mėgstamas rekonstrukciniuose piešiniuose. J. Kama-



Il. 3. J. Kamarauskas. *Vilniaus katedra*, 1935 m., pop., akv. LDM.

rauskas ne tik siekė parodyti pastatų ir žmogaus proporcijų santykį, bet ir perteikti surinktą informaciją apie verslus, užsiėmimus ir buitį. Nors ir neturėdamas specialaus meninio pasiruošimo, dailininkas sukūrė išraiškingą stafažą: puikiai sumodeliuotos žmonių ir gyvūnų figūros, iškalbingi veidai ir gestai, tiksliai perteiktos draperijos. Tiek retrospektyvinius, tiek pieštus iš natūros darbus papildydamas figūromis ar jų grupėmis, J. Kamarauskas stengėsi jas priderinti prie vaizduojamo laikotarpio ir statinio. Vilniaus pilis ir gynybinius vartus rekonstruojančiuose piešiniuose matome apsiginklavusius karius, raitininkus, pabūklus tempiančius arklių kinkinius, pilėnus. Trakų, Lydos pilių rekonstrukcijose – iš medžioklių ir žygių grįžtančius vyrus. Kauno ir Trakų pilių retrospektyviniuose piešiniuose – laivus,

papuoštus patriotine simbolika. Miestų panoramose ir jų fragmentuose bei architektūros objektų piešiniuose vaizduojami įvairius darbus dirbantys žmonės. Kurdamas stafažą, J. Kamarauskas leido sau pasireikšti kaip menininkui, išlaisvinti fantaziją. Piešiniuose mėgo įkomponuoti Lietuvos vėliavas, šalies ir miestų herbus, įvairias emblemas, praeities asmenybių portretus.

Didžiausią kūrybinio palikimo dalį sudaro *akvarele* tapyti ir lieti darbai. Juose dominuoja šviesios melsvos, gelsvos ir rusvos spalvos. Prieš piešiant popieriaus lapas kartais tonuojamas rusvos ar gelsvos spalvos dažais, taip suteikiant darbui šiltą, senove dvelkiantį koloritą. Vaizduojamų objektų kontūrus mėgdavo išryškinti plona tušo linija. Viena piešinyje J. Kamarauskas dažnai naudojo kebias technikas: akvarelę, guašą, temperą,

tušą, rašalą, paprastą grafitinį ir cheminį pieštukus. Tai suteikė kūriniams spalvinio raiškumo, tačiau dėl to labai sunku dirbti restauratoriams¹⁹. Tapybos darbams būdingos sodrios žalios, rudos spalvos, taip pat įvairūs drobės formatai.

Kurdamas *grafikos* darbus, Juozapas Kamarauskas šia technika naudojo kaip priemone, padedančia atlikti detalų fiksaciją. Jo grafikos darbai – tai tušu ir plunksnele popieriuje nupiešti nepretenzingi, tikslūs miestų ar jų architektūrinių objektų vaizdai. Dailininkas nesižavėjo įvairiomis grafikos technikomis ir jų teikiamais meniniais efektais. Grafikos darbai, vertinant technikos pasirinkimo aspektu, yra lakoniški, optimizuojantys atlikimo laiko sąnaudas, nereiklūs. Šiuose darbuose J. Kamarauskas vaizdus ir tūrius kūrė vien tik linija, retai kada darė tonuotus paspalvinimus teptuku.

Literatūra ir nuorodos

- ¹ Veduta [it. *veduta* – vaizdas], peizažo rūšis: tapybos, grafikos, fotografijos kūrinys, tikroviškai vaizduojantis konkrečią vietovę, dažniausiai miestą, kartais gamtovaizdį. Paprastai miesto (pastatų grupės, architektūrinio ansamblio) panoraminis vaizdas, kuriame tiksliai perteikiamos vaizduojamų objektų detalės, kai kada – ir stafažinės žmonių figūros (*Dailės žodynas*. – Vilnius: Vilniaus dailės akademijos leidykla, 1999, p. 441).
- ² L. Bialopetravičienė. Vilnius Juozapo Kamarausko akvarelėse // *Lietuvos rytas*, 1994, gruodžio 23, p. 37.
- ³ Dienoraštyje esančiame sąrašė ankstyviausieji darbai yra datuoti 1884 metais, kada Juozapui tebuvo 10 metų. Iki šiol skelbtuose straipsniuose buvo teigiama, kad berniukas piešti pradėjęs būdamas 12 metų.
- ⁴ *Curriculum vitae* / LDM archyvas. B. 9, b. I – 14, lap. 55, 41 egz., l. 53 – 54.

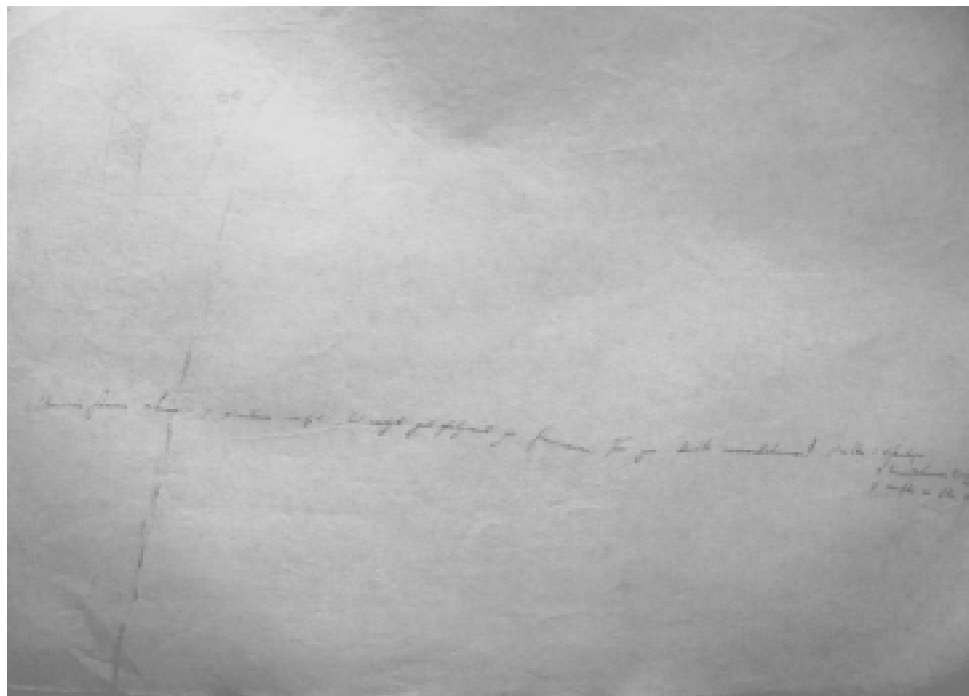
Išradingumu ir aukštu meniniu lygiu pasižymi inžinieriaus sukurtas vitražo projektas „Pilėnų kunigaikštis Margiris“. Jam sukurti J. Kamarauskas panaudojo ploną drobę prieš tai ją gausiai impregnavęs aliejumi. Ant taip paruošto pagrindo buvo tapyta aliejiniais dažais. Dailininkas stengėsi projektą pateikti kuo patraukliau: laikomas priešais šviesos šaltinį jis atrodė kaip tikras vitražas (kadangi buvo naudojama labai plona drobė – per ją persišvietė šviesa)²⁰. Vitražo projektas nutapytas šiltomis spalvomis, piešinio maniera pritaikyta būsimai atlikimo technikai, pastebimas raiškus Margirio figūros ir išpūdingas veido modeliavimas.

J. Kamarausko darbų meniškumą lemia išstobulinta atlikimo technika ir išradingai naudojamos kompozicinės raiškos priemonės.

- ⁵ Vilniaus piešimo mokykla, dailės mokykla, veikusi Vilniuje 1866–1915 m. Įkurta Vilniaus švietimo apygardos globėjo Ivano Kornilovo iniciatyva. Jos organizatorius ir ilgametis vadovas – rusų dailininkas Ivanas Trutnevas. Veikė du skyriai: amatų ir tapybos klasės, kuriose galėjo mokytis visi, sulaukę 12 metų nepaisant luomo, tautybės, socialinės padėties ir lyties. 1893 m. amatų skyrius buvo atskirtas ir reformuotas į nemokamas techninio piešimo ir braižybos klases, kurias finansavo J. Montvila. Žymesni auklėtiniai: J. Balzukevičius, J. Kamarauskas, V. Kairiūkštis, J. Zikaras, L. Segall, J. Lipchitz, Ch. Soutine ir kt.
- ⁶ Aukštesnioji dailės mokykla Peterburge, įkurta 1876 m. barono Aleksandro Štiglico lėšomis. Mokyklos tikslas buvo rengti piešimo ir taikomosios dekoratyvinės dailės dėstytojus pramoninio profilio dailės mokykloms. Nuo 1879 m. veikė kartu su Pradine piešimo, braižybos ir

- lipdybos mokykla. 1945 m. atkurta kaip Leningrado aukštoji Muchinos pramoninės dailės mokykla. Be J. Kamarausko, čia mokėsi A. Jaroševičius, A. Varnas, K. Sklėrius, V. Didžiokas, B. Didžiokienė, V. Jomantas, A. Galdikas, I. Piščikas.
- ⁷ Juozapo Kamarausko dienoraštis (Juozapas Kamaryskas Inžinierius – architektas. 16 < 28 > IV – 1874 m. Lietuva. Vilnius) / LDM. B – 9, 163 lapai (Juozo Kamarausko asmeninis fondas), l. 3.
- ⁸ P.vz., 1894 m. sukurtas Senujų Trakų paveikslas „Pilis. Senieji Trakai“, o nugarinėje pusėje: „isz sienobinu Lietuviszku surinkimu“ (J. Širkaitė. Juozapas Kamaryskas // *Kultūros barai*, 1989, Nr. 1, p. 80).
- ⁹ L. Bialopetravičienė, ten pat, p. 37.
- ¹⁰ L. Laučkaitė. *Vilniaus dailė XX amžiaus pradžioje*. – Vilnius: Baltos lankos, 2002, p. 19.
- ¹¹ J. Basanavičius. Apie vieną Vilniaus mylėtoją // *Vilniaus aidas*, 1925, balandžio 16, p. 2.
- ¹² Ten pat.
- ¹³ J. Širkaitė. Juozapas Kamaryskas // *Kultūros barai*, 1989, Nr. 1, p. 80.
- ¹⁴ J. Basanavičius, ten pat, p. 3.
- ¹⁵ 1939 m. spalio 27 d. Lietuvos kariuomenės rinktinė ižengė į Vilnių. Respublikos sostinė ėmė kontroliuoti Lietuvos Vyriausybės įgaliotinis Vilniui ir Vilniaus kraštui A. Merkys.
- ¹⁶ Religinio turinio paveikslus J. Kamaryskas piešė ir anksčiau. Dienoraštyje esančiame darbų sąrašas, 145 puslapyje, 1891 m. užregistruoti 5 tokio turinio paveikslai: „Obraz. Sw. Heleny. Otowkiem“, „Serce Panie Jazusa“, „Madonna“ ir 2 „Ecce Homo“. Taip pat 1911 m. (3), 1913 m. (1), 1915 m. (4) etc.
- ¹⁷ L. Bialopetravičienė, ten pat, p. 37, *Curriculum vitae* / LDM archyvas. B. 9, b. I – 14, l. 55, 41 egz., l. 53–54, l. 53.
- ¹⁸ V. Mikučionis. *Norėjau dirbti Lietuvoje*. – Vilnius: Vilniaus dailės akademijos leidykla, 2001, p. 49.
- ¹⁹ *Kultūros archyvai: J. Kamarysko Vilnius*. Vaizdo įrašas, 1995 07 15 // red. Juozas Skomskis, operat. Herkus Milaševičius. – LRT (Lietuva), inv. Nr. A002274, trukmė 00.46.00.
- ²⁰ Ten pat.

B. d.



Salomėja JASTRUMSKYTĖ. *Užrašas eskizo kitoje pusėje*. 1996. Pieštukas, popierius. 42 × 30



RITA ALEKNAITĖ-BIELIAUSKIENĖ

Vilniaus pedagoginis universitetas

KŪRYBINGUMO UGDYMO MENU ASPEKTAI. GARSAS

The Education of Creativity by the Sounds of Music

SUMMARY

In this article the questions how and how much a musical sound can influence the education of personal creativity are considered. A musical sound is treated as a major constructive element of musical art, one of the most mysterious spheres of informative energy. Also, the author questions some postmodern attitudes to society, culture and man. She hopes that these, in a sense anti-human, attitudes will not prevail long; for the tendency to reconsider the principles of traditional approaches to society, culture and man is manifest nowadays.

Kūrėjo jausmo, intuicijos, fantazijos, žinojimo vedamas intelektas, siekiant išreikšti jam aktualų darinį, kuria redukuotą, sinkretišką, mažai diferencijuotą holistinį muzikos konceptą, nuo seno formavo meno, kurio esmė atskleidžiama garsu. Jis inspiruoja savitą sąmonės būseną, dvasinę autorefleksiją, intuityvaus mąstymo erdvę. Kad ir kiek kalbėtume apie muzikos kūrinio turinį ar formos elementus, negalime pamiršti, kad visa tai egzistuoja tik garsinėje sferoje. Muzikologai, estetai geriausi

atveju gilinasi į muzikos specifikos sampratų paieškas.

„Norint suvokti kurį nors meno kūrinį, menininką arba meninę mokyklą, būtina kuo tiksliau įsivaizduoti, pažinti bendrą protinio ir dorovinio to laikotarpio, kai tai buvo kuriama, išsivystymo lygmenį“, – rašė I. Tenas¹. Kiekvienu istoriniu laikotarpiu žemėje etnogenezės vingiai formavo meno kaip tam tikros pasaulio pažinimo sferos principus. Todėl laike besiskleidžiantis garsų menas, toks nuo žmogaus neatsiejamas ir kar-

RAKTAŽODŽIAI. Ugdymas, menas, muzika, garsas, kūryba, jausmas, intelektas.

KEY WORDS. Education, art, music, sound, creativity, sense, intellect.

tu taip sudėtingai aiškinamas nuo antikos laikų, buvo vertinamas labai plačia skale: *kaip signalų, ritualų pagrindas, nous* (Aristotelis), *sferų harmonija, katarsis, matematinė metafizika, etosas, emocinis mokslumas, emocinis intelektas, meninis mąstymas, kalba, etinis humanizmas, muzikinis protas* (daugiau nei *ratio*), *Vernunft* (pasak Hegelio), *meninė valia* (A. Riegl), *žmogaus modusų menas* (E. Nazaikinskis), *transcendencijos šifras* (E. Souriau), *ekstatiškoji žmogaus esmė* (Heideggeris), *estetinis malonumas* (R. Ingardenas), *Tonen bewegten formen* (E. Hanslickas) ir t. t. O kur kognityvistų, semiotikų ir kitų kryptių filosofų, estetų samprotavimai! I. Kanto *sensus communis*, R. Colingvoodo *atsivėrimo aktas* ar H. G. Gadamerio *viena žaidimo formų?* Visi muzikos meną tyrinęjusių žmonių pamąstymai buvo ir yra reliatyvūs.

Kai kurie muzikologai muzikos specifikos sampratą visai supaprastina, net ir tūkstantmetį autoritetu buvusio Boetius'o klasifikacijoje muzikai palikdami tik *musica mundana* apibrėžtį², nors ne mažiau svarbios buvo ir kitos dvi jo išskirtos muzikos sritys – *musica humana* ir *musica instrumentalis*. Reiktų diskutuoti dėl programinės muzikos pervertinimo ją suvokiant kaip primityvų, *verbalizavimo būdu* išaiškinamą vaizduojamą reiškinių.

Kai kurie muzikologai, nesusidūrę su sovietinio periodo ideologija, konstruktyvių idėjų įgyvendinimo praktikai suteikė *formalistinės* (neigiamas aspektas) muzikos kategoriją. Stalininės ideologijos metais taip buvo vadinama visa, kas nutolę nuo socialistinio realizmo, nuo

vaizdavimo meno, kas konstruktyvu, kur nėra laisvos dvasios polėkio. Formalistų būtent šiame dešimtmetyje tapo ir Osvaldas Balakauskas. „Daug formalizmo estetikai būdingų nuostatų yra kompozitoriaus Osvaldo Balakausko pasisakymuose.“³ Sovietmečiu kompozitorius jau būtų metamas iš Kompozitorių sąjungos. Tuo tarpu jis rašo: „Muzika prasideda su pirmu kūrinio garsu (išskirta mano. – R. A.-B.) ne anksčiau, t. y. ne nuo partitūros viršelio ir titulinio lapo. O pasibaigia su paskutiniu kūrinio garsu (išskirta mano.– R. A.-B.) ne vėliau, t. y. ne kokiais nors komentarais ar vertinimais. Taigi ir muzikos vertė – tarp dviejų garsų“⁴. Įdomios nemuziko Leonardo Gutausko pastabos: „Balakauskas kiekvienam garsui suteikia autonomiją, panašią į nematomą tylos kevalėlį, neleidžiantį garsams vienas kitą naikinti, ryti arba susilieti į neišskaitomą, neartikuluojamą kurčią dėmę. ... Ranką prie širdies pridėjęs galiu patvirtinti, jog ši muzika – garsų kardiograma, nepriklausoma nuo kasdienio laikrodinio laiko despotiškumo. ... Šios muzikos poveikis – ypatinga garsų hipnozė...“⁵

Šio straipsnio tikslas nėra analizuoti muzikos filosofijos esmes. Pasiremsiu Deriko Cooko pamąstymu kaip moto: „Jeigu žmogus kada nors atliks savo pirminę misiją, kurią įprasmino pradinio filosofavimo suformuluota priesaika „pažink save“, tai jis privalės suvokti savo sąmonės būtį, o pati aiškiausia sąmonės kalba yra muzika. Bet mes, muzikantai, užuot stengęsi suprasti tokį kalbėjimą, netgi nesiūlome tokios muzikos savybės svarstyti“⁶. Tačiau būtent kalbė-

jimo būdas yra muzikos meno komunikacijos formų esminis elementas, būdas priversti partnerį galvoti apie mums rūpimus dalykus. Muzikinė komunikacija remiasi tam tikru partnerių pasitikėjimu, savotiška visuomenine „sutartimi“ (labiausiai tuo įtikina signalinės, ritualinės muzikos elementai), kai garsai ir ritmai sukuria konkrečioje aplinkoje pažįstamas asociacijas. Garsaus vienerankio austrų pianisto Pauliaus Wittgensteino brolis XX a. filosofas Ludwigas Wittgensteinas yra pasakęs: „neįmanoma apsaityti, apibrėžti, ką man, ieškančiam mintijimo prasmų, reiškia muzika“.

Gamtoje yra daug spalvingų garsų. Jie, savyje slepiantys muzikalią raišką, gali tapti muzikos dalimi, jeigu juos gebės išgirsti ir pritaikyti kūrybingas žmogus. Muzikos menas, kaip tobulos išraiškos jausmo terpėje siekianti dvasia, – kultūros dalis, sukuriamą tik žmogaus ir funkcionuoja kaip jo veiklos rezultatas. Garsinis menas visada interpretuojamas. Todėl ir visos kalbos apie muziką yra tik interpretacinio lygmens, kuris priklauso nuo konkrečios epochos, jos kultūros lygmens, tendencijų, subkultūrų, recepto intelektualo, atlikėjo ir klausytojo emocinio pasaulio lygmens, meninės patirties ir kt. Kad ir kokia būtų įdomi kompozitoriaus literatūrinė idėja, jeigu ji nebus įprasminta muzikos, skambančių garsų prasmėmis, – kūrinys nefunkcionuos. Popieriuje parašytos natos – tik tam tikri sutartiniai ženklai – įvairiose epochose keitė savo pavidalą. Skambantis garsynas atitiko kiekvienos epochos akustinę realiją. Todėl vertėtų išsiginčyti į visuose pakampiuose – tele-

vizijoje, radijo laidose, „mikriukuose“, prekybos centruose, kavinėse, baruose, plažėje, kurortų gatvėse – šiandien iš garsų mikrofonų skambanti garsinių sąrangų primityvą: ką jis byloja istorijai?

Kompozitoriaus kūrėjo sumanymą priteikia atlikėjas. Be jo neįmanoma muzika neegzistuoja: parašytos natos neskamba. Kompozitorius sukuria mums tokius garso atspalvius, kuriuos aprašius mes nepatirsime nei katarsio, nei elementarios emocinės pagavos. Juolab atsiminę atlikimo tradiciją, vyravusią baroko epochoje, žavėdamiesi improvizacijos menu, – suvokiame, kad atlikėjas taip pat kūrėjas, nuo kurio priklauso muzikos sėkmė. Jis formuoja garsinę materiją. „Atlikdami siekiame kiekvienos medžiagos istorinės artikuliacijos. Net senaisiais amžiais egzistavo „tonų magija“, – 1934 m. rašė T. W. Adorno⁷.

Garsas, muzikos meno materija, leidžia mums tą patį natomis užrašytą tekstą „skaityti“ daug kartų, šio proceso nevadinant kopija. Taip yra todėl, kad kiekvienas atlikėjas, prisilietęs prie instrumento, parašytoms natoms viso kūrinio kontekste suteikia vis kitokiomis charakteristikomis įvardijamą garso gyvę: spalvą, intonaciją, artikuliaciją. Absoliuti garso kopija tegali būti pakartota elektroniniu (mechaniniu) instrumentu. Akustiniu aspektu muzikinis garsas yra paprastų tonų, besiskiriančių vienas nuo kito virpesių dažnių, visuma. Atlikėjui ir klausytojui visas obertonų kompleksas yra harmoninga vienovė. Tačiau jautrioje žmogaus sąmonėje toji vienovė gali transformotis į daugybę niuansų turinčią raišką. Reikšmingiausia ir prasmin-

giausia ji tampa kitos skambančios materijos kontekste. Gaidų pavidalu bandoma užfiksuoti skambėjimo aukštį, o kitų nuorodų, artikuliacijos, agogikos, kitų ženklų pagalba – kompozitoriaus norimo girdėti garso charakterį, intonavimo prasmę. 1989 m. Taline vykusiame elektroninės muzikos seminare L. Termenas, mokydamas šio straipsnio autore groti jo sukonstruotu instrumentu *termenvoksu*, pasakojo, kaip, siekdamas ypatingo simfoninio orkestro skambėjimo efekto, bandė įvairiais būdais panaudoti infragarsus. Subjektyvia prasme tai net nebuvo garsai, jų egzistavimo negalima buvo konstatuoti. Žmogaus klausia jų nepajėgė fiksuoti, tačiau panaudoti kartu su grojama muzika jie kūrė nerimastinę siaubo atmosferą.

Epiniai *Mahabharatos* puslapiai pasakoja, kad iš didžiulio chaoso atsiskyrusios simetrinės ir kitokios vibracijos tapo įvairiausių fizinių struktūrų pagrindu. Apie analogišką harmonijos formavimosi procesą buvo rašoma ir *Permainų knygoje* Kinijoje. Graikų k. žodis *logos* reiškia ne tik žodį, bet ir garsą. Senųjų civilizacijų žmonės Tibete, Indijoje, Indonezijoje, Japonijoje ir kitur tikėjo, kad garsas įveiks jų fizines negalias. Daugelis mokslininkų (John Blacking, Mechthild Papoušek, Wolfgang Suppan, Friedrich von Hausegger, Christine Plahl, Annette Landau, Peter Stulz, Gordon Shou, Howard Gardner, Alfred Tomatis ir kt.) eksperimentais patvirtino, kad garsas dirgina sudėtingus nervų sistemos modelius, susietus su aukščiausiomis protinės veiklos formomis. Harvardo aukštojoje pedagogikos mokyklo-

je atlikti tyrimai įtvirtino terminą „erdvinis intelektas“. Buvo įrodyta, kad muzika tą intelektą vysto. Pvz., W.A.Mo-carto muzika (apibendrinami galėtume sakyti: XVIII a. muzikos stilistika) padeda sureguliuoti galvos smegenų žievės neuronų „ugninę masę“. Tai reiškia, kad labai sustiprina dešiniojo pusrutulio srityje vykstančius kūrybinius procesus, kurie susiję su erdviniu-laiko mąstymu. Ne vienas minėtas mokslininkas aiškina, kad muzikos klausymas veikia kaip smegenų funkcijas modeliuojantys pratimai, gerinantys aukščiausių smegenų funkcijų simetrinę organizaciją. Susisteminta garsų organizacija (muzika) gali padėti ugdyti koncentraciją, intuityvaus mąstymo gebėjimus. G.Shou atliko eksperimentus su ikimokyklinukų grupėmis. Vienos grupės vaikai mokėsi skambinti fortepijonu, muzikos rašto, klausė muzikos kūrinių (XVIII, XIX a.), dainavo. Kitos grupės vaikai mokėsi tik kompiuterinio raštingumo. Eksperimento rezultatas: net 36 procentais pagerėjo pirmosios grupės vaikų erdvinė ir laiko suvokimo patirtis palyginti su tais, kurie dirbo su kompiuteriu.

Medicinos dr. Alfredas Tomatis tyrinėjo žmogaus klausos specifiką, girdėjimo galimybes⁸. Jis buvo bene pirmasis, kuris moksliai pagrindė *klausos fiziologijos* sąvoką. Prancūzijos medicinos akademijoje buvo registruotas mokslinis reiškinys, pavadintas *Tomatis efektas*. Mokslininkas pateikė naują žmogaus ausies ir vestibuliarinės sistemos santykių modelį. Įrodyta klausos įtaka žmogaus pusiausvyrai, raumenų masės perkirstymui, perdavimui. Toliau A. To-

matys atliko daug eksperimentų, kuriais šeštajame XX a. dešimtmetyje buvo patvirtinta, kad žmogaus embrionas geba girdėti garsus. Nustatyta, kad motinos balsas besivystančiam vaisiui yra nematomas ryšys su pasauliu ir esminis maitinimosi stimulatorius. A. Tomatis įrodė, kad garsinė erdvė, kurioje yra embrionas, labai spalvinga. Egzistuoja įvairūs vidiniai triukšmai, girdėti limfos judėjimas, širdies ritmas. Ritminis motinos kvėpavimas primena tolimą banguojančio vandenyno garsą. Į tokią garsinę erdvę įsilieja motinos balsas. A. Tomatis šią erdvę lygina su Afrikos prerijų garsais. Naujagimiai reaguoja į motinos balsą, kuris jam pažįstamas. Manoma, kad nutrauktas toks augančio embriono ir motinos garsinis kontaktas gali tapti vaiko nagalavimų priežastimi. Po daugelio eksperimentų A. Tomatis priėjo išvadą: vaiko nervų sistema pasirengusi iššifruoti ir stabilizuoti tas struktūras ir ritmus, kurie tampa bendravimo su visuomene pagrindu⁹.

Nata įkūnijama garse. Jis, atrodytų, bekūnis, pralekiantis laike. Ne kiekvienas žmogus spėja sąmoningai jį fiksuoti. Tik muzikos meno kūniškumą (*visible speech*) tiriančiose laboratorijose (pvz., IRCAM) garsą galima pamatyti kompiuterių monitoriuose, fotografuoti, keisti jų parametrus. „Pagrindinė notacijos funkcija – užtikrinti komunikaciją tarp veiklos subjektų, kurie gali būti atskirti vienas nuo kito erdvės („geografinių“) ir laiko („istorinių“) atžvilgiais. Kiekvienas muzikinio teksto elementas – natos, žodiniai priedašai, specifiniai konkretaus kompozitoriaus vartojami ženklai ir pa-

našiai – turi konstantinę reikšmę, kurią jiems suteikia autorius. Tradicinė muzikinė notacija nurodo, koks yra kiekvieno atskiro garso aukštis, trukmė, dinaminis intensyvumas, koks jam būdingas artikuliacinis štrichas ir panašiai. Deja, visa tai pasakytina tik apie kiekvieną atskirą garsą – kūrinio kontekste šis aiškumas dingsta...“, – yra rašęs L. Melnikas¹⁰. Praplečiant šią mintį, galima teigti, kad net ir prie kiekvienos atskiros natos pažymėti artikuliaciniai ženklai yra tik sąlyginiai. Atliekami skirtingo mąstymo, temperamento, techninių galimybių, fantazijos menininkų, net ir skambėdami atskirai, ne visuminės muzikinės minties kontekste, kaskart jie įgauna vis kitą atspalvį. Garso charakteristikoms didelę reikšmę turi ne tik atlikėjo estetinė nuostata, bet ir instrumentas, kuriuo kūrinys atliekamas.

Tas pats garsą žymintis ženklas (neapsiribojame tik *natos* paminėjimu, nes ji taip pat nurodo konkrečias kultūros epochas) gali būti skirtingai traktuojamas įvairiose kultūrinėse terpėse. Netgi gali būti jau pamirštas dar nežinomas, neiššifruotas arba ką tik sukurtas. Arnoldas Schönbergas dar 1923–1924 m. rašė, kad svarbiausias atlikėjo meno principas – prisiartinti prie tokios garso charakteristikos, kurią išsivaizdavo ir ženklais bandė pažymėti kompozitorius¹¹. Galėtume palyginti kad ir Liudviko XIV-ojo *Saulės* dvare skambėjusių klavišinių instrumentų bei Ludwigo van Beethoveno epochoje naudotų instrumentų garso charakteristikas. W. A. Mozarto laikų ir gerokai vėlesnio – R. Wagnerio orkestro skambesį. Lygintina ir fortepijono garsą inter-

pretuoti nurodžiusi artikuliacijų įvairovė XIX a. F. Schuberto ir XX a. S. Prokofjevo sarkastiškoje kalboje.

Muzika prasideda dažnai net ne nuo motyvuoto troškimo kažką konkretaus išreikšti, bet nuo „to garso troškimo. Žmogus nori garso. Mes sakome: gimsta muzika ...“¹² Tai pirmoji erdvėje ir laike besiformuojančio garsinio meno funkcija, atitinkanti ir formuojanti žmogaus psichofiziologinius, emocinius poreikius. „Muzikos negalima suprasti – ją reikia patirti... Muzika – tai išmąstytais simboliais pateiktos apibrėžtys, kurias suvokiame tarsi kalbinius ženklus“, – teigia vienas žymiausių pasaulio muzikų dirigentas Sergiu Celibidache¹³. Iškodami filosofinės muzikos esmės, vokiečių kompozitoriai, pradedant Ludwigu van Beethovenu, ieškojo galimybių garsu išreikšti metafizinių muzikos turinių. Nors garsinių motyvų intonavimu buvo siekiama subjektyviai atspindėti mintį, tačiau, kaip teigė T. Adorno, tai jau buvo gerokai „giliau ir daugiau nei tai, ko buvo siekiama motyvų figūracijų intonavimu“¹⁴.

Pažiūrėkime, kokią įtaką garsas kaip mąstymo išraiška darė kalbai. Keletas lietuvių poetų kūrybos fragmentų mums leidžia įvertinti žmogaus domėjimąsi garsu ir emocinę pagavą, kurią jis sukelia. „Ateina tokia akimirka, kai sielos gėlmėse staiga pasigirsta muzikos garsai. Pradžioje vienas, antras, trečias – ir visa siela prisipildo muzikos garsų. Ima staiga banguoti kaip jūra. Tik paskui tie garsai pavirsta žodžiais, vaizdais, metaforomis, mintimis. sieloje – muzikinis potvynis. Muzika – subtiliausias sielos virpesys.

Čia net nereikia žodžio, nereikia tepuko ar kalto. Didžiausia garsų jūra telpa labai nedideliame inde, kurį mes vadiname širdimi. muzikos garsais galima išreikšti absoliučiai visą pasaulį, su kuo ti susiduria žmogaus širdis. Subtiliausias sielos virpesius ir emocinius niuansus, tonus ir pustonius, audrą ir tylą, skausmą ir džiaugsmą, liūdesį ir juoką, vaizdą ir piešinį... gal vidinis mano kosmosas kupinas muzikinių žvaigždučių...“, – taip apie savo vidinę muziką yra kalbėjęs ir vėliau rašęs E. Mieželaitis.

Egzistencinę garso reikšmę žmogui savaip perteikė K. Boruta:

Klausau. be žodžių. Tik garsai per visą skrenda.

Taip tyliai. Giliai.

Perdėm. Ir visą apima. Ir nieko daugiau nėra.

Tiktai garsai. Erdvė. Begalinė.

Didelė. Ir tik garsai. Ne garsai. Bet srovė.

Srautas. Skrenda per erdvę...

Žmogaus sąmonės gebėjimas jungti garsus į prasmingus darinius ir išreikšti žodžių junginiais suteikia kalbai muzikalumo įvaizdį. Šią mintį patvirtina lietuvių kalbos poetikos studijos. „Kalba prasideda nuo tylos ir į tylą sugrįžta. Tyla yra išėjimas iš garsų, taip pat ir iš kalbos pasaulio. ... „Iškalbus“, „iškalbumas“ – žodžiais permetamas lieptas tarp kalbos, susidedančios iš žodžių ir nežodinės kalbos. ...Balso buvimas žodyje. Balso gramatika arba intonacija, neparašoma raidėmis, tik vos vos tapatybomis...“, – rašė V. Daujotytė¹⁵. Žmoniškųjų prasmų paieškos garsinėje ištaroje, manytume, formavo lietuvių kalbos poetiką, „kalbos gaidą“, kaip taik-

liai šį fenomeną pavadino M. Kudarauskaitė. Tai vis specifinės priesagos, dzūkškos, žemaitiškos, ar kurios kitos šnekotos priegaidės. Morfemų garsiniai sąskambiai suteikė žodžiams poetinių prasmių. *Nameliai-namuliai-namas-namučiai...* garsena suteikia žodžiui spalvą, emocinį niuansą. *Mama, mamutė, mamelė, mamulytė, motutė, mamyčiukė, mamutytė, mamalė, mamužė, mamaitė...* Tai vis poetinio garsyno elementai, kuriantys savitas eilėraščio melodijas. Labai gyva ir dinamiška meninio teksto garsinė visuma – *fonika*. Sustiprinta priegaidėmis, ritminio, kirčių konteksto ji tampa dar raiškesnė. Fonika padeda formuoti intonacijai, kuri poetiniame tekste moduluoja poetines reikšmes.

Garso spalvos ir jos reikšmių sintezės paieškos buvo būdingos ne tik poetams simbolistams (pvz., A. Belyj, K. Balmonto, B. Sruogos poetika), bet ir kompozitoriams (pvz., A. Skriabino, M. K. Čiurlionio muzika). V. Daujotytė pateikia akustiškai išraiškingos priebalsės *r* pavyzdį Just. Marcinkevičiaus eilėraštyje „Rudens instrumentacija“¹⁶:

pro rudenio rūškaną, rūgščią ...

R priebalsio ištartimo principus tyrinėjo ir Alfredas Tomatis. Analizavo vokalinių jos prigimties ypatumų raišką prancūzų, italų, anglų, vokiečių, ispanų kalbose. Apibendrinęs tyrimus, A. Tomatis nustatė, kad prancūzų kalbos lavinta ausis ypač gerai girdi tarp 1000 ir 2000 hercų, anglų – tarp 2000 ir 10 000 hercų, italų ausies imlumas – nuo 2000–4000 hercų. Mokslininkas teigia, kad plačiausią, turtingiausią skalę nuo

žemiausių iki aukščiausių tonų girdi slavai. Tai jis vadina audiotyvinio pralaidumu¹⁷.

V. Daujotytė pateikia Just. Marcinkevičiaus eilėraštyje ir *S–š* derinį kitoje eilutėje:

*Širdy kaip šile šiluma
po sąmonės samanom slepias.*

K. Binkio strofose garso charakteristikos net netaikomos loginei prasmei reikšti, bet toji raiški fonika tampa nepaprastos emocinės pagavos reiškėja:

*Mūsų žemė jauna dar.
Bus ir pas mus eldorado.
Aldorijo adrijo ada.*

*Čia meiliais žodeliais takai pabarstyti,
čia toli girdėti, čia toli matyti...*

– skaitome Just. Marcinkevičių.

*Vaitodams dejuodams išmokau dainuoti,
kaip miško gegužė iš skausmo kukuoti.*

– iš toli atliepia A. Vienažindžio posmas.

Tai vis garso buvimo žodyje. „Balso gramatika arba intonacija, neparašoma raidėmis, tik vos vos tepažymima ženklais...“¹⁸

„Visų menų hierarchijoje muzikai aš skiriu pirmą vietą. Iš muzikos – iš ritmo, garso, skambesio – tolydžio vystėsi poezija. Žodis – žymiai šiurkštesnė ir grubesnė statybinė medžiaga“, – buvo įsitikinęs E. Mieželaitis. „Eilėraščio intonacija priklauso ne tik nuo emocinio turinio, nuo ritmo – ją veikia dar ir poetinės kalbos fonetinė organizacija. Kaip ne vis tiek, ar muzikos kūrinys skiriamas sopranui, ar tenorui, smuikui ar fortepijonui, ar orkestrinėje pjesėje motyvą atliks violončelė ar valtorna, taip ne vis

ties, kokiais fonetinių ypatybių žodžiais yra išreikštas poezijos kūrinys", – teigia V. Zaborskaitė¹⁹.

Naudodamiesi žodžio *fonikos* subti-

lumis, kompozitoriai sukuria įdomių muzikos kūrinių (pvz., K. Stockhausen, P. Eötvös, V. Baltakas, B. Kutavičius, V. Martinaitis, O. Narbutaitė ir kt.).

Literatūra

- ¹ Тэн И. *Философия искусства*. – Москва: Республика, 1996, с. 10.
- ² Žukienė J. Muzikos specifikos samprata lietuvių muzikos kontekste // *Lietuvos muzikologija* 5, Vilnius, LMTA, 2004, p. 110.
- ³ Ten pat, p. 113.
- ⁴ Iš pokalbio su muzikologe Rūta Gaidamavičiūte // *Osvaldas Balakauskas. Muzika ir mintys*. – Vilnius, Baltos lankos, 2000, p. 247.
- ⁵ Ten pat, p. 209–210.
- ⁶ Cooke D. *The language of music*. – London: Oxford, 1957, p. 5.
- ⁷ *Adorno musikalische Schriften VI*. – Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, 2003, S. 360.
- ⁸ Tomatis A. Eine Geographie der Töne, in *Das Ohr und das Leben*. – Düsseldorf: Walter Verlag, 2003, S. 121–153.
- ⁹ Ten pat, p. 229–274.
- ¹⁰ L. Melnikas. Muzikos interpretacija: originalas ar kopija? // *XXI amžiaus muzika ir teatras: paveldas ir prognozės*. – Vilnius, Lietuvos muzikos akademija, 2002, p. 128.
- ¹¹ For a treatise on performance, in Arnold Schoenberg. *Style and idea. Selected writings*. – London, Boston: Faber & Faber, 1975, p. 319.
- ¹² Aleknaitė-Bieliauskienė R. Kada prasideda muzika // *Literatūra ir menas*, 2000, rugpjūčio 18.
- ¹³ *Sergiu Celibidache beim Wort genommen. Stenographische Umarmung*. – Regensburg: ConBrio Verlagsgesellschaft, 2002, S. 19.
- ¹⁴ Адорно Т.В. *Философия новой музыки*. – Москва: Логос, 2001, с. 9.
- ¹⁵ Daujotytė V. *Tekstas ir kūrinys*. – Vilnius, Kultūros leidykla, 1998, p. 20–21.
- ¹⁶ Ten pat, p. 21.
- ¹⁷ Tomatis A. *Das Ohr und das Leben. Erforschung der seelichen Klangwelt*. – Düsseldorf: Walter Verlag, 2003, S. 123–128.
- ¹⁸ Daujotytė V. *Tekstas ir kūrinys*. – Vilnius, Kultūros leidykla, 1998, p. 21.
- ¹⁹ Zaborskaitė V. *Eilėraščių menas. Interpretacijos*. – Vilnius, Tyto alba, 2002, p. 44.



EGIDIJUS MAŽINTAS

Vilniaus pedagoginis universitetas

TURINIO IR VAIZDO TRANSFORMACIJOS MUZIKINĖJE-TEATRINĖJE KULTŪROJE

Transformations of Content and Scene
in Musical and Theatrical Culture

SUMMARY

The teaching of rendering transformations of the content and scene of musical theatre, which is directed to the values of the performance, cannot be restricted to memorising or learning theatrical propositions or theoretical reasoning. In musical-theatrical culture, the fusion of content and image, be it visible or mental, reflects the perception of reality. The natural transformation of content, scene and sound happening in the viewer's consciousness represents the reality perceived by producers. The syncretic nature of the art of antiquity, which has manifested itself in the unity of text, music, scene and dance, influenced the close connection of musical-theatrical European culture with philosophy, aesthetics, mathematics, physics and other branches of science, which influenced musical-theatrical Lithuanian culture. The explanations of the nature of content and scene were based on the works of Heraclitus, Pythagoras, Plato, Aristotle, Euclid. Transformations of the content and scene of musical theatres developed systematically into different directions, while orientating and adapting themselves to the cultures and civilisations of different centuries.

Muzikiniame spektaklyje statytojų suformuotas turinys ir vaizdas susipina specifinėmis formomis ir tiesiogiai bei intuityviai veikia žiūrovus per jų suvokimo galimybių prizmę. Tad muzikinis spektaklis veikia žiūrovą ne tik formalių estetinių galimybių visuma, bet ir skam-

besio, grožio proporcijomis, sukeliančiomis žiūrovams skirtingas emocines reakcijas. Pražūtingas ir kartais kurioziškas būna turinio ir vaizdo atskyrimas teatro mene. G. Flaubert'as ir G. Bennas konstatavo, kad forma gimstanti iš idėjos, arba tikėjimas ir veiksmas yra tik forma.

RAKTAŽODŽIAI. Teatras, vaidyba, prasmės kūrimas, turinio ir vaizdo transformacija.

KEY WORDS. Theatre, production, construction of meaning, transformation of content and scene.

Turinio ir vaizdo transformacijų paieška istoriniuose teatro meno pokyčiuose vargino ne tik kūrėjus, bet ir kritikus. Skelbiamas toks principas: „Reikia išmokyti matyti, reikia ugdyti, lavinti vaizduotę“. Tarpukariu studijuodamas kitų šalių teatrinius ieškojimus, B. Sruoga pabrėžė, kokios svarbios etninių tradicijų transformacijos – „taip, kaip graikų teatras išsiirutuliojo iš tautinių religinių švenčių, dionisijų apeigų“, ir atkreipė dėmesį į mitologijos elementus: „per visą lietuvių istoriją eina toksai ryškus individualinės bendruomenės jausmas, kuris nuo šandien privalo būti įgyvendinamas“¹. O J. Vienožinskis, aprašydamas Valstybės teatro pirmuosius žingsnius, 1928 m. teigė: „Grynai tautinio pobūdžio ypatingumų suradime ir glūdi svarbiausias mūsų teatro uždavinys“².

„Kaip išmokyti mažai pastabius žmones pastebėti ir matyti tai, ką jiems gamta ir gyvenimas teikia? Pirmiausia, reikia jiems išaiškinti, kaip žiūrėti ir matyti, klausyti ir girdėti ne tik kas bloga, bet, svarbiausia, – kas gražu, Grožis sielą daro kilnesnę, sukelia joje geriausių jautimų, paliekančių neišdildomų, gilių pėdsakų emocinėje ir kitoje atmintyje“ – aiškino K. Stanislavskis knygoje *Aktoriaus saviruoša*³.

Sinkretinis antikos meno pobūdis, pasireiškęs teksto, muzikos, vaizdo bei šokio vienoje, lėmė Europos muzikinės-teatrinės kultūros glaudų ryšį su filosofija, estetika, matematika, fizika ir kitomis mokslo šakomis, o tai savo ruožtu darė įtaką lietuvių muzikinei-teatrinei kultūrai. Turinio ir vaizdo prigimties aiškinimai rėmėsi Herakleito, Pitagoro,

Archito, Platono, Aristotelio, Euklido darbais. Muzikinių spektaklių turinio ir vaizdo transformacijos sistemiskai plėtojosi skirtingomis kryptimis specifiskai orientuojantis ir adaptuojantis įvairių amžių kultūrose ir civilizacijose. Istorijos įprasminimas, kai atskleidžiama įvykių seka ir epochos problematika, vadinamas aiškinimu sukuriant siužetą. Kai pasakodamas istorikas suteikia istorijai tragedijos struktūrą turintį siužetą, jis „aiškinamas“ kitaip, t. y. argumentuojant. Siužeto suteikimas – tai būdas, kai istorijos pavidalo įvykių grandinė palaipsniui atskleidžiama kaip tam tikro tipo istorija⁴. Gvildenant transformacijų problemas platesniame istoriniame muzikinės-teatrinės kultūros kontekste, atskleidžia netikėtų paralelių tarp praeities ir dabarties. Komparatyvistinės studijos atskleidžia turinio ir vaizdo transformacijas pagonių ritualinėse apeigose. Universali muzikinių vaizdinių simbolika, perteikiama garsais bei vaizdiniais, suvienija įvairių kraštų patyrimą. Šandien muzikinėje-teatrinėje kultūroje ypač matyti Rytų ir Vakarų kultūrų, krikščionybės, pagonybės, racionalizmo, iracionalizmo, pozityvizmo, renesansinės bei barokinės, postmodernistinės erdvės ir laiko santykių interpretacijos. Turinio ir vaizdo transformacijos lietuviškoje-muzikinėje teatrinėje kultūroje įvairiais jos gyvavimo laikotarpiais yra susietos struktūriškai, funkciškai, psichologiškai. Kada turinys ir vaizdas sutampa, įvyksta esminė kūrinio kulminacija, išreikšta transcendentaliomis sakraliomis dimensijomis. Muzikinio spektaklio libretas kuriamas pagal bendrus dra-

maturginius principus, tačiau turi ir specifinių bruožų: sulėtintas veiksmo plėtojimas, maksimaliai išryškintos emocijos, teksto lakoniškumas, jo priklausomybė nuo muzikinės kompozicijos dėsnių (teksto kartojimas, vokalinių, choreografinių ir simfoninių epizodų kaita, kelių tekstų skambėjimas vienu metu ansambliuose) ir kt.⁵ Svarbiausia – natūralaus draminio veiksmo ir muzikos plėtotės darna. Vidinis jų sąryšis rodo, kad visos Europos veikalų autorius, statytojus, aktorius, muzikantus vienijančios turinio ir vaizdo idėjos neatskiriamos. Šios estetinės harmonijos sampratos buvo dinamiškos, išbaigtos ir atviros naujiems teatrinių elementų deriniams, kartais spontaniškai plėtodamosi pakludavo griežtiems laikmečio kanoams, išoriniams turinio ir vaizdo vieningumo muzikinio spektaklio kontekste principams. Taigi, kaip matome, daugelyje turinio ir vaizdo teorijų plėtotės yra sudėtingas daugialypis procesas, įvairių veiksmų skatinamas reiškiny. Jos viena kitą papildo, paremia, be kita ko, sulaukia ir kritikos. Tiesa, postmodernistinėje muzikinėje-teatrinėje kultūroje apstu nepagarbios arogancijos, gausu abejotinos meninės vertės turinio ir vaizdo, difuziškos ironijos, dekonstruktyviai suvokiamas muzikinio spektaklio kūrimo reikšmingumas. Susidaro įspūdis, kad tai praktinių meno rinkos ir ekonomikos dėsnių bei išskaičiavimų nulemtas dėsningumas.

Fundamentalus visų senovės muzikinių-teatrinių kultūrų bruožas – jų vieningumas, tiesioginis ryšys su kompozitorių ir libreto autorių pasauliu, religijo-

mis, tikėjimais, kūrybiniu sakralumu. „Šiandien mes matome, kaip visas įmanomas raiškos formas absorbuoja reklama. Visos originalios kultūros formos, visos apibrėžtos kalbos absorbuojamos reklamoje, nes joje nėra gelmės, tai akimirksnio dalykas, akimirksniu pamiršamas. Joje triumfuoja forma, mažiausias visų reikšmių vardiklis, nulinis prasmės laipsnis, triumfuoja entropija, nugalėjusi visus tropus. Tai pati žemiausia ženklo energijos forma. ...Plačiau imant, reklaminėje formoje visi konkretūs turiniai anuliuojami tą pačią akimirką, kai tam pa įmanoma juos perrašyti vieną kitu, o „komplikuotų“ pasakymų, artikuliuotų prasmės (ar stiliaus) formų neįmanoma perrašyti viena kita, kaip neįmanoma perrašyti žaidimo taisyklių“⁶.

Dar 1911 m. režisierius K. Stanislavskis, darbavęsis dramoje ir muzikiniuose pastatymuose, rašė: „Literatūrinė analizė nėra mano kompetencijos sritis. Norėčiau tik palinkėti, kad kas nors iš specialistų ateitų ir padėtų artistams sukurti metodą, padedantį ir palengvinantį literatūrinę pjesės ir vaidmens analizę. Artistas, kaip ir pridera meistriui, privalo žinoti pjesės struktūrą: nuspėti svarbiausias centrines turinio kaip organizmo judėjimo kryptis išraižgant kūrinio nervą“⁷. Pavyzdžiui, italai savo tėvynainių operų pastatymuose ruošdami spektaklio partijas apsiriboja tuo, ką autorius-kompozitorius įdėdą į partitūrą. Labai garsus Milano „La Scalos“ pedagogas E. Piazza sakydavo: „Operos personažas yra užfiksuotas vokaliniame partijoje. Jūs nežinote tos operos, stovite už uždarydų ir nežinote, kas vyksta anapus: ar

jie ten scenoje vaidina, ar ne. Nežinodami turinio, susidarote tą vizualinį vaizdą vien iš girdimų garsų. Juose yra užfiksuota personažo charakteristika ir pirmiausia reikia ją įgyvendinti, o tik po to eiti ir kurti personažą scenoje⁸.

Muzikinėje-teatrinėje kultūroje paveldėtos tradicijos savaime nėra šventos, turinio senumas taip pat nereikia jo vertingumo. Principas „tai vertinga, nes sena“ tik skatina laikytis sustabarėjusių spektaklio formų ir kliudo judėti turiniui, kuriame reiškiasi nūdienio gyvenimo sklaida. Senovė mums tegali būti kelrodžiu kelyje į turinio pažinimą ir saviraišką, drauge ji nurodo, kur ieškoti mūsų elgesio ir veiksmų esmingumo ir vaizdinio vertingumo matų. Paveldo samprata yra svarbi kultūroje ir ypač meninėje kūryboje, nes ten, kur nėra jokio paveldo, negali būti ir žengimo į priekį. Be to, kur nėra kuo pasiremti, ten nutrūksta vertybių perdavimas. XX a. klasikai bei muzikinių spektaklių statytojai jaučia didelį chaoso pasipriešinimą, modernistinė destrukcija yra išjudinusi pačius sąmoningosios menininko būties pagrindus. Politiniai kataklizmai dalį tų pagrindų galbūt ir negrįžtamai sunaikino. V. Mykolaitis-Putinas yra sakęs: „Žmogaus kūryba kovoja su chaosu jį apvalydama ir formuodama. Dėl to ir tos kūrybos pradai turi eiti iš tvarkos, šviesos ir harmonijos. Kuriamoji mintis turi būti šviesi ir aštri, o valia kieta, nes gaivalinis chaoso pasipriešinimas sunkiai nu-

galimas“⁹. Mystai* – senovės misterijų dalyviai – atskleisdavo misterijų paslaptis ir į jas įvesdavo žiūrovus¹⁰. Praeities sklaida patiriama per muzikinę-teatrinę kultūrą, t. y. buvusius spektaklius. Juose glūdinti atmintis ir prisimenami čia pavaizduoti mūsų protėviai-vagantai** ir kriviai duoda mums į rankas tik priemonės dabarties reiškiniams ir pasaulėjautai suprasti, o ne tik tenkintis jų pavadinimais. Praeities muzikinių spektaklių pažinimas atveria mistinių įvykių raidą, kur turinio ir vaizdo transformacijų kryptys gali būti pratęstos arba pakeistos. Reikia suvokti, jog, kaip teigia Žanas Markalė, yra visiškai kitoks humanizmas, kitoks būdas matyti reiškinius, kitoks gyvenimo ir mąstymo suvokimas. Estetinių muzikinio spektaklio atkūrimą lemia žiūrovo jautrumas ir vizualinė patirtis bei kultūrinis išprusimas. Eiliniai žiūrovai muzikinį spektaklį vertina kitaip negu menotyrininkai. Menotyrininkas renka, tikrina informaciją, analizuoja stebėjimo objektą – spektaklį. Stengiasi išsijausti į kitų laikmečių ir kraštų socialines, filosofines pažiūras norėdamas reguliuoti subjektyvų turinio supratimą. Regimieji vaizdiniai virsta parabolėmis, alegorijomis, metaforomis. Tačiau alegorinis meno kūrinio elementas neturėtų būti painiojamas su simboliniu elementu. Simbolizmas būtinas, teigė Burckhardt’as, išreikšti „didingoms idėjoms, kurių neįmanoma įkūnyti kokia nors grynai istorine kompozicija, kurias tik menas per-

* Krikščionys, konkrečiai, Klemensas Aleksandrietis šiuo žodžiu vadino žmones, kurie dieviškosios malonės buvo įvedami į tikėjimo paslaptis.

** Keliaujantys mokiniai, kurie buvo neturtingi jaunuoliai ir neturintys vietų klierikai. Jie eidavo iš krašto į kraštą, užsidirbdami duoną dainomis ir giesmėmis vienuolynuose ir pilyse. Jų dainos turėjo didelės įtakos formuojantis *minnesangui*.

teikia tobuliausiai“. Todėl meno kūrinys, siekiantis perteikti šias „didingas idėjas“, bus „tuo išpūdingesnis, kuo mažiau jame bus alegorijos ir kuo daugiau – gyvo veiksmo“¹¹. Regėjimo ir reginių istorija mūsų laikais yra pasakota daugelyje tekstų. Žvilgsnis, kaip visavertė filosofinė tema, dramatiškai ir lyg pirmą kartą pasirodė Jeano Paulio Sartre'o knygoje *Būtis ir niekas*¹² (1944). Žvilgsnis yra tai, kas nustato mano tiesioginį santykį su kitais žmonėmis, kai netikėtu posūkiu patirtis būti stebimam tampa pirmine, o mano paties žvilgsnis – antrine reakcija. Prigimties vaizdiniai dar ilgai išliks paveikūs. Be to, muzikinė-teatrinė kultūra suvokė laikmečio ir žmogaus problemas – gėrio, blogio, kaltės, lemties – kur kas maištingiau, antiteziškiau ir net paradoksaliau už filosofiją net tada, kai tų problemų sprendimas pradėjo darytis visuotinai reikšmingesnis, gilesnis, emocišgesnis ir su tuo susiję spektaklių vaizdiniai dar ilgai išliks mums paveikūs. Muzikiniai spektakliai rodo besiskleidžiančias jau išsilaisvinusias ir visą praeities moralinį-muzikinį turtingumą simbolizujančias buvusių epochų kūrybines galias. Muzikinis spektaklis, turinio ir vaizdo transformacijų aprėptyje, negali ignoruoti milžiniško skirtumo tarp teatrališkos muzikos, apribotos keliais monochromiškais (vieno tembro. – E. M.) instrumentais, kurios faktūra ir išoriškai ne itin žavinga, ir pastatymo turinio. Tie, kurie gerai supranta klasikinį muzikinį spektaklį, sugeba idėmiau klausyti muzikos garsų harmonijos, matyti melodijos formuojamus vaizdinius ir aktorių. Neseniai Corneau viename interviu pa-

sakė: „...šiandien kūrėjų vizija keičiasi... išsiskaido pati užsiangažavusio ar idėjinio meno samprata... Situacija, kurioje formavosi praėjusio XX a. teatrinio meno kultūra, buvo nepalanki realizuoti scenoje idealią harmoniją. Kita vertus, dirbtinės technologijos, susikūrusios randantis stambiam pramoniniam kapitalui, suvaidino lemiamą vaidmenį formuojantis konstruktyvizmui ir iš dalies kubizmui. Kartu meninės kūrybos gelmėse įsitvirtinantys standartizavimo ir scheminimo procesai bei „geometrinės simbolikos“ kūrimasis atkėlė vartus racionaliam ir suprimityvintam daikto kultui. Menininkas prie šio konvejerio yra amatininkas. Scenos veikalo harmonija ištirpsta algebrinių formulių spąstuose. Teatrinė kritika yra apčiuopusi, kad 1970–1980 m. spektakliai buvo „žiauresni“, rūstesni ir tragiškesni negu pokario ar stalininiu laikotarpiu“¹³. Tačiau gilesne prasme menininkas vis tiek yra toks pat. Izoliuotas, užkluptas institucijų, kurios jam neaprepiamos, mažuma – menininkas ir tebėra pataloginis atvejis, jis kuria keistą turinį...¹⁴

Būsimiesiems dainininkams kurti etiudus pagal muzikinę dramaturgiją, ieškoti kokios nors muzikinės formos sceninio įkūnijimo – vienas sunkiausių barjerų lavinant plastikos „muzikalumą“. Nuolatos klausydamiesi muzikos, suvokdami jos turinį, derindami veiksmus, jausmus, gestus, mintis ir t.t. plastiniuose piešiniuose, kurie „turi savo pradžią, kulminaciją ir pabaigą, studentai kartais randa glaudų muzikos ir sceninės raiškos ryšį“¹⁵. Muzikinės-teatrinės kultūros patriarchas, profesorius B. Po-

krovskis, kalbėdamas šia tema, pažymi: „Išorinio artistiško klausimai apskritai yra svarbi problema“¹⁶. Mokant, kaip perteikti muzikinio teatro turinio ir vaizdo transformacijas, ir kuriant spektaklio vertybes, nepakanka tik išiminti ar išmukti teiginius apie teatrą ir teorinius samprotavimus. Turinio ir tiek regimo, tiek mąstomo vaizdinio susiliejinimas muzikinėje-teatrinėje kultūroje atspindi tikrovės pajautą. Natūralus turinio ir vaizdo, ir išgyvento garso transformavimasis žiūrovo sąmonėje reprezentuoja statytojų suvoktą realybę. Muzikos mokslo ir muzikinės sceninės kū-

rybos požiūriu operinio spektaklio savytumai atsiveria prieš mus kitu požiūriu, kitaip negu simfoniniai ir kameriniai instrumentiniai žanrai, svarbiu muzikinės interpretacijos veiksmu tampa emociškai stipri ir logiškai patraukli sceninės dramaturgijos ir spektaklio įkūnijimo dėsnių sistema¹⁷. Muzikinės-teatrinės kultūros filosofija neapėpia visų teatrologinės turinio ir vaizdo transformacijos ypatumų. Kultūros krizė yra daugiau psichologinė negu ontologinė problema. Kultūros krizė pirmiausia įvyksta žmogaus dvasioje. Ko nors refleksija visada reiškia krizės pradžią¹⁸.

Literatūra ir nuorodos

- ¹ B. Sruoga. *Apie tiesą ir sceną*. – Vilnius, Scena, 1994, p. 30.
- ² J. Vienožinskis. Valstybės teatro dešimtmetis // *Pirmasis nepriklausomos Lietuvos dešimtmetis*. – Kaunas, Šviesa, 1990, p. 380.
- ³ K. Stanislavskis. *Aktoriaus saviruoša*. – Vilnius, Valstybinė grožinės literatūros leidykla, 1947, p. 219.
- ⁴ H. White. *Metaistorija*. – Vilnius, Baltos lankos, 2003, p. 10.
- ⁵ *Muzikos enciklopedija*. T. 2. – Vilnius, Mokslo ir enciklopedijų leidybos institutas, 2003, p. 282.
- ⁶ J. Baudrillard. *Simuliarai ir simuliacija*. – Vilnius, Baltos lankos, 2002, p. 104.
- ⁷ К. С. Станиславский. *Собр. Соч.* Т. 5. – Москва, Музыка, 1957, с. 461–462.
- ⁸ Iš interviu su prof. V. Daunoru. „Dainavimu galima žmogų išugdyti“ // *Lietuvos aidas*, 2005 03 02, p. 9.
- ⁹ V. Mykolaitis-Putinas. *Raštai*. T. 8. – Vilnius, Mintis, 1962, p. 12–13.

- ¹⁰ A. Maceina. *Raštai*. – Vilnius, Mintis, 1990, p. 742.
- ¹¹ K. Burke. *A Grammar of motives*. – Los Angeles, 1969, p. 213.
- ¹² F. Jameson. *Kultūros posūkis*. – Vilnius, Lietuvos rašytojų sąjungos leidykla, 1998, p. 125.
- ¹³ О. Б. Сокуров. Поиск гармонии // *Проблемы идейности и художественности театра 1970-х годов*. – Ленинград, ЛГИТМиК 1983, с. 57.
- ¹⁴ F. Jameson. *Kultūros posūkis*, p. 158.
- ¹⁵ A. Adomaitytė. Muzikinio teatro artistų platinio rengimo problemos // *Menotyra*. Lietuvos muzikos akademija, 1993, p. 47.
- ¹⁶ Б. А. Покровский. *Об оперной режиссуре*. – Москва, Советский композитор, 1973, с. 278.
- ¹⁷ Н. И. Кузнецов. *Мысль и слово в творчестве оперного актера*. – Москва, Музыка, 2004, с. 3.
- ¹⁸ A. Maceina. *Raštai*. T. 9. – Vilnius, Margi raštai, 2004, p. 8.



Gauta 2005-06-02

ODETA ŽUKAUSKIENĖ

Kauno technologijos universitetas

J. BALTRUŠAIČIO MENOTYROS IDĖJŲ ATSPINDŽIAI POSTMODERNIAME MĄSTYME

Reflections of Baltrušaitis' Ideas of Art History
in Postmodern Thinking

SUMMARY

In the article the main attention is paid to the reflection and interpretation of Jurgis Baltrušaitis' ideas of art history in the studies of influential postmodern thinkers such as Gilles Deleuze, Jacques Lacan and Jean François Lyotard. Therefore, the study analyses different concepts and strategies of investigation that emerged in the works of Baltrušaitis, and then started to circulate and even to become popular in the contemporary discourse of cultural studies.

The article focuses on Baltrušaitis' research of anamorphoses, aberrations, studies of historical memory, the phenomenon of temporality, metamorphoses of immanent structures of art, flights of imaginary worlds, spontaneous and chaotic dispersions of artistic forms of different civilisations, pleats (*pli*, *repli*) of reality and imagination, and abstract and figurative forms of art.

Focillono mokyklos iškiliausias atstovas Jurgis Baltrušaitis (1903–1988) išplėtojo daugelį šios mokyklos įkūrėjo minčių ir kartu sukūrė sąvokas, kurios plačiai paplito dabarties kultūros studijų diskurse. Tad šiame straipsnyje atkreipiamas dėmesys į keletą svarbiausių J. Baltrušaičio meno tyrinėjimo bruožų, strategijos formų ir sąvokų, kurias inter-

pretavo ir išpopuliarino įtakingi postmodernizmo mąstytojai Gilles'is Deleuze'as, Jacques'as Lacanas ir Jeanas François Lyotard'as.

XX a. pradžioje Prancūzijos universitete Henri Focillonas (1881–1943) įkūrė menotyros mokyklą, kurioje buvo nubrėžta daugelis dabarties menotyrai ir kultūrologijai aktualių problemų ir tyri-

RAKTAŽODŽIAI. Anamorfozės, aberacijos, vaizduotės ir tikrovės *klostė*, nomadologija.

KEY WORDS. Anamorphoses, aberrations, pleat of imagination and reality, nomadology.

nėjimo strategijų. Jas plėtojo šios mokyklos atstovai ir šalininkai J. Baltrušaitis, Ch. Sterlingas, B. Dorivalis, Ch. Seymoras, L. Grodeckis, A. Chastelis, J. Bony, R. Braneris, G. Kubleris ir daugelis kitų. Išlaisvinęs menotyrinę mintį iš spekuliatyvaus hėgeliško palikimo gniaužtų, Focillonas savo menotyros studijose išryškino tarpkultūrines įtakas, sudėtingas formalių meno struktūrų, simbolių bei vaizdinių sistemų sąveikas, judėjimus, liekanas ir atkryčius. Šias „formų gyvenimo“ studijas plėtojo ne tik jis, bet ir jo mokiniai: prisiminkime Focillono esė rinkinį apie archajinių formų liekanas ir viduramžių meno formų atbudimus, garsias J. Baltrušaičio studijas apie ornamentinę romaninės skulptūros stilistiką, anamorfozes arba „formų legendas“, taip pat vieno garsiausių italų ir prancūzų renesanso žinovų André Chastelio veikalus, skirtus *non finito* reiškinių ir paveikslo paveiksle analizėms. Beje, Focillono mokykloje pradėti deviacinių, spontaniškų, chaotiškų, netelpančių į įprastas schemas meno raidos procesų tyrimai, kurie tapo itin aktualūs postmodernizmo epochoje.

Šiai mokyklai atstovavęs J. Baltrušaitis atkreipė dėmesį į įvairių civilizacinių protrūkių, sąveikų, meno formų morfologijos, imanentinių meno struktūrų metamorfozių, skirtingų laikiškumo, istorinės atminties apraiškų, vaizduotės pasaulio skrydžių, anamorfozių ir aberacijų pažinimą. Įsigalint postmodernizmo ideologijai, kai itin daug dėmesio skiriama laikiškumo fenomenui, įvairiems kriziniais ir marginaliniams kultūros bei meno reiškiniams, šios problemos

susilaukia ypatingo įvairių sričių mokslininkų susidomėjimo.

Žinoma, J. Baltrušaitis pirmiausia išgarsėjo kaip Focillono mokinys ir netradicinis viduramžių meno tyrinėtojas, o vėliau – kaip anamorfozių ir aberacijų tyrėjas, atkreipęs dėmesį į iškreiptas perspektyvas, iliuzijų ir apgaulių raišką kultūroje, permanentines fantasmagorijas ir vaizduotės veiklą, kuri lemia tikrovės iškreipimus, spinduliuojančius poeziją, slepiančius „metafizines tiesas“ ir siejančius įvairias civilizacijas.

Nors didžiąją gyvenimo dalį menotyrininkas skyrė viduramžių menui, jį formavusio senųjų Rytų civilizacijų paveldo tyrinėjimams, renesanso epochos pažinimui, o jo veikalai audė svarbią akademinį meno studijų audinio dalį, vis dėlto juose išsiskleidusios tyrinėjimo strategijos ir mintys giliai išsiskverbė į dabartinį postmodernų mąstymą. Žvelgiant į jo darbų visumą, atsiveria iš senos ir autentiškos medžiagos sukurtas stulbinamai šiuolaikiškas įvairių kultūros ir meno procesų sąveikos paveikslas, kurio aktualumas naujomis netikėtomis prasmėmis atsiskleidžia peržengus XX a. ribą.

Galima sakyti, kad J. Baltrušaitis eruditas, pasižymėjęs ne tik akademišku skrupulingumu, bet ir nepaprastu minties polėkiu bei humoro jausmu. Pasinėręs į renesanso epochos slėpiningus kultūros sluoksnius, jis tarsi renesanso humanistas, tęsiantis *Kunst und Wunderkammer* tradiciją, sukūrė šiuolaikinį keistybės kabinetą, kuriame susiejo įvairiausius XX a. kultūros ir istorijos ženklus, sugretino Lacano mintis ir Tremois kūrybą, Lyotard'o ir siurrealistų Ljuba darbus.

Nepasitikėdamas populiariomis ideologijomis, didžiomis filosofinėmis ir politinėmis sąvokomis, visokiais „izmais“, garsiomis frazėmis, J. Baltrušaitis taip apibūdino savo mokslinę veiklą: „Aš turiu vienintelį darbo metodą – ieškoti šaltinių, autentiškų tekstų, nežiūrėti į apibendrinimus, straipsnius, kuriuose jau suponuoti kokie nors atsakymai į rūpimą klausimą. Tik einant prie šaltinių atsiveria tikras dalykų matymas. Pasukus pramintu keliu, atsiskleidžia visai kitas peizažas... Todėl, kai aš surandu giją, aš seku ją ir, jei išeities taškas teisingas, viskas sueina, pasitvirtina, pasipildo, išsiplėčia. Mane veda likimas, o aš einu tarsi užrištomis akimis ir pasiekiu tikslą“¹.

Šios metaforiškos mintys atsispindi ir jo knygoje. Atrodytų, Ariadnės siūlas jam padeda surasti kelią sudėtinguose formų labirintuose: pirmiausia atskleisti seniausių formalių struktūrų – pynimo raštų ir archajiškų ornamentų – paslaptis, vėliau – viduramžių fantastinių vaizdinių pasaulį, kuriame vyko nepaliaujamos formų metamorfozės, siejančios skirtingas civilizacines erdves. Jį domino istoriniai formų kūrimai, judėjimai, kurie sieja įvairių civilizacijų formas, sugrąžina archajiškas struktūras, įtraukia kitų kultūrų egzotiškus įvaizdžius, virsmo metu tampančius lemiamą Vakarų kultūros proveržio jėga.

Galima išvelgti glaudžių analogijų tarp Baltrušaičio iracionalios formų ir formalių mitų raidos sampratos, spontaniško meno formų raidą nulemiančio prado idėjos ir jo pasaulėžiūrą formavusio namų mokytojo Boriso Pasternako minčių, išdėstytų knygoje *Daktaras Živa-*

go: „Kūrinys jį užvaldo ir jis pajunta, kaip prisiartina tai, ką vadiname įkvėpimu. Tokiomis akimirkomis jėgų santykis, kurį kontroliuoja menininkas, kaip sakoma, pakrinka. Daugiau įtakos daro ne menininkas ar jo vidinė būseną, kurią jis siekia išreikšti, o kalba ir jos vidiniai instrumentai. Kalba, grožio ir prasmės buveinė, pati ima mąstyti ir prabyla į žmogų savo tobula muzika, kurią sudaro ne erdvėje išsiliesantys garsai, o vidinė tėkmė ir įkvėpimas. Kaip srauni upės srovė nugludina akmenis ir kreipia tekėjimo vagą, taip žodžių srautas, vidinių dėsnių veikiamas, sukuria savitą rimą ir ritmą, dar įmantresnes ir lig šiol nežinomas, neįvardytas formas ir formacijas. Tokiomis akimirkomis Jurijus juto, kad svarbiausią kūrinio dalį įgyvendina ne jis, o kažkas, kas yra virš jo ir jį valdo: jau sukurta ir susikursianti pasaulio mintis ir poezija“.

Baltrušaičio menotyros koncepcijoje taip pat išryškėjo dėmesys imanentiems meno formų, struktūrų, atvaizdų raidos procesams, siekis chronologiškai, racionalią meno istoriją keisti anachroniška disciplina parodant, kad meno formos skleidžiasi savimonės laike ir erdvėje, kurioje veikia vidinės pulsacijos ir vaizdinė atmintis. Jis atskleidė, kad istorija nepajėgi atsakyti į klausimą, kokioms mįšlingoms jėgoms veikiant praeities meno formos atgyja ir formuoja naują meno ciklą. Kitaip sakant, epochos ar kultūros kontekstas negali visiškai atskleisti meninėse struktūrose vykstančių metamorfozių.

Kita vertus, ypatingas J. Baltrušaičio dėmesys milžiniškose Eurazijos erdvėse,

nuo Tolimųjų Rytų iki Atlanto vandenyno ir ilguose laiko tarpsniuose klajojantiems bei patiriantiems keisčiausias metamorfozes įvairiems archetipiniams, zoomorfiniams, floraliniams vaizdiniais, simboliams, geometrinėms struktūroms suartina jį su Friedricho Nietzsche's, Josefo Strzygowskio veikaluose išryškėjusia ir Gilles'io Deleuze'o bei Félixo Guattari išpopuliarinta nomadologine problematika. Išties J. Baltrušaičio menotyros veikaluose išryškėjo dabartinėje humanistikoje iškilusios *nomadologijos* bruožai: laisvo kūrybiško mąstymo, spontaniško intelektualinio judesio svarbos iškėlimas, nevienakrypčių estetinių konceptų, idėjų, sąvokų migravimo, kuris vyksta esant tam tikram vidiniam kultūros poreikiui, kelių ir pasakatų ieškojimas. Tai atsiskleidžia ir jo vartojamoje labirinto kaip decentralizuotos teritorijos metaforoje. Ieškodamas sąsajų tarp įvairiuose civilizaciniuose pasauliuose besikeičiančių tipologiškai ir formaliau požiūriu artimų vaizdinių ir simbolių, jis nuolatos apeliavo į jų ambivalentiškumą, tai yra sąsajas su realiu ir dangišku pasauliu.

Plėtodamas komparatyvistinę menotyros metodologiją, J. Baltrušaitis atskleidė praeities meno formų spontaniškus prasiveržimus (romanikoje – šumerų ornamentinės stilistikos, persų palmetės motyvo, kurio kompozicijoje skleidėsi krikščioniškieji vaizdiniai, gotikoje – romaninių vizijų ir daugybėje neeuropinių civilizacijų susiformavusių vaizdinių pabudimą, renesanso pabaigoje plintant anamorfozėms – archajiško Kinijoje susiformavusios iškreiptos perspektyvos

vaizdavimo būdo įsiterpimą ir t. t.), didelėmis mentalinėmis galiomis pasižyminčių egzotiškų atvaizdų keliavimą pasaulinėje erdvėje, ilgalaikius istorinius įvairių kultūrų ryšius, kurie paruošia dirvą vis naujoms meno formų migracijos bangoms, papildančioms ir skatinančioms kultūros raidą.

J. Baltrušaičio išryškinti dviejų skirtingų pasaulių, būties modusų, įvairių formalų struktūrų jungties principai domino Deleuze'ą, kuris kurdamas vieną pamatinių savo filosofijos sąvokų *pli* (klostės, sulenkimo, susipynimo, mąstymo judesio lankstumo), kuri nukreipta prieš racionalistinei metafizinei estetikai būdingą vienmatiškumą, tiesmukiškumą aiškinant sudėtingus estetikos ir meno reiškinius. Veikale *Le Pli. Leibniz et la baroque* (Klostė. Leibnizas ir barokas, 1988), jis rašė: „Baltrušaitis apibūdina klostę kaip „protrūkį“, tačiau tokį „protrūkį“, kuriam esant abu atplėšti elementai atmeta ir aktyvina vienas kitą. Šia prasme romanišką klostę jis apibūdina kaip figūratyvaus ir geometrijos pradų aktyvizavimą“². Vadinasi, romaninio meno tyrinėjimuose teoriškai apmąstęs prasmės figūros ir geometrinės formos, atvaizdo ir abstrakcijos, tikrovės ir vaizduotės susipynimą, J. Baltrušaitis atskleidė meno pasaulio daugiamatiškumą ir tai, kad „dvasios formos išryškėja įvairiuose žmonijos mąstymo vingiuose ir klostėse“³. Išties prasmės figūros ir geometrinės formos klostė, atvaizdo ir abstrakcijos, tikrovės ir vaizduotės susipynimas, kuriame atsiskleidžia žmonijos patirtis, buvo pagrindinė J. Baltrušaičio tyrinėjimų sritis.

Taip pat reikia pažymėti, kad J. Baltrušaičio darbuose išpopuliarinti terminai „anamorfozė“ ir „aberacija“ postmodernioje humanistikoje įgavo daugybę naujų konotacijų. Plataus atgarsio postmodernizmo filosofijoje susilaukė J. Baltrušaičio anamorfozių studijos, kuriose fantastinių viduramžių tyrinėtojas leidosi į hermetiško renesanso mąstymo, magijos ir iškraipytų perspektyvų analizę. Lacanas ir Lyotard'as savo veikaluose nurodo pagrindus J. Baltrušaičio tyrinėjimus, kurie atskleidžia, kaip geometrijos padedami renesanso meistrai kūrė paranojiškas dviprasmybes ir „chimeras“.

J. Baltrušaičio iškreiptų perspektyvų analizė liudija, jog jis nepaisė jokių ištvirtintų nuostatų, iškėlė daugybę akademinio mokslo marginalijose buvusių problemų. Kaip žinia, renesanso ir vėlesnių epochų meno praktikoje perspektyva buvo tikrovės iliuzijos kūrimo instrumentas. J. Baltrušaitis atskleidė, kad Albrechtui Düreriui artimoje aplinkoje tie patys taisyklingos perspektyvos dėsniai buvo panaudoti priešingai – hallucinacijos, nerimo išpūdžiui kurti. Taip J. Baltrušaitis pirmasis įminė iškreiptų perspektyvų mįslę, susiejo jų kompozicinių struktūrų atsiradimą su tos epochos moksliniu diskursu.

Galima sakyti, kad šio iškilaus meno tyrininko Holbeino „Ambasadorių“ analizė, panašiai kaip Michelio Foucault *Las Menines* studija⁴, tapo menininko ir žiūrovo žvilgsnio susikirtimo, paveikslo regimo suvokimo filosofinių apmąstymų pagrindu.

Remdamasis J. Baltrušaičio veikalu, kuris gerokai pakeitė klasikinės renesan-

so epochos veidą, Lacanas garsiuose „Seminaruose“ gilinasi į deformuotos perspektyvos kuriamas paranojiškas dviprasmybes, geometrinę paveikslo dimensiją, kuri leidžia suvokti, kaip siužetas skleidžiasi ne tikrovės, o vizualiniame arba virtualiame lauke. Jis parėmė J. Baltrušaičio tezę, kad šiose sumaniai sukurtose apgaulėse išryškėja „metafizinės tiesos“ pradai.

Vadinasi, J. Baltrušaitis pirmasis atskleidė, kad anamorfozė yra ne atsitiktinė metafora, o didžiulio rezonanso XVI–XVII a. ir XX a. susilaukusi tikrovės iliuzijos apmąstymo tema. Todėl Holbeino paveiksle „Ambasadoriai“ pasirodo tai, kas neregima: įstrižai žvelgiant, puikiai perteiktas literatūrinis pasakojimas ir vaizduojamų asmenų didingumas išnyksta, o išryškėja mirties simbolis, kuris atskleidžia meno ir mokslo tuštybę, egzistencinę baimę ir nesąmoningą troškimą. Lacano žodžiais tariant, paveikslai su iškreiptomis perspektyvomis atskleidė, kad „kiekvienas paveikslas – tai spąstai, į kuriuos pakliūva žvilgsnis“⁵.

Anamorfozės tapo ir Lyotard'o mąstymo objektu knygoje *Discours. Figure* (*Diskursas. Figūra*, 1985). Lyotard'ą sudomino tai, kad tik pasirinkus neįprastą regėjimo tašką atsiveria paveikslo su anamorfoze esmė ir bauginanti tiesa. Šis žiūros taško pakeitimas, pasak jo, yra ontologinis veiksmas, kuris apverčia regimo ir neregimo, prasmės ir atvaizdo santykį. Kai žvelgiame į paveikslą iš priekio, troškimas susiliesti su vaizduojama scena neleidžia įvertinti meninės erdvės, kadangi mes ją peržengiame. Bet jei žvelgiame įstrižai, materialumo išpūdis iš-

nyksta, atvaizdas tampa drobę brėžiančiomis linijomis ir atsiskleidžia tai, kas išsprūsta žvelgiant tiesiai. Tad, galima sakyti, kad anamorfozės buvo Vakarų kultūroje ištvirtinusio vaizdavimo kritika ir siekis sunaikinti atvaizdą kaip esaties arba tikrovės fantazmą.

Lyotard'ą domino ir kita J. Baltrušaičio iškelta tema – istorijos kaip žmogiškos atminties raiška. Knygoje *La Quêt d'Isis. Les perspectives dépravées – III (Izidės beieškant. Iškreiptos perspektyvos – III, 1967)* J. Baltrušaitis atskleidė, kad kolektyvinė ir individuali atmintis nuolat sugrąžina į praeitį ir išryškina dabartyje praeities žymes. Kita vertus, atmintis yra vaizduotės sritis, nes ji estetiškai apdoroja prisiminimą.

Remdamasis gausiai dokumentuota vaizdine, literatūros ir mokslo medžiaga, J. Baltrušaitis atskleidė, jog Egipto dievai ir mitai apkeliavo visus kontinentus ir išsiliejo į visų Europos ir Azijos civilizacijų pamatus. Kerintis Egiptas veikė įvairių tautų ir religijų istoriją: „Nuo islamo įtakos ir neišvengiamos senovės Egipto civilizacijos baigties (641), nuo antspaudais sutvirtintų raštų iki jų iššifravimo (1822), stebime neįtikėtiną fenomeną: išivaizduojamas, universalus, nemirtingas Egiptas atgimdavo toli nuo pirminio šaltinio ir keitė istorinį Egipto veidą. Jo mitai apipynė antikos tekstus ir Šv. Raštą bei nuolat atsinaujindavo“⁶. Egipto dievai, jų atributai ir mitai pripildė Europos, Kinijos, Meksikos istoriją poezijos, sklandė po visus kontinentus. Miglotai suvokiama jų paslaptinga prasmė visada buvo jų įtakos ir sklaidos pagrindas. Skirtingose civilizacijose jie įgydavo vis kitų

bruožų, atitrūkdavo nuo istorinės tikrovės. Autentiškos detalės sužadindavo vaizduotę, kūrė vis kitas prasmes.

Analizuodamas Egipto meninių formų, mitų ir iškraipyto istorinio pasaulio sklaidą arba aberacijų žaismus, J. Baltrušaitis atskleidė, kaip susikuria chimeriška, tikrą laiką ir geografiją ignoruojanti istorija, kuri gyvuoja greta chronologinės ir „tikrosios“ istorijos. „Egiptą apipynusių mitų sklaida nėra tik prarasto rojaus nostalgija. ...Jų visuma yra svarbi žmonių mąstymo ir paklydimų dalis“⁷.

Lyotard'as taip pat gilinosi į vaizduotės ir atminties nulemtų atvaizdų nelaikiškumo arba daugialaikiškumo fenomeną, kai tam tikri vidiniai postūmiai sudaro prielaidas tęstinumui. Todėl neatsitiktinai jis teigė, kad „Baltrušaičiui, kaip ir Freudui, Egiptas yra „paklydimų“ kraštas“⁸. Panašiai kaip ir J. Baltrušaitis, Lyotard'as aiškinosi deviacinius atvaizdų sklaidos kelius ir atskleidė, kad esant tam tikrai visuomenės isterijai, praeities kultūros paveldas atgyja, pasireiškia atkrytis, kuris lemia fantazmų, fantomų atsiradimą, ankstesnių formų suardymą, deformavimą. Freudo žodžiais tariant, kultūros gyvenime, kaip ir žmogaus psichologijoje, „vyksta amžinas sugrįžimas“, regimi simptomai, košmarai, pasikartojimai. Sugrįžimas į praeitį arba atkartojimas nereiškia, kad kažkas sugrįžta, tiesiog vyksta formos kūrimas, kuri niekada nėra identiška, kiekvienas sugrįžimas pasižymi tam tikru iškraipymu⁹.

Išties vaizduotės nulemti meno formų ir mitų skrydžiai, kuriuos J. Baltrušaitis vadino aberacijomis, tapo svarbia

postmodernistinių studijų dalimi. Pasak J. Baltrušaičio, aberacijos – tai autentiškas formas ir mitus apipynusios legendos, kurios iškraipo istorinę tikrovę ir sukuria istorinių rizomų sistemas. Neatsitiktinai, tyrinėdamas aberacijas, Baltrušaitis vis dažniau vartojo Oskaro Wildo žodžius, kad „metafizinės tiesos yra tiesos po kaukėmis“, kaip ir Nietzsche, pabrėždavo, kad tiesą visuomet gaubia paslapties šydas. Savo veikaluose jis atskleidė, kad sumaniose meninėse apgaulėse, poetiniuose istorijos iškraipymuose, mokslinio mąstymo paklydimuose susiduria tikrovė ir iliuzija, mokslas ir mitas, o šioje sandūroje, arba klostėje, ir slepiasi tiesos pradai, kurių žmogus nepajėgus atskleisti.

Apibendrinant galima teigti, kad J. Baltrušaičio veikalai natūraliai įsiliejo į postmodernizmo mąstymą ir reikšmingai prisidėjo prie XX a. humanistikoje

įsitvirtinusių vienpusiškų nuostatų dekonstrukcijos. Jis ne tik atkreipė dėmesį į tai, kas tradiciškai nebuvo vadinama „estetiška“ (hibridus, pabaisas, „marginalinę“ erdvę), tačiau ir eurocentrinį požiūrį keitė plačiu civilizaciniu žvilgsniu; chronologišką meno istoriją – anachroniška disciplina; įsigilindamas į žmonijos atminties ir savimonės laike gyvuojančius meno fenomenus, išplėtė meno ir kultūros formų raidos suvokimą; žūtbutinį siekį atskleisti tiesą keitė suvokimu, kad „tiesos slypi po kaukėmis“. Ir pagaliau sutelkęs dėmesį į anamorfozes, aberacijas ir įvairias žmonijos kultūros istorijos klostes, jis atvėrė tarpdalykines meno tyrinėjimo erdves, kuriose daug dėmesio skiriama meno ir mokslo sambūviui, fantasmagorijoms, fantazmams ir vaizduotės pasauliui, kuri valdo vidiniai, sąmonės ir pasąmonės stimuliuojami dėsniai.

Literatūra ir nuorodos

¹ Chevrier J. F. *Portrait de Jurgis Baltrušaitis*. – Paris: Flammarion, 1989, p. 107.

² Deleuze G. *Le pli. Leibniz et la baroque*. – Paris, Minuit, 1998, p. 48.

³ Baltrušaitis J. *Formations, Déformations. La stylistique ornementale dans la sculpture romane*. – Paris: Flammarion. 1986, p. 8.

⁴ Foucault M. *The Order of Things: An Archeology of the Human Sciences*. – London, 1970, p. 3–16.

⁵ Lacan J. *Le Séminaire Livre XI. Les quatre concepts fondamentaux de la psychanalyse*. – Paris, 1973, p. 99.

⁶ Baltrušaitis J. *La Quête d'Isis. Essai sur la légende d'une mythe*. – Paris: Flammarion, 1997, p. 297.

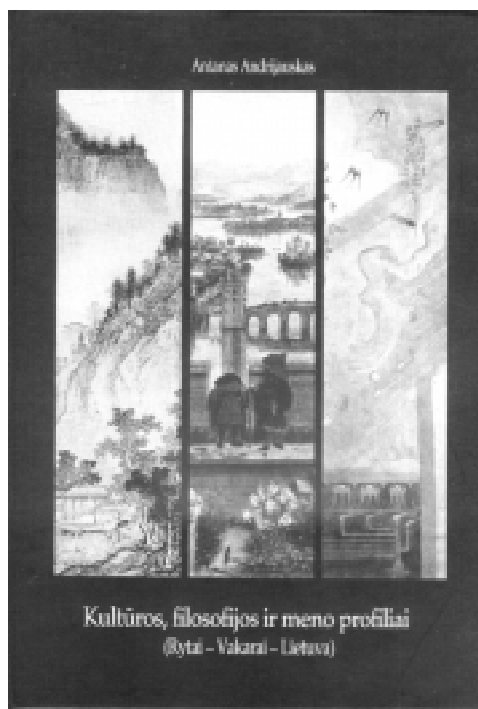
⁷ Ten pat, p. 321.

⁸ Lyotard J.-F. *Discours. Figure*. – Paris, 1985, p. 337.

⁹ Ten pat, p. 354.

Antanas Andrijauskas
KULTŪROS, FILOSOFIJOS
IR MENO PROFILIAI (RYTAI–
VAKARAI–LIETUVA)

Vilnius: Kultūros, filosofijos ir meno
institutas, 2004, 624 p.



MĮSLINGAS KULTŪROS, FILOSOFIJOS IR MENO PASAULIS

Lietuvoje retai publikuojami didelės lapimties ir plataus humanitarinio pobūdžio veikalai. Vien jau todėl naujas prof. Antano Andrijausko veikalas *Kultūros, filosofijos ir meno profilai* neabejotinai yra vertas dėmesio. Tačiau jis turi ir daugiau pranašumų. Ko gero, greta *Tradicinės japonų estetikos ir meno* (2001) – tai intymiausia A. Andrijausko knyga, kurioje jaučiamas asmeninis autoriaus žvilgsnis į jau daugelį metų jį dominusias humanitarinių mokslų problemas, dvasiškai artimus autorius ir jų tekstus.

Kai kurias mintis, plėtojamas šioje knygoje, galėjome skaityti ir kituose

A. Andrijausko darbuose, pavyzdžiui, veikale *Grožis ir menas. Estetikos ir meno filosofijos idėjų istorija. Rytai–Vakarai*, kuris per trumpą laiką buvo sulaukęs netgi dviejų pakartotinių leidimų (beje, ne tik Lietuvoje, bet ir Vakarų Europoje retai tokios didelės apimties ir plataus turinio estetikos veikalas taip greit susilaukia pakartotino leidimo). Kai kurie recenzuojamos knygos skyriai anksčiau buvo skelbiami įvairiuose A. Andrijausko straipsniuose ar publikuoti kaip įvairių verstinių knygų įvada. Taigi šios knygos tekstai yra rašyti įvairiu laiku ir skirtingomis aplinkybėmis. Todėl kiekvieno

skyriaus gale yra nurodyti metai, kuriais jis buvo rašomas. Vis dėlto veikalas yra gana vientisas, nuoseklus ir aiškiai struktūruotas: visus tekstus vienija kultūrologinių, filosofinių ir menotyrinių aspektų išskyrimas, komparatyvistinė metodologija, orientalistiniai motyvai. Pagrindines nagrinėjamų problemų gaires nusako knygos paantraštė „Rytai–Vakarai–Lietuva“. Veikale aptariamos įvairių Rytų tautų kultūros apraiškų skverbimasis į Vakarų ir Lietuvos kultūrą.

Naujausias A. Andrijausko veikalas tarytum skyla į tris dalis: pirmojoje aptariamos Tolimųjų Rytų mąstymo tradicijos, antrojoje nagrinėjama „neklasikinės“ Vakarų filosofijos tradicija, o trečiojoje atskleidžiami Rytų filosofinių idėjų ir meno atspindžiai XX a. lietuvių filosofų ir menininkų kūryboje. Norėčiau trumpai apžvelgti šiuos tris skyrius.

Rytai: prie išminties ir grožio versmių. Šioje knygos dalyje apžvelgiamos kinų ir japonų mąstymo tradicijos, nagrinėjamos jų ištakos, savitumas, pabrėžiamas jų aktualumas dabartinei Vakarų kultūrai. Autorius pradeda kinų mąstymo tradicijos tyrinėjimus vienu garsiausių senovės kinų traktatu *Yijing* (*Permainų knyga*) ir jame išdėstytą kosmologinių, filosofinių ir estetinių idėjų analize. Skyriuje visapusiškai pristatomos konfucianizmo idėjos – atskirai aptariami Konfucijaus ir jo amžininkų sampratų principai.

A. Andrijauskas daug dėmesio skiria ankstyvojo daoizmo (kurį vadina „klasikiniu daoizmu“) filosofinėms idėjomis: knygoje išsamiai pristatomos ir aptariamos daoizmo pradininko Laozi ir vėliau gyvenusio Zhuangzi filosofinės idėjos. Kalbėdamas apie daoizmą, autorius su-

sitelkia ties teorinio (arba filosofinio) daoizmo (*dao*) problematika ir atsiriboja nuo praktinio daoizmo (*dao*), kuris gali būti apibūdinamas kaip religija, meditacijų, psichotechnikų mokykla. Toks apsiribojimas teoriniu daoizmu yra vertintinas teigiamai, nes europiečiai neretai yra linkę pernelyg tapatinti daoistinę filosofiją ir religiją, nors jų doktrinos (jei apskritai galima šį terminą taikyti daoizmui) yra ne tik iš esmės skirtingos, bet kartais netgi priešingos, pavyzdžiui, filosofinio daoizmo atstovai (Laozi, Zhuangzi) į gyvenimą bei mirtį žvelgia kaip į natūralią įvykių kaitą, kuriai reikia nuolankiai paklusti, o daoistinėje religijoje mokoma, kaip išvengti mirties, ir netgi ieškoma būdų, galinčių užtikrinti nemirtingumą, taigi – veikiami prieš gamtą ir siekiama ją valdyti.

Skaitant knygą, nesunku nujausti, kad autorių labiausiai domina estetiškas daoistų filosofijos pamatas – jis įtikinamai parodo, kad daoizme estetikos ir meno problematikai teikiamas ypatingas vaidmuo: daoistai vieni pirmųjų kinų estetikoje išplėtojo aukščiausiojo grožio neišsakomumo idėją, po regimųjų formų ieškojo Didžiosios pirmapradės tuštumos (Dao) pėdsakų.

Be to, autorius čia daug dėmesio skiria čan, dzen filosofinės tradicijos ontologinėms, epistemologinėms ir ypač estetinėms idėjomis, kurios, beje, įvairiais aspektais yra artimos daoistų mintims. Beje, A. Andrijauskas atskirai aptaria Kinijoje susiformavusį čan budizmą, kuriam būdingi iš Indijos atkeliavusio budizmo, daoizmo ir kitų kinų filosofinių mokyklų bruožai, ir Japonijoje paplitusio dzen budizmo idėjas, ką vertinčiau

teigiamai, nes kritinėje literatūroje jie dažniausiai suplakami į vieną ir vadinami bendru dzenbudizmo terminu, tokiu būdu niveliuojami subtilūs šių mokyklų skirtumai.

Besigilindamas į japonų kultūros pasaulį, A. Andrijauskas nagrinėja ir tradicinę japonų religiją – šintoizmą: skaitytojas supažindinamas su intriguojančia šintoistų mitologija, religinėmis apeigomis, sakralinės erdvės samprata. Autorius nuoširdžiai aprašo savus išpūdžius iš kelionių po garsiąsias *Isse* japonų šintoistų šventyklas. Dėmesį patraukia jo išvalgos apie šintoistinių idealų ir architektūros formų dvasinį artimumą senovės lietuvių mitologijai ir architektūrai. Knygos dalis, skirta „Rytų išminties ir grožio pasauliui“ atskleidžia autoriaus erudiciją ir nuoširdų jo susižavėjimą žavingomis Tolimųjų Rytų kultūros, meno ir mąstymo tradicijomis.

Vakarai: „neklasikinio“ mąstymo ir kūrybos erdvės. Antroje knygos dalyje nagrinėjamos „Vakarų „neklasikinio“ mąstymo ir kūrybos erdvės“. „Neklasikine“ A. Andrijauskas vadina pohegelinę, su Schopenhauerio, Kierkegaard'o, Nietzsche's, Bergsono, Heideggerio, Ortegos y Gasseto vardais susijusią „gyvenimo“ ir egzistencinio mąstymo tradiciją ir ją priešpriešina Vakaruose vyravusioms tradicinėms, racionalistinėms srovėms. Todėl „neklasikinę“ filosofiją autorius apibūdina kaip „pamatinių klasikinių mąstymo nuostatų griovimą iš individualaus mąstancio subjekto pozicijų“. Norėdamas pabrėžti filosofinių srovių skirstymo į „klasikines“ ir „neklasikines“ sąlygiškumą, A. Andrijauskas šiuos terminus rašo kabutėse. Pirmajame šios dalies

skyriuje parodoma, kaip, ryškėjant racionalizmo vienpusiškumui, XIX a. Vakaruose atsirado naujos filosofijos poreikis, nagrinėjami svarbiausi iššūkiai, kuriuos metė šios filosofijos atstovai. Autorius parodo, koku būdu tokie „neklasikinių“ filosofų bruožai, kaip intravertiškumas, intuityvizmas, filosofinių problemų ontologizavimas ir estetinimas, suartina juos su Rytų tautų mąstymo tradicijomis. Knygoje įvairiais aspektais analizuojami orientalistiniai Schopenhauerio, Nietzsche's, Kierkegaard'o, Bergsono, Heideggerio filosofijos motyvai, aiškinamasi, koku būdu Indijos ir Tolimųjų Rytų filosofinės idėjos padarė jiems įtaką, išryškinamos įvairios sąsajos tarp Vakarų ir daoizmo, čan, dzen mąstymo tradicijų.

Veikale išsamiai pristatyta Schopenhauerio iracionaliosios valios metafizika, orientalizmas, pesimistinės pasaulėžiūros ištakos, atskleidžiamas jo nihilistinės etikos savitumas, išryškinamas didelis šio filosofo idėjų poveikis Vakarų modernizmo filosofijai ir menui. Pristatydamas danų mąstytoją S. Kierkegaard'ą, A. Andrijauskas daug dėmesio skiria jo bandymui performuluoti esminius Vakarų filosofijos klausimus ir atsakyti sisteminės, hegeliško tipo filosofijos. Autorius parodo, koku būdu Kierkegaard'o subjektyvistinėje filosofijoje išryškėjo „egzistencinės krizės“ požymiai, išsamiai aptaria „egzistencijos“ terminą. A. Andrijauskas domisi ir pseudonimų problema, kuriai Kierkegaard'o kūryboje tenka ypatinga vieta. Juk pseudonimais Kierkegaard'o kūryboje yra neatsitiktiniai ir neatsiejami nuo autoriaus asmenybės, todėl danų mąstytojas pabrėždavo, kad pseudonimais pasirašytuose vei-

kaluose nė vienas žodis nėra parašytas jo paties, o jis pats į tuos tekstus žvelgia tarsi iš šalies, kaip trečiasis asmuo. Pseudonimus danų mąstytojas vartojo norėdamas pabrėžti, jog savo „egzistencinės tiesos“ joks autorius negali perduoti tiesiogiai. Taigi, žvelgdamas iš šalies į savo kūrybą, Kierkegaard'as tarsi atitrūks-ta nuo jos ir stengiasi iš jos pasimokyti, kita vertus, pseudonimais jis padeda skaitytojams suvokti, kad tekste yra pasakyta anaip tol ne tai, kas turėtų būti. Kita vertus, tokiu būdu jis bandė neigti įtvirtintas akademinės filosofijos taisykles. Tad, matyt, neatsitiktinai A. Andrijauskas išsamiai aptaria tiek pseudonimų problematiką Kierkegaard'o kūryboje, tiek jo polemiką su klasikinio vokiečių idealizmo šalininkais, ypač hegeliškojo sisteminio mąstymo kritiką.

Greta Schopenhauerio ir Kierkegaard'o Andrijauskas gana daug dėmesio skiria Nietzsche's idėjoms, pristato „gyvenimo“, „valios galiai“, „amžinojo to paties grįžimo“ idėjas, išsamiai atskleidžia Nietzsche's santykį su įvairiomis neeuropinėmis (Indijos, Tolimųjų Rytų, persų, žydų) mąstymo tradicijomis. Supažindinamas skaitytoją su A. Bergsono idėjomis, gilinasi į jo „gyvenimo polėkio“, kūrybinio prado, „trukmės“ idėjas. Apžvelgiant A. Bergsono sąmonės sampratą, intuicijos ir intelekto dichotomijos problemą, knygoje itin daug dėmesio skiriama jo kūrybos ir meno filosofijai. Pristatydamas A. Schopenhauerio, S. Kierkegaard'o, F. Nietzsche's ir A. Bergsono idėjas, Andrijauskas daug dėmesio skiria jų biografijoms ir randa nemažai sąsajų tarp jų gyvenimo ir filosofinių idėjų.

Aptardamas K. G. Jungo idėjas, autorius parodo, kodėl šveicarų mokslininkas tebėra aktualus XXI amžiuje, atskleidžia svarbiausias analitinės psichologijos pradininko idėjas: skaitytojas supažindinamas su įvairiais psichikos ir sąmonės elementais – sąmone (*ego*), kauke (*persona*), šešėliu ir dvasios vaizdiniais arba archetipais (*anima*, *animus*). Į M. Heideggerio filosofiją A. Andrijauskas pirmiausia žvelgia komparatyvistiniu aspektu, jo kūryboje išryškina Rytų ir Vakarų mąstymo principų vienovės paieškas. Autorių labiausiai domina vėlyvasis Heideggerio kūrybos laikotarpis, kai jis daugiau dėmesio skyrė Tolimųjų Rytų mąstymo tradicijoms, formavo vadinamojo „poetinio mąstymo“ principus ir itin domėjosi estetinė bei meno problematika.

Savitai apmąstydamas postmodernizmo fenomeną, A. Andrijauskas jį apibūdina kaip „kokybiškai naują universalios „planetinės“ kultūros fenomeną, iš esmės besiskiriantį nuo ankstesnių“. Jis parodo, kad postmodernistinė filosofija atspindėjo esminius globalizacijos, technologijos, mokslo, masinių komunikacijų ir socialinio gyvenimo pokyčius, išryškina ir nagrinėja pagrindinius postmodernizmo bruožus – klasikinės Vakarų filosofijos, estetikos ir meno nuostatų atsisakymą, pliuralizmą, pasaulio regos taškų įvairovę. Knygoje išryškinami postmodernizmo ir jo *alter ego* – modernizmo santykiai, nes tik tai, pasak autoriaus, leidžia suvokti reikšmingiausius šiuolaikinio meno pokyčius. Galiausiai įtikinamai atskleidžiami įvairūs postmodernios kultūros ir filosofinės minties panašumai su Tolimųjų Rytų mąstymo tradicijomis ir menu, pa-

rodoma, kodėl šiuolaikinė kultūra tampa vis atviresne Rytų įtakai.

Lietuva: tarp Rytų ir Vakarų pasaulių. Trečiojoje, mano nuomone, įdomiausioje knygos dalyje pažvelgiama į įvairių garsių Lietuvos menininkų ir filosofų kūrybą. Autorius prisipažįsta, kad dėl ribotos veikalo apimties atsisakė daugybės kitų tekstų apie mūsų kultūrai svarbius žmones – literatus, dailininkus, filosofus. Tad į „Kultūros, filosofijos ir meno profilius“ A. Andrijauskas įtraukė tuos, kurie jam pasirodė dvasiškai artimiausi ir reikšmingiausi – dailininkus M. K. Čiurlionį, L. Truikį, J. Mačiūną, A. Švėgždą, Ž. Mikšį, R. Orantą, fotografą P. Normantą, rašytoją J. Ivanauskaitę, menotyrininką J. Baltrušaitį, filosofus S. Šalkauskį ir A. Šliogerį, indologą A. Beinorių. Pristatydamas šiuos garsius lietuvių kultūros žmones, autorius išryškino jų kūryboje orientalistinius motyvus, pabrėžė Rytų kultūros poveikį jų kūrybai arba pristatė juos kaip savotiškus metaforiškus tiltus tarp dviejų skirtingų pasaulių – Rytų ir Vakarų. Mat į Lietuvą autorius žvelgia kaip į tarpinę vietą, svyruojančią tarp dviejų skirtingų pasaulių: „lemtis ar užslėpta istorinės raidos logika nubloškė lietuvius (paskutinius Europos pagonis) į Žemės plotą tarp Rytų ir Vakarų pasaulių?“ – klausia jis. Taigi jis grindžia prielaidą, kad neatsitiktinai būtent Orientas lietuviams padėdavo išreikšti savo kultūrinį tapatumą, pavyzdžiui, atskleisti pagoniškojo baltiškojo substrato reikšmę, ir tarsi „stebuklingame veidrodyje“ išvysti kitokią negu racionaliuųjų krikščioniškųjų Vakarų veidą. A. Andrijauskas išryškina tokius lietuivio mentaliteto bruožus kaip

kontempliatyvumas, emocinis pasaulio suvokimas, ypatinga pagarba gamtai ir pabrėžia, kad jie mus priartina prie rytinių slavų ir Tolimųjų Rytų kultūrų.

Palyginti daug dėmesio knygoje skiriama M. K. Čiurlionio kūrybai, kuri nagrinėjama modernistinio meno kontekste, atsekamos jos naujoviškumo ir marginalizavimo priežastys. A. Andrijauskas pasiremia formaliosios, ikonologinės ir komparatyvistinės analizės metodais ir atskleidžia platų neoromantinių ir modernųjų muzikos, dailės ir literatūros krypčių kontekstą. Autorius nebando genialaus lietuvių menininko kūrybą aiškinti per išorines įtakas ir jį veikusius dvasinius sąjūdžius. Beje, daugumą tekstų apie Čiurlionį jis vertina kritiškai: „čiurlioniana ne visuomet yra deramo lygio ir nuosekliai motyvuota, neretai būna paremta gandais ir išitvirtiniais vertinimais“. A. Andrijauskas išsamiai analizuoja Tolimųjų Rytų dailės atspindžius M. K. Čiurlionio tapyboje – atseka jo kūrybos orientalistines ištakas, išryškina esminius bruožus, būdingus tiek Čiurlionio, tiek kinų, japonų menininkams. Gana įtaigi yra komparatyvistinė ikonografinė atskirų dailės kūrinių analizė – sugretindamas M. K. Čiurlionio *Jūros sonata. Finale* su japono Hokusai graviūra *Banga*, o *Vasaros sonatą. Alegro* – su XV a. japono Schubuno peizažu *Metų laikai*, autorius vaizdžiai parodo, kad M. K. Čiurlionis buvo susipažinęs su Tolimųjų Rytų meno kūrinių ir rėmėsi rytietiškais meninės kompozicijos, erdvės perteikimo ir perspektyvos principais bei konkrečiais ikonografiniais elementais.

Aukštai vertindamas lietuvių kilmės menotyrininko J. Baltrušaičio kompara-

tyvistinę menotyrą, A. Andrijauskas prisidėjo prie to, kad jo veikalai būtų verčiami į lietuvių kalbą. J. Baltrušaitis jį žavi plačia humanitarine erudicija, dėmesiu marginalinėms problemoms. Pagrindinį J. Baltrušaičio pranašumą prieš kitus komparatyvistinės menotyros atstovus autorius išvelgia jo metodologiniame nuoseklume ir sugebėjime pagrįsti savo tezes iškalbinga vaizdine medžiaga. Pastaruoju metu analitinės, empirinės menotyros šalininkai J. Baltrušaitį kritikuoja ir vadina pernelyg romantišku tyrinėtoju, kurio teiginiai yra nemoksliški ir pasenę. Tačiau J. Baltrušaičio įnašas į menotyrą abejonių nekelia, o jo veikalai atrodo vis dar nepraradę aktualumo – jie tebėra skaitomi ir verčiami į įvairias kalbas. Tad A. Andrijausko tekstas apie J. Baltrušaitį džiugina ir teikia vilties, kad meno ir kultūros tyrinėtojai nepamirš šios talentingos asmenybės ir pritaikys jo išvalgas savo tyrinėjimams.

„Kultūros, filosofijos ir meno profiliai“, kaip ir ankstesnieji A. Andrijausko veikalai, liudija jo ypatingą domėjimąsi Tolimųjų Rytų kultūromis ir komparatyvistine problematika. Autorių labiausiai domina tie nagrinėjamų Vakarų kultūrologų, filosofų, menininkų kūrybos ir intelektualinės biografijos faktai, kurie liudija (arba leidžia įtarti) orientalistines įtakas. A. Andrijauską domina ir Vakarų filosofų idėjinė giminytė Rytų filosofinėms mokykloms, dažniausiai daoizmui, čan, dzen. Įvairios Rytų mąstymo tradicijų įtakos Vakarų filosofijai nuolat pabrėžiamos, kartais jos pernelyg sureikšminamos. A. Andrijauskas netgi linkęs šias įtakas sąmoningai hiperbolizuoti. Tokiu būdu jis siekia atkreipti dėmesį į

vis dar nepelnytai ignoruojamas Rytų tautų kultūras, ragina atsisakyti eurocentristinių nuostatų. „Tekste, – teigia prattarmėje autorius, – ryški reakcija prieš Lietuvos moksle ir aukštuosiuose mokyklose vyraujančią eurocentristinių nuostatų kupiną mokymo sistemą.“ Būtent šią sistemą jis atkakliai griauja daug metų, supažindindamas skaitytojus su neeuropinėmis civilizacijomis, dėstydamas įvairius kursus apie Rytų kultūras, ruošdamas neeuropinių civilizacijų specialistus ir pan. Taigi ir šitame veikale nuolat išryškinama Rytų mąstymo tradicijų reikšmė, pabrėžiama jų įtaka Vakarų filosofijai ir menui. Susipažinusiems su gausia A. Andrijausko kūryba, nėra paslaptis, kad panašios metodologinės pozicijos jis laikėsi ir ankstesniuose darbuose. Galbūt kartais dėl to kenčia veikalų objektyvumas, tačiau, manau, tai anaipol nesumenkina jų vertės. Atvirkščiai – tai, kad knygoje nuolat jaučiamas pabrėžtinai subjektyvus, ieškantis savo egzistencinės tiesos autoriaus žvilgsnis, liudija, kad ji yra parašyta brandaus, savo požiūrį ir nuomonę turinčio filosofo. Neturėtume pamiršti, kad filosofija nuo kitų mokslų skiriasi tuo, jog joje individuali kalba ir subjektyvus žvilgsnis yra ne tik toleruojami, tačiau netgi pageidautini. Subjektyvumo „nuodėmę“ galime inkriminuoti kone visiems filosofams, kurie nesitenkino savo pirmtakų ir amžininkų idėjų perpasakojimu, bet pasiryžo skelbti savąias mintis ar interpretacijas. Todėl vienus kaltiname vienpusišku optimizmu, kitus – totaliu pesimizmu, o dar kitus – skepticizmu, (i)racionalizmu, (azio)eurocentrizmu ir pan. Šių „nuodėmių“ skaičių galima būtų vardyti ir to-

liau. Tačiau vargu ar galėtume teigti, kad pabrėžtinis filosofinių ar kultūrologinių veikalų polemiskumas menkina jų vertę. Objektyvumo ir nešališkumo veikiausiai turėtume reikalauti iš tikslųjų mokslų atstovų ir vadovėlių (taip pat filosofijos istorijos vadovėlių) autorių. O filosofui turėtume leisti prabilti savąja, A. Šliogerio žodžiais tariant, unikalia filosofine kalba. Manau, kad iš dabartinių Lietuvos filosofų taip drąsiai ir ryžtingai prabilti savo unikaliąją kalbą išdrįsta tik du filosofai – A. Šliogeris ir A. Andrijauskas. Tai lemia, kad jų mintys ir interpretacijos neretai būna kontroversiškos, provokuojančios diskusijas. Galime jomis žavėtis arba atvirkščiai – su jomis diskutuoti, nesutikti. Arba – ir viena, ir kita. Matyt, neatsitiktinai A. Šliogeris būna kaltinamas dėl pernelyg pesimistiško dabartinės kultūros vaizdavimo (pavyzdžiui, teigiama, kad jis pernelyg sureikšmina neigiamą *mass media* poveikį dabartiniam žmogui, o kone visą kalbą vadina mirusiaja) arba dėl to, kad vienpusiškai žavisi graikų aukso amžiumi. A. Andrijauskas neretai būna kaltinamas perdėtu domėjimusi Tolimųjų Rytų kultūromis ir mąstymo tradicijomis bei polinkiu pernelyg sureikšminti jų įtaką Vakarams. Dviejų produktyviausių Lietuvos filosofų pasaulėžiūrinių pozicijų skirtumus ir, galima spėti, tam tikrą dvasinę giminystę leidžia nujauti intriguojantis skyrius apie A. Šliogerį ir jo veikalą *Transcendencijos tyla*. Vis dėlto A. Šliogeris, kuris prabyla *Kultūros, filosofijos ir meno profiliuose*, yra A. Andrijausko akimis regimas A. Šliogeris ir veikiausiai pats jisai save mato visiškai kitoki. Kiekvienu atveju abu filosofus sieja mąstymo aistra ir subjektyvus autoriaus žvilgsnis.

Tad, skaitant šių filosofų veikalus, kartais kyla noras polemizuoti su jų autorių mintimis, nesutikti su jų neretai pernelyg kategoriškai išsakoma pozicija. Tačiau visada žavi jų gebėjimas ir ryžtas išsakyti savo, konfrontuojančią su vyraujančia nuomonę. Matyt, neatsitiktinai pradėjau lyginti šiuos du talentingus filosofus – jų mąstymo būdas ir kalba yra unikali ne tik turinio, bet ir stiliaus požiūriu. Todėl dažniausiai užtenka vos kelių sakinių, kad suprastum, jog skaitomas tekstas yra parašytas A. Šliogerio ar A. Andrijausko. Tai nėra anoniminiai, beasmeniai tekstai, todėl jų tiesiog neįmanoma neatpažinti. Manau, kad būtent didžiai asmeninis, nuoširdus šių filosofų santykis su dėstomomis mintimis ir interpretacijomis lemia, kad rašyti jiems sekasi taip greitai ir lengvai. Savo produktyvumu su jais negalėtų rungtis joks šiuolaikinis Lietuvos filosofas. Recenzijoje, kurioje buvo aptartas prieš keletą metų pasirodęs A. Andrijausko veikalas *Tradicinė japonų estetika ir menas* (2001), buvo teigiama, kad „tokio plataus turinio ir tokios didelės apimties fundamentalus veikalas Vakarų literatūros šalių literatūros kontekste yra vienas pirmųjų“. Atsiribodama nuo milžiniško dabartinės mokslinės literatūros srauto, tenorėčiau šioje vietoje pridurti, kad po A. Andrijausko veikalo, skirtą japonų estetikai, pasirodė dar trys jo knygos, išpūdingos tiek apimties, tiek nagrinėjamų problemų lauko aspektu: *Lyginamoji civilizacijos idėjų istorija* (2001), *Kultūrologijos istorija ir teorija* (2003) ir šioje recenzijoje pristatomas veikalas. Tikėkimės, kad šiuo veikalu ilgas A. Andrijausko publikacijų sąrašas neužsibaigs.

Apibendrindama norėčiau pasakyti, kad knygą *Kultūros, filosofijos ir meno profiliai* skaityti yra lengva ir malonu. Skaitytojas čia beveik neras siaurų konceptualinių problemų analizės, bet yra kviečiamas susipažinti su įvairių filosofinių mokyklų ir menininkų idėjomis, pamazu įvedamas į jų minčių pasaulį. Šio veikalo turinys yra itin platus, tačiau nuo vadovėlio jis skiriasi tuo, kad jame apstu originalių, neretai poleminių interpretacijų, nuolat jaučiamas autoriaus asmeninis santykis su tekstu, jo subjektyvus žvilgsnis. Tekstas yra labai turiningas, mintys dėstomos su intriga, skaitytojas kviečiamas polemizuoti. Šis veikalas skirtas plačiam skaitytojų būriui – visiems, kurie domisi komparatyvistine problematika, filosofijos, kultūros istorijos, religijos, estetikos ir meno problemomis, Tolumųjų Rytų kultūra ir mąstymo tradicijomis. Autoriaus stilius yra grakštus ir elegantiškas. Reiktų paminėti, kad žvelgdami į šio veikalo formaliąją pusę, aptiksime smulkių trūkumų: kartais skaitytojas susiduria su mechaniniais pasikartojimais, tos pačios minties parafrazėmis, kai kuriuose sakiniuose akivaizdžiai trūksta kažkokio žodžio. Knygos gale esančiame literatūros sąrašė išvardytos ne visos knygoje cituojamos pozicijos, o kadangi prie pačių citatų pateikiamos ne išsamios nuorodos, o tik autoriaus pavardė, knygos leidimų metai ir puslapis, tai kai kurias nuorodas atsekti tampa neįmanoma arba gana sunku. Štai, pavyzdžiui, skaitydama originalią Zhuangzi cituotą idėjų interpretaciją, norėjau patikslinti, kokių šaltinių rėmėsi

A. Andrijauskas, ir pabandyti toliau gilintis į mane suintrigavusias Zhuangzi ištraukas, tačiau išsiaiškinti, kuriuo vertimu buvo remiamasi, deja, nepavyko. Panašių spragų yra ir daugiau. Tačiau dėl tokių smulkių trūkumų kritinės pastabas norėčiau adresuoti ne autoriui (dažnai taip jau būna, kad autentiški filosofai mažiau dėmesio kreipia į tokias detales), o redaktoriams, iš kurių norėtusi tikėtis, kad tokio pobūdžio netikslumai, kurių rankraščiuose dažniausiai būna nemažai, būtų ištaisyti (prireikus kartu su autoriumi). Tačiau neabejoju, kad įvairūs netikslumai pateko į knygą ne dėl redaktorių kompetencijos stokos ar jų neatidumo, bet dėl pernelyg menko finansavimo, kuris negali užtikrinti pakankamai kruopštaus teksto redagavimo.

Tačiau, nepaisant smulkių korektūros spragų, ši knyga yra tikrai graži ir gerai apgalvota. Akį džiugina puikus, kaip ir daugelio A. Andrijausko knygų, apipavidalinimas. Jos viršelį puošia garsiųjų kinų, flamandų ir lietuvių dailės kūrinių fragmentai, kurie sudėti į gražų, harmoningą triptiką. *Kultūros, filosofijos ir meno profiliai* puošia daugiau negu 150 sumaniai parinktų iliustracijų, kurios šio veikalo skaitymą daro dar produktyvesnį ir įdomesnį. Ši knyga dar kartą liudija ypatingą (galbūt iš J. Baltrušaičio perimtą) A. Andrijausko dėmesį vaizdiniam teksto apipavidalinimui. Spalvingais viršeliais ir gausiomis iliustracijomis, beje, išsiskiria ir daugelis profesorius A. Andrijausko mokinių ir bendražygių publikacijų filosofine, kultūrologine, orientalistine ir menotyryne problematika.

Agnieška Juzefovič

Antanas ANDRIJAUSKAS, habilituotas humanitarinių mokslų daktaras, profesorius. 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

Vaclovas BAGDONAVIČIUS, humanitarinių mokslų daktaras. Gimė 1941 m. Kultūros, filosofijos ir meno instituto direktorius, Vilniaus pedagoginio universiteto Etikos katedroje e. doc. p. 1987 m. apgynė daktaro disertaciją tema „Filosofinė Vydūno humanizmo koncepcija“. Yra paskelbęs monografijas „Filosofiniai Vydūno humanizmo pagrindai“, „Sugrįžti prie Vydūno“, taip pat apie 200 mokslinių straipsnių ir studijų Lietuvos ir užsienio spaudoje. Domisi lietuvių filosofinės minties istorija, etikos teorija, kultūros istorija.

El. paštas: VacysBag@kfmi.lt

Jonas BALČIUS, humanitarinių mokslų daktaras, docentas. 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

Rita ALEKNAITĖ-BIELIAUSKIENĖ, humanitarinių mokslų daktarė. Gimė 1945 m. Panevėžyje. 1968 m. baigė Lietuvos konservatoriją. Studijavo Lietuvos mokslų akademijos aspirantūroje. Daktarės disertaciją apgynė 1989 m. Dirbo Lietuvos kultūros ministerijoje, Nacionalinėje filharmonijoje, organizavo vaikų ir jaunimo edukacines programas respublikoje. Nuo 1965 m. aktyviai rašo kultūros problematika respublikos spaudoje, publikuoja mokslinius straipsnius, išleidusi dvi monografijas. Dėstė Lietuvos muzikos akademijoje, nuo 1995 m. – Vilniaus pedagoginio universiteto Socialinės komunikacijos instituto docentė.

El. paštas: TeMum@aol.com

Daiva CITVARIENĖ, magistrė. Gimė 1973 m. Kaune. 2000 m. VDU įgijo menotyros magistrės laipsnį. Šiuo metu – VDU menų instituto doktorantė. Tyrinėjimų sritis: meno, ideologijos, politikos santykiai; pototalitarinės visuomenės transformacijos problemos. Rengia disertaciją „Sociopolitinis kontekstas ir ideologijų kaita dešimtojo dešimtmečio Lietuvos meniniame disкурse“.

El. paštas:

Žibartas JACKŪNAS, humanitarinių mokslų daktaras. Gimė 1940 m. Vilniuje. 1963 m. baigė Vilniaus valstybinį pedagoginį institutą, lietuvių kalbos ir literatūros fakultetą. 1981 m. apgynė daktaro disertaciją. 1996–2000 m. LR Seimo narys, Švietimo, mokslo ir kultūros komiteto pirmininkas. Šiuo metu dirba Kultūros, filosofijos ir meno institute skyriaus vadovu, direktoriaus pavaduotoju. Parašė 200 mokslinio ir kitokio pobūdžio straipsnių, sudarytojas 8 leidinių. Mokslinių interesų sritis – estetika, pedagoginė, mokslinė techninė informacija.

Faks. + (370 5) 275 1898

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.

El. paštas: agnieska.j@one.lt

Tomas KACERAUSKAS, humanitarinių mokslų (filosofija) daktaras. Gimė 1968 m. Vilniuje. 1991 m. baigė Vilniaus Gedimino technikos universitetą. 1998 m. baigė Vilniaus universiteto Filosofijos fakultetą ir įgijo filosofijos magistro kvalifikacinį laipsnį. 2002 m. VU apgynė daktaro disertaciją „Filosofinė poetika XX a. filosofijoje“. Dirbo Kultūros, filosofijos ir meno institute. Dėsto Vilniaus universitete. Nuo 2004 m. VGTU Filosofijos ir politologijos katedros vedėjas, čia e. doc. p. Mokslinių tyrimų sritys: filosofinė poetika, hermeneutika, fenomenologija, egzistencijos filosofija.

El. paštas: kacerauskas@takas.lt

Leonid KARPOV, humanitarinių mokslų daktaras, docentas. Gimė 1948 m. Rusijoje. 1971 m. baigė Vilniaus universiteto Filologijos fakultetą. 1974 m. apgynė filologijos daktaro disertaciją. Nuo 1972 m. dirba KTU Filosofijos katedroje dėstytoju, nuo 1980 – docentas. Paskelbė per 100 mokslo ir mokslo populiarinimo straipsnių, 3 brošiūras. Mokslinių interesų sritis – socialinio pažinimo metodologija ir socialinė teorija.

Tel. 8-37-229395

Mindaugas KUBILIUS, magistras. Gimė 1969 m. Vilniuje. Vilniaus universitete Filosofijos fakultete 1995 m. įgijo filosofijos bakalauro, 2001 m. – teologijos magistro (Tarptautinis teologijos institutas, Austrija), Patristikos studijų magistro (Aukštųjų praktinių studijų mokykla, EPHE – Sorbona, Prancūzija) – laipsnius. 2003 m. įstojo į Aukštųjų praktinių studijų mokyklos (EPHE) doktorantūrą. Nuo 2005 m. Vilniaus universiteto Filosofijos istorijos ir logikos katedros lektorius. Interesų sritys: kalbos filosofija, epistemologija, moralės filosofija, teologija, filosofija.

El. paštas: mindaugaskubilius@hotmail.org

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

Egidijus MAŽINTAS, humanitarinių mokslų daktaras. Gimė 1955 m. Raseiniuose. 1978 m. baigė LŽŪU. 1988 m. baigė LMA, prof. Z. Paulausko ir prof. V. Daunoro solinio dainavimo klasę, operos dainininkas. 2003 m. baigė Maskvos akademią ir doktorantūrą, prof. B. Pokrovskio ir N. Kuznecovo muzikinio teatro režisieriaus klasę. Stažavosi Auburno universitete (JAV) ir Maskvos kameriniame muzikiniame teatre (Rusijoje), pas vokiečių režisierių P. Konvyčnį. Dirbo Lietuvos, JAV, Rusijos muzikiniuose teatruose. Paskelbė kultūrologinių straipsnių JAV, Rusijoje, Kanadoje. Nuo 2003 m. dirba Vilniaus pedagoginiame universitete. Mokslinių interesų sritis: muzikinės-teatrinės kultūros istorija ir ypatumai.

El. paštas: emazintas@yahoo.com

Colleen McCLUSKEY, humanitarinių mokslų daktarė, profesorė. Gimė 1957 m. Oaklande, California, JAV. 1991 m. baigė Vašingtono universiteto filosofijos bakalauro studijas. Po magistrantūros studijų Iowa universitete (JAV) 1997 m. apgynė filosofijos daktaro disertaciją (Ph. D.). Dirba Seint Luiso universiteto (JAV) Filosofijos fakulteto profesore. Daugelio straipsnių ir kelių monografių autorė. Mokslinių interesų sritys: viduramžių filosofija, etika, logika, feminizmas.

El. paštas: mcclusc@slu.edu

Laima MONGINAITĖ, humanitarinių mokslų daktarė. Gimė 1957m. Trakų rajone. 1981 m. baigė Vilniaus universiteto Istorijos fakultetą. 1982–1986 m. dirbo Kauno technologijos universiteto Filosofijos katedros asistente. 1986–1989 m. Maskvos M. Lomonosovo universiteto Estetikos katedros aspirantė. 1992 m. apgynė filosofijos daktaro disertaciją. 1999–2004 m. dirbo Vilniaus kolegijoje Pedagogikos ir psichologijos katedroje. Nuo 2003 m. dirba Vilniaus Gedimino Technikos universitete Filosofijos ir psichologijos katedros lektore. Mokslinių interesų sritis: estetika, fenomenologija, Rytų filosofija, eniologija, egzistencializmas.

El. paštas: maila@xxx.lt

Nijolė NARBUTAITĖ, magistrė. Gimė 1975 m. Širvintų rajone. 1994 m. įstojo į VU Filosofijos fakultetą. 1997 m. stažavosi Bochumo universitete (Vokietija). 1998 m. VU apgynė filosofijos bakalauro, 2000 m. – filosofijos magistro laipsnį. Šiuo metu – Kultūros, filosofijos ir meno instituto doktorantė.

El. paštas: narbutaite@kfmi.lt

Valdas PRUSKUS, habilituotas socialinių mokslų daktaras. Gimė 1950 m. Vilniuje. Studijavo Vilniaus universitete, Lietuvos filosofijos, sociologijos ir teisės instituto aspirantūroje. 1985 m. apgynė filosofijos, 1997 m. – habilituoto socialinių mokslų daktaro disertaciją. Dirba Vilniaus Gedimino technikos universiteto Filosofijos ir politologijos bei Vilniaus pedagoginio universiteto Socialinių mokslų katedrų profesoriumi. Lietuvių katalikų mokslo akademijos narys, Tarptautinės konferencijos, globojamos Šventojo Sosto „Verslo efektyvumas ir solidarumas: vertybių konfliktas“ dalyvis ir prelegentas (Italija, 1998). Mokslinių interesų sritys: religijos, politikos, verslo etikos, tarpkultūrinės komunikacijos ir švietimo sociologija. Yra paskelbęs 6 monografijas ir per 130 mokslinių straipsnių.

El. paštas

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 Hius-tone (JAV). 2001 m. gavo Prancūzijos vyriausybės stipendiją ir stažavosi Poitiers universitete (Prancūzija).

El. paštas: logos@post.omnitel.net

Rūta STATULEVIČIŪTĖ, menotyros magistrė. Gimė 1980 m. Kaune. 2002 m. baigė VDU Menų fakultetą ir įgijo menotyros bakalauro kvalifikacinį laipsnį. 2004 m. VDU apgynė magistro darbą „Juozapo Kamarausko kūryba: ikonografinis ir meninis aspektai“. Mokslinių interesų sritis: ikonografija, dokumentalumo ir meniškumo santykis, XIX a. II p.–XX a. I p. Lietuvos dailė.

El. paštas:

Aivaras STEPUKONIS, magistras. Gimė 1972 m. Kaune. 1991m. baigė Juozo Gruodžio konservatoriją. 1995 m. Stubienvilio pranciškonų universitete (JAV) baigė filosofijos ir teologijos bakalauro studijas. Nuo 1995 m. filosofijos 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

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

Odeta ŽUKAUSKIENĖ, magistrė. Gimė 1974 m. Kaune. 1997 m. baigė Vytauto Didžiojo universiteto Menų fakulteto magistrantūrą. Mokslinio darbo kryptys: J. Baltrušaičio menotyra, šiuolaikinė komparatyvistinės metodologijos plėtra menotyroje, tarpdisciplininis meno ir kultūros istorijos tyrinėjimų pobūdis. Šiuo metu Vilniaus dailės akademijos doktorantė, rengia disertaciją „J. Baltrušaičio ir H. Focillono menotyros koncepcijų lyginamoji analizė“. Rašo ir verčia straipsnius menotyros klausimais.

Tel. +(370 37) 770 615