

LOGOS

2005/43

RELIGIJOS,
FILOSOFIJOS,
KOMPARATYVISTIKOS
IR MENO ŽURNALAS

*Vėjas pučia, kur nori; jo ošimą girdi,
bet nežinai, iš kur ateina ir kurlink nueina.
Taip esti ir su kiekvienu, kuris gimė iš Dvasios.*

Jn 3, 8

Gyvenančius ne Lietuvoje ir norinčius užsisakyti žurnalą

LOGOS

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

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

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

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

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

Anksčiau išleistus „LOGOS“ žurnalo numerius
galima nusipirkti redakcijoje:

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

ŽURNALO KOLEGIJA

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 MINIOTAITĖ

Kultūros, filosofijos ir meno institutas

habil. dr. prof. Romanas PLEČKAITIS

Vilniaus universitetas

dr. doc. mons. Vytautas SIDARAS

Vytauto Didžiojo universitetas

dr. prof. Philippe SQUAL

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 INTERNETE

<http://www.litlogos.lt>

ŽURNALĄ GLOBOJA

Kultūros, filosofijos ir meno institutas,
Dominikonų ordinas Lietuvoje

LOGOS



Dėkojame

*Suteikusiems žurnalo leidybai
paramą*



*Spaudos, radijo
ir televizijos rėmimo fondai*

Kun. Pranciškui Giedgaudui OFM (JAV)

Kun. Rapolui Krasauskui (JAV)

P. Vytautui Musoniui (JAV)

LOGOS bendradarbiai ir skaitytojai

© LOGOS 43

EINA KETURIS KARTUS

PER METUS

DUOTA RINKTI

2005-08-18

PASIRAŠYTA SPAUDAI

2005-08-09

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 autorius

STRAIPSNAI,

PATEIKIAMY SKYRIAMS

„MOKSLINĖ MINTIS“,

„KULTŪRA“, „MENAS“,

RECENZUOJAMI DVIEJŲ

RECENZENTŲ

Pirmajame viršelyje:

Dalia DOKŠAITĖ.
Saulėlydis Vilniuje.
2002. Sumi-e. 73 x 60

Mokslinė mintis

Jonas BALČIUS

A. Maceina – tautos ir tautiškumo ugdymo filosofijos kūrėjas
(tęsinys) 6

Vaclovas BAGDONAVIČIUS

Vydūno estetikos bruožai (pabaiga) 17

Tomas KAČERAUSKAS

Darnus tiesos pasaulis III. Noesis kultūros hermeneutikoje 24

Dalia Marija STANČIENĖ

Malebranche'o kreacionizmo samprata 35

Loreta ANILIONYTĖ

Ressentimento samprata M. Schelerio filosofijoje 45

Rūta Marija VABALAITĖ

Descartes'o mintys apie deramą elgesį ir aistras 54

Aivaras STEPUKONIS

Idėjų istoriografijos gimimas: Arthur Oncken Lovejoy (tęsinys) 62

Aušra MALKEVIČIŪTĖ

Sobornost sklaida Nikolajaus Berdiajevo filosofijoje 71

Romualdas DULSKIS

Trys hesychijos pakopos, vedančios į autentišką krikščioniškojo maldingumo kokybę 80

Roma BALTRUŠAITYTĖ

Koheleto knyga: atsakas į egzistencinę absurdo patirtį 88

Nijolė NARBUTAITĖ

Ar J. Rawlso teisingumo teorija yra I. Kanto praktinės filosofijos interpretacija? (pabaiga) 101

Valdas PRUSKUS

Individo laisvė ir rinka liberalizmo ir krikščioniškojo socialinio mokslo požiūriu (pabaiga) 115

Edmundas ADOMONIS

Mokslinių idėjų testinumas: greičio sąvoka 124

Juozas ŽILIONIS

F. Kafka ir M. Foucault: nuo absurdo iki kalėjimo 134

Aktualioji tema

Colleen A. McCLUSKEY

Albertas Didysis ir Tomas Akvinietis apie žmonių veiksmų laisvę (pabaiga) 141

Klasika

Tomas AKVINIETIS

Teologijos suma I, 47 klausimas apie daiktų skirtingumą apskritai 146

Menas

Dalia DOKŠAITĖ

Tapyba 155

Kultūra

Antanas ANDRIJAUSKAS

Vokiečių menotyros mokyklos tapsmas: Rumohras, Kugleris, Springeris 165

Rūta STATULEVIČIŪTĖ

Meniškoji dokumento prigimtis: Juozapo Kamarausko kūryba (pabaiga) 177

Rima VALINČIŪTĖ

Pamaldumas švč. Jėzaus širdžiai XVIII a. Lietuvoje 185

Edgaras KLIVIS

Ecce homo: žmogaus reprezentacijų dinamika Lietuvos sovietmečio teatre 196

Aldona VASILIAUSKIENĖ

Arkivyskupas Mečislovas Reinys. Jo idėjas įgyvendina Rietavo „Aušros“ katalikiška vidurinė mokykla 210

<i>Research</i>	Jonas BALČIUS	
	<i>Antanas Maceina: Author of the Philosophy of Nationality and National Upbringing (sequel)</i>	6
	Vaclovas BAGDONAVICIUS	
	<i>Traits of Vydūnas' Aesthetics (end)</i>	17
	Tomas KAČERAUSKAS	
	<i>The Harmonious World of the Truth III: Noesis in the Hermeneutics of Culture</i>	24
	Dalia Marija STANČIENĖ	
	<i>Malebranche's Concept of Creationism</i>	35
	Loreta ANILIONYTĖ	
	<i>The Concept of Resentment in the Philosophy of Scheler</i>	45
	Rūta Marija VABALAITĖ	
	<i>Cartesian Thought on Proper Behaviour and Passions</i>	54
	Aivaras STEPUKONIS	
	<i>The Birth of the Historiography of Ideas: Arthur Oncken Lovejoy (sequel)</i>	62
	Aušra MALKEVIČIŪTĖ	
	<i>The Unfolding of Sobornost in the Philosophy of Nikolai Berdiaev</i>	71
	Romualdas DULSKIS	
	<i>Three Stages of Hesychia Leading to the Authentic Quality of Christian Piety</i>	80
	Roma BALTRUŠAITYTĖ	
	<i>The Book of Kohelet: A Response to the Existential Experience of the Absurd</i>	88
<i>Selected theme</i>	Nijolė NARBUTAITĖ	
	<i>Is the Rawlsian Theory of Justice an Interpretation of Kant's Practical Philosophy? (end)</i>	101
	Valdas PRUSKUS	
	<i>Individual Freedom and the Market from the Standpoint of Liberalism and Christian Social Doctrine (end)</i>	115
	Edmundas ADOMONIS	
	<i>The Continuity of Scientific Ideas: The Concept of Velocity</i>	124
	Juozas ŽILIONIS	
	<i>Kafka and Foucault: From the Absurd to Prison</i>	134
	Colleen A. McCLUSKEY	
	<i>Albertus Magnus and Thomas Aquinas on the Freedom of Human Action (end)</i>	141
<i>Classics</i>	St. Thomas AQUINAS	
	<i>Summa Theologica I, Question 47, Of the Distinction of Things in General</i>	146
<i>Art Culture</i>	Dalia DOKŠAITĖ	<i>Paintings</i>
		155
	Antanas ANDRIJAUSKAS	
	<i>The Becoming of the German School of Art Criticism: Rumohr, Kugler, Springer</i>	165
	Rūta STATULEVIČIŪTĖ	
	<i>The Artistic Nature of the Document in Juozapas Kamarauskas' Creation (end)</i>	184
	Rima VALINČIŪTĖ	
	<i>The Devotion to the Sacred Heart of Jesus in 18th Century Lithuania</i>	185
	Edgaras KLIVIS	
	<i>Ecce Homo: The Dynamics of the Representations of the Human Being in Soviet Lithuanian Theatre</i>	196
	Aldona VASILIAUSKIENĖ	
	<i>Archbishop Mečislovas Reinys. The Aušra Catholic Secondary School in Rietavas is Implementing his Ideas</i>	208
	Contributors	223



Gauta 2005-03-28
Tęsinys. Pradžia „Logos“ Nr. 42

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 Maceina (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.

Pats autorius šia proga atkreipia skaitytojų dėmesį į tai, kad nors daugeliu savo tautinės individualybės bruožų mes ir esame panašūs į kaimynines tautas, vis dėlto „labiausiai į akį krinta lietuviškosios individualybės gyvenimas savyje, arba jos subjektyvumas, kurį išreiškia tokie bruožai, kaip susitelkimas

savyje, atsikreipimas į vidų, statmeniškumas kūryboje, užsidarymas savyje, pasitikėjimas savimi, individualizmas“ (5, 8, p. 497–498).

Vis dėlto būtent toks emocinio, dorovinio, intelektualinio ir netgi istorinio tautos charakterio išskaidymas ir suskirstymas, kaip tai daro A. Maceina,

RAKTAŽODŽIAI: tautiškumas, tautinis tapatumas, patriotizmas, valstybė, nacija, nacionalizmas, kultūra.

KEY WORDS: nationality, national identity, patriotism, state, nation, nationalism, culture.

gali būti pateisinamas nebent tik dėl jo iškeltos idėjos konceptualumo išsaugojimo, o ne dėl jos pagrindu labai konkrečiai, nepaneigiamai įrodyto lietuvių charakterio, kaip etnotipo, faktiškumo. Kitaip tariant, visus šiuos A. Maceinos argumentus ir apibrėžimus šiandien mes galime interpretuoti tik kaip jo paties intelektualinius vaizdinius, o ne kaip faktus, kuriais remiantis būtų galima ką nors konkrečiau ir nepaneigiamai pasakyti apie lietuvių kultūrą ir lietuvių charakterį apskritai.

Kita vertus, šioje A. Maceinos koncepcijoje išryškėja būtent tie jos pranašumai bei trūkumai, dėl kurių dar ir šią dieną visai pagrįstai galima ir ginčytis, ir diskutuoti. *Kartu šis A. Maceinos darbas ypač akivaizdžiai pademonstruoja, kaip toli per tuos du valstybinės nepriklausomybės dešimtmečius Lietuvoje buvo žengta, kaip išaugo, sutvirtėjo teorinė ir konceptualinė jos filosofų kompetencija, jų valia ir galia apie visa tai mąstyti ir spręsti.*

Ta pačia proga, pavyzdžiui, pakanka prisiminti, kaip įvairiai pirmojo tautinio atgimimo sąjūdžio pradžioje jo veikėjų buvo suvokiama ir traktuojama netgi pati *tautos* sąvoka. „Kas manė, kad tauta yra grynai antropologinis darinys, buvo linkę ir tautinio atgimimo priežasčių ieškoti daugiau tautinėje sąmonėje, t. y. psichologiniuose veiksniuose. Šiam požiūriui atstovavo J. Basanavičius, kuris tautinį atgimimą traktavo daugiau kaip abstraktų supratimą – didingos tautos praeities, jos kalbos, papročių meilę.

Kas tautą laikė socialinių ekonominių sąlygų arba gyvenimo aplinkos padariniu, tautinio atgimimo ištakas aiški-

no daugiau socialinėmis ekonominėmis priežastimis. Tokio nusistatymo buvo J. Šliūpas, J. Adomaitis-Šernas, V. Kudirka. Šio požiūrio laikėsi ir J. Vileišis. Jis itin atsidėjęs siekė, ypač bendraudamas „Varpo“ žurnale, išsiaiškinti sau ir kitiems paaiškinti lietuvių tautinio atgimimo socialinę ekonominę prigimtį, nes tik tuo pagrindu, jo manymu, įmanomi realūs žingsniai tam judėjimui tikslingai vairuoti“ (1, p. 61).

Vadinasi, tauta, kuri, anot J. Vileišio, kovą už savo nepriklausomybę pradėjo nuo *tautinės idėjos*, tikrai nežinodama „net savo rubežių“, o ką jau kalbėti apie detalesnę situacijos aprašymą bei įvertinimą, iš kurio „būtų galima suprasti jos medagišką arba dvasišką ar dorovišką būvį“ (11, 5, p. 39), turėtų jaustis tikrai nemažai nuveikusi, nes *tautinės savimonės formavimasis* – dešimtmečius ir šimtmečius trunkąs procesas. Gaila tik, kad nuo 1918-aisiais iškovotosios Lietuvos nepriklausomybės iki jos praradimo 1940-aisiais metais laiko buvo tiek nedaug. Net ir čia nagrinėtoji A. Maceinos studija *Kultūros sintezė ir lietuviškoji kultūra* pasirodė tik 1939 m. Todėl visai tikėtina, kad lietuvių tauta, jeigu būtų turėjusi ilgesnį savarankiško valstybingumo ir kultūrinės raidos laikotarpį, negu kad tie kupini įvairiausių grėsmių ir neramumų dvidešimt dveji nepriklausomybės metai, kultūrinėje ir intelektualinėje srityje, ypač filosofijoje, būtų pasiekusi kur kas daugiau. Kas žino, galbūt šie lietuvių filosofai, kaip kažkada senovės Graikijos mąstytojai, lietuvių nacionalinę, dorovinę savimonę būtų pakeitę nepalyginti labiau, negu mes šiandien

esame pajėgūs įsivaizduoti, kadangi *teoriniai pagrindai* šiam kilniam ir itin daug intelektualinių pastangų reikalaujančiam darbui – tautos doroviniam ugdymui – iš tikrųjų buvo padėti.

Grįžtant prie A. Maceinos teorinių samprotavimų apie tautų istorinio likimo vaidmenį bei reikšmingumą jų charakteriams, ypač svarbu pabrėžti jo mintį, kad gamtos procesų vyksmas, jų kaita esanti tik *evoliucija*, o *istorija* prasidedanti tik tada ir tik ten, kur „atsiranda laisvai ir sąmoningai veikiąs žmogus“ (5, 8, p. 27). „Kol šitokio valingo bei sąmoningo įsikišimo nėra, tol nėra nė istorijos. Primityvios tautos, kol jos gyvena *gryną* gamtos gyvenimą, taip pat dar neturi istorijos. *Istorija yra kuriamasis tapsmas*, kur žmogiškoji idėja įeina į prigimtąjį gyvenimą, jį tvarko ir keičia. Tikra prasme istorinis vyksmas iš esmės visados yra *kultūrinis vyksmas*. Tauta tik tada gyvena *istorinį tarpsnį*, kai pradeda kurti *kultūrą*, kai iš prigimtosios ir būtiniosios evoliucijos žengia į *laisvą kūrybą*. Šiuo tad atžvilgiu istoriniu likimu galima vadinti kultūrinius tautos žygius“ (5, 8, p. 27).

Nors ir yra labai aukštinamas, tačiau net ir pats „*kultūriškumas* dar neišsemia viso istorinio likimo turinio. Kultūrinio pobūdžio dar nepakanka, kad istorinis likimas taptų tautos formavimosi veiksnium. Kiekvienas tautų likimo veiksnys tautą *jungia* savyje ir *skiria* nuo kitų nekuo kitu, kaip savo vienodumu. Rasė tik dėl to turi tautai reikšmės, kad ji yra zoologinio nusiteikimo vienodumas. Gyvenamoji aplinka tik dėl to jungia rasinę grupę, kad ji yra gyvenamųjų sąlygų vie-

nodumas. Taip yra ir su istoriniu likimu. *Istorinis likimas tik tada tampa tautą formuojančiu veiksnium, kai jis yra vienodas visai tautai, kaip gamtiniam* (rasės ir gyvenamosios aplinkos sujungtam) *vienetui*. *Vienodumas* yra antroji esminė istorinio likimo žymė. Jeigu viena šio gamtinio vieneto dalis pergyvena vienoki istorinį likimą arba, kitaip sakant, imasi vienkų kultūrinių žygių, o kita dalis – kitokių, aišku, tokiu atveju atsiras dvi tautos, bet ne viena (5, 8, p. 27–28).

Taip atsitinka todėl, kad gamtinio vienodumo neužtenką tautai išsivystyti iki galo. Dėl to atsiradęs kultūrinis skirtingumas suskaldąs prigimtąjį vienodumą į tiek dalių, kiek atsiranda kultūrinių, kartais net labai skirtingų, krypčių. „Kad istorinis likimas iš tikrųjų užbaigtų tautos išsivystymą, – pabrėžia A. Maceina, – reikia, kad jis būtų *bendrai pergyventas*“ (5, 8, p. 28). Šveicarų atveju istorinis likimas veikęs kaip vienodumas, sujungęs prigimtinius skirtingumus (skirtingos tautybės susijungusios į vieną istorinį vienetą – Šveicarijos valstybę). Tuo tarpu latviai ir lietuviai, A. Maceinos nuomone, iliustruoja atvirkščią rezultatą – nevienodą istorinį likimą. Dėl to ilgainiui susiformavusios dvi atskiros tautos.

Įdomi ir kita A. Maceinos mintis – kodėl viso pasaulio darbininkai vis dėlto nesudarą vienos tautos. „Viso pasaulio kraštų darbininkai turi tų pačių žymių, pasireiškiančių savotišku darbininko charakteriu. Bet pasaulio darbininkai nesudaro *bendruomenės*. Vienodas darbininkų žymes išpaudžia jų likimo vienodumas. Bet kadangi jis nėra per-

gyvenamas *bendrai*, tai nepajėgia darbininkų suglausti į bendruomenę“ (5, 8, p. 28). Vadinasi, *bendrumas* yra „trečioji esminė jojo (istorinio likimo. – J. B.) žymė“ (5, 8, p. 28).

Taigi bet kuri profesija ar klasė, pasak A. Maceinos, tuo ir skiriasi nuo bet kurios tautos, „kad pirmąją sudaro tik likimo vienodumas, o antrąją – ir vienodumas, ir šio vienodo likimo pergyvenimo bendrumas“ (5, 8, p. 28).

Apibendrinamas šias savo mintis, A. Maceina prieina prie tokių išvadų: „Tautai atsirasti neužtenka, kad žmonės turėtų tų pačių žymių kūne ir sieloje. Jai dar reikia, kad jie organiškai susijungtų tarp savęs, kad tai, kas yra vienoda, tapėtų kartu ir *bendra*, kad vienodumas sudarytų išvidiniam bendrumui pagrindą. Todėl kai kalbama apie istorinį likimą, kaip apie tautų atsiradimo veiksnį, visados reikia jį suprasti bendro gyvenimo prasme, nes tik „likimo bendrumas gimdo tautas“...

„Istorinį tad likimą galima taip apibrėžti: *istorinis likimas yra vienodi ir bendrai pergyventi kultūriniai tautos žygiai*“ (5, 8, p. 28).

Šiuolaikiniam skaitytojui, be abejo, keistokai skamba kai kurios filosofo šiame darbe vartojamos sąvokos – *išvidinis*, *kultūriniai žygiai* ir pan. Bet tai ne tiek A. Maceinos, kiek dar labai netobulos, neišplėtos lietuviškos filosofinės terminijos problema. Kita vertus, galima manyti, kad, pavyzdžiui, tokias sąvokas kaip *kultūriniai žygiai* filosofas vartoja sąmoningai, norėdamas ypač pabrėžti, sureikšminti, netgi suromantinti patį šį kultūros tapsmo, jos kūrimo procesą.

Juk ir iš tikrųjų būtent kultūra ir yra tai, kas žmogų padaro išskirtine ne tikta gamtos, bet ir pačios visuomenės vertybe. Maža to. Žmogus tiesiog neįmanomas, neišivaizduojamas be kultūros ir be kūrybos, nes būtent jis ir tik jis yra jos kūrėjas, vartotojas ir puoselėtojas.

Kalbėdamas apie dinaminį žmogaus istorinio likimo pobūdį A. Maceina tai ir akcentuoja. „Jeigu į istorinį likimą žiūrėsime dinaminio žvilgsniu, vadinasi, nagrinėsime kultūrinį tautos gyvenimą kaip vyksmą, lengvai galėsime jame atskirti tris elementus: 1) *bendrus žygius praeityje*, 2) *bendrą gyvenimą dabartyje* ir 3) *bendrą sąmonę*, jungiančią tautos praeitį su dabartimi. Jeigu tauta neturi bendrų žygių praeityje, ji *kaip tauta* iš viso neturi praeities. Toji praeitis priklauso individams, gentims, bet ne *tautai*, kaip bendruomenei. Šiuo atveju tautos *dar nėra*. Jei tauta neturi bendro gyvenimo dabartyje, josios, kaip tautos, jau nėra. Šiuodu dalyku visiškai aiškūs.

Kiek kebliau su trečiuoju elementu – su *bendruja sąmone*. Ar ir ji tautai reikalinga? Ar būtina, kad tauta savo sąmonėje jungtų praeitį su dabartimi, sukurdamą tuo būdu nenutrūkstamą savo gyvenimo ryšį? Atsakymas į šiuos klausimus išplaukia iš pačios istorinio likimo esmės. Jei istorinis likimas *kuria tautą*, jis būtinai turi būti *vieningas*“ (5, 8, p. 28–29).

Čia, kaip matome, A. Maceina ir vėl remiasi konkrečiais pavyzdžiais: „Gražiausią šios rūšies pavyzdį yra davę Europos emigrantai, iš kurių yra išaugusi Amerikos tautos. Vieni jų iškeliavo iš savo tėvynės ir nutraukė su ja visus

ryšius, lyg ir nukirpdami lig šiol buvusią savo istoriją. Naujasis pasaulis tapo nauja jų tėvyne, o gyvenimas joje išsivystė į naują istorinį likimą (Anglijos puritonai). ...Bet buvo ir tokių, kurie paliko savo tėvynę tik *materialiai*, niekados neišsižadėdami savo praeities ir *formaliai* nenutraukdami su ja ryšių. Jie todėl pasiliko visados senosios tautos dalimi, nors ir gyvenančia kitoje teritorijoje (lietuviai Jungtinėse Valstybėse, Argentinoj; prancūzai Meksikoj)“ (5, 8, p. 30). Visa tai, A. Maceinos nuomone, ir įtikinamus, kad *tautinės sąmonės* bendrumas ir yra toji tautos istorinį likimą vienijanti grandis.

Kalbėdamas apie ypač mums rūpimas ir su šio darbo tema tiesiogiai susijusias sąvokas, A. Maceina išskiria *tautą, tėvynę, tėviškę* ir *naciją*. Jų aptarčiai bei šio filosofo pateikiamai analizei čia kaip tik ir skirsime daugiausia dėmesio.

Apibūdindamas *tautos esmę* tokio paties pavadinimo antrajame monografijos skyriuje, A. Maceina vėl pabrėžia tai, kad „Tauta yra padaras trijų pagrindinių veiksmių: rasės, gyvenamosios aplinkos ir istorinio likimo“ (5, 8, p. 31). Pirmieji du priklauso gamtai ir žmogaus prigimčiai, o trečiasis – kultūrai. „Pirmuoju atveju tauta išsivysto ne tik be atskirų individų prisidėjimo, bet ir be jų žinios. Antruoju atveju tauta pradeda suvokti pati save ir tarsi save sukuria. H. Wronskio iškeltoji autokreacijos sąvoka tinka ir tautai *kultūriniam* josios gyvenimo tarpsnyje. ...Tauta yra kitokia kaip *gamtinių veiksmių* veikimo padarinys ir vėl kitokia, patyrusi kultūros įtakos. *Agens agit simile sibi*. Šitoji šv. To-

mo Akviniečio mintis tinka ir tautos atsiradimui“ (5, 8, p. 31–32).

Plačiai ir smulkiai nagrinėdamas įvairias, čia jau ne kartą minėtas priežastis bei nuolat remdamasis žymiausiais to meto teoretikais, pavyzdžiui, be jau minėtų H. Wronskio ir šv. Tomo Akviniečio, dar ir Ch. Montesquieu, G. Hegeliu, J. Böhme, W. Wundtu, M. Scheleriu, O. Baueriu, S. Šalkauskiu ir kitais autoritetais, A. Maceina galiausiai prieina prie išvados, jog „Pati tautinė individualybė negali būti *šalia* individų. Ji yra bendras dalykas ir todėl būtinai reikalauja individo kaip atramos konkrečiam savo pasireiškimui. *Tautinė individualybė gyvena tik atskiruose žmogiškuose individuose*“ (5, 8, p. 47). Todėl ir konkrečios *tautiškumo esmės* taip pat reikia ieškoti konkrečiame žmoguje, individe. „Individas turi savyje tautinės individualybės esmę, jis yra josios nešėjas ir palaikytojas. Individe glūdi kažkas, kas jį jungia su kitais ir jo darbams suteikia savotišką lytį. Tautinis materializmas tą jį kažką vadina *materialine substancija*, atėjusią į individą paveldėjimo keliu. Griežtasis tautinis spiritualizmas jį vadiną *dvasine substancija*, kur individas yra tik jos apraiška“ (5, 8, p. 47).

Taip, anot A. Maceinos, yra todėl, kad tauta apskritai yra abstrakcija – egzistuoja tik individai, priklausantys tai ar kitai tautai. Tačiau ir to negana. „Kaip visi kiti veiksniai, taip ir *tautiniai* (rasė, gyvenamoji aplinka ir istorinis likimas) *tik suteikia žmogiškojo individo buvimui tam tikrą būdą*. Jie nekuria ir negali kurti nieko substancialaus. ...Palenktas rasės, gyvenamosios aplinkos ir istorinio

likimo įtakai, žmogiškasis individo buvimas įgyja dar vieną savotišką būdą, kurį galima pavadinti *tautiniu būdu*“ (5, 8, p. 49).

Dėl visų šių, mąstytojo čia gana smulkiai aptartų ir išnagrinėtų priežasčių bei aplinkybių, tautinis buvimas yra įvardijamas ir apibrėžiamas kaip tautinė individualybė, o pastaroji – kaip „*gamtinių veiksnių pradėtas ir vienodo bei bendrai pergyvento istorinio likimo išryškintas žmonių buvimas būdas*“ (5, 8, p. 49).

Iš tautinio buvimas būdo, sekant A. Maceinos mintimi, išplaukiąs ir „*tautinio veikimo būdas: modum essendi sequitur modum agendi*“ (5, 8, p. 50). Tai reiškia, jog ir žmogus ne tik *tautiškai egzistuoja*, bet ir *tautiškai veikia*. Dėl tos pačios priežasties tautiškumo problema ir yra tokia svarbi, kadangi „*tautinė individualybė arba tautybė yra vienas iš žmogiškumo būdų*“ (5, 8, p. 50).

Ta pačia proga A. Maceina pabrėžia, kad „Žmogaus veiksmai kyla iš jo esmės. Bet kadangi šitoji jo esmė yra nulemta ir tautiškai, todėl tautiškumo bruožų žymu ir žmogaus darbuos. Žmogus savo žygiais pasireiškia visų pirma kaip individas, paskui kaip *vyras* arba *moteris*, kaip vienos ar kitos šeimos *narys*, kaip *tautietis* ir paskiausia kaip *žmogus*“ (5, 8, p. 50). Dėl tos pačios priežasties kiekviename žmoguje jo individualieji veikimo bruožai, jų specifiškumai yra ryškiausi, o žmogiškieji – neryškiausi. „Taip yra dėl to, kad žmogiškumas nėra buvimas būdas, bet pats buvimas“ (5, 8, p. 50).

Šia prasme *tautinė individualybė*, sekant tolesne A. Maceinos logika, arba *tautybė*, yra tik vienas iš žmogiškumo

būdų. „Tautiniai bruožai todėl ir stovi viduryje tarp individualinių ir žmogiškųjų. Jie yra mažiau ryškūs negu individualiniai ir daugiau – negu žmogiškieji“ (5, 8, p. 50).

Nekyla abejonių, jog sąvoką *tautinė individualybė, tautybė* A. Maceina vartoja būtent *tautinio dorovinio charakterio* prasme, t. y. norėdamas ypač pabrėžti, išskirti, akcentuoti tautiškumą kaip etnotipiškumą, turintį ne tik tam tikrą istorinio bei socialinio charakterio, bet ir elgsenos bruožų. *Tautiniai individai*, pasak A. Maceinos, „jau pačios prigimties yra suvedami draugėn, nes šitoji jų prigimtis visame gyvenime veikia vienodai. Tai yra savaimingas, instinktyvus glaudimasis, kylas iš *ontologinio tautybės pobūdžio*. Bet prie jo dar prisideda ir psichologinis veiksnys, kai žmonės pažįsta savo vienodą buvimą bei veikimą, kai jų psichikoje dėl bendro gyvenimo ir pergyvenimo susidaro tam tikras psichologinis nusiteikimas, tam tikra *tautinė psichologija*“ (5, 8, p. 51). Abu šiuos veiksnius A. Maceina suvokia ir vertina kaip vienodai reikšmingus, nes abu jie, anot filosofo, yra „lygiai svarbūs ir abu yra atsirėmę į tautinę individualybę: pirmutinis – kaip į esančią, antrasis – kaip į suvoktą“ (5, 8, p. 51). Tuo tarpu *tautinė jungtis* tampanti pilnutine ir visapusiška tik abiem šiems veiksniams susijungus į viena. Savaimingiausia ir tobuliausia lygmenį tautinė jungtis pasiekianti kaip tik tada, kai „*tautinis instinktas virsta tautine sąmone*“ (5, 8, p. 51).

Gaila, žinoma, kad dėl perdėm „monografiško“ čia nagrinėjamo A. Macei-

nos veikalo turinio, t. y. dėl pernelyg su-
teorinto ir suabstraktinto šios jo diserta-
cijos pobūdžio, monografijos autorius
palyginti nedaug dėmesio skiria konkre-
čioms lietuvių dorovinio charakterio ap-
raiškoms, išsamesnei, konceptualesnei
lietuvių kaip etnotipo, jo elgesio ypaty-
bių, vertybinių orientacijų bei jų reiški-
mosi konkrečiose situacijose eksplikaci-
jai. Bet apie tai vienokią ar kitokią nuo-
monę galima susidaryti ir iš kitų, čia jau
cituotų A. Maceinos veikalų.

Vieną iš įdomesnių, tačiau ne A. Ma-
ceinai priklausančių lietuvių dorovinio
charakterio vertinimų apie savo tautie-
čių charakterį taip pat yra pateikusi ir
garsioji mūsų etnologė M. Gimbutienė.
Pacituosiu tik vieną kitą šia tema išsa-
kytą garsiosios mūsų etnologės mintį.
„Lietuviai giliai myli savo žemę, bet pa-
miršta, kad yra nariai didelio pasaulio,
 kuriame vyksta amžina kova dėl būvio.

Šioje kovoje būtina būti stipriam, kad
išliktum. Jei ne kiekviškai, tai kokybiš-
kai. Tautą, kuri skundžiasi nelaimingu
likimu ir per tūkstantį su viršum metų
vien tik nustoja savo žemių ir žmonių,
gali išgelbėti nebent tik labai didelis ryž-
tas stiprėti, šviestis, kultūrėti. Idant įgy-
tų nors moralinį svorį tautų bendruome-
nėje, jei dėl dabartinių aplinkybių nega-
lima stiprėti militariškai ir kt. [sic] O tuo
tarpu paskutiniai nepriklausomybės de-
šimtmečiai, dar labiau tremtis rodo, kad
lietuviai nesugeba demokratiškai tvar-
kytis, konsoliduotis didesniems uždavi-
niams, nes iš vidaus veikia užkerėtos
destrukcijos jėgos. Mūsų tautos augimui
didžiausios kliūtys – savo parapijos
masteliu vertinimas, pavydas... vienu

žodžiu, trūkumas šviesos, neišsikapsty-
mas iš baudžiauninko kiauto, trypinėjimas
vietoje“ (4, p. 180).

Reikia pasakyti, jog nė vieno iš šių
M. Gimbutienės pageidavimų mes ne-
tik kad nevykdome, bet priešingai – el-
giamės taip, tarsi būtume daugiamilijo-
ninė tauta, o mūsų nusikaltėliai ir leng-
vos duonos ieškotojai per keliolika ant-
rosios nepriklausomybės metų tiesiog
užtvindė Europą pagarsėdami nepa-
prastu žiaurumu, įžūlumu ir, žinoma,
bukagalviškumu...

Taigi – kaip ir kuo reiškiasi toji mū-
sų *tautinė individualybė*? Remdamasis is-
toriniais kitų tautų pavyzdžiais, A. Ma-
ceina čia ypač akcentuoja nepaprastą šių
tautų gajumą ir pastovumą. „Charakte-
ringiausias pavyzdys yra žydų tauta.
Išsiskynijusi giliai į fizinį pagrindą ir pa-
tyrusi ypatingą istorinį likimą, tautinė
žydų individualybė pasidarė savotiškas
pasaulio stebuklas. ...Bet daugiau ar
mažiau pastovi yra *kiekvienu* tautinė in-
dividualybė. Jeigu tautoje yra bent ki-
birkštis tautinės sąmonės, vadinasi, sa-
vęs, *kaip tautos*, suvokimo, net ir uolios
nutautintojų pastangos ne ką gali pada-
ryti. Reikia tik prisiminti mūsų pačių
tautos istoriją, airių kovas, graikų atspa-
rumą prieš turkus ir daugybę kitų tau-
tiškumo išlikimo pavyzdžių, ir tautinės
individualybės pastovumas bus visai
aiškus“ (5, 8, p. 51).

Tiesa, veikalo autorius pripažįsta, jog
tautinė individualybė nesanti visiškai
sustingusi ir nekintama. Priešingai, ta-
čiau „pats šitas kitimas yra labai lėtas,
o erdvė yra labai siaura“ (5, 8, p. 52).
Maža to. Autorius netgi įsitikinęs, jog,

pavyzdžiui, tų „bruožų, kuriuos aprašinėjo Tacitas savo veikale *De origine, situ, moribus ac populis Germanorum* galima ir šiandien rasti vokiečių tautoje. Rusiškasis inertiskumas buvo toks pat mongolų viešpatavimo metu ir toks pat yra bolševikų vergijoje“ (5, 8, p. 52). Todėl ir tautinės individualybės įtakos čia niekada negalima paneigti. „Net ir tie, kurie ją neigia, veikia taip, kaip ji reikalauja“, – priduria mąstytojas. „Komunizmas, labiausiai, rodos, internacionališkas dalykas, per keliolika metų jau suspėjo pasidaryti *rusiškas*“ (5, 8, p. 53).

Vadinasi, visa tai, kas tik vadinama „tautos dvasia“, „tautos siela“ ir t. t., iš tikrųjų yra ne kas kita, kaip „vienoks ar kitoks tautinės individualybės apsimušimas. Ji duoda tautos žygiams *tautiškąją* lytį, ji juos padaro nepakartojamus, nepasekamus ir todėl skirtingus nuo kitų. „Bręstanti tautos jėga, – rašo E. Kriekas, – atnaujina kultūrą ir ūkį, atbaigia valstybę ir teisę, ugdymą padaro našu, menui duoda turinio ir nurodo kryptį, tarp atskirų asmenų kuria bendruomenę, tėvynę, susipratimą ir lygybę: jų jėgas ji sutelkia ir padaugina“ (5, 8, p. 53). Dėl to galiausiai „*tautinė individualybė tampa lemiamuoju viso tautos gyvenimo pradū*“ (5, 8, p. 53).

Kalbėdamas apie tautos ir valstybės sąveikas, A. Maceina ypač pabrėžia esminį šių dviejų socialinių institutų sąryšingumą bei jų tarpusavio priklausomybę. „Tauta gali būti *valstybėje* ir tauta gali būti *valstybė*. Pirmuoju atveju ji yra tam tikro suvereniojo politinio vieneto *dalis*, antruoju – *ji* pati yra tasai suvereninis politinis vienetas. Pirmuoju atveju valstybė

jai yra išviršinis ir todėl *svetimas* dalykas, antruoju – valstybė tautai išauga iš *vidaus* ir todėl tampa *sava* valstybe“ (5, 8, p. 60). Čia A. Maceina taip pat laikosi nuomonės, jog „valstybė tautos nesukuria, nes tauta esti jau prieš valstybinę savo formą“ (5, 8, p. 60).

Dėl pastarosios filosofo išvados galima būtų ir pasiginčyti, kadangi, pavyzdžiui, net ir lietuvių tauta, o ką jau kalbėti apie kitas Europos ar pasaulio nacijas, atsirado anaipatol ne prieš lietuvių valstybingumą, o kaip tik po to. Prieš tai, deja, egzistavo tik daugybė – po didžiausius geografinius dabartinės Baltarusijos, Rusijos, Ukrainos ir net Lenkijos plotus išsibarsčiusios baltų, taigi ir lietuvių, gentys. Tačiau visiškai teisinga kita, grindžiama žinomų autoritetų (pavyzdžiui, P. Brath) teiginiu, A. Maceinos išvada, jog „Valstybė yra ne kas kita, kaip organizuota tautos galia“ (5, 8, p. 61).

Vis dėlto ir šioje srityje skirtumas yra pernelyg akivaizdus, kad jį būtų galima nuneigti, kadangi, pavyzdžiui, „Tautinė valstybė veikia ir įsakinėja ne savo, bet tautos vardu. Valstybinis autoritetas čia yra kartu ir *tautinis autoritetas*“ (5, 8, p. 61). Tačiau tik tuo atveju – pridurkime, – jeigu tai iš tikrųjų yra demokratinė valstybė su visomis demokratinėmis institucijomis, valdžių atribojimu, referendumais ir t. t.

Visiškai kitaip yra tais atvejais, kai valstybė nėra tautinė, t. y. kai ji, pavyzdžiui, priklauso ne lietuvių, o kitoms – rusų, lenkų, vokiečių ir t. t. titulinėms tautomis. Apie lietuvių tautos *valią* ir *galį* tokiu atveju jau nebetektų nė kalbėti – net ir tuo atveju, jeigu tai būtų de-

mokratinės valstybės. Tuo tarpu lenkų, vokiečių, rusų, o ypač sovietmečio tautinė sprespauda, persekiojimai, trėmimai ir žudymai lietuviams ir kitoms pavergtosioms tautoms seniai jau yra ne teorinių diskusijų dalykas, bet labai konkreti istorinė ir socialinė jų pačių patirtis. Todėl visiškai teisinga ir pagrįsta A. Maceinos mintis, kad „*Tauta be valstybės nėra atbaigta*“ (5, 8, p. 62).

Maža to. Remdamasis tuo, kas jau yra pasakyta, A. Maceina suformuluoja ir išsako nepaprastai reikšmingą mintį, kurią ir šiandieninės mūsų valstybės vyrams būtų pravartu ne tik žinoti, bet ir kaip šūkį pakabinti matomiausiose visų valstybinių institucijų vietose – Seimo posėdžių salėje, vyriausybės, ministrų kabinetuose; šūkį, skelbiantį, jog „*tauta iš tikro negali tapti nacija, tai yra visuotinio reikšmingumo tauta, jei ji nėra ar bent nebuvo sukūrusi savo valstybės*“ (kurs. mano. – J. B.) Po viso to, kas pasakyta, darosi aiškus ir tautybės principas (*le principe des nationalités*). Jo esmė yra ta, kad kiekviena tauta gali turėti valstybę, ir kiekviena valstybė gali apimti tik vieną tautą. ...Šio principo šaknys glūdi pačiuose Europos kultūros pagrinduose. Pripažinus ir praktiškai įvykdžius (vergijos ir baudžiavos panaikinimas) nelygstamą žmoniškojo asmens vertingumą, nuosekliai paskui jį turėjo ateiti ir tautinės individualybės teisių pripažinimas“ (5, 8, p. 62).

Konkrečiai šis principas, A. Maceinos nuomone, buvęs suformuluotas prancūzų Didžiosios revoliucijos metu, vėliau – Paskalio Manzinio 1861 m. ir galiausiai praktiškai vykdytas po Didžiojo karo pagal garsiąją tautų apsisprendimo teisę.

Tačiau iš tikrųjų tokie teiginiai taip pat yra tik labai gražūs žodžiai ar pageidavimai: kiekviena tauta, neišskiriant nė lietuvių, ir XX a. ginklu turėjo apginti ir įtvirtinti šią teisę. Maža to, kaip žinoma, ši mūsų tautinė nepriklausomybė ir išbuvo, ištvėrė lygiai tiek, kiek ji šia ginklo galia buvo pagrįsta. Praėjus po Pirmojo pasaulinio karo maždaug dvidešimčiai metų ir per tą laiką pakankamai sustiprėjus buvusioms imperijoms – fašistinei Vokietijai ir bolševikinei Rusijai, – ši tariaamai „iš pačių Europos kultūros pagrindų“ ir tautų apsisprendimo chartijų „išplaukianti“ mažųjų tautų teisė bemat buvo pamiršta.

Kaip teoretikui A. Maceinai čia ne mažiau svarbu būtent tai, jog minėtuojų „tautybės principu apsireiškia tautės, kaip ir kiekvienos kitos bendruomenės iš pačios prigimties kylanti teisė objektyvuotis konkrečiu pavidalu“. Šia prasme, A. Maceinos nuomone, „Tauta sukuria valstybę, o valstybė tobulina tautą. Tauta, kaip ontologinis ir kaip sociologinis dalykas, tobulos sintezės pasiekia tik tautinėje valstybėje“ (5, 8, p. 63).

Taigi kas iš tikrųjų yra toji tautinė valstybė ir kaip ji veikia, funkcionuoja, į kokias sudedamąsias dalis gali būti skaidoma? Į šiuos ir daugelį kitų klausimų A. Maceina atsako kituose savo monografijos skyriuose. Čia tik pažymėsim, jog, mąstytojo nuomone, „*Tobulai išsivysčiusi, arba pilnutinė, tauta yra žmonių grupė, vieningos individualybės sujungta į bendruomenę ir apsireiškianti draugijine-valstybine lytimi*“ (5, 8, p. 66).

Tačiau tokiu atveju iškart kyla klausimas, o kas iš tikrųjų padaro tautinę

valstybę tobula „draugijine lytimi“? Nejau gi ji pati? Jeigu tai priklauso tik nuo valstybės valdymo aparato tobulumo, jo efektyvumo, tai ir daugelis imperijų jį turi – neretai netgi efektyvesnį už demokratinį valstybių administracinį aparatą. Be to, kaip tik tokį, kuris užtikrina ir pačių šių imperijų, ir šių imperijų (titulinių) tautų privilegijuotą egzistavimą bei pavergtųjų tautų engimą!

Atsakymus į kai kuriuos šių klausimų atrasime tolesniuose A. Maceinos samprotavimuose ne apie valstybinę biurokratiją, o apie *tėviškę, tėvynę ir naciją*. „Kaip į tautą einama per šeimą, taip į tėvynę einama per tėviškę, – teigia filosofas. – Tėviškė yra tėvynės pagrindas. Ji stovi viduryje tarp namų ir tėvynės. Namai išsivysčiusiam žmogui yra per siauri, tėvynė per plati. Namuose jis jau neišsitenka, tėvynėje dar paskęsta. ... Tai, kas buvo namuose, dabar atsiranda tėviškėje: *tėviškė darosi išplėstasis šeimos namas*“ (5, 8, p. 69).

Kitaip tariant, mąstytojas tėviškę linkęs sutapatinti su ta *vieta*, kur gyvena arba gyvena mūsų tėvai ir kur mes patys gimėme ir augome. Toks iš tikrųjų ir esąs paprastas, buitiškas, kasdienis tėviškės supratimas. Tačiau nagrinėdami plačiau, t. y. *filosofiškai*, tėviškės sąvokoje atrandame ne vien tik erdvę ir laiką, bet ir žmones. Todėl, anot A. Maceinos, tėviškė nėra tik žemės sklypas, bet ir šio sklypo istorija; istorija tokiu mastu, kokiu mums artimiausieji žmonės ją kūrė, keitė ir joje dalyvavo. Su tėviškės žeme neišvengiamai yra surišti visi jie kaip žmonės ir kaip visi jų darbai. „Vis dėlto *žemė* yra lyg ir pagrindas. Ji nešioja

žmones, ir jos erdvėje vyksta jų žygiai. ...Josios vaizdas mūsų sąmonėje išskyla pirmutinis, nes ji pirmutinė darė mums įtakos ir su ja visų pirma mes esame suaugę“ (5, 8, p. 69).

Todėl apibendrinami kaip tik ir galime tarti, jog tėviškės žemė nėra vien tik dirva. „Tai *visa jos gamta*, su laukais ir pievomis, su slėniais ir kalnais, su upėmis ir ežerais, su oru, su dangaus sklypu, net paukščiais ir gyvuliais. Tėviškės žemė yra toji visuotinės gamtos dalelė, kur žmogus pirmą kartą susiduria su materialine tikrove. Vaikas čia pergyvena tai, ką visa žmonija pergyveno savo kūdikystėje, būtent: ontologinį savo sąryšį su gamta“ (5, 8, p. 69).

Vaiko linkimas į gamtą arba prie gamtos, anot A. Maceinos, motyvuojamas tuo, kad kūdikis esą dar neturįs *atstumo* nuovokos ir dėl to visi daiktai jam rodomi kaip esantys *čia pat*, prie jo ir net jame pačiame. Visa tai sujungia, susieja jį su šia tėviškės aplinka neatidalomais saitais – visam gyvenimui. Tėviškės gamtą, jos grožį, daiktų ir reiškinių įvairovę jis ir suaugęs būdamas jaučia taip pat stipriai, kaip ir kūdikystėje. „Dvasinį pradas atbunda jame gana vėlai. Gamta jame turi didžiausią veikimo dalį. Jis todėl prie jos ir glaudžiasi. *Vaiko santykiai su gamta yra kaip lygaus su lygiu*“ (5, 8, p. 70).

Dėl tos pačios priežasties vaikas taip stipriai ir myli gamtą, nes šioje meilėje jis ją atranda ir išgyvena. Remdamasis F. I. Novalisu, A. Maceina taip pat pareiškia, jog *meilė – tai gamtos idėja*, nes tik ją mylinčiajam gamta atskleidžianti visas savo paslaptis. „Gamtoje jis suran-

da tarsi savęs dalelę – ir net visą save, nes dvasinis *aš*, kuris nėra iš šio pasaulio, vaikystės metu dar tebemiega.

Ir štai šito ontologinio ryšio aktualizuoja *toja yra tėviškės gamta arba tėviškės žemė – terra patria*“ (5, 8, p. 70).

Remdamasis tuo, A. Maceina ir daro išvadą, jog „*Žmogaus linkimas į gamtą realiai eina tik per tėviškę*“ (5, 8, p. 70). Tai esąs ir pats pirmasis žmogaus kosminio ryšio su dangumi ir žeme išgyvenimas.

Tačiau ne vien tuo, apie ką čia kalbėta, tėviškė žmogui esanti reikšminga. Šalia visų, su tėviškės gamta ir meile jai susijusių, būsimąjo suaugusio žmogaus vaikystėje dar tik bręstančios dvasios išgyvenimų, esama dar ir kitokių – *dorovinių išgyvenimų*. Doroviniai tėviškės išgyvenimai – tai ypatingos meilės, ypatingo *dvasinio* sąryšingumo, *kraujo* ir *likimo* balsas kiekviename iš mūsų, mū-

sų amžinojo ontoetinio sąryšingumo, priklausomybės savo kraštui ir savo artimiesiems – broliams ir seserims, tėvui ir motinai – išgyvenimai, kurie ypatingais saitais susaisto mus su šeima, su buvusiais ar dar tebesančiais gyvaisiais ir mirusiaisiais. „Prisirišimą prie savųjų, – primena A. Maceina, – o per juos ir prie visų daiktų, turėjusių su jais santykių, lotynai vadino žodžiu *pietas*. Jis reiškia kartu ir pagarbą, ir maldingumą. Iš tikro, savų žmonių pergyvenime yra kažkoks *maldingas gerbimas*, kažkoks gilus ir žodžiais sunkiai išreiškiamas *pietizmas*. Jis nėra kilęs tik iš to, kad su savaisiais esame surišti krauju, kad iš jų esame gavę savo buities dalį. Bet jis nėra nė grynas psichologinis pergyvenimas. Jis yra *viskas* kartu. Jis apima visą žmogaus būtybę ir todėl įgyja *moralinio pobūdžio*“ (5, 8, p. 73).

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

vydūno 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.

MENO RŪŠYS

Menas, būdamas transcendentinio dvasingumo („amžinojo grožio“) įkūnimo žmogaus sukurtuose materialiuose, jusliškai suvokiamuose objektuose forma, tą grožį išreiškias įvairiais būdais,

kurių pagrindu susidarančios įvairios meno rūšys. Tų rūšių specifika esanti numelmta skirtingų materijos egzistavimo formų, su kuriomis žmoniškumo esmė susiduria bei kurias panaudoja savo reiš-

RAKTAŽODŽIAI: absoliutas, kultūra, kūryba, grožis, menas, evoliucija, žmogus, dvasia.

KEY WORDS: absolute, culture, creativity, beauty, art, evolution, man, spirit.

kimuisi. Kitaip tariant, kurdama įvairias meno rūšis, žmogaus dvasia operuoja skirtingais jutiminiais objektais, naudojami skirtingomis materialiomis priemonėmis ir taip atskleidžia savo reiškimosi formų turtingumą. Kitas meno rūšies specifika nulemias dalykas – paties reiškiamojo sąmoningumo pobūdis, jo artimumas vienai ar kitai būties sferai (materialiai ar dvasinei), jo grynumo, šviesumo laipsnis. Mąstytojas teigia, jog kiekviena meno rūšis „skelbia meniškumą savo būdu. Jų skirtumai pasidaro vienu atžvilgiu iš to, kuo šis meniškumas reiskiasi, iš kur jis ima medžiagą ir lytis kūrimui, kitu atžvilgiu iš to, kokia sąmoningumo spalva meniškumui norima suteikti“ (1, p. 477).

Žmogaus esmės santykis su erdve, kurią Vydūnas, pritardamas I. Kantui, laiko viena iš „žmoniškos dvasios žiūros lyčių“ (šalia laiko ir priežastingumo), išreiškiamas architektūroje („statybos mene“). Šiuo menu žmogus „spraudžiasi į erdvę ir jai suteikia savo esmės pasižymėjimą“ (1, p. 478). Pavyzdžiui, žmogui, kuriančiam šį meną, pasitar nauja erdvę pildantys ir taip erdvingumą išreiškiantys gamtos objektai bei formos, kurios apvaldomos pasitelkus mokslo duomenis. Architektūros raidoje nuo primityvių būstų palei žemę iki didingų rūmų, taip pat erdvei nugalėti skirtų greitų transporto priemonių atspindinčios žmogaus dvasios pastangos vis didesniu mastu aprėpti ir užvaldyti erdvę, vis intensyviau ją panaudoti kaip vieną iš ryškesnių savo emancipacijos pasaulyje formų. Architektūros menu, anot mąstytojo, „iš žmogaus reiskiasi pradas, kurs neapsakomu gabumu vaiz-

duojasi erdvę ir ją perveria nenuilstančia jėga savęs ieškančio sąmoningumo“ (1, p. 478).

Skulptūra („lipdybos arba skaptybos menas“) esanti orientuota daugiau į erdvę pildančias formas, pavidalus. Jai, anot mąstytojo, „ypatingos reikšmės yra gyvosios, augančios, būtent erdvingumą įgaunančios lytys“ (1, p. 478). Žmogus, reikšdamasis skulptūros menu, tų formų ieško, jas renkasi, o įkūnijęs jas negyvoje medžiagoje, jomis kalba, išsako save, parodo tą kūrybinę galią, kuria įveikiama ne tiek erdvė, kiek medžiaga. Skulptūroje įkūnytosi formos nuo gamtoje atsirandančių tuo ir skiriasi, kad išreiskia ne gamtinius procesus, ne kurių iš veikiančių gamtinių pradų (augmeniškaji augimą ar gyvūniškąjį judrumą), o pačią žmogaus esmę, individualumą, „ašainę sąmonę“. Mąstytojo žodžiais tariant, skulptūroje „visos lytys turi apreikšti, kad jos gyveno žmogaus viduje, jo esmėje ir sąmonėje“ (1, p. 479). Tikro kūrybinio įkvėpimo metu sukurti skulptūros veikalai net ir šaltu ir negyvu akmeniu „atspindi visai aiškiai ašainę sąmonę“ (1, p. 479).

Tapyboje, pasak Vydūno, svarbiausia esanti nebe medžiaga, kuri „erdvingumą atstovauja“. Jos šiame mene užtenka minimalaus kiekio: pasitenkinama tik vienu – plokštuminiu – erdvės matavimu, vienu laiko akimirksniu. Pagrindinės raiškos priemonės čia yra spalvos ir linijos. Jų padedamas „žmogus per erdvę ir laiką pakyla į vaizduojamąją erdvę ir laiką“, kuriems „suteikia didesnę saiką savo esmės ypatumų“ (1, p. 479). Tai, kas tapybos kūrinyje yra pavaizduota, mąstytojo teigimu, turi tik simbolinę prasmę,

tėra „tiktai pažymys tos gyvatos, kuri laikosi kitos tikrovės“ (1, p. 479), t.y. dvasinės transcendentinės būties, atstovaujamos „ašainės“ menininko sąmonės. Tapyba suvokėją vedanti į nuotaikų, minčių ar pačios dvasios sferas, todėl čia svarbiausią vaidmenį vaidina kuriančiojo žmogaus sąmoningumas, jo dvasinis nusiteikimas, o ne tai, kas vaizduojama. Kuo kūrinys „aiškesnis yra šis sąmoningumas regimose lytyse, varsose ir žyminiuose medžiagose, tuo labiau turi būti vertinamas jo meniškumas“, – teigė mastytojas (1, p. 479).

Muzikos materialų pagrindą sudaro laikas, oro virpesiai ir eterio dvelksmai. Jų padedamas muzikos kūrėjas stengiasi „suteikti savo nuotaikos plastėjimą, jos plasnojimą ir savo sąmoningumą“, tuo „plastėjimu“ patraukti klausytoją, kad „galėtų sušvisti čia ir ans laiminąs vidaus sąmoningumas, iš kurio muzikos veikalas yra kurtas“. Muzika kurianti nuotaikų darną ir padedanti žmogui įveikti „daiktinio pasaulio pomėgių sąmyšį“, kuriame jis „paprastai per giliai nardo“ (1, p. 480). „Savo veikalu kitų nuotaikoje sužadindamas darningas būsenas, muzikas atstovauja jų žmoniškumo galiai. Ir taip, muzikai veikiant, nors akies mirksnį sušvinta klausytojų viduje skaistesnis sąmoningumas“, – aiškina mastytojas (1, p. 480). Vydūnas pabrėžė muzikos, kaip nuotaikos žadinančio ir taurinančio meno, specifiškumą. Muzika neturinti būti siejama su mintiškumu, su protavimu, „atitinkančiu regimo pasaulio daiktingumą ir vyksmus“. Kai muzikos kūrėjas stengiasi savo veikalais žadinti ir mintis, tada į juos jis įpina šiai meno šakai

nebūdingų momentų. Taip daręs vokiečių kompozitorius R. Vagneris, anot Vydūno, buvęs ne tik muzikas, bet dar ir poetas (1, p. 480).

Visos minėtos meno rūšys, nors joms būdinga sava estetinio poveikio specifika, turi esminį bendrumą. Mat tiek architektūra, tiek skulptūra, tiek tapyba bei muzika esančios orientuotos į materialiomis priemonėmis sužadinamą jauslinį suvokimą. Mastytojo žodžiais tariant, „jos savo veikslavimais siekia juslių, leidžiasi į daiktingumo pasaulį ir jo gyvenimą ir jį kaip noris turtina“ (1, p. 481). Skiriasi to „veikslavimo“, t.y. poveikio, priemonės, medžiaga, kuria operuojama bei jauslės, į kurias šie menai orientuojami.

Esmingai nuo šių meno rūšių skiriasi literatūra, Vydūno vadinama senuoju *poezijos* („poėzis“) terminu. Literatūroje (poezijoje), mastytojo aiškinimu, jauslinis pradai yra minimalus – ji beveik tiesiogiai kreipiasi į žmogaus dvasią, sukuria nematerialų vaizduotės pasaulį, kuriam regimasis pasaulis pasitarnauja tik kaip medžiaga. Kaip „statybinė“ medžiaga literatūroje naudojama kalba, kuri pati yra jau ne tiek materialios, kiek dvasinės žmogaus raiškos forma. Kiekvienas literatūros veikalas, anot mastytojo, „yra sau gyvata. Ir ji stengiasi visą regimąjį pasaulį traukti į save, įvesti į santykį su savimi“ (1, p. 481). Literatūroje, anot Vydūno, svarbiausia ne tiek tą regimąjį pasaulį kuo tikroviškiau atspindėti ir pavaizduoti, kiek jo realijas naudoti (panašiai kaip ir tapyboje) kaip naujos sukurtos realybės simbolinius ženklus. Šis ne kartą estetiniuose Vydūno samprotavimuose postuliuotas teiginys rodo aiškų

simbolizmo estetikos poveikį. Tokiomis literatūrinės kūrybos prielaidomis besiremiančiam mąstytojui visiškai yra nepriimtina tiek natūralistinio, tiek realistinio pobūdžio literatūra (1, p. 481; 2, p. 196–199), tarp kurių bent teoriškai formuluojamų kūrybos principų jis neižvelgia esminio skirtumo, nors pačius realistinės literatūros šedevrus labai aukštai vertino. Tiesa, mąstytojas juos vertino ne tiek dėl jų tikroviškumo, kiek dėl juose implikuoto dvasingumo, intencijų atskleisti žmoniškumo reiškimosi sudėtingumą. Žmoniškumo esmės santykio su pasauliu peripetijas Vydūnas kaip tik ir traktavo kaip specifinę literatūros kūrybos barą. „Poezyje pagrindinis reikalas

yra žmoniškumo klausimai, – teigė mąstytojas. – ...Poezis yra gryniausias žmogaus menas“ (1, p. 481). Literatūroje vaizduojamojo pasaulio kūrimas kaip tik ir esąs grįstas atskleidimu „žmoniškumo galios santykių su kitomis, dažniausiai pažmoniškomis jėgomis, kurios gyvenime reiškiasi, kurios, kad ir slėpingai veikia visoje visatoje, visame, kas yra“ (1, p. 482). Ryškiausiai šią misiją literatūra vykdanči drosos žanru, kuri Vydūnas apibūdina kaip „galingiausią žmogaus meną“. Būtent dramoje esąs „galingiausias išreikštas žmoniškumo galios pasistengimas iškilti iš pažmoniškumo jėgų valdžios, apskritai imant, iš gyvenimo galių pančių ir pavergimo“ (1, p. 482).

MENININKO PAŠAUKIMAS IR MENO MISIJA

Pagrindine, visoms meno rūšims būtina kūrybos sąlyga Vydūnas laiko menininko dvasios šviesumą bei aktyvumą. „Visi meno kūriniai turi gimi giliai iš pačios žmoniškumo esmės“, – teigia mąstytojas (1, p. 483). Todėl ir visų be išimties meno kūrinių estetinė vertė priklauso nuo juose implikuoto dvasingumo, kūrėjo sielos subtilumo, o ne nuo dailumo, dirbtinai siekiamo formos išraiškingumo, kuris nėra tikroji grožio apraiška, o tik sudarąs grožio ir originalumo regimybę, jeigu tik jis tėra kūrėjo tikslas. „Nuo grožio reikia skirti dailumą, – aiškina mąstytojas. – Jis arčiau sujungtas su daikto forma ir veikia tik jusnis, būtent akį ir ausį. Dailumas čia tėra tik sklandusis išpūdžio plaukimas dirgsmiais“ (2, p. 272). Meno kūrinio išraiškingumo svarbos Vydūnas ne-

neigia, tik pabrėžia, jog pagrindinis menininko rūpestis turįs būti ne jo ieškojimas, o savo dvasios galių stiprinimas, kūrybinių potencijų aktyvinimas, harmoningo jų sąskambio su dvasine visuuma siekimas. Dvasiškai aukštai iškilusio menininko kūrybinė intuicija pati padiktuosianti tobuliausią kūrinio formą, kuri būsimanti transcendentinio grožio apraiška. Postuluodamas tiesioginį menininko dvasinės kultūros lygio ir jo kūrinių estetinio vertingumo ryšį, Vydūnas įsakmiai pabrėžia: „Menko žmoniškumo žmogaus veikalai bus ir menkesnio žmoniškumo... Gaudyti naujų apraiškos būdų yra vaikiškas žaidimas. Kur yra gailaus gyvumo, ten jis savaime suranda išraiškos lytį“ (1, p. 469, 471).

Remdamasis šia meno vertingumo samprata, Vydūnas pasisakė ne tik prieš

natūralistinį vaizdavimo būdą, bet ir prieš grynąjį estetizmą bei formalizmą mene, prieš menas menui teoriją ir praktiką. Menas, mąstytojo įsitikinimu, nors ir kuriamas be praktinio kryptingumo, turįs būti humanistiškai prasmingas, prisodrintas dvasingumo, socialiai aktualus. Nesanti svarbi to prasmingumo konkreiti išraiška, bet jo esmė visiems meno kūriniais yra ta pati. Anot Vydūno, „ta prasmė tegali būti žmoniškumas“ (1, p. 470). Stiprinti žmoniškumo galią, tąja galia taurinti žmogaus bei visuomenės gyvenimą, vis labiau jį kreipti į dvasinę raišką – pagrindinė ne tik socialinė, bet ir būtiškoji meno misija. Mąstytojo teigimu, *„menas yra evoliucės veiksnys, kurs žmoguje žmogų žadina. Nėra jis žaismas, nėra meno veikalai žaislai ir menas joks pramogos dalykas. Jis tarnauja aukštajai pasaulio prasmei“* (2, p. 274). Būtent ši misija labiausiai ir įpareigoja kūrėją pirmiausia pačiam būti aukšto žmoniškumo, sugebėti jį įtaigiai ir galingai reikšti. „Ir tenka sutikti su nuomone, kad tikro menininko sąmonė yra kita negu paprastų žmonių, – rašo Vydūnas. – Jo žmoniškumas turi būti daug ryškesnis ir veiklesnis, turi pajėgti nesąmoningumą užvaldyti tvinstančia galia ir tarsi pralenkti gamtos veikimą, užbėgti gamtai už akių“ (1, p. 469).

Būdamas socialiai ir būtiškai prasmingas, taurinantis žmogų, skaidrinantis jo dvasią, menas nebūtinai turįs būti puristinis ir vaizduoti vien gražius dalykus – jame gali būti operuojama ir pažmoniškumu, bjaurumu, gali būti parodomas žmoniškumo pavergimas ir pan., tačiau iš meno neturįs prapulti pat

žmoniškumas, taurinanti kūrėjo nuostata. „Didis meno veikalas žmoniškumą vis paskelbs ryškiu ir gyvenime vyraujančiu veiksmu ir laimėtoju net ir tada, kada jam tenka žūti“, – akcentuoja mąstytojas (1, p. 471). Pabrėždamas taurinantį meno vaidmenį, iškeldamas jo socialiai svarbią žmoniškumo ugdymo misiją, Vydūnas kartu pažymi, jog menas neturįs prarasti savo specifikos ir būti tendencingai pajungtas dorai. „Visai nėra reikalo sulieti meno su dora. Ir negali menas pasidaryti doros priemone. Abu yra skirtingi dvi žmoniškumo apraiški“ (1, p. 471). Tačiau tai nereiškia, kad menas neturįs spinduliuoti to, kas tauru ir kilnu. Būtent tame spinduliavime ir esanti meno prasmė, „kadangi jo esmė yra žmoniškumo atspindys“ (1, p. 471). Tiktai žmoniškumą spinduliuojanti taurinančioji meno galia turinti savaime kilti iš paties kūrinio. „Kur tai neišplaukia iš paties veikalo tūrio, ten jis lieka pridėtu dalyku“ (1, p. 471). Taip Vydūnas, iškeldamas humanistinę meno misiją, kartu išvalgiai pabrėžia svarbą išsaugoti jo estetinę specifiką, pasisako prieš jo pajungimą moralizavimui.

Savo estetiniuose samprotavimuose Vydūnas sureikšmina patį kūrybos procesą, laiko jį sakraliniu aktu, kuriame turį kuo mažiausiai pasireikšti ne tik geismingumo sfera, bet ir protavimas, racionalumu grįstas meno kūrinio konstravimas. Aristoteliškąjį teiginį, kad menininkas turįs kurti pamėgdžiodamas gamtą, mąstytojo manymu, reikią suprasti ne ta prasme, kad menininkas privalęs realistiškai atkurti, atspindėti tai, ką yra sukūrusi gamta ir taip ją pamėgdžioti.

Pats kūrimas turįs būti panašus į gamtiškąjį kūrimą. „Meno veikalas turi gimi iš gyvo ir tauraus menininko žmoniškumo ir iš jo augti, kaip auga, o nesidirba gamtos gaminiai. Labai svarbu, kad tai vyktų savaime, be jokių geidavimo varžymų, o iš tikro pasišventimo tikro darbštumo“, – rašė Vydūnas apibūdindamas kūrybos proceso natūralumą, įkvėptumą bei menininko kūrybinės laisvės svarbą (1, p. 472).

Su šia menininko kūrybinės raiškos natūralumo idėja Vydūno filosofijoje siejasi ir meno nacionalumo supratimas. „Man rodos, kad ir į dailės veikalus reikia žiūrėti kaip į gamtos pasireiškimus, – rašo mąstytojas, dėstydamas šį supratimą. – Kiekviena gėlė, pavyzdžiui, turi savo kvapą. Ką lietuvis nutveria, jau visuomet turi lietuvišką žymę“ (3, rugpj. 21). Kiekvienas žmogus, būdamas kurios nors tautos atstovas, esąs įgavęs būtent jos sąlygojamus kūno, kraujo, psichikos, intelekto savumus, pasireiškiančius jo santykiyje su pasauliu ir dvasine visuuma*. Kitaip tariant, tautiškumas esąs ontologinį pagrindą turinti specifinė žmoniškumo raiškos forma. „Atrodo, lyg už visų tautos žmonių glūdėtų galia, kuri kiekvienu tautos vaiku taip apsireiškia, kaip saulė kiekvienu rasos lašu“, – aiškina mąstytojas (4, p. 251). Tasai tautinis žmoniškumo raiškos savitumas ypač įstabiai atsiskleidžias tiek atskiromeninko kūryboje, tiek tautos meno visuomoje. Anot mąstytojo, „kiekviena tauta, būdama atskiras žmoniškumo atspalvis, gali apreikšti ir tik savo atspalvio grožę“

(4, p. 251). Kaip kiekvieno menininko kūryboje atsispindi jo dvasinio šviesumo lygis, taip nacionalinio meno visuma aki-vaizdžiai bylojanti apie to ar kito laikotarpio jos dvasios būklę, josios kūrybiškumo galimybes. Ypač aiškiai tai matyti literatūroje. „Ir todėl reikėtų grožinės raštijos reikšmę suprasti kaip atspindį visos tautos gyvumo, jos gyvenimo rytmečio, dienos ar vakaro šviesos“, – teigia Vydūnas (4, p. 253). Kadangi kiekvienas kūrinys natūraliausiai bręsta kaip nacionalinės pasaulėjautos maitinamas ūglys, menininko pareiga esanti neprarasti tos pasaulėjautos, ją stiprinti, ją reikšti, naudoti kaip žmoniškumo esmės atsiskleidimo būdą. Tada menas bus tikrai originalus ir estetiškai paveikus.

Remdamasis meno kaip tiesioginio žmoniškumo esmės reiškėjo samprata, Vydūnas neigiamai vertino daugelį jo laiko meno reiškinių, ne su džiaugsmu, o veikiau su kartėliu žiūrėjo į visą europietiskąją ano meto meno panoramą. Jį ypač jaudino tai, kad nemaža vakarietiško meno dalis labai pakrypo į pažmoniškumo sferų klotus ir todėl neteko dvasingumo ir taurinančiai veikiančios galios. Toks menas nesąs pajėgus atlikti pagrindinės savo misijos – atspindėti, skelbti ir meno suvokėjų sielose rezonuoti žmoniškumą. Tasai menas atspindįs nykią anuometinio Europos žmogaus dvasinę būklę, kurioje jis atsidūrė daiktungumo kultūrai veikiant, destruktivioms jėgoms, sukėlusioms karą, išgailint. „Bet žmogaus esmei silpnėjant, menkėjo ir žmoniškumo požymiai, – ra-

* Apie tai plačiai kalbama Vydūno traktatuose *Mūsų uždavinys ir Tautos gyvata* (žr. 1, p. 97–231; 233–360).

šo apie tai Vydūnas. – Ir, pagaliau, liko tik griuvėsiai ir gyvybės bei didybės troškimas... Kelias nuo realizmo ir natūralizmo per impresionizmą lig ekspresionizmo, kubizmo, futurizmo, dadaizmo, tai sučiuopiamai parodo. Bet parodo ir psichinio žmogaus turinio sugriuvimą ir, pagaliau, jo griuvėsius...” (2, p. 278).

Tačiau ir tokiam nusilpusiui dvasią atspindinčiame mene mastytojas išvelgė žmoniškumo persvarą, kuri esanti išreikšta aukštesnio dvasingumo ilgėjimu, si, sisavyliu realybe: „...ir čia vėl pasistengimas iškopti iš mirties. Vaizdinin-

kas atvaizduoja žmogaus esmės buitį ir jos pasiilgimus. Ir tuo pasidaro žmoniškos pranašų. Žmonės, taip nuskendę gamtos turinyje, ieško savės, ieško tikrenybės“ (2, p. 278). Tikėdamas, kad ateina naujos – žmoniškumo – kultūros laikas, Vydūnas toje kultūroje menui skyrė vieną iš svarbiausių vaidmenų. Keičiantis kultūros orientacijai, mastytojo manymu, „menas paėmė žiburį iš mokslo rankų“ (2, p. 280). Atsigavęs, dvasingumą teigiantis menas būsiąs viena iš galingiausių priemonių kultūros krizei įveikti, žmoniškumui reikšti.

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.106–11; 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.



Dalia DOKŠAITĖ. *Palūšė*. Iš ciklo „Rūko šviesos kalendorius“. 2004. Sumi-e. 45 × 100



TOMAS KAČERAUSKAS

Vilniaus Gedimino technikos universitetas

DARNUS TIESOS PASAULIS III. *NOESIS* KULTŪROS HERMENEUTIKOJE

The Harmonious World of the Truth III:
Noesis in the Hermeneutics of Culture

SUMMARY

The author analyses the problem of truth in science as well as culture. According to the author, truth appears in the whole of our proposes. Truth is inseparable from the concept of reality. The author believes that to make things real means to include them in our existential whole. The correlation of phenomena as a part and life as a whole characterises the process of culture. Culture and existence, as well as language and thinking, are a part and the whole that form each other. The model of *noesis* characterises the correlation of thinking and life.

IVADAS

Tiesa klasikiniame mąstyme suprantama kaip minties (*intellectus*) ir tikro (nepramanyto) daikto (*res*) atitikimas. Šioje formulėje glūdi kelios sunkiai įveikiamos problemos: kas yra tikras daiktas arba tikrovė? Kokie tikroviškumo kriterijai? Ar mintis – ne tikrovė? Kaip įmanoma suderinti mintį ir daiktą? Tai gi tiesos klausimas neatsiejamas nuo tikrovės klausimo. Tiesu tai, kas tikra. Iš

čia kyla pirmieji nesutarimai dėl tiesos jau antikoje. Sutardami dėl pačios tiesos formulės, Platonas ir Aristotelis skirtingai suvokia tikrovę, vadinasi, ir tiesą.

Platonui tikrasis pasaulis – anapusinis idėjų pasaulis, į jį lygiuojasi, t. y. tiesinasi jaslėmis pagaunamas pasaulis. Idėjinę tikrovę mes prisimename ir atpažįstame padedami juslių. Tokiu būdu tiesa pasiekama per mąstymo aktą (prisi-

RAKTAŽODŽIAI: tiesa, mokslas, kultūra, egzistencija, noezė.

KEY WORDS: truth, science, culture, existence, noesis.

minimo – *anamnēsis*, atpažinimo – *anag-norisis*) ir juslinių potyrių sąveiką, kai vieni kitus tikslina ir tiesina: atrandant anapusinės kilmės idėjas, dalyvauja juslės, kurių pateikti duomenys nuolat tikslinami išvelgtų idėjų atžvilgiu. Taip įgimtas idėjų pasaulis vis atkovoja iš užmaršties, kur jis nustumiamas *doxa* aplinkos. Tam reikia aritmetika ir dialektika išlavinto proto. Priartėjimas prie tiesos šiuo derinimo keliu – viso gyvenimo uždavinys, kurį palengvina kito plano – sielos ir kūno – dermė. Čia nepamainomas auklėjimas menais ir ypač poezija, jei ji tinkama (darni)¹. Taip Platono idėjų teorijos kontekste iškyla kultūros siaurąja prasme (meno) reikmė. Tiesa, menas, kaip laisvas vaizduotės žaismas, nuolat konfliktuoja su mokslu kaip tiesoieška. Ar kultūros plačiąja prasme (žmogaus kūrybos) raida sąlygota jos sandų (mokslo ir meno, mokslo ir religijos, religijos ir meno) konflikto?

Aristoteliui pirminė esmė (*protē ousia*) glūdi šiapusėje, individualioje tikrovėje. Tiesa, ji suvokiama antrinės esmės (*deutera ousia*), t. y. bendrybės, kuria paremtas mokslinis tyrimas, atžvilgiu. Pirminės ir antrinės tikrovės derinimas – mąstymo, nukreipto į tiesą, uždavinys. Tai išreiškia antikinė sąvoka *noesis*. Nors Aristotelis suformulavo tiesos kaip minties ir daikto atitikmens apibrėžimą, jo *entelecheia* (įgyvendinimo, įtikrovinimo) doktrina suponuoja tai, kad tikrovė – ne statiška, bet judri, ji nuolat mūsų įgyvendinama. Šia samprata pagrįsta polemika su Platonu, kuriam prikišama sustingusių idėjų teorija, nepaaiškinanti judrios realybės. Aristotelio bendrybė

nuolat kinta veikiant atskirybėms, kurios savo ruožtu interpretuojamos bendrybės kontekste. Tai visumos ir dalies sąveika, būdinga ne tik mokslinei tiesoieškai, bet ir meninei veiklai². Noezė čia reiškia visuminės dermės, nuolat išderinamos dalių, siekį, kuris būdingas visai žmogaus kūrybai.

Egzistencinėje fenomenologijoje tikrovė – gyvenamasis pasaulis, kuriame skleidžiasi laikiškoji būtis myriop. Tai reiškia, kad tiesa iškyla žmogaus gyvenimo visumoje, kuri nuolat kuriama kaip ateities siekių ir praeities vertinimų sąveika. Žmogus kuria pirmiausia savo egzistencinį projektą, kuris įtraukia, t. y. įtikrovina, daiktus, o šie įgauna fenomenų statusą. Fenomenai, kurie gali būti kiti žmonės ar Dievas, savo ruožtu nuolat koreguoja mūsų egzistencinę visumą. Noezė čia išreiškia egzistencinio projekto derinimą išderinant jį vardan platesnio gyvenamojo horizonto.

Šiame rašinyje apie tiesą panagrinėsime kultūros – žmogaus kūrybos – vyksmą pagal minėtą noezės modelį. Kadangi šis vyksmas neatsiejamas nuo kūrybinės visumos supratimo, kuris pats skleidžiasi kaip dalių ir visumos sąveika, kultūros tyrimas negali apeiti hermeneutikos. Tad mano strategija yra kultūros hermeneutika, t. y. žmogaus kūrybos kaip suprantamos visumos, kuri nuolat kinta veikiant kultūros fenomenams, tyrimas. Tam pirmiausia pasitelksiu Gadamerio hermeneutiką, kurią taikysiu ne tiek meno kūrinio supratimui, kiek tiesoieškai moksle. Todėl neišleisiu iš akių tiesos klausimo, kuris ypač rūpi moksle. Galiausiai, pritaikęs

minėtą noezės modelį, bandysiu tai perkelti į kultūros tyrimus, kurie čia neat-siejami nuo hermeneutikos ir fenomeno-logijos. Kadangi noezės modelį kildina-me iš klasikinio mąstymo, šiame kelyje neignoruosiu Platono ir Aristotelio pa-

likimo, kurį *pertvarkysiu pagal mano stra-tegijos diktuojamą supratimą*. Vadinasi, tai bus kelias ne tik pirmyn, bet ir atgal sie-kiant darnaus, bet kartu judraus mode-lio, kokio reikia nuolat kintančiai kultū-ros visumai aprašyti.

TIESA MOKSLE IR SOFISTIKA

Vienoje novelėje Borgesas (Борхес, 1992) pasakoja apie Aristotelio komen-tatorių arabą Averojų³, interpretavusį jo *Poetiką*. Tai, kad teatras svetimas islamo kultūrai, jam nesutrukdė išvelgti trage-diją Korano puslapiuose, t. y. interpre-tuoti ją tiesiai kaip islamiškojo pasaulio dalį. Tiesa, prie šio supratimo vedė ke-liautojo pasakojimai ir samprotavimai apie poetines metaforas, kurias nuolat praturtina tiek istorinis laikas, tiek as-meninė patirtis.

Rašinyje *Kas yra tiesa?* nagrinėdamas tiesos klausimą, Gadameris atkreipia dėmesį į Aristotelio tiesos kaip sprendi-nio (ištarnos) ir daiktų atitikties formulę, nors nesigilina į graikų tikrovės sampra-tą. Minėta formulė jam pasirodo esanti ir taip pakankamai talpi jo hermeneuti-nei interpretacijai. Pasak Gadamerio, „graikai greitai suprato, kad šnekoje pir-miausia saugoma ir slepiasi pačių daiktų suprantamybė“ (1999: 37). Taigi daiktų, kitaip sakant, tikrovės supratimas – hermeneutikos, kuri skleidžiasi kalba, rūpestis. Kalbos ir tikrovės santykio klausimą dar nagrinėsime.

Platoniškas siekis pažinti tikrovę vie-ninteliu tikru keliu (metodu) leido Va-karuose susiformuoti mokslui. Taip tie-sa moksle tapo neatsiejama nuo metodo.

Ir viena, ir kita – hermeneutikos dėme-sio centre: pagrindinis XX a. hermeneu-tikos veikalas ir vadinasi *Tiesa ir meto-das*. Gadameriui, kaip ir Aristoteliui, priešingai negu mokslininkams, tikrovė judri, o kelias veda ratais: hermeneuti-kos „užduotis yra išplėsti suprantamą prasmę koncentriniais ratais“ (1975: 275). Pasak Gadamerio, tiesa, ieškoma tiesiausiu keliu, mokslui pasirodo ne vi-sa. Matysime, kaip tiesaus kelio ieškoji-mas verčia kurti dirbtines kalbas.

Prisiminkime Aristotelį, kuris, pripa-žindamas du mokslinius metodus – de-dukciją (silogizmą) ir indukciją (empiri-nių duomenų rinkimą), – mokslškumą siejo su bendrybės ir atskirybės sąveika. Šiuolaikinis mokslas Aristoteliui skolin-gas už indukciją, nors pats Aristotelis apvainikuojančiu moksliniu samprotavi-mu laikė silogizmą, kuriame viduriny-sis sprendinys (atskirybė) priderinamas prie pirmojo sprendinio (bendrybės). Aristotelis surūšiavo ir nurodė silogiz-mų klaidas būtent pagal didžiosios (bendrybės) ir mažosios (atskirybės) premisų santykį. Kadangi didysis spren-dinys – atskirų teiginių apibendrinimas, o šie tiesinami pagal bendrybę, tai yra ne santykis, o sąveika. Kitaip sakant, mokslas, remdamasis joslėms⁴ prieina-

momis atskirybėmis, kaskart iš naujo teikia apibendrinimus, pagal kuriuos vertinamas atskirų teiginių teisingumas. Taigi iš silogizmo paaiškėja, kad tiesa – ne sprendinio ir daikto atitikimas⁵, bet dviejų sprendinių derėjimas samprotavime. Vadinas, mokslas – nuolatinis visumos (bendrybės) plėtimas dalimis (atskirybėmis), kurios interpretuojamos visumos kontekste. Kadangi tai minties aktas, jį pavadinau noeze, nedaug prasilenkdamas su Aristotelio suteikta šiam žodžiui prasme.

Čia galima hermeneutiškai paklausti: ar gali būti tik Aristotelio prasmė? Ar įmanoma Aristotelį interpretuoti aristoteliškai? Į šiuos klausimus iš karto atsakyčiau neigiamai ne tik todėl, kad Aristotelio nebėra gyvo su mumis⁶. Net gyvas būdamas jis keistų savo nuomonę aiškindamas ją ir pildydamas. Tiesą sakant, judrumas, pasak Aristotelio, ir yra gyvybės požymis⁷. Aristotelio koncepcijos keičiasi nuolat, ir tai priklauso nuo to, kada ir kas jį interpretuoja. Perfrazuojant Schleiermacherį, turėdami prieš akis ne tik jo gyvenimo, bet ir jo istorinio poveikio visumą, galime geriau suprasti Aristotelį, nei jis suprato save. Bet kokia jo interpretacinio kūno dalis – antikos Aristotelis, arabų Aristotelis, viduramžių Aristotelis – suprantama per mūsų siekių (sakėm, strategijos) visumą, kuri savo ruožtu kaskart plečiasi veikiant dalims (taktiniams žingsniams). Tai galima lyginti su teatru: prieš akis pasirodo tas pats aktorius skirtingais pavidalais, kurie dalyvauja pasakojamoje istorijoje, o ši savo ruožtu randa vietą mūsų gyvenimo istorijoje praplėsdama ją. Pavidalo atpa-

žinimas, kurį lydi katarsis, ir yra jo įtraukimas į mūsų egzistencinį projektą, kuris tokiu būdu praveriamas tiek pirmyn (kuriant naujus tikslus), tiek atgal (vertinant nueitą kelią).

Kol Aristotelis randa vietą mūsų projekte, jis yra gyvas, t. y. besimainantis pagal projektą, kurį jis pats keičia. Tai artėjimas koncentriniais ratais: artėdami prie Aristotelio, artėjame prie savo gyvenimo kūrybinio projekto. Užbėgdamas už akių pasakysiu, kad kultūros ašis – gyvenimo kaip supratimo visumos kūrimas. Tai ir sudaro kultūros hermeneutikos turinį. Kadangi gyvenimas – nuolatinė kaita, judri visumos ir dalių sąveika, kai gyvenimo projektas vis išderinamas vardan naujos visumos veikiant supratimo dalims, kultūros hermeneutikai pritaikiau noežės modelį. Matysime, kiek šis modelis kaip visumos metafora pasikeis mūsų tyrimo metu, veikiant interpretuojamoms atskirybėms.

Grįžkime prie Aristotelio mokslo sampratos. Atrodo, Vakarų mokslas, pradedant Naujaisiais laikais, vietoj silogizmo kaip spekuliatyvaus metodo teikia pirmenybę empirinėms priegoms. Lemiamą vaidmenį kelyje į tiesą pradeda vaidinti eksperimentas ir duomenų rinkimas, t. y. empiriniai metodai. Ar tikrai empiriniai duomenys – svarbiausia stotis mokslo tiesoieškos kelyje? Prie šio klausimo dar grįšiu.

Aristoteliui prikišama, kad, davęs pradžią empirinėms priegoms, jis nėjo šiuo keliu, t. y. buvo nenuoseklus. Iškėlęs tiesą virš draugystės ir sukritikavęs savo mokytoją ir draugą Platoną, jis netrukus puola jam į glėbį: silogizmas ir

antrinė esmė – platoniškasis palikimas. Aristotelis iš esmės sutaria su Platonu dėl vieno dalyko: mokslas turi reikalą su bendrybėmis. Platono idėja, Aristotelio didžioji premisa, antrinė esmė, forma – tai vis bendrybės, t. y. tam tikros hermeneutinės visumos. Jei mokslas operuotų vien atskirybėmis, kurias mes čia vadiname fenomenais⁸, jis būtų aklas, perfrazuojant Kantą⁹. Šiuolaikiniame moksle bendrybių vaidmenį atlieka dėsniai ir teorijos. Šiuolaikinis mokslas tariasi atsikratęs išankstinės spekuliatyvios žinijos (idėjų) kaip prietarų, užtveriančių kelią į tiesą, ir siekiąs vien empirinių duomenų apibendrinimo. Ar tikrai taip?

Gadameris prietarų atsikratymą vadiną didžiausiu Šviečiamojo amžiaus prietaru. Duomenų rinkimas jau padiktuotas tam tikrų teorinių nuostatų kaip hermeneutinės aplinkos. Tad dažnai duomenų rinkimas tėra jų atranka, leidžianti patvirtinti išankstines konceptualias prielaidas. Taip mes, pasak Gadamerio, „neišvengiamai nutolstame nuo prielaidų, nuo kurių pradėjome, panardindami jas į savaime suprantamumo tamsą ir kaip tik šitaip be galo trukdydami sau atmesti šias prielaidas, išbandyti naujas ir drauge pasiekti tikrai naujų žinių“ (1999: 41). Gadameris mokslininkus, taikančius metodą tiesai pasiekti, kritikuoja už tą patį, už ką Aristotelis kritikavo Platoną – už sustingusią, statišką žiūrą.

Aristoteliui užkliūna ne Platono *eidos*; šią sąvoką, išreiškiančią bendrybę, vartojo pats Aristotelis¹⁰. Stagiriečiui jo mokytojo ir draugo *eidos* netiko dėl to, kad negeba išreikšti judėjimo, kitaip sakant, judrios tikrovės. Mes jau žinome, kad

ginčas dėl tikrovės – drauge ginčas dėl tiesos, t. y. dėl tikrovės aprašymo būdo. Aristoteliui tikrovė – judri, nuolat kintanti visuma, kuriai neadekvatus Platono *eidos*, esantis už jos, spekuliatyvaus mąstymo dausose. Tiesą sakant, pirminė tikrovė Platonui ir yra *eidos*, parmenidiškai sulydęs būtį ir mintį, nors kelias į jį veda per juslinio patyrimo ir mąstymo nuolatinį derinimą. Matėme, kad Aristotelio silogizmo turinys – taip pat empirinių duomenų ir proto bendrybės derinimas. Tikrovė Aristoteliui kur kas judresnė, tai – formos ir materijos kaip bendrybės (visumos) ir atskirybės (dalies) sąveika, kurią išreiškia *entelecheia*, t. y. tapsmas savimi kaip įgyvendinimas. Jei šį įgyvendinimą interpretuosime fenomenologiškai¹¹, t. y. suprasime kaip daiktų įtraukimą į mūsų gyvenamąją visumą¹², daiktų svarbumas mūsų gyvenimo projekte tampa jų tikrumo kriterijumi. Kitaip sakant, daiktus įtraukdami į savo gyvenamąjį pasaulį, kur jie tampa fenomenais, savo ruožtu išplečiančiais mūsų gyvenimo horizontą, mes juos ir įtikroviname. Kas yra tiesa šiuo požiūriu?

Tai pavojinga tezė, esanti per plauką nuo garsiausio sofisto Protagoro ištaros („žmogus – daiktų matas“), iš kurios galima kildinti teiginį „kiek žmonių, tiek ir tiesų“. Kaip žinia, sofistai – didžiausi tiek Platono, tiek Aristotelio priešai. Sofistus savo pirmtakais laikė kai kurie praeito amžiaus pabaigos mąstytojai, „dekonstravę“ Platono ir Aristotelio transcendentinius siekius. Mūsų požiūris tiek į Platoną, tiek į Aristotelį, tiek į transcendenciją kitoks. Klasikiniame mąstyme mes siekiame atpažinti mums artimus pavidalus ir juos įtraukti į savo

tyrimą, kuri jie praplėstų. Tą patį galima pasakyti ir apie šalutinį Protagoro vaidmenį mūsų hermeneutiniame teatre.

Beje, mūsų kultūros tyrimo kontekste gali būti reikšmingas sofistų kaip kultūrininkų sąjūdis. Kaip žinia, sofistai pabrėžė kalbos svarbą kultūroje – retoriką laikė svarbiausia politinio gyvenimo antikinėje demokratijoje priemone. Kitaip sakant, kalbos figūros, pavyzdžiui, metaforos, padėdamos siekti politinių tikslų, jiems buvo visuomeninio gyvenimo realijos. Taip netikėtai sulaukėme pastiprinimo iš kultūros istorijos¹³ iš karto dviem mūsų tezėms – apie įvardintų vaizdinių tikrumą ir apie kalbos pagrindinį vaidmenį kultūros hermeneutikoje. Paradoksas, bet sofistai kaip kultūrininkai mums šiuo atveju labiau padeda negu kaip filosofai.

Grįžkime prie Protagoro tezės, kuri mums paranki kalbant apie daiktų įgyvendinimą ir įtikrovinimą: daiktai tikri arba tiesūs tiek, kiek jie tampa mūsų gyvenimo dalimis, kurios atveria jo horizontą. Kitaip sakant, jie matuojami mūsų kuriamos gyvenimo visumos atžvilgiu ir, kaip jos dalys, vis išplečia ją. Būdami mūsų kuriamo egzistencinio projekto dalimis jie tampa fenomenais, kurių visuma reiškia dermę su kitais daiktais, žmonėmis ar Dievu kaip fenomenais. Tai ir reiškia jų atvirumą gyvenamojoje visumoje, kurią mes nuolat kuriame padėdami daiktų. Tie patys daiktai čia iškyla kaip vis kiti fenomenai, verčiantys kaskart iš naujo aprėpti gyvenimą nuo pradžios iki pabaigos. Daiktų kitybė arba transcendencija čia – kūrybingumo sąlyga. Pradžia nereiškia

mūsų fizinio gimimo, nes mes gimstame gerokai anksčiau: kai randasi mūsų šalis, mūsų tauta, mūsų miestas, mūsų šeima, kur mes įmetami vos gimę. Tai gi gyvenamasis pasaulis reiškia ne mano pasaulėlį, bet mūsų nuolat besiplečiančią gyvenamąją visumą, kuriamą mano ir Kito pastangomis. Todėl mūsų kuriamų siekių visumą atkovojuame per savo istorinę atmintį. Taip mums kitu rūbu (fenomenologiniu hermeneutiniu) iškyla Platono *anamnesis*.

Po to, kas pasakyta, aišku, kad kita Protagoro tezė „jei man kas atrodo, taip man ir yra, jei – tau, taip tau ir yra“ mums nepriimtina. Šis episteminis reliatyvizmas, neigiantis vieningos tiesos, vadinasi, ir mokslo galimybę, labiausiai ir siutino Platoną ir Aristotelį. Mums tai neparanku ne tik todėl, kad suponuoja atskiras individualias tiesas, vadinasi, ir atskirtus vieną nuo kito individus su uždara pasauliais be tarpusavio sąlyčio ir sąveikos. Blogiausia ne tai, kad yra daug tiesų¹⁴. Panašu, kad ta pati pliuralistinė samprata kyla iš mano straipsnių apie tiesą serijos: yra idėjinė, egzistencinė, mokslinė, poetinė ir daugybė kitokių tiesų. Vis dėlto šiame straipsnyje teigiu, kad visos jos dalyvauja gyvenamojoje visumoje, kurią derėdamos tarpusavyje keičia. Jei taip, nė viena tiesa neatskirta nuo kitos mūsų gyvenimo supratimo ir kūrybos (t. y. kultūros) horizonte. Vadinasi, blogiausia tai, kad tos tiesos, uždarytos atskirtuose pasaulėliuose, neauga drauge su tais pasaulėliais. Tuomet jokie fenomenai iš šalies, nedalyvaujant gyvenamo pasaulio horizonto plėtroje, neįtikrovinami. Kitaip sakant, tiesos, kaip mes

ją suprantame (įtraukimo į gyvenamąją visumą, t. y. įtikrovinimo prasme), apskritai nėra. Neatsitiktinai Protagoras apie dievus sako: „apie dievus nieko nežinau– nei kad jie yra, nei kad jų nėra“. Jeigu Dievas, tegu kaip vaizdinys, nedalyvauja kuriant mūsų gyvenimo tikslus ir vertinant nueitą kelią, jis apgaubtas nežinios. Jis nei tikras, nei netikras, nei tiesus, nei netiesus. Lygiai tą patį galima pasakyti apie bet kurį Kitą – žmogų ar daiktą, – kuris netampa fenomenu. Negalima pasakyti nei kad jis yra, nei kad jo nėra. Taip sprendinys be egzistencinės paramos tampa nepatikimas. Išlara nebėgali įtikrovinti padėdama fenomeną įtraukti į mūsų egzistencinę visumą, kurios ribas jis savo ruožtu perkeltų. Prisiminkime Heideggerio ištarą „žodis... laiko kiekvieną daiktą būtyje“ (1965: 176).

Sakėme, kad tiesos klausimas neatšiejamas nuo tikrovės sampratos. Todėl sofistų samprotavimai, prasidėję tiesos neigimu, baigiasi tikrovės neigimu. Gorgijus iškelia tris tezes: 1. Niekas nėra; 2. Jei kas ir būtų, to negalėtume pažinti; 3. Jei ką ir pažintume, to negalėtume išreikšti. Mūsų kontekste tai reiškia, kad joks fenomenas (daikto, žmogaus ar Dievo pavidalu) nedalyvauja mums kuriant savo gyvenamąjį pasaulį kaip hermeneutinę visumą. Ši visuma galima tik kaip nuolatinė mūsų pasaulio (visumos) ir jo fenomeno (dalies) sąveika, kai Kitas pasaulis iškyla kaip mūsų visumos dalis, kviečianti kaskart atverti supratimo horizontą. Kalba čia nepamainoma ne tik todėl, kad suprantama visuma – kultūrinėmis sąnašomis apaugusi kalbinė terpė, bet ir todėl, kad kalba leidžia

daiktui kaip fenomenui vis iš naujo nušvisti mūsų gyvenamoje visumoje. Neatsitiktinai Gorgijus sako, kad nebūtų dalykų negalime ir išreikšti žodžiais. Tai, kas neiškyla kaip fenomenai mūsų pasaulyje, neturi ir vardo. Ir atvirkščiai: tam, ką įvardijame, paskiriame vietą savo gyvenimo teatro erdvėje, nesutampa pančioje su fizine erdve, kurioje toliau dėsto savo mintis Platonas bei Aristotelis. Teatro metafora čia nereikšminga, kad gyvenimas netikras. Priešingai, čia viskas, kas pasirodo mums prieš akis, yra nepaprastai tikra, nes įausta į įvykių grandinę. Fenomeno dalyvavimas įvykių darnioje visumoje reiškia, kad jis – šios visumos ramstis, t. y. tiesus ir tikras. Vis dėlto įvykis visada naujas, išderinantis visumą tam, kad ji vėl iškiltų nelyginant herojus kitu rūbu.

Sofistas paprieštarautų: vadinasi, egzistuoja visi vaizdiniai, kurie turi vardus. Sakytume, jis teisingas. Ir alavinis kareivėlis iš Anderseno pasakos, ir Prousto vaikystės pyragėlis, ir Heideggerio interpretuoti varpai iš Traklio eilių – viskas lygiai taip tikra ar net tikriau už mus supančius daiktus, jei tai turi vietą mūsų egzistenciniame projekte ir dalyvauja kaip įvykiai mūsų gyvenimo įvykių dramoje. Minėti fenomenai tikri nepaisant to arba kaip tik dėl to, kad jie visi mums iškyla per kalbinę patirtį. Jeigu taip, ir mūsų esatis (ne tik daiktų buvimas) pasaulyje – kalbinė. Kitaip sakant, kalba yra ta terpė, kurioje ne tik įtikrovinami fenomenai, bet mes patys tampame, t. y. kuriamo savo egzistenciją kaip supratimo visumą, apimančią istorinę praeitį ir dabartyje išskylančius siekius. Pasak Gada-

merio, „kalba atlieka nuolatinę praeities ir dabarties akiračių sintezę“ (1999: 45). Taip kalboje tikrumą įgauna daiktai, vadinasi, skleidžiasi tiesa.

Tai mus grąžina prie Aristotelio ir jo teatro, kurį mums lemta suprasti nemačius, vien iš tokių keliautojų kaip Gadameris, Heideggeris ar Husserlis pasakojimų. Aristoteliui tiesa, kaip matėme, taip pat skleidžiasi kalbos figūra – silo-

gizmu. Tiesa – dviejų narių, kurių vienas atitinka visumą (didžioji premisa), kitas – dalį (mažoji premisa), dermė. Tiesą sakant, tai yra jų derinimas, nes tiesa tampa mąstant. Ši mąstymo kelią, kai atskirybės iškyla kaip dalys bendrybės, kurią nuolat koreguoja, pavadinau noeze. Tai kelias koncentriniais ratais į tiesą kaip judrią dermę, kuri steigiamą vis naują dalių ir visumos sąveika.

KALBA IR KULTŪRA

Bendra mąstymo ir gyvenimo terpė yra kalba. Turiu omeny ne dirbtinę mokslo kalbą, pavyzdžiui, loginių pozityvistų nuo kultūrinių sąrašų apvalytus protokolinius teiginius. Tokia analitinė redukcija skurdina ne tik kalbą, o drauge ir kultūrą, bet ir tiesą, o kartu ir mokslą¹⁵. Praradusi begalinį kultūrinį (kūrybinį) horizontą, tiesa uždaroama ankštame mokslininkų gildijos ceche. Tuomet mokslo tiesa iškyla kaip atrinktų pagal tam tikrą teoriją duomenų derinimas su ta pačia teorija. Ar tai nėra mokslo krizė, apie kurią kalba Husserlis tame pačiame veikale, kur plėtoja gyvenamojo pasaulio (*Lebenswelt*) sampratą¹⁶? Ar ne tai turi omeny Gadameris kalbėdamas apie mokslo trukdžius?

Kalbėdamas apie kalbą kaip mąstymo kelią turiu omeny šneką, mūsų būties namus¹⁷, kuriuose glūdi tautos istorija. Mes gimstame ir augame jau pastatytuose ir apstatytuose namuose, kur daiktai – istorinių įvykių liudininkai. Mes įmesti į šią kultūrinę aplinką, kurioje tęsiame pasakojimą apie savo gyvenimą nuo gimimo iki mirties. Pasako-

jimas – kultūrinės visumos, kurios dalis – mūsų gyvenimas, perdavimo laidas. Mes tampame savimi šioje praeities prisigėrusių daiktų visumoje, kuri kinta drauge su mūsų keliamais tikslais. Todėl Gadameris teigia, kad „aš – istoriškai susiformavusios dvasios reikalas“ (1975: 92). Mūsų gimimas ir mirtis čia nesutampa su fiziniu gimimu ir mirtimi. Kaip minėta, gimstame tada, kai iškyla mūsų namai, kurie apstatomi mums parankiais daiktais. Mes juos padarome savo gyvenimo dalimi, fenomenais, kurie tikri tiek, kiek yra parankūs¹⁸. Parankumas reiškia ne tik jų imanenciją, priklausymą mūsų egzistenciniam projektui, bet ir transcendenciją, polinkį išderinti mūsų gyvenamąją visumą, kurią mes vis kuriame. Ši kūryba nesibaigia net po mūsų mirties, jei ji tampa naujos hermeneutinės visumos dalimi, įtikrovinamu fenomenu mūsų namuose. Tai ir vadinu kultūros tapsmu, kuris vyksta kalboje ir per kalbą.

Taigi kultūros ašis – gyvenamosios visumos kūryba, kuri kaip dalis skleidžiasi tam tikroje hermeneutinėje aplin-

koje, kalbos namuose. Tie, kurie kultūrologiją plėtoja analizuodami įvairias kultūros apraiškas (mokslą, religiją ir pan.), nemato jos kaip gyvenimosios kūrybos, judrios visumos. Todėl tokie tyrimai mums neparankūs. Kita vertus, nesutinkame ir su Heideggerio teiginiu, kad egzistencija – pirminė kultūros atžvilgiu. Mūsų kultūros fenomenologinėje hermeneutikoje kultūros statramstis yra egzistencinio projekto – individo ar tautos kaip individo – kūryba, kuri savo ruožtu skleidžiasi kultūrinėje aplinkoje. Kitaip sakant, egzistencija ir kultūra skleidžiasi kaip dalies ir visumos sąveika, vis išplečianti žmogaus gyvenamojo pasaulio horizontą.

Mūsų kultūros tyrimų gairė – Maceinos kultūros kaip kūrybos, neatsiejamų nuo gyvenimo, samprata, kurios čia detalčiau nenagrinėsiu. Gyvenimas kultūros tyrimuose nėra vien paranki metafora, išreiškianti kultūros judrumą. Beje, mūsų samprotavimai suponuoja, kad paranki metafora gali tapti tiesus (kultūros) fenomenas, jei ji randa vietą mūsų gyvenamojoje visumoje. Kultūra skleidžiasi mums kuriant savo gyvenimą. Tai visumos ir dalies sąveika. Kultūros terpė yra šneka ne tik todėl, kad joje susikaupia kūrybinės sąnašos, bet ir todėl, kad ji leidžia atpažinti gyvenimo fenomenus, o kartu suprasti egzistencinę visumą. Kadangi ši visuma, veikiamą fenomenų, nuolat plečiasi, šneka padeda atverti hermeneutinį – savo gyvenimo supratimo ir kūrybos – horizontą.

Taigi mūsų kultūros hermeneutikoje šneka ir gyvenimas – neatsiejami kaip

kultūros dalis ir visuma. Redukuodami šneką į mokslo kalbą, rizikuojame nusikurdinti tiek kultūrą, tiek gyvenimą. Kartu mokslas praranda gyvybiškumą ir kūrybingumą, o jo tiesos tampa statiškos nelyginant Platono idėjos Aristotelio akimis. Tai liudija šiuolaikinė fizika, kur vis svarbesnis vaidmuo skiriamas matematikos modeliams. Taip mokslas priartėja prie Platono „grynojo“ mąstymo, kuris, Aristotelio manymu, pats būdamas nejudrus negali perteikti nuolat besimainančios tikrovės¹⁹. Kitaip sakant, toks mąstymas nėra tiesus, todėl negali būti kultūros statramstis. Tokiu statramsčiu gali tapti mąstymas talpia kalba, kurios nušviestus daiktus atpažintume kaip savo gyvenamosios visumos dalis, perkeliančias mūsų mąstymą prie gyvenimo tikslų vis naujo kūrimo. Radę vietą šioje mūsų kūrybinėje visumoje, daiktai įtikrovinami, t. y. ištiesinami. Taip per kalbinio horizonto kaip visumos ir kultūros fenomeno kaip dalies sąveiką kuriame savo gyvenimą, skleidžiame žmogiškąją kultūrą ir ratais artėjame prie tiesos.

Kyla klausimas, ar toks kalbos ir gyvenimo suliejimas nėra elėjiečių klaidos kartojimas, jiems tapatinant būtį ir mąstymą? Žinome, kad galiausiai tai atvedė prie neišsprendžiamų Zenono aporijų, kuriomis neigiamas judėjimas²⁰. Zenono klaida – nejudrus mąstymas, būtį suprantant kaip sustingusią esatį, o ne kaip tapsmą. Kaip tik už šį elėjiečių paveldą ir kliuvo Platonui nuo Aristotelio. Mes netapatiname mąstymo ir gyvenimo, tik teigiame, kad mąstymas ir gyvenimas

mūsų kalbinėje supratimo aplinkoje sąveikauja kaip dalis ir visuma. Šioje sąveikoje įtikrovinami daiktai tampa kultūriniais fenomenais, tiesinančiais mūsų gyvenimo siekius, į kuriuos atsižvelgdami mes suprantame ir savo nueitą kelią. Taip, nelyginant mūsų atpažįstamas aktorius, vis keičiantis rūbus teatre, randasi

tiesa, drauge keičianti mūsų gyvenimą. Katarsis – sielos apsivalymas – lydi naujos gyvenamosios visumos kūrimą, kai aktorius atpažįstamas kaip mūsų gyvenimo dalis, kviečianti jį keisti. Tai kultūros – gyvenimo kūrybos – vyksmas kaip egzistencinių įvykių visuma. Tokia mūsų *Poetikos* interpretacija.

IŠVADOS

Apibendrinkime ne tik šį rašinį, bet ir visą trijų rašinių apie tiesą ciklą. Nozės modeliu stengiausi parodyti, kad tiesa kaip mūsų veiklos dalis išskyla hermeneutinėje tikslų ir siekių visumoje. Kaip teorinė veikla tiesioieška sąlygota gyvenamosios aplinkos, kurią ji savo ruožtu koreguoja. Gyvenamoji aplinka – tai mūsų egzistencijos nuo gimimo iki mirties sklaidos vieta. Todėl daiktai įgauna tikrumą tik būdami įtraukti į mūsų gyvenimą, kurį kreip-

dami drauge tampa ir tiesūs. Įtikrovinti, būdami įtraukti į mūsų egzistencinį projektą, daiktai tampa fenomenais, kuriais lygiai taip pat (plėsdami mūsų egzistenciją) gali būti kiti žmonės ar Dievas. Fenomenų kaip dalių ir gyvenimo kaip visumos abipusė sąveika – kūrybinis vyksmas, kuris apibūdina kultūros raidą. Kita vertus, kultūra ir egzistencija, kalba ir mąstymas taip pat sudaro dalį ir visumą, kurios viena kitą formuoja.

Literatūra

1. Aristotle. *Metaphysics*, ed. Ross, W.D. – Oxford: At the Clarendon Press, 1924.
2. Aristotelis. *Poetika* // *Rinktiniai raštai*. – Vilnius: Mintis, 1991.
3. Gadamer, H.-G. Kas yra tiesa? // *Istorija. Menas. Kalba*. – Vilnius: Baltos lankos, 1999.
4. Gadamer, H.-G. *Wahrheit und Methode*. – Tübingen: Mohr (Paul Siebeck), 1975.
5. Heidegger, M. *Sein und Zeit*. – Tübingen: Max Niemeyer Verlag, 1993.
6. Heidegger, M. *Über den Humanismus*. – Frankfurt a. M.: Vittorio Klostermann, 1976c.
7. Heidegger, M. *Unterwegs zur Sprache*. – Stuttgart: Verlag Günter Neske, 1965.
8. Husserl, E. *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie*. – Haag: Martinus Nijhoff, 1976.
9. Kantas, I. *Grynojo proto kritika*. – Vilnius: Mintis, 1982.
10. Nekrašas, E. *Filosofijos įvadas*. – Vilnius: Mokslo ir enciklopedijų leidykla, 2004.
11. Platonas. *Valstybė*. – Vilnius: Mintis, 1981.
12. Quine, W. V. O. Two Dogmas of Empiricism // *From a Logical Point of View*. – Cambridge: Harvard University Press, 1953.
13. Schleiermacher, F. *Hermeneutik und Kritik*. – Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1977.
14. Борхес, Х. Л. Поиски Аверроэса // *Письмена Бога*. – Москва: Республика, 1992.

Nuorodos

- ¹ Kaip žinia, Platono požiūris į poeziją dviprasmiškas: nors tinkamą (formas ir turinio požiūriu) poeziją jis laiko nepamainoma auklėjimo priemone, ji pavojingai apgaulinga, nes dvigubai nutolusi nuo idėjų tikrovės, mėgdžioja juslinę tikrovę, o ši savo ruožtu – idėjinę. Vis dėlto geros poezijos sandara artima idėjų pasaulio sandarai (dermė), kuri tampa pavyzdžiu jusliniam chaosui. Todėl tinkama poezija arčiau idėjų tikrovės už juslinį pasaulį. Taip ji tampa ne tik auklėjimo priemone, bet ir geros valstybės modeliu (Platonas, 1981).
- ² Šiame straipsnyje daugiau dėmesio skirsiu ne menui, o mokslui, kurį traktuosiu hermeneutiniu požiūriu.
- ³ Kaip žinia, arabai Vakaruose garsėjo savo komentatoriais, aiškinusiais Aristotelio raštus. Stebina ne tai, kaip klasikinė Vakarų filosofinė mintis kaip kultūros dalis iškilo arabų kultūros pasaulio visumoje, bet tai, kaip jau tapusi arabų visumos dalimi, sugrįžo į Vakarų kultūros orbitą.
- ⁴ Juslių organai gali būti protezuoti prietaisais (teleskopais, mikroskopais ir pan.).
- ⁵ E.Nekrašas pagrįstai nurodo, kad keista lyginti tokius skirtingus dalykus kaip mintį ir daiktą, pavyzdžiui, teiginį „sniegas yra baltas“ ir sniegą (Nekrašas, 2004).
- ⁶ Buūelio daug kartu klausinėjo, kas yra dėžutėje, kurios turinys taip sudomino *Dienos gražuolės* heroję, bet jis niekada neatsakydavo motyvuodamas tuo, kad žiūrovas laisvas dėžutės turinį interpretuoti savaip.
- ⁷ Šia proga tiems, kurie pamiršo, kas yra silogizmas, galima pateikti tokį jo pavyzdį:
 1. Kas nuolat papildo savo teiginius, yra gyvas.
 2. Aristotelis nuolat papildo savo teiginius, mums jį interpretuojant.
 3. Vadinasi, Aristotelis yra gyvas.
 Skaitytojui spręsti, ar šis silogizmas teisingas.
- ⁸ Čia ir kitur fenomenais vadinu ne bet kokius reiškinius, bet tuos, kurie tampa mūsų gyvenamos (ir suprantamos) visumos veiksniais.
- ⁹ Pasak Kanto, mintys be turinio – tuščios, stebiniai be sąvokų – akli (Kantas, 1982).
- ¹⁰ Veikale *Metafizika* šalia sąvokos *morphē* vartojama ir *eidos*. Abi jos pagrįstai verčiamos kaip forma, kadangi iškyla drauge su materija. Esinys tampa (juda plačiausia prasme) sąveikaujant formai ir materijai.
- ¹¹ Tai vienas iš galimų Aristotelio pavidalų, kuris gali patraukti žiūrovo akį mūsų teatre.
- ¹² Turint omeny, kad gyvenamoji visuma yra kartu mūsų supratimo visuma, kur nukreipta mūsų sąmonė, ši interpretacija nėra labai nekorektiška.
- ¹³ Kai kurių filosofijos istorikų teigimu, sofistų negalima laikyti filosofais, nors jų nuopelnų kultūrai niekas neginčija. Manau, kad filosofijai jie nusipelnė bent jau tuo, kad sužadino Platono ir Aristotelio tiesioiešką. Jei taip, kultūros reiškiniai ir filosofija sudaro sąveikaujančias dalį ir visumą nuolat besiplečiančioje hermeneutinėje aplinkoje.
- ¹⁴ Atrodo, tai stengėsi parodyti minėti dekonstruktyvistai.
- ¹⁵ Quine'as parodė, kad negalima nei atskirti analitinių (mokslo) teiginių nuo sintetinių (gyvenimiškų), nei antruosius redukuoti į pirmuosius (1953).
- ¹⁶ *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie*.
- ¹⁷ Heideggeris: „kalba – būties namai“ (1976).
- ¹⁸ *Zuhandene*, anot Heideggerio.
- ¹⁹ Nors be dirbtinių kalbų taktikos mokslas negali išsiversti, tai tėra pusiaukelė, o ne mokslo tikslas.
- ²⁰ Mums čia parankiausia stadiono aporija dėl stadiono ir teatro erdvių panašumo: bėgikų judėjimo greitis – santykinis; kartu jis gali būti didesnis ir mažesnis, ir tai priklauso nuo to, kokių dalyvių – kitų bėgikų ar žiūrovų – atžvilgiu į judėjimą žvelgiama. Zenonas daro išvadą: jei tas pats judėjimas yra vienoks ir kitoks, jis logiškai prieštaringas ir negalimas.

DALIA MARIJA STANČIENĖ

Kultūros, filosofijos ir meno institutas



MALEBRANCHE'O KREACIONIZMO SAMPRATA

Malebranche's Concept of Creationism

SUMMARY

This article unfolds the concept of divine creation by the famous French philosopher Nicolas Malebranche, who tried to answer the question how it is possible that omnipotent and omniscient God, who lacks nothing, creates something else. As a Christian, Malebranche believes that the world is created by God, but as a philosopher he tries to understand and rationally explain the Creation. His attitude and attempts could be characterised by the famous saying that faith looks for understanding (*Fides quarens intellectum*). He tries to understand *why* and *how* God created the world. In doing this he relies on Descartes' claim (*The Third Meditation*) that man is related to God by the twofold relation of dependence and independence, and finally comes to the conclusion that since God created it follows that He wanted.

PRATARMĖ

Malebranche'o metafizinėje sistemoje nemažai dėmesio skiriama Kūrimo sampratai. Apibūdindamas Dievą kaip begalinę išmintį, nes Jame glūdi tiesa ir Jis pats yra Tiesa, priskirdamas Dievui beribę galybę, nes tik Jo valia veikia kūriniai, kurie patys savaime yra bejėgiai, Malebranche'as teigia, kad Dievui pa-

kanka paties savęs, nes Jis žino viską, gali viską ir Jam nieko netrūksta. Tad filosofui kelia nerimą mintis: kodėl Jis ėmėsi Kūrimo? Jeigu Jis leido egzistuoti kitiems kūriniams, vadinasi, pasak Malebranche'o, Jis kažko norėjo. Būtent šią esminę kreacionizmo problemą ir sprendžia Malebranche'as formuluodamas ją

RAKTAŽODŽIAI: kreacionizmas, Dievas, Descartes, protas, valia, paslaptis, gėris, meilė.

KEY WORDS: creationism, God, Descartes, reason, will, mystery, good, love.

šitaip: „Ko (Dievas) galėtų norėti – juk jam visiškai pakanka jo paties? Tai mes norime, bet tai ir yra mūsų skurdumo ženklas: neturime, ko mums reikia, ir to trokštame. Tačiau be galo tobula Būtybė negali ko nors norėti, ko nors trokšti, nes pati mato, kad jai nieko netrūksta“¹.

Malebranche'as kaip filosofas krikščionis tiki Kūrimu, bet dėl Descartes'o įtakos vengia Dievo-Kūrėjo idėją pagrįsti vien tikėjimu, kaip tai daro tomizmo šalininkai. Pastarieji, sekdami Aristoteliu, aiškina, kad protu neįmanoma nustatyti, ar pasaulis amžinas, ar buvo sukurtas. O Descartes'as, *Pirmajame apmąstyme* panaudojęs abejojimo metodą, *Antrajame apmąstyme* galėjo teigti, kad egzistuoja subjektas, kuris yra savarankiškas, nes sugeba savo mąstymu atsiskirti nuo pasaulio, į kurį jaučiasi tarsi įmestas. Tačiau šis subjektas, nors ir ribotas, nes ieško tiesos, kurios pats neturi, dėl jame slypinčios begalybės idėjos teigia, kad egzis-

tuoja neribota Esybė, tos idėjos ir paties riboto subjekto kūrėja. Taigi pagrindinis Descartes'o teiginys, kuris pateikiamas *Trečiajame apmąstyme* ir kurį perima Malebranche'as, skamba šitaip: žmogus ir Dievas, kūrinys ir jo Kūrėjas, yra susiję priklausomybės-nepriklausomybės santykiu. Ties šia mintimi Descartes'as sustoja ir nebesiekia išsiaiškinti, nei kodėl, nei kaip Dievas kūrė, nes yra įsitikinęs, kad suvokti Dievo psichologiją – žmogaus gebėjimus pranokstantis uždavinys. Malebranche'as, priešingai, sekdamas augustiniškąja *Fides quaerens intellectum* (tikėjimas ieškantis supratimo) tradicija, stengiasi suvokti Kūrimo idėją, nes būties išnirimas iš nebūties vien tik žodžio galia jam yra nesuvokiamas.

Straipsnyje analizuojama Malebranche'o kreacionizmo samprata atsakant į šiuos klausimus: ką sukūrė Dievas? Kodėl Dievas kūrė? Kokie pagrindiniai Kūrimo principai?

KĄ SUKŪRĖ DIEVAS

Dievas sukūrė fizinį pasaulį, kurį jaučiame. Protu suvokiame, kad dangus, žemė egzistuoja patys savaime, nepriklausomai nuo mūsų išpūdžių, kurie mus sieja su pasauliu. Tačiau Descartes'o sekėjai dažnai mini, kad berankis žmogus gali jausti skausmą rankoje, kurios nebeturi, vadinasi, fizinio pasaulio pojūtis gali būti apgaulingas. Descartes'as įrodė, kad mūsų pojūčiai neglūdi objektuose, jie tėra mūsų sielos būsenos. Taigi mums iškyla natūralus klausimas: ar už mūsų pačių ribų iš tikrųjų egzistuoja kokie nors objektai? Malebran-

che'as į šį klausimą atsako: „Neabejotina, kad tos juslinės savybės, kurias matome už mūsų pačių ribų, iš tikrųjų atskirai nuo mūsų neegzistuoja, arba, kitaip tariant, tuo negalima būti tikram. Kas galėtų garantuoti, kad išpūdis, klaidinantis ne tik dėl juslinių savybių, bet ir dėl kūnų dydžio, formos ir judėjimo, neklaidina ir dėl tikrojo kūnų egzistavimo?“² Descartes'as *Šeštojo apmąstymo* pabaigoje teigia, kad kai šios sielos būsenos sudaro vientisą ir tvarkingą visumą (priešingai nei sapnai), tai dieviškosios tiesos dėka mes tvirtai tikime, kad

pojūčius sukėlę objektai savaime yra realūs: „Ir jokiū būdu nedera abejoti šių daiktų tikrumu po to, kai jiems ištirti pasitelkiau visus pojūčius, atmintį ir protą, kurių parodymai visiškai nesiskyrė. Mat tai, kad Dievas neapgaudinėja, būtinai rodo, jog aš čia neapsirinku“³. Tačiau Malebranche'as tuo nėra įsitikinęs: „Toks mąstymas galbūt ir teisingas. Vis dėlto reikia sutikti, kad jo negalima laikyti akivaizdžiu kūnų egzistavimo įrodymu. Juk Dievas visai neskatina mūsų tuo tikėti. Jeigu su tuo sutinkame, tai savo noru: galime ir nesutikti“⁴. Kad fizinis pasaulis egzistuoja pats savaime, pasak Malebranche'o, mums patvirtina Šventasis Raštas ir mes tuo tikime, nes jame rašoma, kad pasaulį sukūrė Dievas ir jame įsikūnijo Jėzus: „Tik tikėjimas gali mus įtikinti, kad kūnai tikrai yra“⁵. Tačiau, tęsia samprotavimą Malebranche'as, jeigu mes, remdamiesi Dievo idėja, galėtumėm įrodyti, kad kūnai egzistuoja, tai tas egzistavimas būtų būti-

nas. Tačiau Evangelijoje rašoma, kad Dievas pasaulį sukūrė savo laisva valia, todėl, teigia Malebranche'as, „tarp Dievo ir pasaulio nėra jokio būtino ryšio. Jis galėjo jo ir nesukurti, o jeigu sukūrė, tai tik todėl, kad pats to norėjo“⁶.

Be fizinio pasaulio, Dievas sukūrė gyvas būtybes, gyvūnus bei augalus. Malebranche'as, pritardamas dekartiškojo dydžio ir mąstymo dualizmo sampratai, mano, kad gyvos būtybės (išskyrus žmogų) ir inertiška materija substanciskai nesiskiria, nes, anot jo, gyvūnai yra ne kas kita kaip mechanizmai. Žmogus skiriasi nuo mechanizmu, nes yra sukurtas jungiant dvasią su materialiu kūnu. Taigi, kaip aiškina Malebranche'as, turi būti numatytos ir tam tikros šios vienybės sąlygos. Be to, iš Evangelijos mes žinome, kad yra ir nematerialūs kūriniai, kaip angelai. Išvardinęs Dievo kūrinius, Malebranche'as nori suprasti, kokia priežastis paskatino Dievą juos sukurti.

KODĖL DIEVAS KŪRĖ

Descartes'as šio klausimo nesvarstė, nes manė, kad Dievo ketinimų suvokti neįmanoma. Be to, jam atrodė, kad toks žinojimas būtų niekuo nenaudingas fiziškai, kurios vienintelis tikslas – nustatyti tikruosius konkrečios realybės dėsnius. Tačiau Malebranche'ui, kaip teologui ir filosofui, be to, vienuoliui, šis klausimas atrodo be galo svarbus. Norint įrodyti, kad Dievas yra mūsų gyvenimo centras, Dievo pažinimas, pasak Malebranche'o, tampa vienu iš svarbiausių mūsų uždavinių. Šią mintį Malebranche'as išsa-

miausiai išdėsto devintajame pokalbyje *Metafiziniuose pokalbiuose*⁷.

Bandydamas suprasti kūrimo priežastį, Malebranche'as svarsto, kad mūsų buvimas yra tikras, nekintantis faktas, o Dievas yra be galo tobulas. Ši mintis leidžia Malebranche'ui konstatuoti, kad buvimas priklauso nuo Dievo, nes visa yra tik todėl, jog Jis nori, kad visa tai būtų. Tačiau tuoj pat Malebranche'ui kyla kita mintis: kodėl Dievas turėtų norėti, kad visa tai būtų, jeigu Jam viso to, kas yra, nereikia. Taigi, kodėl Esatis, kuriai

niekio netrūksta, gali ko nors norėti? Tai pagrindinis klausimas, į kurį Malebranche'as bando atsakyti.

Teigdamas, kad Dievas mus ir kitus kūrinius sukūrė tik dėl savo gerumo ir iš meilės mums ir kitiems kūriniams, Malebranche'as tuoj pat suabejoja, nes tai reikštų, kad Dievas gali mylėti ir kitas esybes, ne vien tik save. Kai kokia nors esybė yra mylima, mylimas jos tobulumas, o juk sukurtų esybių tobulumas yra ribotas ir laikinas. Dievas yra be galo tobulas, todėl Jo meilė sau pačiam yra begalinė ir Jam visiškai pakanka paties savęs. Dieve nėra vietos meilei, kurią Jis jaustų kokiai nors kitai išorinei būtybei, nes kodėl Dievui reikėtų mylėti netobulą būtybę? Bandydamas išspręsti šį klausimą, Malebranche'as mano, kad gali teigti, jog Dievas kūrinius sukūrė tik dėl savo gerumo, būtent Jis juos sukūrė, nors Jam visai jų nereikėjo. Vadinasi, kūrinius Jis sukūrė sau pačiam, tačiau, svarsto toliau Malebranche'as, Dievui bet kokia meilė, išskyrus meilę sau, būtų netinkama. Vadinasi, daro išvadą Malebranche'as, Jo sprendimų priežastys, motyvai, tikslai turi slypėti tik išorėje, bet mes, ieškodami dievybės veiksmų motyvų atskirai nuo jos, ją sužmoginame. Be to, pažymi Malebranche'as, jeigu Dievas būtų mus sukūręs dėl mūsų tam, kad būtume laimingi, būtų sunku paaiškinti, kodėl *pasmerkusių bus šimtąkart daugiau nei išrinktųjų*. Vadinasi, kai buvo kuriamas žmogus, Dievas žinojo apie gimtosios nuodėmės padarinį ir žinojo, kad žmogus nusidės ir turės būti nubaustas. Oratoriumo mąstytojai, diskutuodami apie išrinktų

jų skaičių, beveik nesiskyrė nuo jansenistų pažiūrų šiuo klausimu.

Pripažinęs prielaidą, kad Dievas laisva valia sukūrė pasaulį, Malebranche'as daro išvadą, kad Jis tai padarė *dėl savo šlovės*. Šlovė – tai pelnyti pagyrimai, kurių autorius sulaukia už savo kūrinį. Kai architektas sukuria gražų paminklą, jis patiria asmeninį pasitenkinimą, nes mano, kad kūrinyje tinkamai realizavo save. Jis taip pat mano, kad jam skirtos pagyros, aukštinančios jo išmanymą ir sumanumą, yra teisingos. Teiginys, kad Dievas veikia dėl savo šlovės, reiškia, kad Jis kuria kūrinį, *kuriame atsispindi Jo paties savybės*. Kadangi Dievas save tikrai vertina ir myli, tai kūrinys, kuriame savotiškai perteiktos Jo nuostabios savybės, svarsto Malebranche'as, Jam teikia šlovę ir pasitenkinimą. Dievo šlovė – tai teisėtas pagyrimas, kurį Jis pats sau skiria už savo kūrinį. Gali nebūti protų, besišavinčių Jo kūrinium, gali būti tik neprotingi ar kvaili žmonės, visai nesuvokiantys, koks nuostabus tas kūrinys. Žmonės gali niekinti tą puikų kūrinį, gali jį peikti dėl jame esančių monstrų ir laikyti kūrinį tik aklos gamtos būtinu padariniu, jie gali piktintis dėl pavergto nekaltumo ir viešpataujančios neteisybės. Ir vis dėlto Dievas turės ne mažiau šlovės, vardan kurios Jis veikia, kurios pagrindas, teigia Malebranche'as, yra meilė ir pagarba Jo paties savybėms ir kuri verčia Jį visada veikti pagal tai, kas Jis yra, arba taip, kad atsispindėtų Jo savybės.

Tačiau šis pasaulis kaip Dievo kūrinys, pasak Malebranche'o, yra ribotas, o Dievas – beribis. Be to, šis pasaulis netobulas, o Dievas – tobulas, tai kaip Dievas

galėtų būti šlovinamas už tai, kad sukūrė tokį pasaulį, – klausia Malebranche'as. Tad, norėdamas atskleisti Kūrimo priežastį, Malebranche'as teigia, kad Kūrimo nebūtų galima aiškinti vien tik šlove, užsitarnauta sukūrus gal ir nuostabų, bet ribotą ir dėl to Dievo nevertą pasaulį, jeigu Dievas nerastų būdo, kaip savo kūrinį, atitinkantį *Jo veikimą*, padaryti dievišką. Tai gali būti įmanoma tik dėl vienintelės priežasties, teigia Malebranche'as, dėl *dieviško asmens vienybės* su šiuo pasauliu. Ir taip Malebranche'as pateikia paradoksalią problemos sprendimą, kad pasaulis buvo sukurtas dėl Įsikūnijimo – būtent, kad Jėzus Kristus, tikras Dievas ir tikras žmogus, galėtų ateiti į žemę.

Vadinasi, galima kita išvada: Dievas būtų įsikūnijęs net ir tada, jeigu žmogus nebūtų nusidėjęs. Malebranche'as ši klausimą sprendžia tradiciškai: Įsikūnijimo tikslas – Atpirkimas, t. y. Adomo nuodėmės išpirkimas Žmogaus-Dievo mirtimi. Šią mintį Malebranche'as bando praplėsti teigdamas, kad Dievas vis tiek būtų išijungęs į savo kūrinio kito niškumą, tik, jeigu žmogus nebūtų nusidėjęs, jis tai būtų padaręs per angelą. Bet Dievo tapsmas žmogumi (net ir neprivalančiu būti atpirkėju), pasak Malebranche'o geriausiai gali panaikinti savo kūrinio ribotumą, kitaip tariant, gali jį geriausiu būdu sudievinėti, nes Dievas, tapdamas žmogumi, kartu susijungia su

dviem substancijomis – dvasia ir kūnu, iš kurių sudarytas pasaulis. Būtent šia vienybe, pasak Malebranche'o, Dievas pašventina visą gamtą. Todėl, bando paaiškinti Malebranche'as, nors nuodėmė ir buvo padaryta, iš tiesų Dievas jos nenorėjo. Tačiau, būdamas amžinas ir visiškinis, Dievas žinojo, kad nuodėmė bus padaryta ir išpirkta, todėl Jis ir leido jai įvykti Jo sukurtame pasaulyje. Ir, toliau samprotauja Malebranche'as, kadangi Dievas yra be galo išmintingas ir geras, tai jis gali trokšti tik visa, kas geriausia. Todėl logiška išvada, pasak Malebranche'o, kad Jėzaus Kristaus atpirktas pasaulis yra geresnis už ką tik sukurtąjį, nes Dievas niekada nebūtų leidęs gadinėti savo kūrinio. Vadinasi, pagrindinis Dievo tikslas – Jo Sūnaus Įsikūnijimas. Taigi Adomo nuodėmė tam tikra prasme gera *felix culpa*, nes jos atpirkimo dėka Dievas įgijo didesnę šlovę.

Taigi Kūrimo metu Dievas yra pats sau tikslas, nes tai daro dėl Jėzaus Kristaus, Žmogaus-Dievo, ir dėl šio įkurtos Bažnyčios, kurios *gyvaisiais akmenimis, pašventintais Jėzaus Kristaus, esame mes*.

Tokiu būdu Malebranche'as pabrėžia teologijos, teigiančios dvejopą prigimtį – žmogiškąją ir dieviškąją – svarbą filosofinėje Kūrimo sampratoje: „Prisipažinsiu, – sako Teodoras Aristui, – visada pasijuntu bejėgis, kai imu filosofuoti nesiremdamas tikėjimu“⁸.

PAGRINDINIAI KŪRIMO PRINCIPAI

Kūrimu Dievas suteikia pasauliui būti, kuri yra vieninga, vientisa, tvarkingai organizuota visuma, kurioje kiekvie-

nas elementas turi savo vietą erdvėje bei laike ir gali būti surastas remiantis kitais elementais. Kadangi Malebranche'as

pripažįsta, kad tvarka yra pagrindinis būties kūrimo principas, tai tvarkos idėja jo filosofijoje užima svarbią vietą. Be to, jo teigimu, Dievas, sukūręs protingą ir laisvą žmogų, nedeterminavo jo elgesio, todėl žmogui reikia nurodyti būdus, kaip integruotis į šio pasaulio tvarką. Pasak Malebranche'o, principai, grindžiantys pasaulio tvarką ir apibrėžiantys pasaulio sudedamųjų dalių santykius bei hierarchiją, yra pats Dievas, Jo protas, kuris vadovauja Jo valiai.

Malebranche'o Dievo proto ir valios samprata skiriasi nuo Descartes'o, kuriam Dievo protas nėra atskirtas nuo valios. Descartes'o požiūriu, Dievas nėra pavaldus kokiems nors jį valdantiems principams ir jis gali padaryti, pvz., kad 2 kart 4 nebūtų 8, o šventųjų nuopelnai gali net nesuteikti jiems išganymo⁹. Malebranche'o manymu, priešingai, Dievas yra išmintis ir protas, ir tai liudija Jono evangelijos prologas, kuriame aiškiai pasakyta, kad Dievo Žodis apšviečia visus į šį pasaulį ateinančius žmones (*Jn 1, 1-9*). Malebranche'as apie šią Dievo išmintį *Krikščioniškuose apmąstymuose* rašo: „Kadangi esu įsitikinęs, jog amžinasis Žodis yra universali dvasios Priežastis ir kad tas pats Žodis, tapęs kūnu, kuria mūsų tikėjimą ir juo minta, manau, turiu jį prakalbinti šiuose Apmąstymuose kaip tikrą Mokytoją, kuris moko visus žmones savo autoritetingu žodžiu ir aki-vaizdžiu išmanymu“¹⁰.

Kaip tik ši išmintis Malebranche'ui yra Dievo kuriančiosios valios pagrindas, todėl jis teigia, kad Dievo valia susilieja su meile tiesai ir Gėriui. „Be pažinimo Dievas negali ką nors daryti ar

ko nors norėti, vadinasi, jo troškimai kažką suponuoja. Tačiau tai, ką jie suponuoja, nėra tai, kas sukurta. Tvarka, tiesa, amžinoji išmintis – tai visi Dievo kūriniai, ir ta išmintis visai nėra įgyvendinta.“¹¹ Tai, kad Dievas gali trokšti tik Gėrio, tik to, kas atitinka amžinąją tvarkos idėją, nereiškia, kad Jis nėra laisvas. Tiesiog Dievas negali nebūti Dievas, Jis negali nebūti tapatus pats sau, vadinas, Jis gali veikti tik laikydamasis tvarkos ir vadovaudamasis ta amžinąja išmintimi, kuri vieningoje Trejybėje ir yra Jis pats. Padaręs šias išvadas, apie Descartes'ą Malebranche'as rašo: „Šis išsimokslinęs žmogus neatkreipė dėmesio, kad egzistuoja tvarka, dėsnių, aukščiausiasis Protas, kurį Dievas neišvengiamai myli, kuris yra amžinas kaip ir Jis pats ir pagal kurį Jis būtinai turi veikti, jeigu darome prielaidą, kad Jis nori veikti. Jis visada veikia pačiu išmintingiausiu ir tobuliausiu būdu. Jis visada laikosi nepajudinamos ir būtinos tvarkos“¹². Matymas Dievuje atskleidžia ne tik teorinius ryšius, bet ir tvarkingą hierarchiją rodančius santykius: „Matau, kad 2 kart 2 yra 4 ir kad savo draugą reikia mylėti labiau už savo šunį, ir esu įsitikinęs, kad nėra pasaulyje žmogaus, kuris to nematytų taip pat gerai kaip ir aš“¹³. Kadangi pagal tvarkos dėsnius, pasak Malebranche'o, dvasia yra viršesnė už kūną ir visai jam nepavaldi, tai „Dievas gali sujungti dvasią su kūnu, bet negali jos padaryti kūno verge, jei tik tvarka, kurios Jis visada laikosi, nepriverčia Jo taip daryti dėl dvasios nuodėmės“¹⁴, todėl, mąstytojas tęsia: „Aiškiai matome, kad Dievas negali nubaus-

ti nekalto žmogaus, kad Jis negali pajungti dvasios kūnui, kad Jis priverstas laikytis tvarkos¹⁵.

Kitas svarbus Kūrimo principas yra *kūrimo būdo* paprastumas. Dievo sukurtas pasaulis, pasak Malebranche'o, yra tvarkingas pasaulis, nes jis yra tik vienas ir pats geriausias koks tik gali būti, vertas savo Kūrėjo. Tokiame pasaulyje būtybių hierarchija atitinka objektyvią vertybių hierarchiją. Tačiau, norint nuspręsti, kad kūrinys tikrai yra vertas Dievo, reikia, teigia Malebranche'as, įvertinti ne tik patį rezultatą, bet ir kūrimo būdą, t.y. kūrimas turi paklusti kūrimo būdų paprastumo principui.

Kadangi filosofas, pasak Malebranche'o, yra apšviestas jame esančios be galo tobulos Būtybės idėjos – ši idėja glūdi visuose žmonėse, tik filosofas atidesnis už kitus žmones, – todėl, norėdamas suprasti Dievo veikimą, jis turi atidžiai į ją įsigilinti. Tobulos Būtybės idėja „apima dvi savybes, kurių būtinai reikia norint sukurti pasaulį – ribų neturinčią išmintį ir galybę, prieš kurią niekas negali atsilaikyti. Dievo išmintis atskleidžia begalę įvairiausių kūrinių idėjų ir visus įmanomus būdus Jo ketinimams įgyvendinti, o Jo galybė padaro Jį visų dalykų valdovu, galinčiu apsieiti be jokios paramos, todėl Jam pakanka tik panorėti ir Jo norai bus išpildyti. Kadangi Jo išmintis yra Jo paties protas, Jo galybė niekuo nesiskiria nuo Jo valios. Pažvelkime, kokį būdą Dievas pasirinko iš begalės būdų, kuriais galėjo įgyvendinti savo ketinimus. Be abejo, tas būdas turi daugiausia dieviškų savybių. Taigi tai pats paprasčiausias, pats bendriausias, pats vientisiausias būdas. Die-

vas veikia paprastais ir bendrais būdais, nes kaip tik tokie būdai Jo verti labiau nei ypatingi. Iš visų paprastų ir bendrų būdų Jis pasirenka tą, kuriuo sukurtas kūrinys bus labiausiai vertas Jo išminties¹⁶. Šią savo mintį Malebranche'as papildė pavyzdžiu iš žmogaus veiklos ir užbaigia teiginiu, patvirtinančiu, kad Dievas kuria paprasčiausiu būdu: „geras darbininkas nieko nedaro sudėtingai, jeigu gali tai atlikti paprastai; jis neveikia netikslingai ir niekada nesistengia be reikalo. Taigi iš visų pasaulių Dievas sukūrė tokį, kuris galėjo atsirasti ir išlikti pagal pačius paprasčiausius dėsnius arba kuris turėjo būti pats tobuliausias kuriant ir išlaikant jį pačiais paprasčiausiais būdais¹⁷.

Taigi, pasak Malebranche'o, kūrimo būdų paprastumo principas – pasiekti kuo geresnį rezultatą kuo mažesniu priežastiniu veikimu. Siekiant šio tikslo, reikia suderinti du reikalavimus – kuriamo pasaulio tobulumą ir jo kūrimo būdų paprastumą. Kadangi „pagal tvarkos reikalavimą visos būtybės turi turėti tai, kas būtina joms išlikti ir jų rūšiai plisti; ir to reikia pasiekti paprastais ir Dievo išminties vertais būdais¹⁸, tai pasaulį valdantys dėsniai turi būti „labai paprasti ir jų turi būti labai nedaug – taip iš tikrųjų ir yra; toks veikimas rodo begalinę išmintį¹⁹. Todėl geriausiu judėjimu, pasak Malebranche'o, laikomas judėjimas tiesia linija, nors Aristotelis labiausiai vertino judėjimą ratu. Tačiau, daro išlygą Malebranche'as, kadangi kiekvienas pasaulio elementas priklauso nuo kitų, toks judėjimas gali tapti judėjimu ratu arba elipse. Išmintingas valdymas – valdyti pagal bendruosius dės-

nius, o ne pagal kiekvienam ypatingam atvejui skirtus sprendimus. Dievas kartą ir visiems laikams nustatė bendruosius dėsnius ir, juos nustatęs, leido jiems veikti savaime. Būtent tai, pabrėžia Malebranche'as, Pradžios knygoje įvardijama kaip septintos dienos poilsis: „Nematome, kad Dievas dabar kurtų naujų rūšių gyvūnus ir augalus, ir kiekvieną dieną matome, kad vieni gimsta iš kitų. Dabar, kaip rašoma Šventajame Rašte, Dievas ilsisi; Jis nenustojė veikti, nes Šventajame Rašte pasakyta, kad Jis veikia be perstojo, Jis tik seka bendraisiais dėsniais, kuriuos pats nustatė“²⁰. Šis kūrimo būdų paprastumo principas leidžia pateisinti tai, kas gali atrodyti kaip netvarka, nes „pagal bendruosius judėjimų sąveikavimo dėsnius, esti kūnų, kurie stumiami Žemės centro link. Vienas iš tokių kūnų – žmogaus arba gyvūno kūnas; tai, kas jį laiko ore, sutirpsta po jo kojomis. Ar teisinga ir tvarkinga, kad Dievas pakeistų savo bendruosius norus vien dėl šio ypatingo atvejo? Žinoma, taip neatrodo. Vadinasi, reikia, kad tas gyvūnas sulaužytų arba sužalotų savo kūną“²¹.

Pasak šios Malebranche'o sampratos, kai dieviškoji išmintis veikia pagal bendruosius dėsnius, atrodytų, nelieta vietos bibliniams ir evangeliniams stebuklams, nes stebuklas yra bendriesiems dėsniams prieštaraujantis įvykis. Tačiau Šventajame Rašte yra pasakojama apie stebuklus, kuriuos Dievas daro ypatingais atvejais. Prisilaikydamas krikščioniškosios tradicijos, Malebranche'as bando paaiškinti, kaip gali vykti nenumatyti įvykiai.

Malebranche'o teiginys „Dievas labiau myli savo išmintį, kuri yra tokia pat substancija kaip ir Jis pats, o ne savo kūrinį, kuris tėra netobulas Jo substancijos atvaizdas“²² rodo, kad Dievas labiau vertina išmintį, kuri verčia Jį kurti paprasčiausiais būdais, negu savo kūrinį. Taigi Dievo išmintis begalinė, o Jo kūrinys ribotas. Malebranche'as linkęs neigti stebuklą ir sutinka tik su „neįtikėtiniais įvykiais“, kitaip tariant, su retais ir nepaaiškintais faktais, kuriuos vis dėlto įmanoma paaiškinti arba koku nors nežinomu dėsniu, arba kelių įvykių, turinčių savus žinomus arba nežinomus dėsnius, seka. Apie tai jis rašo *Aštuntame krikščioniškame apmąstyme*: „Veikti skatinamam ypatingų norų man atrodo taip neverta protingos būtybės, kurios protas neturi ribų, kad aš stebiuosi, jog stebuklai vyksta taip dažnai. Esu linkęs manyti, kad visos tos nepaprastos istorijos tėra prietaringos vaizduotės silpnumo padarinys ar bent jau kad visa tai, kas atrodo stebuklinga, iš tikrųjų stebuklinga nėra“²³.

Tačiau ilgainiui, po nuodugnių svarstymų Malebranche'as pakeitė požiūrį į stebuklus. Jis pabandė kūrimo paprasčiausiu būdu ir jau sukurto pasaulio, t.y. Išminties ir rezultato, santykį grįsti nebe neribotumo ir ribotumo pagrindu, o dieviškų savybių tarpusavio ryšiu. Iš kūrinio ir kūrimo būdų tobulumo galima atrasti tam tikras Dievo savybes, kurios, pasireiškiančios kūrinyje pagal tvarkos reikalavimus, turi griežtai atitikti analogiškas Dievo savybes: „Dievas veikia geriausiu įmanomu būdu, kai iš visų įmanomų kūrinų nusprendžia sukurti ne sudarytą iš pačių tobuliausių dalių, o to-

kį, kuris, pridėjus būdus, kuriais jis buvo sukurtas, tobuliausiai išreiškia Jo savybes²⁴. Taigi Dievo kūrinys turi liudyti Jo išmintį, galybę ir gerumą ir dar atspindėti šių savybių hierarchiją Dieve. Kuriant vien tik paprastais būdais, be jokio stebuklo, galybės pasireiškimas gali tapti svarbesnis už išminties pasireiškimą, kaip būna, pavyzdžiui, kai mechaniškas dėsnių taikymas sukelia baisias katastrofas. Tada, pasak Malebranche'o, baisusis Dievas nustelbia išmintingąjį ir gerąjį Dievą. Todėl tampa aišku, kodėl ypatingais atvejais Dievas įsikiša ir padaro stebuklą siekdamas, kad Jo kūrinys atskleistų tikrąją Jo gerumo ir galybės hierarchiją. Taigi, daro išvadą Malebranche'as, stebuklą reikia tvarkai: „Būna gana retų situacijų, kai bendrieji judėjimo dėsniai turi nustoti veikti. Tai nereiškia, kad Dievas tuos dėsnius pakeičia ar pats pasitaiso: stebuklai kartais nutinka dėl malonės tvarkos, kuriai gamtos tvarka privalo paklusti. Tada stebuklo reikalauja nuostabi teisingumo, vienos iš Dievo savybių, tvarka²⁵. Be to, teigia Malebranche'as, kad žmonės įvykių eigos neaiškintų nuo

Dievo nepriklausoma „gamta“, reikia jiems atskleisti, kad „Dievas yra gamtos valdovas, todėl savo paties nustatytiems dėsniams Jis paklūsta ne neišvengiamos būtinybės verčiamas, o savo noru²⁶. Pasak Malebranche'o, išminčiai ir filosofai žavisi Dievu dėl Jo įprastų kūrinų, nes savo pažinimo padedami jie sugeba įvertinti jų turtingumą ir mastą, tačiau *ne visi yra filosofai*. Tam, kad Dievas atskleistų savo galybę ne filosofams, teigia Malebranche'as, reikalingi „būtinai dalykai, kurie nustebintų ir sukręstų protą tų, kurie visai nemąsto apie tai, kas įprasta²⁷. Tokie ypatingi Dievo veiksmai yra visiškai galimi, nes „tik Dievas žino absoliučiai viską²⁸. Dievo protas apima bendrąsias tiesas, kurias mes Jame matome, tačiau, būdamas jų kūrėjas, teigia Malebranche'as, Jis pažįsta ir atskiras būtybes, kurias prireikus, retais ir ypatingais atvejais, gali pakoreguoti kaip savo kūrinį. Savo kreacionizmo sampratoje Malebranche'as neanalizavo Dievo kūrimo ir kūrinų koregavimo dermės, nes jis niekada neteigė, kad iki galo yra supratęs Dievo paslaptį.

IŠVADOS

Malebranche'o kreacionizmo samprata – tai bandymas atsakyti į klausimą, kodėl Dievas ėmėsi Kūrimo. Šią problemą Malebranche'as, sekdamas augustinizmo tradicija *tikėjimas ieškantis supratimo*, bando spręsti racionalistiškai, pripažindamas priklausomybės-nepriklausomybės santykį tarp Kūrėjo ir kūrinio.

Kūrėjo ir kūrinio santykį Malebranche'as atskleidžia per įsikūnijimo idėją,

t.y. per dvejetainį žmogaus prigimtį – dieviškąją ir žmogiškąją. Taigi kūrimo metu Dievas yra pats sau tikslas, nes kuria pasaulį dėl Žmogaus-Dievo.

Dievo tapimas žmogumi naikina kūrinio ribotumą ir liudija Dievo išmintį, galybę ir gerumą. Šitaip Malebranche'o kreacionizmo sampratoje žmogus, kaip protinga būtybė, suteikia Dievo kūrybai prasmę ir liudija Kūrimo tikslą.

Literatūra ir nuorodos

- ¹ Nicolas Malebranche. *Entretiens métaphysiques* (9ème Entretien, article 2) // *Œuvres de Malebranche*. – France: Rodis-Lewis, NRF, Bibliothèque de la Pléiade, 1979, t. II, p. 825.
- ² Nicolas Malebranche. *Recherche de la vérité* (5ème éclaircissement) // *Œuvres de Malebranche...*, t. I, p. 839.
- ³ Renė Dekartas. *Metafiziniai apmąstymai* (Šeštas apmąstymas) // *Rinktiniai raštai*. – Vilnius: Min-tis, 1978, p. 225.
- ⁴ Nicolas Malebranche. *Recherche de la vérité* (5ème éclaircissement)..., p. 840.
- ⁵ Ten pat, p. 841.
- ⁶ Ten pat.
- ⁷ Žr. Nicolas Malebranche. *Entretiens métaphysiques* (9ème Entretien, articles 3–6) // *Œuvres de Malebranche ...*, p. 827–833.
- ⁸ Ten pat (9ème Entretien, article 6), p. 833.
- ⁹ Descartes. *Réponses aux premières objections contre les Méditations* // *Œuvres de Descartes*. – Paris: ed. Alquié, 1992, t. 2, p. 873.
- ¹⁰ Nicolas Malebranche. *Méditations chrétiennes et métaphysiques* (avertissement) // *Œuvres de Malebranche ...*, t. II, p. 193.
- ¹¹ Nicolas Malebranche. *Recherche de la vérité* (8ème éclaircissement)..., p. 859.
- ¹² Ten pat, p. 860.
- ¹³ Ten pat (10ème éclaircissement), p. 902.
- ¹⁴ Ten pat (8ème éclaircissement), p. 859.
- ¹⁵ Ten pat (10ème éclaircissement), p. 904.
- ¹⁶ Nicolas Malebranche. *Traité de la nature et de la grâce* (1pokalbis, 1 d., sk. 12) // *Œuvres de Malebranche...*, t. II, p. 24.
- ¹⁷ Ten pat, sk. 13, p. 24.
- ¹⁸ Ten pat.
- ¹⁹ Ten pat.
- ²⁰ Nicolas Malebranche. *Recherche de la vérité* (dernier éclaircissement) ..., p. 1100.
- ²¹ Ten pat.
- ²² Nicolas Malebranche. *Traité de la nature et de la grâce* (sk. 23) ..., p. 33.
- ²³ Nicolas Malebranche. *Méditations chrétiennes et métaphysiques* (8ème méditation) ..., p. 274.
- ²⁴ Nicolas Malebranche. *Recherche de la vérité* (dernier éclaircissement) ..., p. 1101.
- ²⁵ Nicolas Malebranche. *Traité de la nature et de la grâce* (sk. 21) ..., p. 30.
- ²⁶ Ten pat.
- ²⁷ Ten pat, p. 31.
- ²⁸ Nicolas Malebranche. *Recherche de la vérité* (8ème éclaircissement) ..., p. 866.



Dalia DOKŠAITĖ. *Trakų salos pilis*. Iš ciklo „Rūko šviesos kalendorius“. 2004. Sumi-e. 45 × 100

LORETA ANILIONYTĖ

Kultūros, filosofijos ir meno institutas



RESSENTIMENTO SAMPRATA M. SCHELERIO FILOSOFIJOJE*

The Concept of Resentment in the Philosophy of Scheler

SUMMARY

In the article the concept of resentment of the German phenomenologist Scheler is considered. As a rule, this concept is not regarded as a fundamental notion of Scheler's philosophy and ethics. Nevertheless, the philosopher makes a lot of play about resentment in the axiological orientation of the person and in society. This fact makes us reconsider the mentioned attitude.

Scheler borrows the notion from Nietzsche and modifies it significantly by means of phenomenological ethics. He treats resentment as the person, society and culture poisoning factor. The phenomenological, sociological and religious aspects of resentment are considered in the article. Its author comes to the conclusion that Scheler proposes the „*ordo amoris*“, based on irrational faith, as the way out of resentment.

Matyt, filosofija yra ta sritis, kurioje kūryba ganėtinai užgniaužusi kūrėją. Tik perdėm individualistinių sistemų kūrėjai nusipelno įdėmesnio žvilgsnio į savo gyvenimą. Dažnai apie juos sakoma, kad jie savo filosofiją rašė pačiu gyvenimu. Tačiau ne mažiau tai tikrą pasakyti ir apie didžiuosius racio-

nalistus, gal net labiau, tik dėl jų uždarmo ir sistemų racionalistinio šaltumo viskas lieka tarsi antrajame plane. Nors tai ne šio straipsnio tema, manau, klausimas kad ir dėl Hegelio ar Kanto asmenybių šizoidiškumo būtų vertas specialaus dėmesio ir leistų iš naujo pažiūrėti į tam tikras jų teorines konstrukcijas.

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

Tuo tarpu pirmųjų gyvenimas dažnai būna ir išoriškai spalvingas, ir ganėtinai ekscentriškas; tada linkstama sistemos nenuoseklumus aiškinti jų charakterio nenuoseklumais, kurie nenuoseklų ir neramų darė patį jų asmeninį gyvenimą. Vokiečių fenomenologas ir aksiologas M. Scheleris čia būtų gana iškalbingas pavyzdys. Šiaip jau M. Scheleris Europos filosofinės minties istorijoje yra dvių tipų figūra. Daugelio liudijimu filosofija M. Schelerui buvo ne vien intelektualinis, akademinis užsiėmimas, o gyvenimo aistra, vėlesnės filosofijos žodžiais tariant, savotiškas „egzistencinis klausimas“, ir šia prasme aišku, kad jo filosofijos vingiai bei rezultatai negalėjo sukelti visuotinio rezonanso, nes subjektyvumas čia nebuvo slepiamas. Tad ir M. Schelerio etika tapo pastebima arba filosofijos tyrinėtojų, arba panašios dvasinės struktūros mąstytojų, į kurių dėmesio lauką patenka M. Scheleris, tiesa, į šį lauką dažniau patenka ne jo filosofijos visuma, o atskiri jos momentai, ir taip jis tampa filosofinės tradicijos tęsėju.

Šio straipsnio objektas – ressentimento sąvoka – tradiciškai nelaikoma pagrindine M. Schelerio kūryboje. Tačiau taip yra turbūt dėl to, kad pats autorius ją nukėlė tarsi į antrąjį planą, daugiausia dėmesio skirdamas pozityvioms vertybėms ir jausmams. Tačiau įdėmiau pažvelgus, pasirodo, kad būtent ressentimentą M. Scheleris laiko pagrindiniu objektyvią vertybių tvarką apverčiančiu faktoriumi, o paties autoriaus požiūris į savo gyvenamą visuomenę kaip į ressentimento apnuodytą visuomenę rodo šio fenomeno svarbą; ressentimentą ga-

lima net laikyti slaptoju visą M. Schelerio kūrybą maitinusiu šaltiniu...

Ressentimento sąvoka pirmą kartą pasirodo M. Schelerio veikale *Apie simpatijos esmę ir formas*¹. Taip pat ši problema šiek tiek paliečiama pagrindiniame M. Schelerio veikale *Formalizmas etikoje ir materialinė vertybių etika*². Plačiausiai ši tema gvildinama rinkinyje *Apie vertybių perversinimą*, kuris išspausdintas trakte *Ressentimentas moralės struktūroje*³. Įdomu tai, kad M. Schelerio veikalas apie ressentimentą pirmiausia buvo publikuotas žurnale „Psichopatologija“ 1912 metais. Jo paantraštė buvo tokia: „Kultūros patologijos tyrimas“. Galima teigti, kad šiame veikale, taip pat ir vėliau pasirodžiusiame straipsnių rinkinyje *Apie vertybių perversinimą* pateikta nepaprastai gili epochos analizė, tarsi emocionalesnis ir aistringesnis E. Husserlio epochos analizės *Europos mokslų krizėje* variantas. M. Scheleris mano, kad ressentimento analizė gali atskleisti „vertybių perversinimo“ mechanizmą. Per visą straipsnių rinkinį *Apie vertybių perversinimą* eina mintis, kad ne Pirmasis pasaulinis karas, ne revoliucijos ir kiti išoriniai sukrėtimai sukėlė vertybių griūtį, o būtent ressentimentas padarė neišvengiamą ir karą, ir visas revoliucijas.

Kaip minėta, M. Scheleris šią sąvoką svarsto ir pagrindiniame savo veikale *Formalizmas etikoje*..., bet vis dėlto ressentimento sąvoka ščia yra tarsi išvestinė, savotiškas „priedas“, nesusiliejęantis su bendra materialinių vertybių koncepcija. Be abejo, ir ressentimento samprata iš esmės grindžiama M. Schelerio „emocionaliojo apriori“ koncepcija – teigimu, kad

žmogaus dvasioje egzistuoja emocionalusis pradmuo, kuriame esama apriorinio turinio. Iš esmės tai perimta B. Pascalio „širdies logikos“ koncepcija: „Meilės ir neapykantos apriorizmas yra galutinis kiekvieno apriorizmo pagrindas, taigi – tiek apriorinio būties pažinimo, tiek ir apriorinio valios pažinimo pagrindas“⁴. Pasak M. Schelerio, žmogus pirmiausia yra ne *ens cogitans* ar *ens volens*, o *ens amans*⁵. Tada kyla klausimas, kaip žmogus, būdamas *ens amans*, gali pradėti ko nors neapkęsti? Čia M. Schelerio atsakymas, kaip, beje, atsakymai ir jo tiesioginių šitos koncepcijos pirmtakų – B. Pascalio ir Augustino – yra nenuoseklūs: žmogus tiesiog pažeidžia „objektyvią apriorinę vertybių tvarką“, o pažeidžia ją „susigundydamas“, rinkdamasis neteisingą meilę, žemesnes vertybes vietoj aukštesnių, dalį – vietoj visumos.

M. Schelerio *ressentimento* samprata savaip atspindi jo paties vertybinę orientaciją. Dažnai minimą ir žinomą „*ordo amoris*“ koncepciją galima laikyti „teorine“ M. Schelerio pozicija, o *ressentimento* sąvoką – jo „praktinę“, gyvenimišką poziciją. Bene įdomiausia M. Schelerio kūryboje yra tai, kad nepaisant aistringos etikos koncepcijos, jo veikalai apie tuometinę kultūros ir visuomenės situaciją rodo praktiniame gyvenime jį buvus nemažą skeptiką. Kita vertus, tas aistringumas ir kritiškumas, su kuriuo jis kalbėjo apie savo epochą, rodo ir pastangas (bent jau siekimą) tą kritiškumą įveikti. M. Scheleris savo gyvenamą epochą laikė „dekadanso“ epocha. Etošas, jo nuomone, visiškai pakriko, o šito nuopuolio, šito pakrikimo varomoji

jėga, anot jo, ir yra *ressentimentas*, kuris sugriovė pozityvią vertybių tvarką.

Patį žodį „*ressentimentas*“ M. Scheleris perima iš F. Nietzsche's *Moralės genealogijos*, tačiau į jį sudeda kiek kitokią reikšmę. Prancūziško žodžio pasirinkimą M. Scheleris aiškina ne sentimentais prancūzų kalbai, o stygiumi: jo manymu, vokiečių kalboje nėra tinkamo atitikmens. Labiausiai prie ieškomos reikšmės, filosofo nuomone, priartėja vokiečių kalbos žodis „Groll“ (pyktis, neapykanta); šiame žodyje esama besiblaškiančio, nepriklausomo nuo Aš piktumo, bet, M. Schelerio nuomone, ir tokia „Groll“ reikšmė visiškai „nepadengia“ *ressentimento* reikšmės, todėl jis, kaip ir F. Nietzsche, linkęs rinktis prancūziškąjį žodį. F. Nietzsche *ressentimentą* laikė biblinės religijos pagrindu, itin išplėtotu krikščionybėje, ir aptarė jį greta nešvarios sąžinės fenomeno. *Ressentimente* glūdi neapykanta: smerkiu ką nors, kad tau būtų gera, kad taptum geras „vergų moralės“ prasme. F. Nietzsche *ressentimentą* siejo su nuoskauda, pagieža, neapykanta, kerštu – su tuo, kas apibendrintai vadinama nešvaria sąžine. M. Schelerui ši samprata atrodo ir per siaura, ir klaidinga. M. Scheleris nesutinka su F. Nietzsche, kad krikščioniškoji meilė yra *ressentimento* šaltinis ir esmė. M. Schelerio manymu, toks Nietzsche's teiginys su išlygomis tikėtų nebent tik kalbant apie protestantizmą, tiksliau, kalvinizmą. Tuo tarpu M. Scheleris kviečia grįžti prie pirmaprados krikščioniškosios meilės idėjos.

Galima sakyti, kad M. Scheleris, išlaikydamas tą pačią neigiamą nuostatą res-

sentimento atžvilgiu, „pervertina“ jį, akcentus sudėlioja visai priešingai. Atsimeimą nuo „meilės tvarkos“ M. Scheleris laiko pirmosiomis negatyviomis ressentimento apraiškomis⁶; ressentimentas, anot M. Schelerio, falsifikuoja „vertybines lenteles“, kurias jis laikė „objektyvia vertybių tvarka“, pateikia iškreiptą pasaulio vaizdą, o po to šie iškreipti vaizdiniai tampa „idealiais faktoriais“, veikiančiais visą visuomenę, maža to – ją formuojančiais ir formuojančiais nederama kryptimi. M. Scheleris ressentimentą pirmiausia vaizdžiai apibrėžia kaip „lėtai veikiančius dvasios nuodus“, kaip „asmenybės nuodus“ – nuodus, kurių veikimo mechanizmas toks: jie sutrikdo aktą, kuriame pasauliui atsiverianti asmenybė sugauna „vertybines duotybes“. Prisimenant, kiek svarbus M. Schelerio kūryboje yra pats vertybės „sugavimo“ aktas, aišku, kad ressentimento jėga iš esmės yra griauianti. Veikale *Formalizmas etikoje*... M. Scheleris daugiausia kalba apie meilę ir neapykantą, ressentimento sąvoka paliečiama tarsi prabėgomis. Žinoma, akcentuojant pozityvias vertybes, jam sunku teigti, kad ir meilės, ir neapykantos pradai yra vienodai išsiskniję žmoguje, – manichėjizmas jam niekad neatrodė priimtinas ir vėlyvuju kūrybos periodu, kai dvasios ir kūno dualizmas vis dėlto atvirai prasimušė į teorinius principus. Beveik visi didieji M. Schelerio darbai skirti pozityvių vertybių analizei. Todėl neatsitiktinai nors ressentimento analizė prašyte prašytusi į *Formalizmą*, jos ten nėra, ji atskirame traktate. Apskritai visos neigiamos emocijos ir vertybės aptariamios iš esmės tik *Ressen-*

timente ir *Savęs pažinimo stubuose* – taigi yra savotiškas pozityviosios teorijos priedas, beje, savaip ir iškalingas, nes net ir teoriškai sunkiai suderinamas su pozityvia materialijų vertybių samprata. Neigiamose vertybėse žmogus atsimeta nuo objektyvios vertybių tvarkos. Dėl šio atsimetimo pirmiausia kaltas pats žmogus – jo dvasinis silpnumas, jo pasidavimas savęs pažinimo iliuzijoms. Taip pat M. Scheleris mano, kad tokius nuklydimus gali lemti paveldėjimas („paveldima kaltė“) arba tam tikri socialiniai procesai.

Šita dvasinė nerimastis ir sumaištis sukelia, M. Schelerio žodžiais tariant, „neteisingą“, „tariamą“ meilę, o šioji savo ruožtu yra neapykantos šaltinis. Neapykantos tam, kas galėjo tapti, bet netapo „tikrosios meilės“ objektu. „Taigi meilė ir neapykanta yra priešingi emociniai elgesio būdai, tad visai neįmanoma tos pačios vertybės aspektu vienu aktu mylėti ir nekęsti to paties. Mūsų širdis pirmapradiškai skirta mylėti, o ne neapkęsti: neapykanta tėra reakcija į kokią nors prasme klaidingą meilę. Kartais kalbama, ir tai jau yra tapę beveik priežodžiu, kad tas, kuris nesugeba nekęsti, negali ir mylėti, bet tai netiesa. Visiškai atvirkščiai – tas, kuris negali mylėti, negali ir nekęsti.... Ir ressentimento apimtas žmogus taip pat iš pradžių mylėjo tuos daiktus, kurių, būdamas šios būsenos, nekenčia, ir tik neapykanta, nukreipta į jų neturėjimą ar į savo negėbėjimą jų gauti, antriniu būdu spinduliuoja į tuos daiktus.“⁷ Ressentimentas šiame kontekste – giliausias „*ordo amoris*“ tvarkos sutrikimas. Mat neapykan-

ta pačiam sau, sukelta bejėgiškumo gauti tam tikrą gėrį, kuris klaidingai laikomas gėriu, nueina tiek toli, kad emocijnė įtampa tarp gėrio siekimo ir negalėjimo jo gauti tampa nepakeliama. Ressentimentas tampa iliuzine gelbėjimosi priemone, panaikinančia šią įtampą – neapykanta tampa savotiška iškreipta meile – meile objektams, įkūnijantiems žemesnias vertybes...

Tačiau ressentimento M. Scheleris jokiū būdu nelaiko neapykanta; tai ne atskiras jausmas, o jausmų kompleksas, kompleksas, kuris kokybiškai visiškai skiriasi nuo paprastos neapykantos.

Pirmiausia M. Scheleris skiria fenomenologinį, sociologinį ir religinį ressentimento analizės aspektus. Pirmuoju atveju M. Scheleris stengiasi aprašyti ressentimentą kaip grynąjį fenomeną. Jis mano, kad tokia šio fenomeno analizė vėliau gali tapti empirinių tyrinėjimų (empirinių, sociologinių) išeities tašku. Antrasis uždavinys, kurį šiame darbe kelia autorius, – pateikti istorinę sociologinę ressentimento apraiškų charakteristiką. Ressentimento samprata yra tarsi savotiška jungiamoji grandis tarp M. Schelerio filosofijos ir sociologijos. Teoriškai kildinama iš filosofinių implikacijų, praktiškai ji svarbi ir taikomiesiems mokslams, pirmiausia – sociologijai.

Viena vertus, čia ressentimentas laikomas kultūrologine „žinojimo sociologijos“ sąvoka, kita vertus, M. Scheleris jame išvelgia tam tikrą ideologinę konstrukciją, leidžiančią, jo teigimu, „pateikti šiuolaikinio kapitalizmo diagnozę“ (prie tokios diagnozės šlietusi ir jo darbai *Kapitalizmo ateitis, Buržuai*). Taip pat

M. Scheleris ressentimentą laiko ir religijos problema. Čia M. Scheleris kalba apie ressentimentą kaip apie kosminį procesą, neteisingą meilę. Analizuodamas ressentimentą šiame kontekste, jis siekia atskleisti „pasaulinio blogio“ mechanizmą, parodyti, kaip ressentimentas nukreipia žmogų nuo Dievo duotos vertybių tvarkos ir veda jį prie Šėtono bei Antikristo.

Pirmiausia M. Scheleris užsimoja pateikti teorinę ressentimento analizę. Kadangi ta teorija yra fenomenologinė analizė, ji iš esmės balansuoja ant psichologizmo ribos, nors pagrindiniu uždaviniu ir laikomas ressentimento atskyrimas nuo afektų, aistrų, emocijų ir pan. Pačia bendriausia prasme ressentimento sudarymą M. Scheleris nubrėžia taip: keršto troškimas – pagieža – pavydas – priešiškusmas – klasta.

Jis mano, kad čia pirmiausia kalbama apie atsakomąją reakciją. M. Scheleris ressentimentą atskiria nuo agresyvių atsakomųjų impulsų ir mano, kad prieš puolant į ressentimentą, pirmiausia turėjo būti įžeidimas ar puolimas. Be to, svarbu, kad abu ressentimento dalyviai – tiek sukėlėjas, tiek ir patiriantis jį – turi būti lygiaverčiai: „Vergas, kuris ir supranta esąs vergas, nejaučia keršto, kai jis nukriaudžiamas šeimininko, taip pat ir išplūstas tarnas, ir vaikas, gavęs antausį“⁸. Antroji ressentimento ypatybė – kad jis yra ilgalaikė psichinė nuostata. Jos ilgalaikiškumą M. Scheleris aiškina ne tiktai pasikartojančiais išoriniais poveikiais, bet ir nuolatinio tam tikrų dvasinių afektų išstūmimu – jis mano, kad asmens reakcija niekada nesutampa su kontrasmū-

gio ar savigynos impulsu. Išstūmimą M. Scheleris supranta kaip akimirką trunkantį ar ilgesnį betarpiško atsakomojo impulso slopinimą ir su tuo susijusį atsakomosios reakcijos perkėlimą į kitą laiką ir tinkamesnę situaciją.

Ressentimentas – išgyvenimas, besiremiantis savo bejėgiškumo jausmu. Žmogus supranta, kad jei jis reaguos iškart, gali pralaimėti, ir todėl išgyvena savotišką bejėgiškumą. Vadinasi, anot M. Schelerio, ressentimentas visada vienaip ar kitaip liudija tokio asmens silpnumą.

Dar viena ressentimento ypatybė – kad jis visuomet yra neigiama emocija. Ressentimentas lemia ir vertybių kaitą. Pasak M. Schelerio, dėl ressentimento kinta ir visa pasaulėžiūra. Ressentimentas stimuliuoja žemesniųjų vertybių formavimąsi, žmogus patenka į tam tikrą vertybinę iliuziją ir todėl pakinta visas pasaulėvaizdis, kuris tuo atveju labai skiriasi nuo to pasaulėvaizdžio, kuris remiasi pozityviomis vertybėmis ir aukščiausia jų rūšimi – dorovinėmis vertybėmis. Ressentimentas veikia ne tik idėjų pasaulį, bet ir praktinių santykių pasaulį. Žmogus tampa nerimastingas, o tai savo ruožtu kelia agresiją, solipsizmą, rasizmą – praktiškai visas socialines negeroves ir problemas M. Scheleris mano atsirandant būtent dėl ressentimento. Galima net teigti, kad būtent dėl visų civilizacijos negerovių M. Scheleris linkęs kaltinti ressentimentą.

Kaip būdinga visai M. Schelerio kūrybai, ir ressentimentą jis aprašo išskaidydamas jį į atskiras pakopas. Ressentimento mechanizme matyti trys tokios

pakopos: atsiradimas, susiformavimas ir emancipacija.

Pirmiausia M. Scheleris pabrėžia, kad ressentimentui rasti labai svarbi socialinė aplinka. Ressentimentas visuomet iškyla konkrečiomis istorinėmis ir socialinėmis aplinkybėmis. Todėl, M. Schelerio manymu, jo tyrinėjimas pirmiausia turi remtis pažinimu tų socialinių aplinkybių, kuriomis jis atsirado. M. Scheleris išskiria vaidinamuosius „ressentimentinius tipus“; anot jo, šitie tipai nepriklauso nuo individualaus charakterio ir išgyvenimų, nes jų pagrindas – tipinės pasikartojančios žmogiškos „situacijos“. Tos situacijos nėra neišvengiama žmogaus lemtis, žmogus nebūtinai turi nupulti į ressentimentą, bet M. Scheleris laiko šias situacijas formuojančiomis, t.y. keliančiomis grėsmę į jį nupulti.

Ressentimentui svarbus ne tik socialinis kontekstas, bet ir abipusiškumas (*Reziprozität*). Čia svarbu pabrėžti, kad ressentimento šaknis M. Scheleris taip pat bando „apsaugoti“ nuo egocentrizmo. Jis teigia, kad ressentimentas yra socialinis jausmas, panašus į simpatijos bei gėdos jausmus, taigi jis įpinamas į tam tikrą intersubjektyvumo struktūrą. Kadangi ressentimentas yra „atsakomasis“ jausmas, jo prielaida yra kito žmogaus veiksmas. Todėl M. Scheleris čia mato būtinybę tyrinėti klasių, kartos, nacijos, kultūrinės aplinkos ypatybes.

Antrąją fazę M. Scheleris laiko ressentimento formavimąsi: nuo išorinių įvykių per konkrečius su tuo susijusius išgyvenimus – jau į patį ressentimentą.

Pagrindiniu ressentimento momentu M. Scheleris vadina keršto impulsą. Ta-

da kyla klausimas, kaip kerštas virsta ressentimentu. Kai žmogus trokšta keršto, dar egzistuoja tam tikri to keršto objektai. M. Scheleris juos vadina priešiško neigimo modusais, atitinkamai pavykęs kerštas panaikina keršto impulsą. Kad tai įvyktų, anot M. Schelerio, žmogus turi patirti bejėgiškumą, perkelti tiesioginę atsakomąją reakciją. O tam, kad ši reakcija būtų perkelta, reikia suvokti savo paties bejėgiškumą. Suvokęs tai žmogus tarsi paralyžiuojamas, jis negali atvirai reikšti savo jausmų ir veikti genamas afekto. „Ištūmimas“ įvyksta tada, kai afektas ar noras susiduria su silpnumo išgyvenimu (t.y. kai neturima realios galios kerštauti) arba draudimu (kai reali galia kerštauti yra, bet dėl kokių nors priežasčių ja negalima pasinaudoti).

Kitaip negu greitas susitaikymas ar atleidimas, keršto aktas perkeliamas į ateitį, į tinkamesnį momentą ir todėl iškyla ressentimento grėsmė. Netekęs sąlyčio su konkrečiu objektu kerštas virsta priešišku – tai tokia būseną, kai žmogus kituose ieško tam tikrų vertybinių momentų, kurie galėtų jį neigiamai patenkinti. Tačiau net ir šio priešiško M. Scheleris dar nelaiko tikrojo ressentimento. Priešiškus pereiną į kerštingumą. Kerštingumas gali būti ir mirtinas, nes kerštingas žmogus jaučia savo „teisumą“, ir tas teisumas jo norą keršyti paverčia „pareigos“ išgyvenimu. O nuo čia – vienas žingsnis iki tikrojo ressentimento. Ressentimentas susiformuoja tada, kai šita psichinė būseną tampa asmenybės „autointoksikacija“, savęs nuodijimu. Beje, M. Scheleris kalbėdamas apie kerštingumą, išskiria ypatingą

„ressentimentinės kritikos“ atmainą. Ressentimentinė kritika yra tokia kritika, kuri, priešingai negu pozityvioji, mėgaujasi savo „principiniu opoziciškumu“, ji kritikuoja ne dėl to, kad būtų panaikintos kritikuojamos blogybės, čia blogybės laikomos pretekstu pasisakyti. M. Scheleris tokią kritiką iliustruoja pavyzdžiais iš parlamento – tokios kritikos geriausi pavyzdžiai yra deputatai, kritikuojantys kitus tik dėl to, jog žino, kad jiems niekadės nelemta tapti ministrais.... M. Scheleris tokį „baigštumą valdžiai“ skiria nuo „galios valdžiai“.

Antroji ressentimento formavimosi pakopa, anot M. Schelerio, yra pavydas ir konkurencijos siekimas. Pavydą Scheleris kildina iš įtampos, atsirandančios tarp gėrio, kurį turi kitas žmogus, siekimo ir negalėjimo ar nesugebėjimo jį gauti. Scheleris skiria dar „egzistencinį pavydą“, susijusį su kito žmogaus būtimi. Tada kito žmogaus buvimas laikomas savotišku „iššūkiu“. Egzistencinį pavydą M. Scheleris apibūdina nuostata: viską galiu tau atleisti, tik ne tai, kad tu egzistuoji, tik ne tai, kad tu esi tu“. M. Scheleris taip pat skiria įvairias pavydo rūšis: kitam pavydima grožio, proto, priklausymo aukštesnei laikomai rasei ir t.t. Visais atvejais ressentimentas formuojasi todėl, kad žmogus vertybiškai lygina save su kitais – M. Scheleris mano, kad su tokiu vertybiniu palyginimu susijęs garbės troškimas, taip pat kieno nors laikymas sau pavyzdžiu.

Tolesnis ressentimento raidos etapas – vertybių pervertinimo procesas. Kai žmogus, patekęs ressentimento valdžion, nesuranda pozityvaus kelio, kaip

iš jo ištrūkti, jaučiasi tarsi įvartytas į kampą, todėl būna iliuzinė „savignyda“. Jos metu „pervertinamos vertybės“ ir to rezultatas – „vertybių iliuzijų“ atsiradimas. Šitas naująsias vertybines iliuzijas M. Scheleris dar vadina pozityviųjų vertybių diskreditavimu. Viena iš vertybiinių iliuzijų formavimosi ypatybių yra ta, kad vertybių kaip pozityvių tarsi ir nebelieka. Būtent žmogus jas atpažįsta kaip „geras“, po to dėl savo ressentimentinės nuostatos įvertina jas kaip „blogas“. Čia Scheleris kalba apie organizmo melagingumo fenomeną. Jis taikliai nurodo, kad „melagiui daugiau nėra ko meluoti“.

Ir trečioji ressentimento fazė yra emancipacija. Ressentimentas yra tam tikras vidinis nerimas. Kaip ir kiekvienas nerimas, jis siekia išsivaduoti. Ressentimentas, anot M. Schelerio, paliečia ne tik žmogaus emocionalumą, bet ir jo protą, vertinimus, pasaulėžiūrą, jo santykį tiek su pačiu savimi, tiek ir su kitais. Maža to, M. Scheleris teigia, kad tai didžia dalimi lemia ir visą tautos sveikatą, t.y. jos švietimą ir kultūrą. Ressentimentas veikia ir rasinius konfliktus, jį M. Scheleris daro atsakingą ir už karų priežastis... Šiuo požiūriu ressentimentas yra ir gyva kūrybinė jėga, tik su neigiamu ženklu.

Ressentimento apimto žmogaus afektai taip pat pasikeičia. Jie yra kryptingi, tik ne pozityvia prasme. Kuo daugiau žmoguje įsikeroja ressentimentas, tuo daugiau jis diskredituoja pačią būtį, falsifikuoja pasaulėvaizdį ir pasaulėjautą. Kraštutiniu atveju tokį žmogų, anot M. Schelerio, gali ištikti „intersubjektyvumo krizė“.

Dar viena pavojinga ressentimento savybė yra ta, kad jo objektų grupė yra linkusi plėstis. Pirmiausia, anot Schelerio, tai įvyksta „išstumiant konkretaus objekto vaizdinį“. Kai kokioje nors situacijoje žmogus pasijunta bejėgis, blokuojama emocinė jo afektų išraiška. Afektas tarsi tampa „nedaiktišku“ ir žmogus pats sau nebegali pasakyti, ko jis bijo, dėl ko jis jaučiasi bejėgis. Jei aš imu nekęsti kokio nors žmogaus už konkretų poelgį, tai numalšus tiesioginio keršto impulsui, jis nebetenka ryšio su konkrečiu žmogumi ir konkrečiu jo poelgiu. Kaip rašo Scheleris, tada „afektas spinduliuoja visomis galimomis kryptimis“. Mažėjant ressentimento ryšiui su subjektu, pats ressentimentas masiškėja. Jis, vis labiau prarasdamas ryšį su konkrečia situacija, dėl kurios jis atsirado, ir negalėdamas sau leisti tiesioginės reakcijos, tarsi „ieško“ į save panašių, „bendraminčių“, taip pat į ressentimentą puolušių žmonių. Taip atsiranda „kolektyvinis ressentimentas“. Šia prasme M. Scheleris ressentimentą laiko vienu pagrindinių socialinės organizacijos faktorių. Toks ressentimentas gali būti perduodamas iš kartos į kartą, tapti savotiška tradicija – jis perduodamas metaforomis, simboliais, auklėjimu ir t.t. M. Scheleris mano, kad ressentimento plitimo būdai yra ir siužetiniai vaizduojamojo meno kūriniai.

Aptardamas sociologinius ressentimento aspektus, M. Scheleris pirmiausia polemizuoja su M. Weberiu. M. Scheleris iš esmės pritaria V. Sombarto nuostatai, kad kapitalizmo ištakų reikia ieškoti gerokai anksčiau, negu tai daro Weberis. Tokią nuostatą lemia tai, kad tiek

M. Scheleris, tiek ir V. Sombartas kitaip traktuoja patį etosą – jiems tai kultūrinė antropologinė sąvoka, fiksuojanti tam tikrą žmogaus vitališkumo tipą, tai esanti tam tikra polinkių, instinktų struktūra. „Buržua“ kaip tokį „biopsichologinį konstrukta“ nuo kitų pirmiausia skiria savisaugos instinktas, baimingumas, nepasitikėjimas natūralumu, rizikos baimė. Kadangi buržua nesugeba natūraliai mylėti pasaulio, pasąmonėje jaučia jam neapykantą, o iš to savo ruožtu kyla nuolatinis nerimas.

Kalbėdamas apie galimus ressentimento įveikimo būdus, M. Scheleris grįžta prie savo *Ordo amoris* sampratos tiek kalbėdamas apie konkretų individą, tiek ir apie sociumą. M. Schelerio socialinis idealas „be ressentimento“ būtų pirmapradė krikščioniškoji meilė, kurio-

je išnyktų visos ressentimento liekanos – „solidarusis sambūvis“ kaip aukščiausia visuomenės forma. Neaišku, kaip mylintysis gali pulti į ressentimentą ir ar apskritai gali. Jei ne, tai kodėl į jį yra nupulta tiek, kad visą kultūrą galima vadinti ressentimentine ar dekadantine. Taip pat neaišku, iš kur tada žmogui gauti postūmį, kuris leistų jam iš ressentimento „atpulti“ vėl į „*ordo amoris*“. Meilės galia iškeliama kaip teorinis principas, tačiau veikiau tai tėra tikėjimo postulatas. O tikras tikėjimas visada yra iracionalus. Galima sakyti, kad disharmonija tarp „*ordo amoris*“ teorinio idealo ir ressentimento praktikos iškalbingai liudija ir paties M. Schelerio visos filosofijos disharmoniją. Kita vertus, ši disharmonija ją palieka atvirą diskusijoms, taigi gyvą.

Literatūra ir nuorodos

- ¹ Žr. M. Scheler. Wesen und Formen der Sympathie. *Gesammelte Werke*, Bd. 7. – Bern: A. Franke AG Verlag, 1973.
- ² Žr. M. Scheler. Formalismus ir der Ethik und die materiale Wertethik. *Gesammelte Werke*, Bd. 2. – Bern: A. Franke AG Verlag, 1980.
- ³ Žr. Das Ressentiment im Aufbau der Moralen, in M. Scheler. *Vom Umsturz der Werte*. – Frencke Verlag Bern und München, 1972.
- ⁴ M. Scheler. Formalismus ir der Ethik und die

materiale Wertethik. *Gesammelte Werke*, Bd. 2. – Bern: A. Franke AG Verlag, 1980, S. 83.

⁵ Ten pat, p. 352.

⁶ Žr. M. Scheler. Formalismus ir der Ethik und die materiale Wertethik. *Gesammelte Werke*, Bd. 2. – Bern: A. Franke AG Verlag, 1980.

⁷ Ten pat, p. 368.

⁸ Das Ressentiment im Aufbau der Moralen. – M. Scheler. *Vom Umsturz der Werte*. – Frencke Verlag Bern und München, 1972, S. 42.



RŪTA MARIJA VABALAITĖ

Vilniaus pedagoginis universitetas

DESCARTES'O MINTYS APIE DERAMĄ ELGESĮ IR AISTRAS

Cartesian Thought on Proper Behaviour and Passions

SUMMARY

The article deals with the ethical thought of René Descartes. It is grounded on an account of mechanistic interpretation of human psychology. Morality and ethics are a concern of Descartes most in his work *The Passions of the Soul*; some comments are in *Discourse on Method*, *Principles* and in his letters. He dispenses with the view that the soul has separate parts, and rejects the distinction between the concupiscible and irascible appetites. Descartes says that while the passions, like everything given to us by God, can contribute to our well-being, they can also be excessive and must be controlled. The Cartesian position rests on the claim that good, which is pursued, and evil, which is avoided, are not opposites: good is a privation of evil. He does not accept the view of the world as divided between perceived good and evil, between things to be avoided and things to be sought. Descartes is concerned to provide a unified schema of the passions giving rise to action, but he incorporates into his analysis the emotional diversity marked by the Scholastic notions of desire and aversion. He distinguishes six primitive passions, each of which has many modifications. While the passions are not under our direct control, by understanding what they are and how they are caused we can learn indirect means of controlling them. We have to work to bring about transformations in our responses by redescribing the objects of our passions and surrounding them with a new set of associations until we come to feel differently about them. Descartes is teaching us to be masters of our passions and to control them, to acquire such skill that the evils which they cause are quite bearable and even become a source of joy. Cartesian ethics is to a certain extent conservative. Descartes gives no last answer to questions of the relation between divine prevision and our free will, of cognition as a means for a good life or an end in itself.

René Descartes'o etikos ypatybė – kymo apie sielos ir kūno ryšius kontekste. Pagrindinis šioms problemoms skir-

morales problemų svarstymas mo-

RAKTAŽODŽIAI: sielos aistros, laisva valia, pažinimas, gėris ir blogis.
KEYWORDS: passions of the soul, free will, cognition, good and evil.

tas veikalas yra *Sielos aistros* (1649), taip pat apie jas užsimenama ir kituose Descartes'o filosofijos veikaluose bei laiškuose. Interpretatoriai dažniausiai nurodo Aristotelio, epikūriečių bei stoikų etikos įtaką Descartes'o mintims. Be to, jis kaip filosofas apskritai yra laikomas vieno iš šviesiausių humanistų Michelio Montaigne'io mokiniu. Etiniu požiūriu Descartes'o teorija vertinama nevienareikšmiškai: nuo nuomonės, kad jo etika esanti laisvės, kilnumo, pareigos bendrajam žmonijos gėriui moralė iki visos jo filosofinės programos kaltinimo dėl įtakos totaliam modernaus pasaulio subjektyvizavimui¹. Yra ir vienas gana pagrįstai nurodomas etinis Descartes'o teorijos trūkumas. Kaip žinia, visa gyvoji gamta jo sistemoje yra tšiosios substancijos dalis, gyvūnai neturi laisvos valios, nemąsto ir visa jų siela yra kitos prigimties negu žmogaus. Descartes'as metaforiškai pavadino gyvūnus automatais, bet, deja, šis pavadinimas atspindėjo realų jo požiūrį į juos ir realų daugelio vėlesnių laikų europiečių elgesį su jais.

Gali pasirodyti netikėta, kad taip kritiškai ankstesnių teorijų atžvilgiu nusiteikęs filosofas moralės srityje laikosi ir siūlo laikytis itin tradicinių nuostatų. Su Descartes'o mintimi, kad „įprasti negėrumai labiau pakenčiami, negu jų pasikeitimai“², negalėtų nesutikti ir didysis konservatorius Edmundas Burke'as. Aiškindamas savo naujojo pažinimo metodo principus, Descartes'as atkreipia dėmesį į tai, kad daryti moralinius sprendimus turės iki to laiko, kol galės būti tikras, jog jo protas sugeba pasirinkti teisingiausius poelgius. Todėl tre-

čioje *Samprotavimo apie metodą* dalyje jis formuluoja „laikinasias“ elgesio taisykles. Iš esmės šios taisyklės plėtoja antiikinę etiką.

Pirmojoje Descartes'as siūlo laikytis supratingiausiųjų savo šalies žmonių nuomonių. Lyg pritardamas Aristoteliui³, jis kalba apie tai, kad teisingiausia rinktis vidurį tarp dviejų kraštutinumų. Tiesa, šis vidurys neapibrėžia dorybės, ir jį vėta rinktis tiesiog dėl to, kad yra didžiausia tikimybė, jog taip pasielgsime teisingiau. Descartes'o žodžiais tariant, „pasirinkęs vieną kraštutinumą, klysi daugiau, jei pasirodys, jog ne tą kraštutinumą pasirinkai“⁴. Kodėl mąstytojas taip santūriai vertina teisingo sprendimo galimybes? Jo patirtis rodo, kad nuomonės dėl to, kaip dera elgtis, yra įvairios, skiriasi net to paties žmogaus teiginiai ir poelgiai, o be to, pats autorius yra įsitikinęs, kad pasaulyje nėra nieko nesikeičiančio. Antrosios taisyklės, siūlančios vadovautis protu ir būti nuosekliam, negalime laikyti „laikinaja“, nes ji yra ginama ir vėlesniuose raštuose bei laiške princesei Elžbietai. *Filosofijos praduose* siūloma pasirinkti vieną iš nuomonių, nors joje net neižiūrime daugiau tiesos negu kitose, „o pasirinkus nuolat vadovautis ja, tarsi ji būtų visiškai teisinga“⁵. Trečioji taisyklė nurodo keisti savo troškimus, o ne pasaulio tvarką, bei suvokti, kad mūsų galioje yra tik mūsų mintys, tad neverta gailėtis kokių nors kitų neturimų dalykų arba tų, kurių galima netekti. Kaip ir antroji, ši taisyklė plėtojama ir vėlesniuose darbuose. Descartes'as *Sielos aistrose*, nors ir nemini stoikų, visai akivaiz-

džiai siūlo jų pavyzdžiu sukurtą doktriną. Protu reikia skirti tai, kas nuo mūsų nepriklauso, kas priklauso iš dalies nuo mūsų, iš dalies nuo kitų, ir tai, kas priklauso tik nuo mūsų. Nuo mūsų nepriklausančių dalykų geismai esą tušti ir kliudo siekti to, ko verta trokšti⁶.

Suformulavęs taisykles, Descartes'as apsvarsto, koks yra geriausias žmogaus gyvenimo užsiėmimas. Jis laikosi įprasčiausios filosofų nuomonės, jog tikslas esąs lavinti protą, artėti prie tiesos pažinimo. Tiesa, šio užsiėmimo vertę jis komentuoja nevienaprasmiškai. Dažnai nurodo, kad pažinimas teikia patį maloniausią ir nekalčiausią džiaugsmą, bene vienintelę jokių šešėlių netemdą pasaulio palaimą. Kita vertus, šių džiaugsmų jis dažnai nelaiko tikslu dėl tikslo, bet priduria, jog jie taip užvaldo protą, kad jo nebejaudina jokie, taip pat ir žalingi dalykai. Dar viena nurodoma pažinimo paskirtis – proto kaip teisingo sprendimo pasirinkimo priemonės lavinimas. Tad neįmanoma nuspręsti, kuris iš šių tikslų – dvasinis malonumas ar pažinimas dėl pažinimo – Descartes'ui atrodo aukštesnis. Sunku spręsti, kaip jis būtų atsakęs į klausimą, ar protas tėra tik priemonė. *Sielos aistrose* galime pasekti tokią minties eigą. Protas gali ir turi tvarkyti aistras tam, kad žmogui jos padėtų, o ne kenktų. Kita vertus, kam jos gali pakenkti? Žinoma, apimtas aistrų žmogus negali blaiviai *mąstyti*, siekti tinkamų žinių.

Šiek tiek paprasčiau Descartes'as atsako į klausimą dėl dorybių ir gėrybių santykio. Jis tiesiog nesuabejoja prielaida, kad tas, kuris dorybingai elgiasi, pa-

sieks ir tikras, jam prieinamas gėrybes. Jei prieinamais laikysime tik vien nuo mūsų valios priklausančius dalykus, o dorybingu elgesiu – tokį, kurio tikslas yra pažinimas, tiksliau sakant, tik toks pažinimas, kuris priklauso vien nuo paties pažįstančiojo, turėsime sutikti, kad dorybingas elgesys būtinai lems ir tai, jog pasieksime trokštamų gėrybių. Bet ar ši tezė tam, kad būtų teisinga, nereikalinga pernelyg daug išlygų? Būdinga Descartes'o teorijos ypatybė yra ta, kad labai retai kaip tikslas nurodoma meilė Dievui. Galima rasti dailių užuominų apie tai, jog „kad ir kaip gėrėtumeis visagaliu dievu ir garbintum jį, šito niekada nebus per daug. Tai yra didžiausias gyvenimo gėris“⁷; kad reikėtų „įvertinti jo [Dievo] nuostabius požymius, išvysti, pasigėrėti ir pašlovinti nepalyginamą šios neaprepiamos šviesos grožį“⁸. Bet vargu, ar šią meilę galime laikyti nesąlygiška. Ko gero, mąstytojas žavisi Dievo kūrinio kaip pažinimo medžiaga bei pažįstančiaisiais. Be to, kai kada kaip didžiausią iš žmogui skirtų gėrybių jis nurodo paprastą malonumą; laiškuose sakosi labiausiai mylės gyvenimą, aistras laiką visa gyvenimo palaima, o Epikūrą gerai supratusiu žmogaus prigimtį. Tiesa, Epikūro etiką jis laiko taip pat vienpusiška kaip ir stoikų ir jas abi derina. Descartes'as vertina stoisąją laikyseną susidūrus su nelaime, pritaria minčiai, kad besaikės aistros yra žalingos, nemano, kad apatijos būklė yra siektina. Kaip jau pastebėjome, jis teigia priešingai: išmintingai tvarkant savo aistras, dėl jų galima pajusti džiaugsmą, o „labiausiai susijaudinantys žmonės gali visapu-

siškai mėgautis šio gyvenimo saldybe⁹. Bet plačiau aistrų sampratą panagrinėsim aptarę kitas jo etikos sąvokas.

Karteziškos gėrio ir blogio sampratos taip pat nėra vienaprasmės. Blogio klausimu jis laikosi Augustino teorijos, nes pasaulyje nemato nė vieno dalyko, kuriame nebūtų nė trupučio gėrio. Pripažįsta, kad paprastai geru laikoma tai, kas tinkama, bet tai, kas gera, nėra vien fiziniai patogumai. Descartes'o teiginys „gėriu ir blogiu mes paprastai vadiname tai, ką mūsų vidiniai jutimai ar mūsų protas mus verčia manyti mūsų prigimčiai būdinga ar svetima“¹⁰ liudija tai, kad jis nesiginčija su gėrio interpretacija, teigiančia, jog gera yra tai, kas tenkina savisaugos poreikį. Kita vertus, negalime teigti, kad gėrį ir blogį jis laiko tik paprasčiausiai naudingais arba tik reliatyviais dalykais. Mąstytojas aiškiai žino, kas „būdinga žmogaus prigimčiai“, o jei tai kuriam nors iš mūsų nėra būdinga, matyt, reikia prieš save imtis prievartos. Be abejo, karteziškasis gėris yra mąstymas ir savo proto tobulinimas. Taip pat mąstytojas yra įsitikinęs, kad „privalu neatsipalaiduoti nuo garbės įpareigojimų suvaržymų“¹¹, vadinausi, laikytis sutartinių taisyklių verta nepriklausomai nuo to, jog suvokiame, kad jos tėra sutartinės. Akivaizdu, kad jis nepritaria kinikų nuostatai.

Nevienareikšmiškai Descartes'as mąsto ir apie krikščioniškąją meilę priešui. Dažniausiai jis pripažįsta, kad pavydas dėl gėrybių, neapykanta dėl padaryto blogio, pyktis, keršto troškimas yra natūralūs. Čia aiškiausiai matyti, kad Descartes'o etika remiasi empiriniais tyrinė-

jimais bei patirties apibendrinimais, o ne išankstinio autoriteto nurodymais. Autorius teigia, kad žmogaus prigimčiai yra būdinga mylėti geradarius, garbinti savo bendriją, taip pat visą savo šalį ir net dėl jos aukotis. Jei žmogus jaučiasi esąs bendrijos dalis, jam malonu daryti gera kitam. Pasak mąstytojo, reikėtų išreikšti deramą pagarbą kiekvienam pagal jo turimą padėtį ir autoritetą, niekinėti tik ydas, tad galime daryti išvadą, kad jei ne meilė, tai bent pagarba kiekvienam asmeniui turėtų būti teisingo ir kilnaus žmogaus bruožas. *Sielos aistrų* autorius teigia, kad „mums svarbiau pašalinti kenksmingus ir pražūtingus dalykus, nei pasiekti tam tikrą tobulybę, be kurios galima išsiversti“¹², akivaizdžiai parodydamas esąs nuosaikių reikalavimų bei principo „nekenk“ šalininkas. Jis mini tik vieną konkrečią pareigą užjausti nelaiminguosius, pripažįsta, jog yra malonu matyti, kad ją vykdomė, bei nurodo, jog savo pareigas atliekame „darydami, mūsų nuomone, visa, kas geriausia, nors tuomet gal ir klystame“¹³. Tad Descartes'o etikoje pareigos sąvoka nėra pirminė.

Ginčytinas yra Descartes'o laisvės sampratos klausimas. Esama skirtingų interpretatorių nuomonių – nuo bandymo jį laikyti egzistencialistiško visiškai spontaniško kūrybinio veiksmo pranašu iki nuomonės, kad Descartes'o koncepcija buvo tiesioginė Spinozos laisvės kaip suvoktos būtinybės sampratos ištaka.

Pirmiausia pažymėtina tai, kad Descartes'as, kalbėdamas apie laisvą valią, nenusižengia savo pagrindiniam *clara et distincta perceptio* principui. *Filosofijos*

praduose jis pripažįsta: „mums užtenka proto, kad aiškiai ir gerai suprastume, jog dievui būdinga visagalybė, tačiau jo negana, norint suprasti dievo visagalybės apimtį taip, kad galėtume suvokti, kodėl jis palieka žmonių veiksmus laisvus ir nedeterminuotus“¹⁴. Kaip vėliau ir Kantas, Descartes’as nesiima analizuoti dalykų, kurie yra už mūsų pažinimo ribų. Visatą savo teorijoje jis paaiškina kaip pagal būtinus, nekintančius dėsnius vykstantį procesą. Taip pat determinuota esanti ir tįsioji substancija žmoguje. Valios laisvė yra galima tik dėl Dievo malonės, suteikusios žmogui dar ir mąstančiąją sielą. Atsitiktinumų nėra, bet kai kas Apvaizdos noru, pasak *Sielos aistrų* autoriaus, priklauso nuo paties žmogaus laisvos valios. Kaip žinoma, Descartes’as valią arba norą laiko tobuliausiu iš mūsų sugebėjimų. Tobuliausiu palyginti su mūsų protu, atmintimi, vaizduote, nes šios Dievo galios esančios tobulesnės už mūsų. O savo valia esame panašūs į Dievą. Kita vertus, būtent dėl to, kad valia dažnai siekia daugiau negu supratimas, žmogus klysta. Tad kaip Descartes’as paaiškina laisvos valios esmę? *Metafiziniuose apmąstymuose* skaitome, „kad jos esmė ta, kad, teigdami ir neigdami, siekdami ir vengdami kokių nors proto peršamų dalykų, mes veikiamo taip, jog nejaučiame jokios išorinės priverstinės jėgos. Juk pagaliau, kad būčiau laisvas, nebūtina būti abejingam, renkantis vieną iš dviejų priešingybių. ...Jeigu aš visada aiškiai žinočiau, kas yra tikra, ir kas gera, man niekada nebūtų sunku ką nors nuspręsti ir pasirinkti. Taigi aš būčiau laisvas ir nieka-

da nebūčiau abejingas“¹⁵. Tad galime daryti išvadą, kad Descartes’as apmąstę laisvę kaip prievartos nebuvimą. Jei gu kaip nors elgiamės savo valia, nors kitaip elgtis ir negalime, vis tiek elgiamės laisvai. Čia galima išvelgti vėlesnės Spinozos koncepcijos panašumą. Descartes’as nurodo, kad valia būna nukreipta tik į tai, kur matyti gėrio tikimybė, bet ne pati valia nustato, kas yra gera, kas – bloga. Kai nesivadovaujama protu, valia gali pasiklysti ir vietoj gėrio pasirinkti blogį. Kita vertus, kaip jau matėme, nesunku rasti ir valią išaukštinančių pastraipų. Kaip vėliau ir Kantas, laisvą valią jis laiko vienintele priežastimi, pateisinančia mūsų savigarbą. Turtai, garbė, protas, mokytumas, gražumas ir kiti pranašumai, pasak Descartes’o, „atrodo gana nereikšminga, palyginti su gera valia, už kurią jie [kilnūs žmonės] gerbia save ir kuri, jų manymu, daugiau ar mažiau būdinga kiekvienam“¹⁶. Ypač keista tai, kodėl didysis racionalistas neprieštarauja prie mažiau reikšmingų dalykų priskiriantiesiems protą. Galėtume paaiškinti nebent tuo, kad valią, kaip ir protą, jis tradiciškai mano esant mąstančiąją substanciją.

Kaip jau minėjome, pagrindinis Descartes’o veikalas, kuriame nagrinėjamos ir moralės problemos, yra *Sielos aistros*. Sielos aistrų teorijos buvo kuriamos ir antikos bei scholastikos laikais. Trakto dalį tokiu pat pavadinimu, remdamasis Aristotelium, yra parašęs Tomas Akvinitis. Ankstesnėse teorijose aistros buvo laikomos kylančiomis iš žmogaus dvasios¹⁷, o Descartes’as teigia, kad jos būna kūniškos prigimties, mąstančioji

substancija čia dažniausiai yra pasyvios būklės. Neminėdamas autorių, Descartes'as ginčija visas ankstesnes teorijas, paskui Platoną skyrusias sielą į juslinę ir mąstančiąją, o juslinę savo ruožtu dar į du tipus: geidžiantįjį ir suerzinantįjį. Descartes'o nuomone, siela yra nedali. Paprastas gyvybines žmogaus funkcijas,

kaip ir gyvūnų, gali atlikti pats kūnas, be sielos įsikišimo. Sielos veikla yra mąstymas ir valios aktai. Be to, pasak Descartes'o, ankstesni autoriai neaptarė visų aistrų ir klaidingai manė, kad visą jų įvairovę galima priskirti geidulingumui arba pykčiui. Descartes'as pateikia kitokią sielos aistrų klasifikaciją:

NUOSTABA

MEILĖ

NEAPYKANTA

GEISMAS

DŽIAUGSMAS

LIŪDESYS

Žinoma, pati klasifikacija nėra svarbiausias dalykas. Verčiau atkreipsime dėmesį į tai, kokiais kriterijais remdamasis ją sudarė autorius. Jis rėmėsi eiliškumu jas aptinkant bei vertinimu gėrio ir blogio atžvilgiu. Pirmiausia, ką nors pastebėjus, kyla *nuostaba*. Objekto mes dar nepažįstame. Jei jį pažįstame esant gerą, pajuntame jam *meilę*, jei – blogą, pajuntame *neapykantą*. Jas seka *geismas* gėrio arba – o tai yra tas pats – išvengti blogio. Mėgavimasis su mumis susijusiu gėriu yra *džiaugsmas*, jautimas turint blogį arba trūkumą – *liūdesys*. Visas kitas aistras mąstytojas laiko šių pagrindinių atmainomis¹⁸. Pačios savaime aistros nesančios žalingos. Jos būtinos, nes garantuoja žmogaus sielos ir kūno ryšį, autoriaus žodžiais sakant, „skatina ir nuteikia žmogaus sielą norėti to, kam jos parengia kūną“¹⁹. Dėl aistrų siela padeda veiksmams, kurie gali padėti išsaugoti kūną arba jį tobulinti. Atkreipsime dėmesį į tai, kad ne visus jausmus Descartes'as laiko aistromis. Jei jausmas kyla iš pačios mąstančiosios sielos, o ne dėl gyvybinių dvasių judėjimo, jis yra

vidinis jaudulys – intelektualus džiaugsmas arba liūdesys. Be to, remdamasis ankstesne tradicija, nuo aistrų autorius skiria ydas ir dorybes, tai yra sielos įpročius, paskatinančius mus tam tikroms mintims, tad ir tam tikriems poelgiams. Ydas ankstyvajame kūrinyje jis vaizdžiai pavadina sielos ligomis ir mano, kad jos esančios sunkesnės už kūno ligas, nes niekada negalime būti tikri, kad mūsų protas yra sveikas. Dažniausiai vidiniai jauduliai ir aistros bei dorybės, ydos ir aistros reiškiasi drauge, paskatindamos viena kitą. Greta tokių, dažniausiai sumišusių jaudulių mąstytojas išskiria keletą grynų dorybių – intelektualų džiaugsmą, pajuokavimus – ir keletą grynų ydų – įžulumą, nedėkingumą. Įdomu tai, kad niekas *kūniško* neskatina reikštis grynas ydas. Tai yra blogieji pačios žmogaus sielos įpročiai. Norisi klausti, ar už juos atsakinga yra vien tik tai žmogaus *siela*, o jeigu ne vien ji, kodėl jų atsiranda.

Moralės nauda Descartes'as laiko pagalbą įvaldant geismą, nes visos aistros veikia per jį. Kaip ir stoikai, jis mąsto

apie žmogaus galią valdyti aistras, tačiau greta anksčiau nurodytų jų teorijų skirtumų yra ir tas, kad Descartes'as nemano, jog net stipriausios sielos žmogus gali visiškai jas visas įveikti. Jas galima tik pajungti savo valiai, o daugiausia, ką valia gali aistrai esant stipriausiai, tai nesi-taikstyti su jos padariniais ir sulaikyti kūną nuo atsako. Kas gali mums padėti?

Kaip ir dera naujųjų laikų racionalizmo pradininkui, dėl moralės klausimų Descartes'as siūlo pasikliauti natūralia proto šviesa. *Metafiziniuose apmąstymuose* jis apgailestauja, kad „polinkiai, atrode natūralūs, kaip neretai pastebėdavau, vos prireikus pasirinkti dorybę ar ydą, mane vienodai vesdavo tiek į blogį, tiek į gėrį“²⁰. Aistrų požiūriu su daiktais susiję gėris ir blogis, autoriaus nuomone, mums atrodo reikšmingesni, negu yra iš tikrųjų. Tad būtina treniruotis susilaikyti nuo sprendimo, kol esame apimti aistros. Būseną, kai sąžinė negali žmogui nieko prikišti, yra ir priemonė, padedanti dorai gyventi, nes dėl ramios sąžinės kylantis pasitenkinimas, pasak mąstytojo, užgožia aistrų protrūkius. Priešingai aristoteliškajai Sokrato etikos interpretacijai, Descartes'as pabrėžia tai, kad vien žinojimo dorybingam elgesiui niekuomet nepakanka, ir akcentuoja būtinybę lavintis. Laiške princesei Elžbietai jis abejoja, ar apskritai mes kada nors blogai elgiamės dėl teorinių žinių arba savo pareigos suvokimo stokos. Blogą elgesį, pasak Descartes'o, lemia „praktinių žinių, t.y. griežto ir įprasto įsitikinimo (*belief*) stoka“²¹. Taigi svarbu iš anksto treniruotis priešintis aistroms, ugdyti valią, kad galėtume nuosekliai vadovau-

tis sprendimais dėl gėrio ir blogio sampratos, išiklausyti į prieš aistrą nukreiptus argumentus, „ištaisyti savo būdą ydas stengiantis savyje atskirti kraujo ir dvasių judėjimą nuo tų minčių, su kuriomis šis judėjimas paprastai susijęs“²². Geras auklėjimas gali padėti ištaisyti net tai, kas įgimta. Taip pat suvaldyti aistras gali padėti kita, stipresnė aistra. Žinoma, tai nėra geriausias jų valdymo būdas, nebent ši stipresnė aistra būtų kilnumas, kurį *Sielos aistrose* Descartes'as laiko aukščiausia aistra. Kilnumą jis paaiškina esant noru panaudoti laisvą valią geram tikslui. Kituose darbuose autorius kalba ir apie intelektualią meilę, gelbėjančią nuo aistrų. *Sielos aistrose* ji nesiūdoma kaip priemonė, matyt, dėl to, kad ji pati yra ne aistra, o aiški idėja.

Pažymėtina ir tai, kad šiame veikale dėmesys sutelkiamas į atskiro individo elgesį, tačiau Descartes'as yra nagrinėjęs individo ir bendrijos interesų suderinimo problemas. Laiške princesei Elžbietai jis liepia niekada neužmiršti, kad kiekvienas iš mūsų, plačiau pažvelgus, yra visatos dalis. Nė vienas žmogus negali egzistuoti visiškai nepriklausomai. Mąstytojas teigia, kad kiekvienas turi pirmiau vadovautis visumos, kurios dalis jis yra, interesais, o tik paskui savo asmeniniais, kitokiais negu bendrieji, bet daro ir išlygą pridurdamas: „žinoma, tam tikrose ribose ir pripažįstant asmens veikimo laisvę“²³. Tad pasak Descartes'o pavyzdžio, jei asmuo yra vertingesnis negu visas jo miestas, tai jei jis norėtų pasiaukoti dėl miesto išsaugojimo, jo poelgis nebūtų geras. Kriterijų, pagal kuriuos galima būtų teisingai palyginti

asmens ir jo miesto vertes, mąstytojas nepateikia. Taigi bendro ir atskiro inte-

reso derinimo problemos negalime laikyti išspręsta.

IŠVADOS

Apžvelgę Descartes'o etiką, negalime paneigti interpretatorių teiginio, kad ji nėra sisteminga ir nuosekli. Ko gero, priešingai, pastebime daug vienprasmiskai neatsakytų klausimų. Tai požiūriai į tiesos pažinimą kaip gyvenimo tikslą, į gėrio ir blogio substancialumą, į sielą kaip žmogiškųjų ydų šaltinį, į krikščioniškąją meilę priešui, į individualaus ir bendro intereso derinimą. Aktualūs te-

bėra praktiški karteziški patarimai, kaip priešintis neigiamam aistrų poveikiui ir nenusiminti dėl nuo mūsų valios nepriklausančių nesėkmių. Galbūt jei teorija konstruojama remiantis realybės stebėjimu, jos nevienprasmiskumas yra neišvengiamas. Ir neabejotina, kad tokia teorija gali paskatinti skaitytojų mintį bei suteikti jai medžiagos.

Literatūra ir nuorodos

¹ Žr.: M. Heidegeris. *Rinktiniai raštai*. – Vilnius: Mintis, 1992, p. 136–168.

² R. Dekartas. *Rinktiniai raštai*. – Vilnius: Mintis, 1978 (toliau – RR), p. 109.

³ Žr.: Aristotelis. *Rinktiniai raštai*. – Vilnius: Mintis, 1990, p. 87–92.

⁴ RR, p. 115.

⁵ RR, p. 229.

⁶ Žr.: R. Descartes. *Sielos aistros*. – Vilnius: Pradai, 2002 (toliau – SA), p. 116–120.

⁷ RR, p. 179.

⁸ RR, p. 193.

⁹ SA, p. 167.

¹⁰ SA, p. 72.

¹¹ SA, p. 163.

¹² SA, p. 110.

¹³ SA, p. 139.

¹⁴ RR, p. 245.

¹⁵ RR, p. 198–199.

¹⁶ SA, p. 126.

¹⁷ Žr.: Tomas Akvinietis. *Teologijos suma*. I-II. 22–25 klausimai. D. M. Stančienės rankraštis. Dėkoju už suteiktą galimybę juo pasinaudoti.

¹⁸ Šiuolaikiniam psichofiziologijos žinovui Descartes'o aistrų veikimo mechanizmų paaiškinimai gali atrodyti naivoki. Tad yra labai keista, kad vienoje populiarioje knygelėje (pirmas leidimas – 1969 m.) bijotino ir nelabai bijotino pykčio rūšys aiškinamos beveik taip pat, kaip ir *Sielos aistrose* (Desmond Morris. *Plikoji žmogbeždžionė*. – Vilnius: Vaga, 1998, p. 147).

¹⁹ SA, p. 38.

²⁰ RR, p. 183.

²¹ *Descartes Philosophical Writings*. A selection translated and edited by Elizabeth Anscombe and Peter Thomas Geach. Nelson, 1966, p. 286.

²² SA, p. 165.

²³ *Descartes Philosophical Writings*. A selection translated and edited by Elizabeth Anscombe and Peter Thomas Geach. Nelson, 1966, p. 284.



Gauta 2005-04-25
Tęsinys. Pradžia „Logos“ Nr. 42

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.

Kitas itin svarbus vienietinėms idėjomis keliamas metodinis reikalavimas – tai visuomeninis sklaidumas. Lovejoy'us istorijoje nesidairo vienkartinę ezoterinių keistenybių; priešingai, domisi tik tomis mąstymo apraiškomis, kurios palyginti plačiai išsismelkusios į atskiros visuomenės ar tradicijos psichiką. Idėjos veikimo laukas privalo būti pakankamai erdvus, jos veikimo trukmė – pakankamai ilga. Idėjų istoriografas la-

biau domisi, kaip „vienietinės idėjos reiškiasi stambių socialinių grupių mąstyme negu saujelės gilių mąstytojų ar įžymių rašytojų mokymuose bei nuomonėse“. Jam labiau rūpi atskleisti, kaip tokios idėjos sąveikauja, keičiasi ir plinta „iš-tisoje žmonių kartoje ar daugybėje kartų. Trumpai tariant, [idėjų istoriografui] labiausiai knieti tos idėjos, kurios plačiausiai pasklidusios ir tapusios bendra daugelio protų nuosavybe“⁶³. Kaip tik

RAKTAŽODŽIAI: istoriografijos metodologija, idėjų istoriografija, filosofija.

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

šià vienetinių idėjų ypatybę turėdamas omenyje Lovejoy'us prabyla apie „literatūrinę ir filosofinę viešąją nuomonę“⁶⁴. Pasklidusi idėja yra bendra žmonėms, tarp kurių ji yra pasklidusi. Tačiau toks bendrumas dažniausiai yra įmanomas tik vienokiai ar kitokiai minties formai giliai nusėdus pavienės kultūrinės bendruomenės sąmonėje, virtus nesąmoningu intelektiniu įpročiu, neišsakyta visuotine prielaida, kuri „dažnai yra tokia bendra ir miglota, jog gali daryti įtaką žmogaus svarstymams kone visais klausimais“⁶⁵. Todėl į idėjų istoriografo akiratį patenkantys reikšminiai vienetai paprastai yra kuopiniai, bendrybiniai, beasmeniai, bevardžiai, anonimiški – ir tokie jie yra dviem prasmėmis: ne tik todėl, kad aprėpia didelį žmonių būrį, savo kilme yra neindividualūs ir net pavienio asmens mintyse išnyra nevalingai, gaivališkai, kone instinktyviai; bet ir todėl, kad idėjų istoriografas iš principo nesprenžia epistemologinių problemų, kurios kamuoja biografą. Jam nerūpi, kas išgalvojo vieną ar kitą dalyką, arba kas buvo tikrasis vieno ar kito kūrinio autorius. Šie klausimai, tegul ir istoriografiški, tačiau pernelyg siauri ir smulkmeniški. *Didžiojoje būties grandinėje* Lovejoy'us aptaria garsių Platono raštų žinovų Johno Burneto⁶⁶ ir Alfredo Edwardo Taylora⁶⁷ argumentus, pasak kurių Platonas buvęs ne didis filosofas, o viso labo kitų mąstytojų pažiūrų doksografas, populiarintojas ir perpasakotojas. Į tai Lovejoy'us atsako:

Nors...požiūris, esą Platonas nėra platonizmo autorius, manęs neįtikina, nūdienis srities žinovas privalo pripažinti, jog šiam požiūriui paremti esama sunkiai su-

griaunamų mokslinių argumentų. Tad galimas dalykas, kad šnekėdamas apie Platono istorinį indėlį..., iš tikrųjų šneku ne apie Platoną, bet apie kitus, prieš jį gyvenusius vyrus. Tačiau mūsų atveju šis skyrimas nėra svarbus. Platonas, kuriuo mes čia domimės, yra *Dialogų* autorius, tas pats Platonas, kurio žodžiai – nesvarbu, ar jais išreikštos jo paties, ar kitų sampratos – yra padaręs gilų poveikį Vakarų minčiai visais vėlesniais šimtmečiais.⁶⁸

„Platonas“ suvokiamas kaip tam tikra istorinė funkcija, o ne asmenybė, kaip intelektinių padarinių grandinė, o ne žmogus, kuriam priskirtini tam tikri mąstymo nuopelnai. Pasitelkę akustinę analogiją galime tarti, jog idėjų istoriografui rūpi atgarsiai, o ne juos sukėlęs pirminis garso šaltinis.

Stabtelėsiu ir išsakysiu kelias kritines pastabas. Nuo graikų atomistų laikų Vakarų filosofinėje tradicijoje mums skiepijamas įsitikinimas, esą protu skaidant tikrovę į smulkesnius sandus mūsų protuose kažkas „konkreteja“, „aiškėja“, atsiveria kažkoks „pagrindas“, ant kurio neva suręstas sudėtingas regimybių pasaulis. Lovejoy'us yra aistringas tokios, tegul ir ūkanotos, nuostatos šalininkas. Jis tiki, kad elementai yra labiau apibrėžti ir aiškesni už junginius, kuriuos šie elementai sudaro. Galbūt taip yra analitinėje chemijoje, kurios metodu Lovejoy'us neslėpdamas žavisi⁶⁹. Bet ar fizikinis atomizmas yra tinkamas dvasinėms prasmėms sąrangoms suvokti? Ar apie „analitinę idėjų istoriografiją“⁷⁰ galima kalbėti lygiai taip, arba panašiai, kaip apie analitinę chemiją? Kažin. Minties terpėje analizė nuo pirminių patirties duomenų gali būti atitrūkusi lygiai taip, kaip ir sintezė. „Atomo“ kaip absoliučiai nedalaus

vieneto sąvoka yra nemažiau abstrakti negu „visa aprėpiančios visatos“. Skaitant Lovejoy'ų nesyk kyla dvejonė, kas paaiškins pačias vienetines idėjas, kuriomis aiškinama visa kita. Negudragalviauju. Rimtai abejoju Lovejoy'aus priešlaide, jog vienetinės idėjos esančios „fundamentalesnės“, taigi kažkuria prasme „tikresnės“. Tai, kas bendriausia, nebūtinai yra svarbiausia; kas elementariausia, nebūtinai yra aiškiausia; kas sklaidžiausia, nebūtinai yra savičiausia, kas paprasčiausia, nebūtinai yra tikriausia. Dažnai atrodo, kad Lovejoy'aus vienetinės idėjos ženklina ne priartėjimą, o atitolimą nuo istorinės tikrovės. Pirma, dėl savo analitiškumo, kadangi istoriografo suvokiamas pirminis faktas yra sudėtingesnis. Antra, dėl savo bendrumo, tiksliau, bendrybiškumo, kadangi dažnai apie socialinei grupei bendras mintis galima kalbėti tik pirma analitiškai išskaidžius *sudėtingesnius* socialinės grupės narių tarpusavio santykius, kurie patys dažniau būna „skirtingumo“, o ne „panašumo“ santykiai; vadinasi, bendri yra tik „elementai“, kuriuos *gauna* istoriografas, atlikęs tam tikrus abstrakcinius

veiksmus⁷¹; maža to, mąstymo istorijoje susiformavusių intelektualinių sąrangų bendravardiklinimas paprastinant neretai niveliuoja skirtynes, kurios yra esminės norint suvokti pačias sąrangas, o ne tai, kas jas sudaro! Taip pat nepamirškime: „vienetinė idėja“ žymi idėją, kurios istoriografas toliau nebeprastina. O kodėl? Ar todėl, kad ji nedali? Lovejoy'us negali nurodyti nė vienos tokios idėjos, kurios atžvilgiu analitinis protas pasijustų bejėgis. Ar todėl, kad ji nedalintina? Lovejoy'us neapibrėžia nė vienos dorovinės, episteminės ar kitokios normos, kurios pagrindu analitinis protas atsisakytų savo stichijos. Analitinis vienetinės idėjos lygmuo yra paties istoriografo dirbtinai nusistatytas ir todėl sunkiai istoriografiškai pagrindžiamas, arba pagrindžiamas tik ėmus „žaisti požiūriu“. Lovejoy'aus šedevras *Didžioji būties grandinė*, kurioje vaizdingai sekama būties pilnatvės principo odisėja, yra tiek pat fantastiška, kiek istoriografiška. Štai kodėl Lovejoy'us vienetinių idėjų burtus esu pavadinęs įdomiu, bet, ko gero, neišbrendamu atsietybės-daikybės arba bendrybės-atkirybės labirintu.

IDĖJŲ ISTORIOGRAFIJOS METODIKA PRAKTIŠKAI IR TEORIŠKAI

Kaip ir kodėl idėjų istoriografas renkasi vienokią ar kitokią temą, galų gale neįmanoma paaiškinti. Viena vertus, dėl pripažinti laisvos minties erdvę, kurioje skleidžiasi mokslininko subjektyvumas; antra vertus, pats sugebėjimas iš anksto apsibrėžti darbinę hipotezę, kuri tyrimus pakreiptų vaisinga linkme, yra daugiau lakios vaizduotės ir blyks-

telėjusios išvalgos negu indukcinio faktų apibendrinimo rezultatas. Todėl istoriografinės temos pasirinkimas nepriklauso nuo metodikos. Aišku tik viena, jog idėjų istoriografo išankstinės žinios savo nuodugnumu ir įvairialypiškumu turi nenusileisti, o ne viena prasme ir pralenkti renesanso polimatų užmojus. Toks pasigėrėtinas išsimokslinimas idė-

jų istoriografijos raštus lydi nuo pradžių iki galo, nuo temos pasirinkimo iki baigiamųjų išvadų formulavimo.

Lovejoy'aus metodiką galima apibūdinti remiantis arba mokslininko darbine praktika, arba sangražiniais metodologiniais jo samprotavimais. Stebint darbinę praktiką lengviau išvystyti tikruosius mokslininko veiklos ypatumus, kartu paprasčiau įvertinti jo tyrimų dalykiškumą, faktiškumą, turiningumą. Antra vertus, savo teoriniais metodiniais svarstymais mokslininkas gali ne tik apibendrinti savo pažintinius siekius, bet ir išsikelti idealų, kurių galbūt jam nepavyko įgyvendinti, arba kurie žymi temos plėtojimo kryptis ateinančioms tyrėjų kartoms. Norėčiau šias dvi stebėsenas ne atskirti, o sulydyti; ten, kur, mano nuomone, yra tinkama, leisti Lovejoy'aus praktikai papildyti jo paties teorinius svarstymus apie idėjų istoriografijos tikslus bei priemones.

Dialektinė vartosenų apžvalga. Savo nagrinėjamą Lovejoy'us pradeda palyginti išsamia nagrinėjamo dalyko apibrėžimų apžvalga – apibrėžimų, kuriuos yra pateikę įžymūs ir autoritetingi srities žinovai. Šį pradinį etapą istoriografas vadina semasiologiniu tyrimu, kurio tikslas – viena vertus, „sudramatinti“ problemą parodant, kiek daug įvairių ir dažnai prieštarūnų tos pačios sąvokos apibrėžimų esama mokslinėje literatūroje; antra vertus, šią terminologinių priešgyniavimų gausybę paaiškinti psichologiniu istoriografiniu požiūriu, nušviečiant faktišką, gyvenimišką semantinių darinių kilmę, kol kas neieškant juose nuoseklumo, nekritikuojant jų loginiu požiūriu. Kaip matėme, mė-

gindamas atsakyti į klausimą, kas yra romantizmas, Lovejoy'us pažeria tuziną kruopščiai parinktų apibrėžimų, cituojamų iš garsių romantizmo tyrėjų darbų, kuriuos sugretinant tragikomiškai išryškėja „romantizmo“ sąvokos tuštumas, nureikšmėjimas.

Perėjimas prie daugiskaitinės vartosenos. Antrasis metodinis etapas – terminas, kuriuo apibūdinamas tyrimo objektas, pradedamas vartoti daugiskaita. Apibrėžimų skirtumai paprastai atsiranda dėl to, kad tuo pačiu pavadinimu įvardijami itin skirtingi istoriniai reiškiniai. Romantizmo vardu, pavyzdžiui, buvo pakrikštyti skirtinguose kraštuose įvairiais amžiais susiklostę ir beveik nieko bendra tarpusavyje neturintys dvasiniai sąjūdžiai. Lovejoy'us savo skaitytojus ir pašnekovus ragina kalbėti ne apie romantizmą, o apie romantizmus. Tačiau prabilti daugiskaita yra svarbu ne tik dėl istoriografinio tikslumo, bet ir pasirengiant kitam, analitiniam sąvokos skaidymo etapui.

Sudėtinių reikšminių junginių skaidymas į vienetines idėjas. Atskleidęs romantizmą daugį, Lovejoy'us teiraujasi, kas tarp jų bendra, jeigu apskritai kas nors yra bendra. Nustatyti bendrumo laipsnį įmanoma tik išskaidžius romantizmus į smulkesnes semantines dalis, kurias Lovejoy'us vadina vienetinėmis idėjomis ir kurias mes jau aptarėme. „Tik šiuos pamatinius minties veiksnius ar jausmines gijas išskyrus ir gana išsamiai išvardijus – dėsto Lovejoy'us –

mes galėsime spręsti, kiek [vienas romantizmas] yra giminingas kitiems [idėjiniams] to paties pavadinimo junginiams, ir tiksliai suprasime, kurios neiš-

sakytos išankstinės nuostatos, vyraujančios dingstys ar išsakyti teiginiai buvo bendri kuriems dviem arba daugiau romantizmo, ir kuriuo požiūriu juose reiškėsi skirtingos ir viena nuo kitos nutolstančios tendencijos“.⁷²

Mišrios metodikos taikymas. Visi tie margi dalykai – minties veiksniai, jausminės gijos, išankstinės nuostatos, vyraujančios dingstys ir t.t. – yra vienietinės idėjos, kurių tyrimui idėjų istoriografija meta visas savo pajėgas. O pajėgos – iš tiesų išpūdingos! Jau minėjau, kaip Lovejoy'aus kūrybą pristato jo veikalo redaktoriai⁷³. Pats istoriografas pirmajame knygos *Essays in the History of Ideas* straipsnyje žaviai tiesmukišku pavadinimu „The Historiography of Ideas“ nurodo bent dvylika mokslinių kryptių, kuriomis plėtojama idėjų istoriografija⁷⁴: 1) filosofijos istorija, 2) mokslo istorija, 3) dalis etnografijos, 4) dalis kalbos istorijos, ypač semantikos, 5) tikybos ir teologinių mokymų istorija, 6) literatūros istorija, 7) lyginamoji tarptautinė literatūra, 8) dailės ir kitų menų, išskyrus literatūrą, istorija, 9) ūkio istorija, 10) švietimo istorija, 11) politinė ir socialinė istorijos, 12) istoriografinė sociologija, ypač žinojimo sociologija. Ką gi reiškia šis spalvingas katalogas? Ne tai, kad idėjų istoriografija yra iškrikusi po visas minėtas sritis ir ne tai, kad ji praktikuojama visur po truputį ir niekur iki galo. Lovejoy'us čia nepateikia idėjų istoriografijos specializacijų sąrašo, veikiau įvardija mokslinio tyrimo kryptis, kurias būtina koordinuoti vienu metu, tiriant pasirinktą istorinį objektą, pasirinktą vienietinę idėją. Iš tikrųjų kviečiami bendradarbiauti įvairių sričių žinovai, tačiau ne

taip, kaip tai daroma įprastiniuose žinyuose, kai viename leidinyje spausdinami straipsniai iš skirtingų dalykinių perspektyvų nušviečia vieną ganėtinai bendrą temą, tarkim, XIX amžiaus lietuvių literatūros šaltinius, tačiau tarpusavyje nėra itin susiję. Lovejoy'aus idealas – kad skirtingos žinijos sritys, tiriant tą patį istorinį objektą, susilietu į vieną žiūrą, į vientisą asmeninį mokslininko akiratį. Gražioje ištraukoje Lovejoy'us pažymi:

Sudarant anotacijų knygą Milono *Prarastajam rojui* reikalinga..., kad bendradarbiautų ne tik anglistai, bet ir klasikinės filologas, patristas, medievistas, filosofas, rabininės ir kitos žydų literatūros tyrėjas, ankstyvąjį protestantų mokymą išmanantis teologas, XVI ir XVII amžių prancūzų ir italų literatūrologas bei mokslo istorikas, ypač gerai susipažinęs su ankstyvųjų naujųjų amžių astronomija.⁷⁵

Lovejoy'us nori, kad nagrinėdamas istorinę medžiagą patristas taip pat naudotųsi žiniomis, kurias tirdami tą pačią medžiagą surinko filologai, medievistai, filosofai, žydų raštijos žinovai, protestantų teologijos istoriografai, prancūzų ir italų literatūros tyrėjai; kad medievistas žinotų, ką apie jo nagrinėjamą dalyką gali išdėstyti kiti giminingų sričių specialistai ir t.t. Lovejoy'us – mišrios metodikos puoselėtojas *par excellence*.

Tiesiogiai su Lovejoy'aus darbais nesusipažinę skaitytojai paprasčiausiai klaidinami, kai Lovejoy'aus idėjų istoriografija vaizduojama kaip besidominanti tik filosofų ir kitų intelektualų kūryba⁷⁶, arba kaip pernelyg pasitikinti priešastine idėjų galia ir nepaisanti platesnio visuomeninių jėgų veikimo⁷⁷. Peteris Burke'as, siekdamas išryškinti mūsų

tysenų istoriografijos savitumą ir priešpriešindamas ją lavdžojiškai idėjų istoriografijai, teigia, kad mąstysenų istorija „nuo Arthuro O. Lovejoy'aus ir jo sekėjų ‚idėjų istorijos‘ skiriasi tuo, kad ji labiau susitelkusi ties neišsakytomis prielaidomis, nuostatomis, minties įpročiais negu ties sąmoningai suformuluotomis sąvokomis, ir kad jai rūpi visos socialinės grupės, o ne vien filosofai ir kiti intelektualai“⁷⁸. Pirmoji Burke'o pastaba savo netikslumu tiesiog bado akis, kadangi niekas taip nemasino Lovejoy'aus žvilgsnio kaip įvairiausios nutylėtos prielaidos, išankstinės nuostatos, nuojautos ir kitos „paslėptos“ minties būsenos. Visa tai aptarėme, kalbėdami apie vienetines idėjas. O antroji Burke'o pastaba tik iš dalies atspindi istoriografinę Lovejoy'aus praktiką, nes jis pats, bent jau savo metodinėmis nuostatomis, niekada netapatino idėjų istoriografijos su filosofijos ar apskritai mokslo istoriografija, o patį žodį „filosofija“ vartojo gana neįprastai, net paradoksaliai. Apie tai – netrukus. Čia darsyk prisiminkime Lovejoy'aus raginimą istorines temas gvildinti nuolatos derinant gretutinių žinijos sričių rezultatus. *Didžiosios būties grandinės* „Pratarmėje“ skaitome tokius žodžius: „Vienas dalinis, tačiau esminis šios knygos tikslas – rūpimų idėjų tyrimus perkelti į kitus, savarankiškus mąstymo istorijos barus“⁷⁹. Lovejoy'us buvo plačiu mastu idėjinės, o ne siauru – filosofinės praeities tyrėjas. Savo metodologiniuose svarstymuose jis tikras istorijos mokslų sintezės⁸⁰ šauklys ir drauge gyvas pavyzdys. Ši sintezės arba mišrios, daugialypės tyrimo perspektyvos įgyvendinimą Lovejoy'us va-

dina „antrąją idėjų istorijos ypatybę“ ir ją apibūdina tokiais žodžiais:

Atskyręs bet kurią vienetinę idėją [nuo prasminio junginio], toliau jos ištakų idėjų istorikas ieško daugiau negu viename – galiausiai visuose – istorijos baruose, kuriuose [idėja] figūruoja nors kiek ryškiau, nesvarbu, ar tas baras vadinasi filosofija, mokslas, literatūra, menas, religija, ar politika. Tokio tyrimo postulatų: norint visiškai suprasti gvildenamos sampratos išsakytas ar nutylėtas prielaidas, bet kokio tipo minties įpročio, tam tikros tezės ar argumento veikimo pobūdį ir istorinį vaidmenį, tai reikia tirti atsižvelgiant į visus žmogaus intelektualinio gyvenimo tarpsnius, kuriuos pereina anie [idėjinio tapimo] procesai... Ši postulatą įkvėpia įsitikinimas, jog tarp daugelio minėtų barų *esama* daug daugiau bendrumo negu paprastai pripažįstama, jog ta pati idėja dažnai pasirodo, kartais perdėm maskuotu pavidalu, kuo įvairiausiose intelektualinio pasaulio srityse.⁸¹

Lovejoy'aus istoriografinė metodika – mišri, kryžminė, kadangi tiriant pasirinktą problemą reikalaujama užmegzti vaisingą kritišką dialogą su įvairiomis gretutinėmis mokslo sritimis, kurioms – žinoma, kiekvienai savitu pjūviu – rūpi ta pati problema. Vis dėlto šios metodikos deramai neperprasime neišsąmoninę tam tikrų vertybinių nuostatų ir mokslinių idealų, kurie Lovejoy'aus raštuose veikiau pajaučiami negu aiškiai įvardijami.

Pirmasis filosofinis idealas: nuoseklos ir aiškos vartosenos paieškos. Iš kelių ištraukų matėme⁸², kaip Lovejoy'us lieja apmaudą dėl nesusipratimų, sąvokų maišaties, visokiausių loginių netikslumų, kurie kenkdavę žmonių santykiams, stabdydavę proto pažangą, o pačius is-

torinius procesus neretai apversdavę aukštyn kojomis⁸³. Liedamas savo kartėlį – sąmoningai ar ne – retsykiais Lovejoy'us pasivadina „filosofu“⁸⁴, tačiau šiam žodžiui, kaip ir „filosofijai“, suteikia palyginti neįprastą reikšmę. Nepatenkintas romantizmo daugiareikšmiškumu, tiksliau, bereikšmiškumu Lovejoy'us pats neišvengia dviprasmybės, nes nėra iki galo suprantama, kam skirtas jo reikalavimas nuosekliai ir aiškiai vartoti sąvokas – jo kolegoms amžininkams ar tiriamiesiems istoriniams subjektams, kurie, tegul dabar jau nebegyvi, vis dėlto kadaise šnekėjo nenuosekliai ir neaiškiai. Klausimas paprastas: kieno galvose knibžda tasai sąvokų kratinyss – amžininkų mokslininkų ar praeities veikėjų, kad ir kas jie būtų buvę; kam priklauso ta „ilga idėjų painiojimo grandinė, kuri ir sudaro didžiąją žmogiškos minties istorijos dalį“⁸⁵ – kolegoms humanitarams ar praeities personažams, nesvarbu kas jie būtų buvę? Romantizmo dviprasmiškumą Lovejoy'us gali vadinti gydytina „liga“, savo kolegas jis gali graudenti, kad šie, sau ir kitiems atskleidę „didžiulę krūvą grynai žodinių painiavų, kurios mąstymo procesuose...reiškėsi kaip tikri veiksniai“, „lengviau jų išvengtų“⁸⁶ (turbūt savo darbuose), tačiau lygiai toks pats raginimas buvusioms kartoms, tai yra mirusiesiems, mažų mažiausiai skambėtų keistai. Tik pagalvokime, ką reiškia teiginys „toks ir toks XVII amžiaus mąstytojas painiojo žodžių reikšmes“? Ar kad jos turi būti išpainiotos? Betgi sąvokas painioti galima tik dabartyje ir tik ten, kur daugiau ar mažiau visuotinai pripažįstama tam tikra vartosenos norma. Praeityje sąvo-

kos buvo taikomos, o ne painiojamos! Regis, taip privalėtų samprotauti istoriografas, neturintis jokių kitų pretenzijų. Tačiau Lovejoy'aus santykis su praeitimi yra daugialypiškesnis, gilesnis ir – laimei ar nelaimei – painesnis. Jis kritikuoja „tai, kaip galvojo koks nors X“, kalba apie X'o teiginių logiškumą ar nelogiškumą, svarsto, ar X'as, skaitydamas kokio nors Y'o veikalą, pastarąjį suprato teisingai, ar ne. Netiesos ir tiesos, klaidingumo ir teisingumo, gerumo ir blogumo kategorijos grynai historiografiniu požiūriu yra iš esmės keblios. *Arba* istoriografas, norėdamas likti ištikimas savo dalykui, šias kategorijas privalo suistorinti, sulaikinti: teisinga ir klaidinga buvę tai, ką esant teisinga ir klaidinga laikę patys istoriniai veikėjai – kultūrinis laikotarpis ar pavienis asmuo; tačiau ir vienas, ir kitas visuomet elgdavęsi tik taip, kaip jiems diktudavęs *teisingu laikytas* aplinkybių supratimas, todėl suistorinus tiesos ir netiesos kategorijas tokie dalykai kaip netiesa ir klaida netenka prasmės, kadangi jie nebežymi nei subjekto santykio su savo elgesiu ir išoriniu pasauliu, nei jokios savybės, kuri vienaip ar kitaip objektyviai apibūdintų daiktines praeities liekanas. *Arba* istoriografas teisingu ar klaidingu ką nors vadina remdamasis *esama*is jo paties laikotarpio teisingumo ir klaidingumo kriterijais – ką būtų galima pavadinti savotišku anachronizmu arba „chronocentrizmu“. Tokia istoriografo laikysena paprasčiausiai būtų neprofesionali, jis painiotų vidines būsenas su tuo, kas buvo. *Arba* jis ima gvildinti istorinius procesus antlaikišku, filosofišku požiūriu ir taip elgdamasis išsina anapus isto-

riografijos. Lovejoy'us tikrai išaina, ne visur ir ne visada, tačiau išeina ir apie tai skaitytojui nepraneša. Todėl Burke'o priekaištas dėl lavdžojiškos idėjų istoriografijos pernelyg glaudžių sąsajų su filosofija iš dalies yra pagrįstas, bet ne todėl, kad ji tyrinėjo vien filosofijos istoriją, o todėl, kad, pasakodama apie praeityje gyvavusias idėjas, kur ne kur imdavo filosofuoti, apie tai neįspėdama skaitytojo ir, ko gero, pati savęs.

Antrasis filosofinis idealas: filosofinių idėjų tyrimas atsietai nuo formalių filosofinių sistemų. Esama ir kitos, gana netradiciškos žodžio „filosofija“ vartosenos, kuri šen bei ten išnyra Lovejoy'aus tekstuose. Iš tikrųjų savo tyrimuose filosofinėms idėjoms istoriografas skiria ypatingą dėmesį, tačiau ne todėl, kad jos yra „filosofiškos“ savo turiniu, o todėl, kad pats filosofijos žanras per amžius tarsi magnetas traukdavęs ir tebetraukia, o drauge dokumentuoja tas povandenines minties sroves, skvarbiausias pažiūras ir įtakingiausias prielaidas, kurios, pasak Lovejoy'aus, „reiškiasi kitose intelektualinėse

istorijos srityse“. Būtent šia prasme filosofijos istoriją Lovejoy'us vadina visokiausios istorinės minties „bendraja terpe“ ir „pirmuoju užrašu“⁸⁷. Tačiau filosofijos istorija Lovejoy'ui yra svarbi todėl, kad dar svarbesnė yra kitų, nefilosofinių dalykų istorija. Ši subtilų, tačiau lemtingą akcentą Lovejoy'aus kritikai dažnai pražiūri. Istoriografas skelbia dvejopą švietėjišką, su filosofijos studijomis susijusį idealą: pirma, pažintis su filosofijos istorija palengvina humanitarinių dalykų istorinius tyrimus; antra, pačią filosofijos istoriją vertinga tyrinėti atsietai nuo formaliųjų teorinių sistemų bei išdėstyti kitų istorinių temų tyrėjams suprantama kalba. Dar kartą stebime, su koku įkarščiu Lovejoy'us siekia įgyvendinti *tarpdalykinio* bendradarbiavimo programą, suburti kuo magesnę mokslininkų bendruomenę, parodyti, jog visi jos nariai yra vieni kitiems reikalingi ir naudingi tiriant problemas, kurios istorinėje erdvėje yra kur kas sąryšingesnės negu gali pasirodyti, neišeinant iš savo dalinio požiūrio laboratorijos.

Literatūra ir nuorodos

⁶³ Ten pat, p. 19.

⁶⁴ Ten pat, p. 19–20.

⁶⁵ Ten pat, p. 7.

⁶⁶ John Burnet. *Platonism*. Berkeley, 1928.

⁶⁷ Alfred Edward Taylor. *A Commentary on Plato's Timaeus*. – Clarendon Press, Oxford, 1928.

⁶⁸ Arthur Oncken Lovejoy. *The Great Chain of Being: A Study of the History of an Idea*. – New York: Harper & Row, Publishers, 1965, p. 35.

⁶⁹ Ten pat, p. 3–4.

⁷⁰ Arthur Oncken Lovejoy. *Essays in the History of Ideas*. – New York: Capricorn Books, G. P. Putnam's Sons, 1960, p. 242.

⁷¹ *Didžiojoje būties grandinėje* Lovejoy'us aiškina: „Nors [idėjų istoriografija] susiduria su ta pa-

čia medžiaga kaip ir kitos mąstymo istorijos šakos, ir itin priklauso nuo išankstinių darbų, kuriuos atlieka minėtos šakos, vis dėlto tą medžiagą idėjų istoriografija padalija ypatingu būdu, pergrupuoja jos dalis, paverčia naujais santykiais, visą medžiagą stebi požiūriu, kurį nustato tam tikras savitas tikslas.“ Šis „savitas tikslas“, be kita ko, – išardyti filosofinės ir kitokios minties junginius į „sudedamuosius elementus“, arba „vienetines idėjas“. Šio tikslo „savitumą“, „kampą“, „perspektyvą“ kuria pats istoriografas, pertvarkydamas istorinę tikrovę – netgi ne tikrovę, o „medžiagą“ – pagal tam tikrą, iš anksto apibrėžtą intelektualinį planą. Geriausiai atveju Lovejoy'us mums pasiūlo

- naujus akinius, galbūt naują lęšių spalvą, tačiau ir toliau liekame „akiniuoti“ ir nebūtinai su pagerėjusia rega, kadangi, šiaip ar taip, juk į pasaulį žvelgiame ne per akinius, o kaleidoskopą (vartojant šią optinę metaforą „junginio“ ir „elementų“ įvaizdžiai tampa prasmingesni). (Žr. Arthur Oncken Lovejoy. *The Great Chain of Being: A Study of the History of an Idea*. – New York: Harper & Row, Publishers, 1965, p. 1.)
- ⁷² Arthur Oncken Lovejoy. *Essays in the History of Ideas*. – New York: Capricorn Books, G. P. Putnam's Sons, 1960, p. 237.
- ⁷³ Reikalinga kryžminė nuoroda.
- ⁷⁴ Arthur Oncken Lovejoy. *Essays in the History of Ideas*. – New York: Capricorn Books, G. P. Putnam's Sons, 1960, p. 1–2.
- ⁷⁵ Ten pat, p. 10–11.
- ⁷⁶ Žr. Peter Burke. Mentalities, in: *A Global Encyclopedia of Historical Writing*. Vol. II. Ed. D. R. Woolf. – New York & London: Garland Publishing, Inc., 1998, p. 611–612.
- ⁷⁷ Žr. Peter N. Stearns. Social History, in: *A Global Encyclopedia of Historical Writing*. Vol. II. Ed. D. R. Woolf. New York & London: Garland Publishing, Inc., 1998, p. 845.
- ⁷⁸ Peter Burke. Mentalities, in: *A Global Encyclopedia of Historical Writing*. Vol. II. Ed. D. R. Woolf. – New York & London: Garland Publishing, Inc., 1998, p. 611–612.

- olf. – New York & London: Garland Publishing, Inc., 1998, p. 611–612.
- ⁷⁹ Arthur Oncken Lovejoy. *The Great Chain of Being: A Study of the History of an Idea*. – New York: Harper & Row, Publishers, 1965, p. x.
- ⁸⁰ Ten pat, p. 16.
- ⁸¹ Ten pat, p. 15.
- ⁸² Reikalinga kryžminė nuoroda.
- ⁸³ Pasakojama, kad namas, kuriame šiuo metu gyvenu ir rengiu disertaciją, stovi toje vietoje, kadangi prieš nepilną trisdešimt metų klaidingai supratęs vykdytojo nurodymus sunkvežimio vairuotojas ne ten išvertė plytas. Kadangi plytas iš naujo pakrauti į sunkvežimį ir pervežti į numatytą vietą tuometiniams statytojams pasirodė esant per brangu, jie nusprendė statyti ten, kur išverstos statybinės medžiagos. Šitaip „ne ten“ tapo „ten“. Vieni kitus galime suprasti teisingai arba klaidingai – istorijos upė dėl to nesiliaus tekėjusi, tiesą sakant, dėl to nė truputėlio nepakeis savo vagos.
- ⁸⁴ Arthur Oncken Lovejoy. *Essays in the History of Ideas*. – New York: Capricorn Books, G. P. Putnam's Sons, 1960, p. 232.
- ⁸⁵ Ten pat, p. 241.
- ⁸⁶ Ten pat, p. 234–235.
- ⁸⁷ Ten pat, p. 8.

B. d.



Dalia DOKŠAITĖ.
Gėlės irisai.
 2003. Sumi-e. 73 x 60

AUŠRA MALKEVIČIŪTĖ

Mykolo Romerio universitetas



SOBORNOST SKLAIDA NIKOLAJAUS BERDIAJEVO FILOSOFIJOJE

The Unfolding of *Sobornost* in the Philosophy of Nikolai Berdiaev

SUMMARY

In his works Nikolai Berdiaev uses the language of symbols for the expression of the intuitive experience of being. The author of this article aims to reveal the irrational elements of Berdiaev's notion of the world by applying the hermeneutic method. One of the main symbols of Russian culture and philosophy, namely *sobornost*, is analysed, seeking to explain its various meanings. In the semantic field of this symbol, the author analyses the metaphysical, gnoseological ideas and the ideas of the philosophy of culture of the philosopher. It is concluded in the article that *sobornost* in the works of Berdiaev could be interpreted as a concentration of spiritual, physical and vital powers of the person for the formation of the culture of the world and the realisation of the eschatological goal of history.

Nors Nikolajus Berdiajevas buvo pripažintas tarptautiniu mastu¹, jis kaip filosofas Vakaruose jautėsi esąs nesuprastas: „Mano filosofijoje vertino ne tai, ką maniau esant joje esminga ir tikrai savita. Mano mintys apie nesukurtąją laisvę, apie tai, kad Dievui reikalinga žmogiškoji kūryba, apie objektyvaciją ir asmenybės tragiškąjį konfliktą su pasaulio tvarka bei visuomene atstumdavo [skaitytojus], jas blogai suprato. Kai tik pradėdavau kalbėti šiomis temomis,

man simpatizuojantys žmonės stengdavosi nutylėti, kad neiškiltų prieštaramų“². Ir savam krašte, N. Berdiajevas pabrėžia, jutęs priešišumą ne tik oponentų, bet ir tų, kurie save vadino jo bičiuliais. Dažniausiai filosofas buvo kritikuojamas už personalizmą, kad jis skeptiškai vertinąs pirmtakų išaukštintą bendruomeninį pradą, išitvirtinusį rusų tautos tradicijoje. Ši nuostata darė įtaką vėlesniam mąstytojo kūrybos interpretavimui – sovietmečiu rusų tyrinėto-

RAKTAŽODŽIAI: pasaulio dvasia, laisvė, kūrybiškumas, moteriškas ir vyriškas kosminiai-energetiniai pradai, *sobornost*.
KEY WORDS: spirit of the world, freedom, creativity, feminine and masculine origins of cosmic energy, *sobornost*.

jai akcentavo egzistencinį N. Berdiajevo filosofijos aspektą ir čia išvėlgė jo idėjų artimumą vakarietišškai mąstymo tradicijai. Minėtą požiūrį stiprino tai, kad N. Berdiajevas nebuvo neigiamai nusiteikęs Vakarų krikščioniškos doktrinos ar jų religinės filosofijos atžvilgiu, nors daugeliu šios srities klausimų polemizavo su Vakarų mąstytojais.

Netikėtos man pasirodė žymaus rusų filosofijos istoriko V. V. Zenkovskio bei tyrinėtojos P. A. Galcevos nuostatos N. Berdiajevo kūrybos atžvilgiu. V. V. Zenkovskis mąstytoją pristato kaip romantiką, kuris „iki kraštutinumo susidomėjęs tik savimi, savo ieškojimais, kuriuos labai brangina, savo vertinimais, savo jausmais ir išgyvenimais“³. P. A. Galceva teigia, kad N. Berdiajevas, samprotaudamas apie rusų nacionalinio charakterio bruožus, tokius kaip polinkis į kraštutinumus, gaivališka sielos prigimtis ir t. t., „atspindi baimes, kuriuos slypi paties filosofo sieloje“⁴. Autobiografijoje Nikolajus Berdiajevas ne kartą minėjo, kad kūryba jį pakylėja virš pilkos kasdienybės, leidžia pamiršti sudėtingą gyvenimo situaciją ar skaudžius išgyvenimus. „Rašymas man yra dvasinė higiena, taip aš medituuju ir susikoncentruuju – tai mano gyvenimo būdas.“⁵ Gebėjimas atsiriboti nuo konkrečios situacijos, kūrybiškumas, vidiniai asmens ieškojimai („kai suvokiau savo filosofinę pašaukimą“, – rašo N. Berdiajevas, – „supratau esąs žmogus, kuris turi aukotis ieškoti tiesos ir atverti gyvenimo prasmę“⁶), manau, yra sąlyga asmeniui užmegzti autentišką santykį su pasauliu, kuris lemia filosofinių samprotavi-

mų savitumą, o ne subjektyvų jų asmeniškumą. Pagrindinė priežastis, kodėl sunku suprasti N. Berdiajevo filosofines idėjas, – tai jo apmąstymus persmelkiantis iracionalus elementas. Tai paliudija pats filosofas: „aš esu labiau *homo mysticus* nei *homo religiosus*“⁷. Tradicinis istorinis filosofinių požiūrių interpretavimo būdas nėra pakankamas ne tik N. Berdiajevo, bet ir kitų rusų filosofų (V. Solovjovo, S. Bulgakovo, P. Florenskio ir kt.) kūrybai suprasti. Kaip teigia žymūs tyrinėtojai (A. Zamelejevas, A. Losevas, B. Vyšeslavcevas ir kt.), rusų filosofijai nebūdinga paskirų mąstytojų pažiūras siejanti „vieninga gnoseologinė sistema, čia nėra mokyklų, filosofų sekėjų“⁸, todėl nėra paprasta atsekti aiškių istorinių kokių nors idėjų šaltinių. Kita vertus, rusų mąstymo tradicijoje aptinkamas rytietiškas, intuityvus ir mistiškas būties kontempliavimo būdas, sąlygojantis ne logiškai konstruojamą, o simbolių kalba reiškiamą mintį, kuria filosofas perteikia tiesioginio sąlyčio su būtimi patyrimą. Tinkama sąlyga atverti ir suvokti kitą (svetimą) požiūrį į pasaulį yra kultūrinių simbolių analizė. Ja remdamasis, filosofijos tyrinėtojas atkuria konkrečioje tradicijoje egzistavusį semantinį lauką, kuris formavo analizuojamo mąstytojo pasaulio sampratą. Simbolis aprėpia visas potencialiai įmanomas konkrečios tautos istorinio-kultūrinio reišimosi formas ir būdus. Simbolis nėra tik religinių įsitikinimų ar metafizinių samprotavimų išdava, jis „atspindi tik tai, kas yra, – gyvenimą“⁹, – samprotauja A. Losevas. G. Gadameris simbolį traktuoja kaip būties dalelę, kuri

verbaline ar vaizdine forma įkūnija ir kartu įprasmina tautos, žmonijos dvasinės kultūros vertybes.

Vienas esminių rusų kultūrinės tradicijos simbolių yra *sobornost* [соборность]. Sąvokos reikšmė – „kolektyvinis, bendruomeninis pradai“¹⁰. Terminas istorinė ir semantinė kilmė siejama su sąvoka *sobor* [собор], kuri reiškia įgaliotų ar išrinktų asmenų susirinkimą, sprendžiantį organizacinius, (bendruomenės) valdymo klausimus, taip pat aukščiausių pagal bažnytinę hierarchiją jos vadovų susirinkimą. *Soboru* vadina centrinius miesto maldos namus (cerkvę). Įžvelgiu giminingą etimologinį bei prasminį ryšį tarp sąvokų *sobornost*, *sobor* ir *sobrat* [собратъ] (žodžio *sobrat* reikšmė yra „surinkti, suburti, sutelkti, sutraukti, ruoštis į kelionę“¹¹). Nurodytos istorinės-kultūrinės šių terminų reikšmės dengia vidines jų prasmes – kaip asmuo maldos metu sutelkia savo dvasines galias, taip ir bendruomenės nariai susivienija Kristaus meilėje, kad visi kartu ir kiekvienas individualiai kontempliuotų Dievišką būtį. Viduramžių mąstytojas Izaokas Sirenietis Rytų krikščionių meldimosi būdą apibūdino kaip „tylų ir kontempliatyvų“¹² [безмолвное, мысленное моление]. Vėliau tai nulėmė savito religinio reiškimo, pavadinto izichija, kilmę. Jo esmę perteikia stačiakiška nuostata, kad antgamtinį pasaulį žmogus pajunta išigilindamas į save religinio-mistinio išgyvenimo metu (taip

savyje jis apčiuopia Dieviškąjį pradą). Slavofilai išskyrė *sobornost* iš liaudies papročių, viduramžių filosofų raštų kaip savitą rusų dvasinės kultūros reiškinį ir pagrindė jį filosofškai. A. Chomiakovas pateikė istoriosofinę *sobornost* interpretaciją. Jis aiškino pasaulio tautų istorinę-kultūrinę kilmę ir nurodė jų raidą lemiančius pradus, kurių kultūrinę jungtis sąlygotų eschatologinio istorijos tikslo realizavimą. I. Kirejevskis aptariamo reiškinio pagrindu suformulavo gnoseologinę nuostatą, kad pažinti būtį įmanoma tik į visumą sutelkus žmogaus galias – intuíciją, protą ir valią, jausmus ir jusles.

Nurodžiau tik ryškiausius *sobornost* simbolio aspektus, kurie dominavo kultūrinio renesanso Rusijoje metu. Kadangi simbolis formavosi daugelį amžių, jis įkūnija ne tik krikščioniškosios, bet ir senosios slavų pasaulėžiūros elementus bei jų prasmes. Vieni iš jų atsiskleidžia per tautos folklorą, papročius, kiti – grožinėje ar filosofijos literatūroje. N. Berdiajevas kaip asmenybė ir kūrėjas formavosi rusų tautos kultūrinėje terpėje, tad *sobornost* kaip dvasinės kultūros ir filosofinis reiškinys neišvengiamai veikė mąstytojo sąmonę bei kūrybą. Semantinis šio simbolio laukas sudarys galimybę čia atkurti filosofo pasaulėžiūrinį modelį ir išaiškinti iracionalius jo kūrybos elementus. Analizei pasirinkau tris pagrindines N. Berdiajevo apmąstymų sritis: ontologinę, gnoseologinę ir kultūrfilosofinę.

ONTOLOGINIS *SOBORNOST* ASPEKTAS

„Kodėl pasaulyje nugali blogis? Ar šis pasaulis yra pirminis?“¹³ – šie klausimai paskatino N. Berdiajevą gilintis į me-

tafizines problemas. „Fiodoras Dostojevskis taip klausiančius vadino „rusų berniukais“, toks aš išlikau visą gyvenimą

mą¹⁴, – pripažįsta mąstytojas. Svarstydamas blogio kilmės problemą, N. Berdiajevas gilinasi į viduramžių mistikų Jacobo Biohme's, mokytojo Ekcharto, Angelo Silezijo raštus, domėjosi Rytų patristikos atstovo Grigaliaus Nisiečio filosofinėmis idėjomis. Remdamasis Grigaliaus Nisiečio būties samprata, N. Berdiajevas Dievą kaip Absoliutą atriboja nuo pasaulio, kadangi čia Jo esmė nesireiškia. Dieviškoji energija yra Visatos atsiradimo ir jos egzistavimo pagrindas. Būtį, Dievo kūriniją, makrokosmosą mąstytojas tapatina su Pasaulio dvasia. Ji įvairialypė ir iracionali, lygintina su Aristotelio pirmąja materija. Kadangi Pasaulio Dvasia kilusi iš Dieviškosios energijos, jai taip pat būdinga kūrybinė galia, kurios šaltinis – laisvė. Laisvė yra iracionali ir spontaniška jėga, lemianti Pasaulio Dvasios dinamišką raišką – nenutrūkstančią vidinę įvairių energijos rūšių sąveiką. Dėl prigimtinio neapibrėžtumo laisvė gali virsti tiek pozityvia, tiek destruktvyvia jėga. Čia mąstytojas prieina išvadą, kad „blogį reikia suprasti ne tik kaip tarinį, bet ir kaip veiksnį“¹⁴, vadina si, tenka pripažinti ne tik moralinę, bet ir metafizinę jo kilmę. Jei blogis atsirado iš nesukurtosios laisvės, tai jis kilęs iš Dievo, t.y iš Jo energijos, ir šitaip įgauna ontinį statusą. Susiduriame su vienu kebliausių filosofo kūrybos aspektų. Nikolajus Berdiajevas rašo esąs panteistas, jis nurodo J. Biohme kaip blogio idėjos šaltinį (šis mistikas teigia dieviškąją blogio prigimtį). Kitoje vietoje N. Berdiajevas pabrėžia: „aš pateikiu dualizmo ir monizmo antinomiją sąmoningai kaip tai, ko protas negali įveikti, bet kas neiš-

vengiamai egzistuoja religinėje sąmonėje“¹⁵. Z. Zenkovskis filosofo blogio idėją pavadina dviprasmybe, situacija be išeities, jis rašo, kad N. Berdiajevas, teigdamas laisvę pirma būties, griaua Vakarų metafizikoje nusistovėjusią substantialumo sampratą. Žvelgiant į aptariamus mąstytojo samprotavimus platesniame – visos Nikolajaus Berdiajevo filosofinės kūrybos, rusų filosofinės minties istorijos, tautos kultūrinės tradicijos – kontekste, jie įgauna savitą semantinę apibrėžtumą ir filosofinį aiškumą. Senasis rusų tautos pasaulio vaizdinys buvo dualistinis, religinė pasaulėžiūra panteistinė: žmogus sudarytas iš kūno bei sielos, o dievybės, kurios gyvena gamtoje ir ore, sudarytos iš gėrio ir blogio. Manoma, kad jei žmogų užvaldo blogio jėga, jis „užmiršta artimuosius pagal kraują ir papročius“¹⁶, stengiasi įtikti pats sau. Senasis Testamentas, kurio pagrindu formavosi tautos krikščioniškoji pasaulėžiūra, neatmetė protėvių kulto, nepropagavo askestinio gyvenimo idealo ir nepateikė pomirtinio gyvenimo vaizdinio. Ir krikščionybėje žmonės blogį siejo ne su juslumu, pasaulio materialumu, o su sielą užvaldančia destruktvyvia jėga (Senajame Testamente gausu tai iliustruojančių pasakojimų). Dualistinė būties samprata įsitvirtino ir viduramžių rusų religinėje raštijoje čia įgaudama naujų prasmų. Dievas kaip Absolutas, Tiesa [истина] transcendentalus, Jėzus Kristus, teigiama, esąs tik vienos, Dieviškosios prigimties. Istorinė žmonija egzistenciją grindžia pagal savo išmintį – teisingą tiesą [правда] ir taip tarytum tampa savarankiška. Dėl minėtų priežasčių Rytų Bažnyčios ideo-

logai skeptiškai vertino filosofų pastangas racionaliai suvokti atgamtinę tikrovę, tad religinis, egzistencinis, istoriosofinis ir kiti žmogaus būties aspektai teologų veikaluose nebuvo aptarti. XIX–XX a. rusų religiniai filosofai savitai interpretavo Bibliją, rėmėsi jos mitologiniais pasakojimais, jais grindė filosofines idėjas, iš Biblijos perėmė tam tikrus pasaulėžiūrinius elementus (pavyzdžiui, Dievo transcendentalumą, Jo kaip energijos (šviesa, ugnis ir pan.) raišką pasaulyje). Nikolajus Berdiajevas akcentavo esąs laisvas krikščionis, išpažįstas „dvasinę religiją, neatsiskyręs nuo Bažnyčios, nes nenorėjęs tapti sektantu“¹⁷.

Neįsigilinus į mąstytojo mintis, gali susidaryti nuomonė, kad jo blogio idėja iš esmės prieštarauja krikščioniškai doktrinai. Tačiau N. Berdiajevas kildina blogį ne iš Dievo, o iš Jo kūrinijos. „Mūsų pirminis pasaulio patyrimas byloja apie Kūrėją, kuris sukūrė laisvą pasaulį, šis turįs laisvai ir kūrybiškai harmonizuoti chaosą ir suformuoti kosmosą.“¹⁸ Dieviškoji laisvė N. Berdiajevui yra simbolis, kurio negalima apibrėžti racionaliai, mąstyti kaip filosofinės kategorijos. Žmogus ją užčiuopia kūrybinio proceso metu, junta kaip gyvybinę galią, kuri savo prigimtimi neribota, iracionali ir spontaniška. „Žmonija kaip kosminis būties centras, Pasaulio Dvasia kolektyviai [*soborno*] atkrito nuo Dievo, kolektyviai [*soborno*] turinti sugrįžti pas Dievą, šventėti.“¹⁹ Kadangi žmoniją mąstytojas traktuoja kaip visatos centrą, tai nesukurtoji laisvė kaip neapibrėžta kūrybinė galia į dvi priešingas jėgas skilo tik žmogaus būtyje. Rusų filosofinėje

tradicijoje, pasak B. Vyšeslavcevo, aptariamos dvi laisvės rūšys: savivalės laisvė ir kūrybinė laisvė. Pirmoji siejama su vidiniu žmogaus neapibrėžtumu, antroji kyla iš Dievo malonės. Laisvė kaip savivalė – klaidingas žmogaus supratimas, neva jis galėsias kurti iš Nieko kaip Dievas, nulėmė ribotos istorinės erdvės suiformavimą, niekio sukūrimą ontine prasme, egzistencinę tuštumą bei moralinį blogį. „Laikas, erdvė, materija, logikos dėsniai – tai ne subjekto, bet sergančios būties būseną“²⁰, – pabrėžia N. Berdiajevas. Mąstytojo filosofijos kontekste Pasaulio Dvasios skilimą religiniu aspektu galima traktuoti kaip pirminę nuodėmę, metafiziniu – kaip istorinio žmogaus kilmę, kosmologiniu – kaip nuo moteriškosios kosminės energijos atsiskyrusią vyrišką energiją, psichologiniu – kaip įgytą žmogaus sielos sumaištį. Praradęs būties pilnatvę žmogus neteko tiesioginio ryšio su Pasaulio Dvasia (Visata), o per ją – su Dieviškąja energija kaip kūrybine laisve ir ją lydinčia Dievo meile. Priename prie išvados, kad blogis yra energetinės prigimties, jis pirminis ir būtiškas tik žmonijos istorijos, o ne pradinio kūrinijos būvio (Pasaulio Dvasios sukūrimo) atžvilgiu.

Analizuojant N. Berdiajevo (bei jo pirmtakų, amžininkų) metafizines idėjas, išryškėja herakleitiškasis, o ne parmenidiškasis, kaip Vakarų mąstymo tradicijoje, pasaulio modelis. Vakaruose būtis suvokiama kaip substancija, objektas, tad ir gėriui suteikiamas analogiškas statusas, blogiu tampa nebūtis kaip vidinė tuštuma, gėrio trūkumas. Rytų kultūros žmogus būtį išgyvena iracionaliai,

ją junta kaip nenutrūkstančią kosminių gyvybinių galių tėkmę, kurioje vieni daiktai virsta kitais. Harmoningą kosminių, vitalinių, dvasinių jėgų sąveiką jis traktuoja kaip gėrį, o blogį suvokia kaip energetinį disbalansą. Analogiška pasaulio samprata būdinga jau senųjų slavų religijai, čia dominavo kosminio gyvybės rato (reinkarnacijos) idėja. Krikščionybėje ši kosminė galia tapo Dieviškąja kūrybine energija.

Neretai filosofijos istorikai dėl panašios (rytietiškos) pasaulio sampratos rusų metafizikų idėjas kildina iš vokiečių romantikų A. Schopenhauerio ir W. Schellingo ar F. Nietzsche's darbų. Tačiau jie neatkreipia dėmesio į tai, kad rusų bei vokiečių mąstytojų filosofinės pažiūros formavosi darant įtaką skirtingoms kultūrinėms tradicijoms. Vokiečių filosofai domėjosi Tolimųjų Rytų religinėmis koncepcijomis, F. Nietzsche žavėjosi zoroastrizmu. N. Berdiajevas bei kiti to meto rusų filosofai gilinasi į savo tautos kultūrinę tradiciją, Bibliją ir studijavo Rytų Bažnyčios Tėvų raštus.

„Pasaulio tvarka savo esme yra antropologiška – vyriška, moteriškasis pradas yra gamtinis, kosminis. Vyras kaip žmogus per moterį susietas su gamta, kosmosu, be moters jis atitrūko nuo Pasaulio Dvasios, Žemės motinos“²¹, – taip kosmologiniu aspektu žmogiškosios pilnatvės praradimą (pirminę nuodėmę) aiškina N. Berdiajevas. Žmogaus lytiškumą jis kildina iš kosminių energetinių pradų. Moteriškąjį pradą filosofas traktuoja kaip iracionalų, viduje neapibrėžtą, net chaotišką, jis dėl šių savybių tampa kūrybine terpe, kurioje glūdi žmo-

gaus išmintis ir laisvė. Šį pradą mąstytojui simbolizuoja Sofija kaip Dieviškoji išmintis, Pasaulio Dvasia kaip motina bei gimtoji žemė. Vyriškas kosminis pradas yra aktyvus, racionalus. Jis formuoja pasaulį, tačiau konkretaus kūrinio šis pradas reiškiasi jau kaip būtinybė, bylojanti daikto ar reiškinio sąlygiškumą, laikinumą. Vyriškąjį pradą filosofas sieja su forma, logosu kaip protu, žodžiu, įstatymu.

Nors N. Berdiajevas kritikuoja savo kolegas, kad šie per daug dėmesio filosofinėje kūryboje skyrė „amžinojo moteriškumo“ temai, pats mąstytojas, Pasaulio Dvasią teigdamas kaip gyvybinių ir kūrybinių galių šaltinį, žmogaus būties esmę, liko ištikimas nacionalinei mąstymo tradicijai. Rusų kultūros ir filosofijos tyrinėtojas A. Zamalejevas pabrėžia: „pirminė rusų minties paslaptis – rusų Trejybės paslaptis: deivė gimdyvė (*рожаница*) – Dievo motina – Sofija“²². Slavų mitologijoje deivės gimdyvės kultas buvo plačiausiai paplitęs, jai skiriama itin daug dėmesio ir pagarbos. Manyta, kad šios deivės yra žmogaus globėjos, trys iš jų aplanko gimusį kūdikį ir jam skiria likimą. Deivės gyveno gamtoje ir tarp žmonių, tikėta, kad jos globoja ne tik kūdikį bei jo motiną, bet ir ligonius, padeda žmonėms nuimti derlių (ir pan.). Krikščionybėje deivės gimdyvės kultas susiliejo su Dievo motinos kultu. Liaudis ją traktavo kaip žmonių globėją, užtarėją prieš Dievą, veikiančią savarankiškai ir nepriklausomai nuo Dievo Sūnaus. „Liaudies sąmonėje Dievo motina užėmė Kristaus vietą. Ji tapo išminties idealu, Sofija“²³, – teigia A. Zamalejevas. Nors

Rytų Bažnyčia nepripažino liaudies religinių nuostatų, jas ištvirtino ne tik rusų tautos papročiai, bet ir meninė kūryba, filosofija. S.Bulgakovas ir V.Solovjovas Dievo motiną lygina su sukurtąja Sofija. Pasak S.Bulgakovo, Kristus simbolizuoja Dievo žodį, o Mergelė Marija perteikia Dievo meilę, per ją veikia Šventoji Dvasia. Teiginiu „androgino nuopuolis – tai prarasta Sofija ir iškilusi Ieva“²⁴ N. Berdiajevas išreiškia analogišką požiūrį. Dėl Mergelės Marijos dvasinio tyrumo, motiniško pasiaukojimo ir išminties mąstytojas tapatina ją su Sofija, o levos simboliu pabrėžia moters jusliškumą akcentuodamas ne tiek jos biologinį pradą, kiek orientaciją į materialines vertybes. Konkretus vyras kaip kosminės vyriškos energijos skleidėjas, pasak filosofo, per erosą turįs atverti moters kosminį pradą, jame glūdintį sofijiškumą kaip išmintį ir kūrybinę laisvę. „Erotinė energija – amžinas kūrybos šaltinis. Erotinis susižavėjimas sąlygoja grožio kilmę pasaulyje,“²⁵ – teigia N. Berdiajevas. Erosą filosofas suvokia ne tik kaip seksualinį impulsą, meilės aistrą. Erosas – tai aistra gyventi, apimanti pirminį susižavėjimą priešingos lyties asmeniu, aistrą, kuri sukelia kūrybinį impulsą, skatinantį asmenį siekti harmonijos ir ją kurti visose gyvenimo srityse, meilės jausmą, kuris nuslopina asmens egoistiškumą ir atveria jo dvasinės prigimties kodus, išlaisvina energetines galias. Vadinas, erosas mąstytojiui yra kosminė jėga, kuri sutelkia ir harmonizuoja vitalinę, psichinę ir dvasinę žmogaus prigimtį, sudaro galimybę asmeniui transcenduoti, t.y. įveikti žmogišką ribotumą ir kūrybinėje plotmėje

pakilti į kosminę erdvę. Čia galima pasijusti Pasaulio dvasios – amžinojo moteriškumo, jos išminties ir grožio – dalimi. Erosas per kūrybą simboliškai sujungia du priešingos lyties asmenis į vieną pilną žmogų ir taip suformuoja pirmąją kosminės žmonijos vienumo pakopą. Visapusiškai atsiskleidžiančią meilę N. Berdiajevas vadina kilnia ir aristokratiška. Ši meilė mąstytojiui yra tikroji asmens meilės Dievui išraiška. „Meilės šventumas atveria asmens prigimties pilnatvę – androgino paslaptį, [atskleidžia mylimojo] panašumą į Dievą ir Jo atvaizdą.“²⁶ Čia verta prisiminti Rytų krikščioniškojoje pasaulėžiūroje glūdinčią nuostatą, kad mylėdamas žmogų, jame myli Dievą. Rytų Bažnyčios Tėvų raštuose teigiama, kad žmogus yra Dievo atvaizdas, filosofine prasme – mikrokosmosas. Vadinas, žmogus yra visapusiška, tik labai mažytė dvasinio-kosminio prado dalelė. Jame Dieviškumas glūdi kaip savastis, ji jusliškai neapčiuopiama ir nemąstoma. Savastį žmogus gali pajusti intuityviai per vidinį dvasinį asmenų ryšį maldos metu ir jos sukeltus individualius religinius-mistinius išgyvenimus (ši rusų dvasinės kultūros reiškinių ir apibūdina sąvoka *sobornost*).

Platono eroso samprata, kuri atspindi N. Berdiajevo, V. Solovjovo, P. Florenskio bei kitų rusų filosofų kūryboje, įgauna savitą nacionalinių bruožų. Erotinė meilė žmogui čia suprantama kartu ir kaip meilė Dievui. Ji atspindi *sobornost*, kuris lemia asmens transcendavimą. Erosas be *sobornost* nulemia tik žmogaus savivalę, kuri kelia geidulingumą, sustiprina susvetimėjimo, eg-

zistencinės tuštumos jausmą – vyriškis, iš egoizmo nuslopinęs savo kosminį-kūrybinį pradą, moteryje atpažįsta ne sofiškumą, o tik jusliškumą. Blogio problemą N. Berdiajevas išsprendžia remdamasis stačiatikiška nuostata – Dieviškoji meilė asmens savivalės laisvę paverčia kūrybine galia ir išvaduoja jį nuo vergystės žemoms aistroms, egzistencinės tuštumos, sudaro galimybę įveikti istorinį žmogaus ribotumą.

Aprašydamas rusų tautos kultūrinį atgimimą (XX a. pr.), mąstytojas erotiškumą akcentuoja kaip esminę jo ypatybę: „orgiazmas tuo metu buvo madingas. Ekstazės žmonės ieškojo visur. Čia erosas ryžtingai apvaldė *logosą*“²⁷. Filosofijoje ir poezijoje per erotinę meilę buvo aptariama amžinojo moteriškumo – sofiškumo tema. Populiarios tapo F. Nie-

tzsche's idėjos, jų garbintojai čia išvėlgė tik biologinį aspektą, išaukštinantį instinktus. Paplito įvairūs religiniai judėjimai, kurie iškėlė žmogaus kūniškumą, jusliškumą. Buvo populiari okultinė praktika su erotiniais elementais.

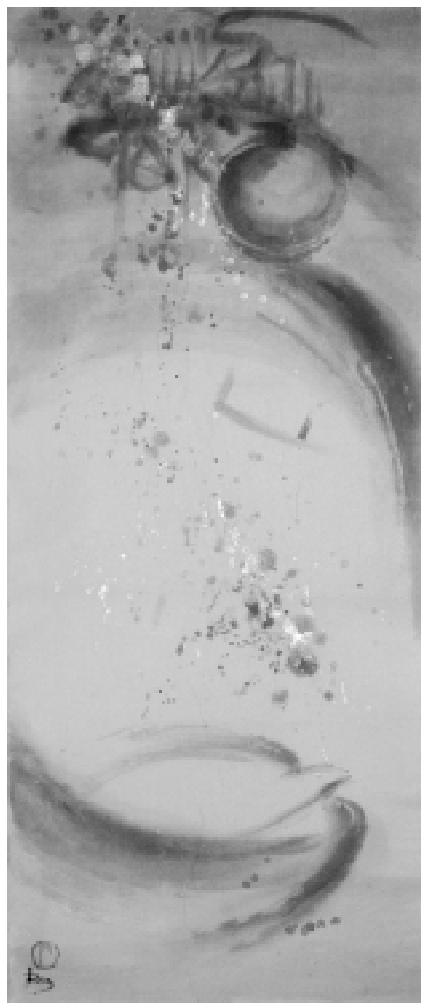
Visų tautų gyvenime atgimimo tarpsnis pasižymi tuo, kad čia į paviršių iškyla įvairiausi kultūriniai reiškiniai. Kaip kūrybinio akto metu iš asmens sąmonės į jo sąmonę patenka užslopinti impulsai, vizijos, taip ir tautos atsinaujinimo procese išryškėja tie elementai, kurie nėra įgavę tinkamo kultūrinio statuso. Kita vertus, rusų tautos pasaulėžiūroje jau nuo seno moteriškasis pradas buvo traktuojamas kaip pasaulio esmė, jo gyvybės šaltinis. Atgimimo metu šis rusų kultūros simbolis įgavo erotines išraiškos formas ir būdus.

Literatūra ir nuorodos

- ¹ Berlyne N. Berdiajevo kūrinys *Naujieji viduramžiai* buvo išleistas keletą kartų, išverstas į prancūzų, anglų, italų, ispanų, portugalų ir kt. kalbas. 1947 metų pavasarį Kembridžo universitetas mąstytojui suteikė teologijos daktaro *honoris causa* vardą. Tais pačiais metais filosofas tapo vienu iš kandidatų Nobelio premijai gauti.
- ² Бердяев Н.А. *Самопознание. Опыт философской автобиографии*. – Москва: Мысль, 1990, с. 244.
- ³ Зенковский В. *История русской философии*. Т. 1. – Москва: Иност. лит., 1956, с. 267.
- ⁴ Гальцева Р. А. *Николай Бердяев – философ творчества и теоретик культуры*. – Москва: Искусство, 1994, с. 29.
- ⁵ Бердяев Н. А. *Самопознание. Опыт философской автобиографии*. – Москва: Мысль, 1990, с. 199.
- ⁶ Ten pat, p. 199.
- ⁷ Бердяев Н. А. *Самопознание. Опыт философской автобиографии*. – Москва: Мысль, 1990, с. 39.
- ⁸ Замалеев А.Ф. *Лепты. Исследование по русской философии*. – Санкт Петербург: изд. Санкт Петербургского у-та, 1996, с. 262.
- ⁹ Лосев А.Ф. *Философия Мифология Культура*. – Москва: изд. политической литературы, 1991, с. 51.
- ¹⁰ *Словарь русского языка*. Т.4. – Москва: гос. изд. иностранных и национальных словарей, 1961, с. 238.
- ¹¹ *Rusų-lietuvių kalbų žodynas*. – Vilnius: Mintis, 1967. p. 445.
- ¹² Замалеев А. Ф. *Философская мысль в средневековой Руси*. – Ленинград: Академия наук СССР, 1987, с. 39.
- ¹³ Бердяев Н. А. *Самопознание. Опыт философской автобиографии*. – Москва: Мысль, 1990, с. 151.
- ¹⁴ Бердяев Н.А. *Философия свободы*. – Москва: Правда, 1991, с. 43.
- ¹⁵ Ten pat, p. 130.
- ¹⁶ Замалеев А.Ф. *Лепты. Исследование по русской философии*. – Санкт Петербург: изд. Санкт Петербургского у-та, 1996, с. 17.

- ¹⁷ Бердяев Н. А. Самопознание. Опыт философской автобиографии. – Москва: Мысль, 1990, с. 152.
- ¹⁸ Бердяев Н.А. Философия свободы. – Москва: Правда, 1991, с. 134.
- ¹⁹ Ten pat., p. 139.
- ²⁰ Ten pat., p. 127.
- ²¹ Бердяев Н.А. Философия творчества, культуры и искусства. – Москва: Искусство, 1994, с. 124.
- ²² Замалеев А. Ф. Лепты. Исследование по русской философии. – Санкт Петербург: изд. Санкт Петербургского у-та, 1996, с. 62.
- ²³ Ten pat., p. 58.
- ²⁴ Бердяев Н. А. Философия творчества, культуры и искусства. – Москва: Искусство, 1994, с. 124.
- ²⁵ Ten pat., p. 217.
- ²⁶ Бердяев Н.А. Философия свободы. – Москва: Правда, 1991, с. 217.
- ²⁷ Бердяев Н. А. Самопознание. Опыт философской автобиографии. – Москва: Мысль, 1990, с. 135.

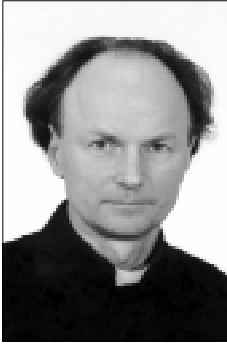
B. d.



Dalia DOKŠAITĖ.
Iš Paukščių Tako. Iš ciklo „Lietuvos kelias“.
2000. Sumi-e. 110 × 45



Dalia DOKŠAITĖ.
TAT TUAM ASI. Iš ciklo „Lietuvos kelias“.
2000. Sumi-e. 110 × 45



ROMUALDAS DULSKIS

Vytauto Didžiojo universitetas

TRYS HESYCHIJOS PAKOPOS, VEDANČIOS Į AUTENTIŠKĄ KRIKŠČIONIŠKOJO MALDINGUMO KOKYBĘ

Three Stages of Hesychia Leading to the Authentic
Quality of Christian Piety

SUMMARY

Prayer in Orthodox theology is understood as an essential and integral dimension of human existence. A human being, created according to the image of God, is called to form in him/herself divine features. The stages of Hesychia as a way towards a kinder and more intimate dialogue between God and people helps a person to seek for spiritual maturity and an authentic identity of him/herself.

Hesychia was practised at the beginning by the desert Eremites. The Apophtegmata of the desert Fathers was later defined by Evagrius Ponticus and Diadochus of Photice as a way to a union with God through Hesychia, i.e. guarding the mind and/or heart and continual prayer.

In the 14th century a method of regular prayer with the use of certain physical exercises started being practised in monasteries on Mount Athos. The movement acquired the name Hesychasm. On the one hand, the Hesychast praying method is of interest in the 21st century, as it resembles yoga; on the other hand, it remains unreachable because the practice of Hesychasm is complicated and not suitable for many people. Even Hesychast authorities themselves have warned believers not to practise physical exercises while praying without the guidance of an experienced spiritual teacher.

Hesychasm is addressed to everybody, and the Prayer of the Heart pertains to monks as well as to lay people, both of whom can attain the same spiritual heights. The main point of Hesychasm is not in the praying method or spiritual techniques, but in its intensive and qualitative spiritual Christian life. The purpose of Hesychasm is the constant communion of the human being with God. This communion expresses life through prayer in three stages, and each of them reflects a certain level of Hesychia.

As a method for a contemplative life, Hesychasm is not separated from liturgical and sacramental spirituality; on the contrary, teachers of Hesychasm underline the necessity for regular sacramental practice for the formation of inner spirituality. Participating in the liturgy supports and supplements Hesychastic piety and encourages the progress of the authentic quality of Christian piety, which is missing in the 21st century.

RAKTAŽODŽIAI: malda, maldingumas, hesychazmas, stačiatikybė, ekumenizmas.

KEY WORDS: prayer, piety, Hesychasm, Orthodoxy, ecumenism.

IVADAS

Nūdien neretai sutinkame žmonių, kuriems maldingumas asocijuojasi su savo asmenybės varžymu ir intelektualinės bei kūrybinės laisvės ribojimu. Neretai atsivėrimas Kristui suvokiamas kaip nusigrėžimas nuo objektyvaus būties centro, apsisprendimas dėl vieno iš religinių tradicijų kelių ir pasirinkimas vienos iš daugelio religinių praktikų. Paprastas pasakymas, kad Bažnyčia tik Kristuje esant dievytės pilnatvę ir akina maldingam gyvenimui, dažnai nepasiekia širdžių.

Kita vertus, daugelis tikinčiųjų ir Dievo ieškančiųjų teisėtai trokšta krikščionybėje rasti gilesnę maldos patirtį. Išgyvename tam tikrą nepasitenkinimo ir tuštumos jausmą, kai girdime, kad krikščioniškumas išsisemia etiniais apsisprendimais ir priklausymu bažnyčiai bendruomenei. Kartais bandomė atnaujinti ar atgaivinti savo tikėjimą pasinerdami į savotišką euforinį maldingumą. Nerasdami tikro, stipraus dvasinio maisto, norime save įtikinti, kad pavir-

šutiniška euforija ir yra džiaugsmas, kylas iš Dievo širdies gelmių.

Visa tai rodo, kad ir XXI a. žmogus nesiliauja ilgėtis tikrųjų vertybių bei gilesnio transcendentinio matmens savo gyvenime ir trokšta autentiškos religinės patirties. Šiame straipsnyje siekiama atsiliepti į šiuos ilgesius ir pabandyti paieškoti atsakymų senojoje krikščioniškoje maldingumo tradicijoje, gavusioje hesychazmo vardą. Nors ši dvasinė tradicija „lokalizuota“ Rytų krikščionybėje, ji yra visavertiškai krikščioniška, o todėl ir katalikiška. Ji praplečia mūsų katalikiškumą, nes būti kataliku – tai aprėpti visus krikščionybėje glūdinčius turtus. Drauge hesychazme mes randame tą ryškiai išreikštą mistinę patirtį, kurios ilgėdamiesi neretai ir nepelnytai susižavime budizmu, induizmu ar klaidinančiu sinkretizmu.

Prieš atsidėdami tyrinėti hesychazmo pakopas, trumpai žvilgtelėkime į bendrąją Rytų krikščionių maldingumo sampratą.

PAŠAUKTI MALDINGUMUI

Apmąstant Rytų krikščionybės dvasinį paveldą, pirmiausia krinta į akis, kaip glaudžiai stačiatikių maldos teologija susipina su antropologiniais klausimais. Žmogus yra sukurtas pagal Dievo paveikslą, todėl jo tapatybę nelengva nusakyti. Kaip Dievas yra neaprepiamas ir žodžiais neišsakomas, taip ir žmogų nelengva apibūdinti. Būdamas šventos ir begalinės Būties atspindžiu,

žmogus jaučia begalybės ilgėsį ir trokšta peržengti savo paties ribas. Dieve esančią palaimos pilnatvę atitinka žmoguje glūdinčis nuolatinės pažangos, viską apimančios meilės ir prasmingos kūrybos ilgesys. Rytų krikščionių pasaulėjauta nesuskaldo tikrovės į prigimtinę ir antgamtinę, kaip tai įprasta Vakaruose. Žmogus natūraliai aprėpia šias abi tikroves ir dalyvauja jose; jis suvokia jas

kaip nedalomą vienovę. Todėl ryšys su Dievu žmogui yra natūrali, iš pačios jo prigimties kylanti duotybė.

Maldingumas visų pirma reiškia dialoginį atvirumą Transcendencijai. Pirmais šio dialogo sandas yra žmogaus ryžtas išsiklausyti į kalbantįjį Dievą ir arogantiškai neatmesti jo žodžių, kad ir kurie nesuprantami, dieviški ar „nepatogūs“ jie būtų. Antrasis sandas, žmogaus atsiliėpimas Dievui, apima ne tik gatavus tekstus bei spontaniškas maldas, bet ir visus veiksmus bei apsisprendimus, kuriais asmuo bando atsiliėpti į Kūrėjo kalbinimą. Be abejo, Dievo kalbėjimas žmogui nėra tik Jo žodžiai, bet visų pirma Jo geranoriškumo, palankumo žmogui (gr. *φιλάνθρωπία*) išraiška. Lygiai taip pat ir žmogaus atsiliėpimas, nors dažnai pasireiškia išoriniais ženklais, iš esmės yra žmogaus širdies ir proto atsivėrimas Triasmeniam Dievui. Todėl maldingumas yra Dievo ir žmogaus dialogas, pasiekias intymiausias abiejų „pašnekovų“ sielos gelmes ir teikias gyvenimo pilnatvės pajautą.

Gyvenimiškasis maldingumo aspektas ypač išryškėja, kai apžvelgiame Rytų krikščionybės mokytojų doktriną apie etikos ir maldingumo tarpusavio ryšį. Išganytojo paakiniame „budėkite ir melskitės“ (Mt 26, 41) atsiskleidžia šie du esminiai žmogaus gyvenimo matmenys. Idant žinotų dėl ko turi budėti, žmogui

reikia pažinti Šventąjį Raštą, Bažnyčios mokymą ir dvasinių krikščionybės mokytojų doktriną. Be *budėjimo* maldingumas būtų netobulas ar net primityvus, o be *meldimosi*, t.y. Dievo žodžio pažinimo ir maldos, budėjimas netektų savo šerdies ir teliktų žmogiškos etinės pastangos, dažnai nepasiekiančios laukiamo rezultato.

Žmogaus egzistencijos ribotumas ir pažeistumas (nuodėmingumas) dar labiau pabrėžia maldingumo, kaip papildymo ir išgydymo, būtinybę. Pažindamas savąją žmogystę kaip ribotą ir sužeistą bei suvokdamas visos būties pašaukimą pilnatvei ir laimei, žmogus natūraliai visa savo egzistencija gręžiasi į Tą, kuriame regi neišsemiamą išminties ir meilės versmę.

„Tik tai malda padaro tave visaverčiu žmogumi ir tik per maldą tu atrandi savo tikrąjį orumą“¹, – parafrazuodamas garsųjį maldos mokytoją Evagrijų Pontiką, sako jo raštų vertėjas ir komentatorius trapistų abatas J. Eudes Bambergeris. Maldingumas, kuris aprėpia visą žmogaus gyvenimą, turi galią uždegti tikintįjį uolumu Evangelijos priesakams, išstbulinti jo asmenybę ir atverti jam naujas perspektyvas, o slėpininga maldos galia turi paliesti širdis tų, už kuriuos meldžiamasi. Todėl „malda yra veiksmas; kas meldžiasi, tas yra aukščiausiu laipsniu aktyvus“².

HESYCHASTINIO PAVELDO AKTUALUMAS

XIV a. Athos kalno vienuolynuose imtas praktikuoti nuolatinės maldos metodas, taikęs tam tikrus fizinius prati-

mus, gavo hesychastų sąjūdžio vardą. Viena vertus, hesychastų maldos metodas intriguoja, nes primena jogaus prati-

mus, kita vertus, jis yra nepasiekiamo egzotika, nes hesychastinė praktika atrodo labai sudėtinga ir skirta tik nedaugeliui, o ir patys hesychazmo autoritetai išpėja tikinčiuosius nenaudoti fizinių maldos pratimų be patyrusio dvasinio mokytojo – vadovo.

Dar daugelį amžių prieš hesychastų sąjūdžio atsiradimą Athos kalne vienuolių gyvenime svarbiomis laikytos vidinės ramybės ir tylos būsenos. Jau pirmųjų krikščionybės amžių dykumų atsiskyrėliai praktikavo nuolatinį budrumą, Dievo akivaizdą, minčių kontrolę ir siekė vidinės ramybės kaip sąlygos nuolatinei maldai. IV Visuotinis Bažnyčios Susirinkimas, įvykęs Chalkedone 451 m., įpareigodamas vienuolius paklusti vietos vyskupui, nurodo pagrindines vienuolio savybes: hesychiją, pasninką ir maldą. Todėl manoma, kad ano meto dykumų atsiskyrėliai buvo vadinami ne tik eremitais, anachoretais, bet ir hesychastais. Hesychijos reikšmę dvasinei asmens raidai išsamiai aprašė vienuolis Evagrijus Pontikas (345–399), vyskupas Diadochas Fotikietis (apie 400–486), o vėliau per žymiuosius hesychazmo mokytojus abatą Simeoną Naująjį Teologą (949–1022) ir arkivyskupą Grigalių Palamą (1296–1359) hesychazmo idėjos išplito Rytų krikščionybėje. Remiantis šia tradicija parašyti ir rusiškieji *Atviri keliauninko pasakojimai savo dvasios tėvui*³. Bonos universiteto profesorius Theodoras Nikolaou aiškina, kad hesychazmo mokymas neturėtų būti traktuojamas kaip specifinis Rytų krikščionių maldingumas. Kadangi

hesychazmas šaknijas pirmųjų amžių krikščionių atsiskyrėlių ir Bažnyčios Tėvų doktrinoje, jis vertintinas kaip autentiškas, visiems krikščionims priimtinas dvasinės praktikos kelias⁴.

Popiežius Jonas Paulius II, apmąstydamas Rytų Bažnyčios paveldą, pažymėjo ugdomąją hesychijos reikšmę: „Turime pripažinti, kad visiems mums reikia šios tylos [hesychijos], pripildytos adoruojamo Dievo buvimu; jos reikia teologijai, idant galėtų visai atskleisti savo išminties ir dvasingumo charakterį; jos reikia maldai. [...] Pagaliau jos reikia triukšmo apkurtintam nūdienos žmogui, kuris dažnai nebemoka tylėti. [...] Visiems, tikintiesiems ir netikintiesiems, reikia išmokti nutilti, idant Dievas galėtų prabilti kada ir kaip Jis nori, o mes – suprastume Jo žodį“⁵.

Hesychazmo esmė atsiskleidžia ne per maldos metodą ar dvasines technikas, bet intensyviame ir kokybiškame dvasiniame krikščionio gyvenime. Hesychazmo siekis – nuolatinė žmogaus dvasios komunija su Dievu⁶. Nubrėždamas reikšmingas religinės asmens raidos gaires, hesychazmo mokymas yra labai aktualus krikščioniškosios pedagogikos teorijai ir praktikai.

Hesychijos (gr. *ἡσυχία*) sąvoka vėčiama kaip nusiramėjimas, ramybė, poilsis, aistrų užgesimas, tylėjimas. Hesychija yra esminis Rytų krikščionių dvasingumo sandas. Asmeninio maldingumo raida taip pat iš esmės susijusi su hesychija. Išreiškiant krikščionio maldos gyvenimą trimis pakopomis, kiekviena jų atspindi tam tikrą hesychijos lygį.

KŪNO ARBA IŠORINIO GYVENIMO HESYCHIJA

Asmuo, rimtai nusprendęs siekti sąmoningo dvasinio gyvenimo, pirmiausia susiduria su išorinėmis kliūtimis. Šios kliūtys sudaro pirmąjį barjerą, kurio neįveikus neįmanoma tolesnė dvasinė asmens raida. Kad pasiektų kūno hesychiją, asmuo privalo sutvarkyti tris savo gyvenimo sritis: santykį su materialinėmis vertybėmis, aplinkinio pasaulio įtaką (šiandien mus ypač pasiekiančią per žiniasklaidą) ir bendravimą su kitais žmonėmis.

Viena pirminių ir pagrindinių kliūčių dvasinei pažangai yra per didelis, iš silpno tikėjimo kylantis susirūpinimas buitimi, išreikštas Išganytojo žodžiais: „Per daug nesirūpinkite savo gyvybe, ką valgysite, nei savo kūnu, kuo vilkėsite. [...] Jūs pirmiausia ieškokite Dievo karalystės ir jo teisumo, o visa tai bus jums pridėta“ (Mt 6,25-33). Todėl *neturto dvasia* yra būtina vidinės žmogaus laisvės sąlyga, nes godumas yra iš esmės priešingas autentiškam maldingumui. „Kas įveikė godumo aistrą, tas atsikratė susirūpinimo, o kas jos supančiotas, tas niekuomet nepasimels tyra širdimi“⁷, – pažymi šv. Jonas Klimakas (570–660). Evangelinis požiūris į materialines gėrybes privalo nušviesti tiek faktiškai neturtingo, tiek ir valdančio didelius turtus asmens širdį. Be to, neturtas yra smarkiai susijęs su nusizeminimu, o nusizeminimas tramdo neskaistumą. Tad neturto dvasia padeda išvengti kūno malonumų sureikšminimo ir veda į skaistesnę gyvenimo būdą.

Jau dvasinio kelio pradžioje yra būtinas tam tikras *atsitraukimas nuo „pasau-*

lio“, t.y. nuo aplinkos, kuri neturi dvasinių siekių ir nesuvokia materialinių vertybių bei kūno malonumų ribotumo. Būtina išmintingai naudoti informaciją, budėti, kad žinios plėstų akiratį bei didintų kompetenciją, tačiau neužgožtų asmenybės ir neprimestų antikrikščioniškos pasaulėjautos. „Be pasitraukimo iš pasaulio neįmanoma prisiartinti prie Dievo“⁸, – sako Izaokas Siras (+700) pažymėdamas, kad ši dorybė glūdi ne tiek fiziniame pasitraukime, kiek dvasinėje nuostatoje. Ji padeda apsisaugoti nuo primityvios, transcendenciją ignoruojančios pasaulėjautos ir išlikti atviram Dievui. Lengvabūdiškai ir be tikslo buviant pasaulio sumaištyje, neįmanoma išvengti žalos savo asmenybei. „Iš nuošalumo ir tylėjimo gimsta gaudulys ir romumas; šio pastarojo veikimą žmogaus širdyje galima palyginti su tyliu Šiloaho vandeniu, kuris teka be triukšmo ir be garso, kaip apie tai sako pranašas Izaijas: ‘ramiai teka Šiloaho vandens’ (Iz 8, 6)“⁹, – moko šv. Serafimas Sarovietis (1754–1833).

Bendravimas su kitais žmonėmis – giminaičiais, draugais, kolegomis – išskyla kaip dar vienas iššūkis. Asmuo, pradėjęs eiti dvasiniu keliu ir trokštąs tobulesnio gyvenimo, ima vis aiškiau jausti, kad jo aspiracijos neranda atgarsio buvusiuose bičiuliuose. Jis nebenori gyventi „senojo žmogaus“ gyvenimo, o jo aplinka nepajėgia sekti „Gerąja Naujiena“. Šioje situacijoje nėra kitos išeities kaip palikti „*mirusiems laidoti savo numirėlius*“ (Mt 8, 22), o pačiam ryžtingai eiti toliau. Šv. Serafimas Sarovietis pažymi: „Užtenka

vien tik daug kalbėtis su tais, kurie yra priešingų mums papročių, kad suardytume vidinį dėmesingumą. Tačiau liūdniausia tai, kad dėl to gali užgesti toji ugnis, kurią mūsų Viešpats Jėzus Kristus atėjo uždegti širdžių žemėje¹⁰.

Šioje pirmojoje, kūno hesychijos, pakopoje akcentuojama išorinio gyvenimo tvarka, kuri sudaro sąlygas vidinei pažangai, siekiamai antrojoje pakopoje. Todėl pirmojoje pakopoje būtina įprasti turėti susikaupimo ir maldos valandas, re-

guliariai lankytis šv. Mišių liturgijoje, etiškai skaidrinti savo elgseną, valdyti kalbėjimą, tramdyti rūstavimą¹¹. Kiekvienam, norinčiam gyventi dvasinį gyvenimą, reikia pradėti nuo veiklaus gyvenimo, o vėliau pereiti į kontempliatyvesnį, nes be veiklaus gyvenimo išangos neįmanoma pasiekti autentiško kontempliatyvumo. Tačiau kontempliatyvumas stačiatikybėje suvokiamas kiek kitaip nei Vakaruose: tai veikiau sielos būklė negu išorinė regula.

SIELOS ARBA MINČIŲ HESYCHIJA

Antrojoje sielos hesychijos pakopoje siekiamą minčių hesychiją Evagrius Pontikas vadina *apatėja* (*ἀπάθεια*, gr. „beaistriškumas“). Šiai iš stoikų perimtai sąvokai Evagrius suteikia kitą, daug gilesnę prasmę. Evagrijaus *apatėja* – tai sielos ramybė arba piktų (t.y. blogų, negatyvių, nuodėmingų) minčių tylėjimas. Tiek išorinė, pirmosios pakopos, tiek ir ši vidinė hesychija veda į dvasinį asmenybės laisvėjimą. Asmuo čia siekia įgyti vidinę sielos laisvę pasaulio gėrybių ir žmonių atžvilgiu. Kadangi *apatėja* žmogaus sielai teikia ramybę ir harmoniją, ji vadinama sielos sveikumu. Pasiekusysis sielos hesychiją yra laisvas nuo piktų minčių ir atsiminimų. Įgyta *apatėja* kuria žmoguje Dievo bei artimo meilę ir visas dorybes, todėl galima sakyti, kad *apatėja* ir dorybių visuma koegzistuoja drauge tarsi dvi vienos monetos pusės.

Kol žmogaus veiksmus sąlygoja neišvengiamos aistros, tol tikroji jo asmenybė būna nuošalyje: aistros užgožia asmeny-

bę neleidamos jai pasireikšti. Jos inspiroja žmogaus veiksmus ir dominuoja. Todėl kol žmogus būna valdomas aistrų, jo gyvenimas nėra prasmingas. Nugalėdamas blogąsias aistras, krikščionis nugali kliūtis, sudarkančias žmogaus prigimtį ir trukdančias išsiskleisti jo asmenybei. Jis grįžta į natūralią malonės gyvenimo būklę, kad patirtų gyvenimą Kristuje ir atrastų vis intymesnę vienybę su Juo, o kartu sėkmingai įgyvendintų savąjį pašaukimą.

Apatėja arba sielos hesychija nereikia vien negatyvinio apsivalymo. Šis apsivalymas kuria naują, geresnę energiją. Nutilus neigiamoms aistroms, susidaro sąlygos autentiškiems žmogaus veiksmams. Todėl *apatėja* – tai žmogaus galių išlaisvinimas bei Dievo malonės gausos priėmimas. Išsivadavęs iš aistrų žmogus taip pamilsta dorybes ir jas praktikuoja taip uoliai, kaip anksčiau atsiduodavo ydingam gyvenimui. Tad *apatėja* nėra statiška, pasyvi būklė. Priešingai, ji skatina dvasinį stropumą, ener-

gingumą viskam, kas dieviška ir pozityvu. Apsivaliusi nuo aistrų žmogaus dvasia vis labiau atpažįsta save kaip Dievo paveikslą. Apatėja yra lydima vidinio apšvietimo ir tyraširdiškumo, taip pat dvasinės išvalgos. Ji iš esmės susijusi su dieviškųjų dalykų troškimu, su uolumu maldai bei dvasinio gyvenimo dinamika, su gyvu Šventosios Dvasios veikimu sieloje. „Dangaus karalystė yra sielos apatėja drauge suvokiant visų egzistuojančių dalykų esmę.“¹²

Esama tobulos ir netobulos apatėjos. Tobula esti tuomet, kai nugalėtos visos aistros, o netobula – kai kovojama su aistromis. Tobula apatėja reiškia visišką senojo žmogaus mirtį ir visišką atsivėrimą Dievo malonei. Nors apatėjos tikslas yra ne dorybės, o susivienijimas su Dievu, jai būtina turėti visas dorybes. Šv. Jonas Klimakas įsitikinęs, kad iš esmės įmanoma pasiekti tobulą apatėją ir apibūdina ją kaip autentišką dvasinio gyvenimo kokybę: „Vieni apatėją vadiną sielos prisikėlimu, įvykstančiu dar prieš kūnų prisikėlimą, o kiti – tobulu Dievo pažinimu“¹³.

Tad apatėja gali būti įvardinta kaip *šventas abejingumas*, *tobulas tyraširdiškumas* arba *tikroji dvasios laisvė*. Žymus patristikos ir Rytų dvasinės teologijos žinovas kardinolas Tomašas Špidlikas apatėją apibūdina kaip „tyros sielos tvirtumą“ bei „dievišką širdies liepsną, sudeginančią visas pagundas, vos tik jos sukyla“¹⁴. Šią būklę pasiekusysis gyvena nebe sau, jame gyvena Kristus, kaip kad paliudijo apaštalas Paulius (plg. *Gal 2, 20*).

Žmonių atžvilgiu apatėja pasireiškia artimo meile, o ypač romumu. Romumo

pavyzdžiais pristatomi Mozė, kuris „buvo labai kuklus žmogus, kuklesnis už bet ką kitą visoje žemėje“ (*Sk 12, 3*), ir Dovydas, kuriam priskiriami psalmės žodžiai: „Viešpatie, mano širdis neišdidi ir mano žvilgsnis neišpuikęs. Nesiekiu didelių dalykų, to, kas prašoka mano jėgas. Priešingai, esu patenkintas ir ramus; kaip vaikas ramus ant motinos kelių, taip rami širdis mano krūtinėje“ (*Ps 131, 1-2*). Taip pat primenamas Išganytojo raginimas: „Mokykitės iš manęs, nes aš romus ir nuolankios širdies“ (*Mt 11, 29*). Susitarkę su savimi ir su artimu, pasiekę vidinę ramybę žmonės įgyja romumo bruožą, kuris savo ruožtu žadina imlumą Dievui. Romiųjų sielose nebėra kliūčių apsigyventi Švenčiausiajai Trejybei¹⁵. Tačiau romumas, pažymi šv. Siluanas (1866–1938), turi būti brandus: „idant išsaugotume malonę, privalome mylėti priešus ir už visus sielvartus dėkoti Dievui“¹⁶.

Apatėja išmoko pozityviai mąstyti apie kitus žmones ir net mintyse mylėti artimą. Artimo meilė ne tik padeda bendruomeniniams žmonių tarpusavio santykiams, bet ir atspindi individo sielos sveikumą. Piktos mintys sužeidžia sielą, sutrikdo joje maldos dvasią, o artimo meile nušviestos mintys gydo sielą ir parengia ją maldai. Šv. Dorotėjas Gazietis (500–apie 570) pažymi, kad teisieji nėra naivuoliai, nematantys žmonių nuodėmių. Nors teisusis mato žmonių ydas ir nekenčia nuodėmių, vis dėlto jo širdyje nėra neapykantos nusidėjėliui. Teisusis neteisias ir nenusigręžia nuo nusidėjėlio, jis užjaučia, drąsina, guodžia ir gydo jį kaip sužalotą mistinio Kristaus kūno sąnari¹⁷.

*Apophthegmata Patrum*¹⁸, o vėliau Bažnyčios Tėvai ir kiti dvasiniai mokytojai pateikia sudrumsto vandens palyginimą. Kaip sudrumstas vanduo, idant taptų skaidrus, turi ramiai nusistovėti, taip ir žmogus turi pasiekti hesychiją, idant nuskaidrėjusioje savo sieloje praregėtų Dievą. Kaip drumstame vandenyje žvejys nepastebi žuvų ir jam sunku jas sugauti, taip ir įvairių aistrų drumsčiamas žmogus nepajėgia kritiškai įvertinti savo elgesio. Hesychija, nuskaidrindama sielą, sudaro sąlygas pa-

stebėti visas ateinančias mintis tarsi žuvis skaidriame vandenyje ir jas sužvejoti. Nors paprastai apatėjai pasiekti reikia ilgalaikių pastangų, Diadochas Fotikietis pažymi, kad ypatinga Dievo malonė gali staiga įvesti asmenį į sielos hesychiją. Jis apie tai kalba vaizdingu palyginimu. Senovės jūreiviai, sako Diadochas, įsiaudrinusias bangas numaldydavo išpildami į jūrą didelį kiekį alyvos. Panašiai atsitinka, kai gausi Dievo malonė išsilieja ant žmogaus ir jos dėka staiga nurimsta bei nuskaidrėja siela¹⁹.

Literatūra ir nuorodos

- ¹ Evagrius Ponticus. *Praktikos. Über das Gebet.* – Münsterschwarzach, 1986, S. 84.
- ² T. Colliander, *The Way of the Ascetics.* – London, 1960, p. 71.
- ³ Plg. *Atviri keliauninko pasakojimai savo dvasios tėvui.* – Vilnius, 1999.
- ⁴ Plg. T. Nikolaou. *Askese, Mönchtum und Mystik in der Orthodoxen Kirch.* – Erzabtei St. Ottilien: EOS, 1996, S. 93.
- ⁵ John Paul II. *Apostolic Letter „Orientale lumen“*, 16.
- ⁶ Plg. Evagrius Ponticus. *De oratione*, 3.
- ⁷ Joannes Klimakos. *Scala paradisi*, 16, 7.
- ⁸ *Добротолюбие избранное для мирян.* – Москва: Сретенский монастырь, 1998, с. 301.
- ⁹ Ж. Э. Гончар. *Житие, наставления, пророчества преподобного Серафима Саровского Чудотворца.* – Минск: Лучи Софии, 1997, с. 138–139.
- ¹⁰ Ten pat, p. 106.
- ¹¹ Apie teisingo rykčio gerį kalba Diadochas Fotikietis savo veikale *Capita centum de perfectione*, sk. 62: „Aš manau, kad protingas pyktis mūsų prigimčiai yra mūsų dieviškojo Kūrėjo duotas kaip ginklas“.
- ¹² Evagrius Ponticus. *Praktikos*, sk. 2.
- ¹³ Joannes Klimakos. *Scala paradisi*, 29, 4.
- ¹⁴ T. Špidlik. *Širdies nutyrinimas.* – Vilnius: Katalikų pasaulis, 2001, p. 36–37.
- ¹⁵ Plg. C. E. Kunz. *Schweigen und Geist. Biblische und patristische Studien zu einer Spiritualität des Schweigens.* – Freiburg–Basel–Wien: Herder, 1996, S. 539–542.
- ¹⁶ Архимандрит Софроний. *Старец Силуан.* – Москва: Сретенский монастырь, 1999, с. 432.
- ¹⁷ Plg. Dorotėjas Gazietis. Šeštas pamokymas apie artimo neteisimą // *Katalikų kalendorius žinynas.* – Kaunas–Vilnius, 1989, p. 242.
- ¹⁸ *Apophthegmata Patrum* – pirmųjų vienuolių, daugiausia Egipto dykumos, gyvenimo epizodai ir jų pamokymai.
- ¹⁹ Plg. Diadochus von Photike. *Gespür für Gott. Hundert Kapitel über die geistliche Vollkommenheit.* – Einsiedeln, 1982, sk. 35.

B. d.



Gauta 2005-01-20

ROMA BALTRUŠAITYTĖ

Vytauto Didžiojo universitetas

KOHELETO KNYGA: ATSAKAS Į EGZISTENCINĘ ABSURDO PATIRTĮ

The Book of Kohelet: A Response
to the Existential Experience of the Absurd

SUMMARY

Kohelet's book, contrary to the biblical tradition, is not based on divine authority. It tells about a human being who observes the surrounding lives of others and sees that both the honest person and the sinner come to the same end. A person's efforts do not give him any benefit. Good deeds do not give any guarantees, income or any other kind of reward. The eternal movement of the Universe and the pathetic situation of the human being are reasons for sadness. The conclusion can be made that everything is absurd. The author does not know how to relate with God. The distance between humans and God is the reason for the lack of knowledge and the feeling of being lost in the world. The desire for happiness is given by the Creator; therefore, it is right. The book assures that joy is God's order for humans. Death is the end of everything and it is impossible to avoid it. Thus, enjoying life must be as intense as possible. The experience of the absurd persuades Kohelet to state that enjoying life is the most important thing to do. In such a way, everything that is given by God will be accepted and His will shall be fulfilled.

IVADAS

Ar Biblijoje randamas visų žmogaus patirčių aprašymas? Ar Dievo suvokimas nėra tendencingas ir vienpusiškas, o žmogaus ryšys su Dievu netraktuojamas kaip savaime suprantamas reiškinyss? Be Koheleto knygos šie klausimai

liktų be atsako. Koheleto knyga iš visų Šventojo Rašto knygų išsiskiria tuo, kad joje nerasime pasakojimų apie išganantį Dievo veikimą, Jahvės buvimo su išrinktąja tauta ir atlyginimo už gerus darbus aprašymo. Čia nekalbama apie

RAKTAŽODŽIAI: Koheletas, Dievas, absurdo patirtis, džiaugsmas.

KEY WORDS: Kohelet, God, experience of the absurd, joy.

žmogaus ir Dievo susitikimą. Apie Dievą galima pasakyti vienintelį tikrą dalyką – Jis tolimas. Visa kita tėra hipotetiniai svarstymai ir klausiantis santykis su tikrove. Tai situacija, kai žmogų ir Dievą skiria neįveikiama šiapusybės–anapusybės pertvara. Šiapusybėje žmogui neįmanoma racionaliai paaiškinti to, kas vyksta pasaulyje. Lieka daugybė klausimų ir nėra nė vieno galutinio atsakymo, išskyrus vieną (tiksliau, neatsakantį atsakymą) – viskas yra absurdas.

Koheletas¹ pretenduoja į absoliučios tiesos suvokimą ir perteikimą sakydamas esąs „Dovydo sūnus, Jeruzalės karalius“ (*Koh 1, 1*)², vadinasi, Saliamonas.

KOHELETIŠKOJI ABSURDO PATIRTIS

Koheleto knygos autorius gyvena pasaulyje, persunktame tuštumo ir vilčių žlugimo. Savo pastangose, siekiuose, gyvenimo triūse žmogus mato tik nenaudingumą (*1, 3*). Knyga kalba apie tai, kad žmogus negali tvirtai įsikurti po saule ar surasti prasmę, egzistencijos raktą. Posakiu „po saule“, kuris pavartotas dvidešimt devynis kartus, parodoma, kad autoriaus susidomėjimas tuo, kas vyksta, buvo universalus, o ne ribojamas tam tikrų aplinkybių, tam tikro skaičiaus ar šalies žmonių.

Mokslininkai kalba apie fizikos dėsnius, tačiau nieko nesako apie galutinį gamtos tikslą ar gyvenimo prasmę. Biblija kalba apie tai, kad gamta yra Kūrėjo liudytoja. Jei gamtoje yra prasmė, galime paklausti, kas ją įprasmina? Ar tai yra pavasario grožis, ar audra, ar žemės drebjimo galybė?

Kaip žinia, Saliamonui biblinėje tradicijoje priskiriama aukščiausia išmintis. Pagal analogiją Koheletas identifikuojasi su žmogumi, kuris patyrė viską, kas tik įmanoma po saule, ir tokiu būdu įgijo aukščiausią išmintį. Vadinasi, ir jo patarimai, kaip elgtis atitinkamoje situacijoje, yra pamatuoti bei verti klausytojų dėmesio.

Šiame straipsnyje bus aptariamos Koheleto patirtys ir jo stebėjimų apibendrinimas. Per knygą ieškoma atsakymo, kokia turi būti žmogaus laikysena efemeriskame pasaulyje, kuriame nėra garantijų bei jokio amžinai išliekančio gėrio.

Gana sunku atsekti knygos literatūrinę struktūrą, tačiau aiškiai matyti teminis vientisumas. Autorius ieško atsakymo į *Koh 1,3* iškeltą klausimą: „Kokia nauda žmogui iš viso jo sunkaus triūso po saule“? Atsakymas: „jokios“. Knyga pradedama ir baigiama teiginiu, kuris viską įrėmina: „Viskas yra absurdas“ (*1, 2 ir 12, 8*)³. Egzegetams sunku viena-reikšmiškai įvardyti Koheleto gyvenimo filosofiją: jis buvo vadinamas ateistu, skeptiku, pesimistu, Epikūru, bet taip pat tikinčiu ir dievobaimingu žmogumi⁴. Jis nėra konformistas, o geriausiai jam tinkantis apibūdinimas būtų skeptikas ar agnostikas, t.y. tas, kuris pripažįsta žmogaus nesugebėjimą suvokti daugelį galutinių dalykų ir bando giliau pažvelgti į visa, kas sudarė tikrumo pagrindą, tačiau ne laisvamanis ar ateistas. Jis kelia daug klausimų, bet duoda mažai atsakymų.

Autorius – tai žmogus, be iliuzijų žvelgiantis į pasaulį. Visatos judėjime (1, 4–10) ir apgailėtinoje žmonių situacijoje (1, 14, 18; 2, 1) jis mato vien priežastį liūdėti⁵. Amžiname gamtos rate nėra naujovių, įvairumo ar išliekamumo. Net ir ieškodamas unikalaus kūrybiškumo, žmogus negali išvengti pastangų bevaisiškumo. Kartu su nuolat besikartojančiu gamtos ciklu žmonių kartos ateina ir nueina. Saulė pakyla rytuose ir leidžiasi vakaruose. Kaip begaliniai ir bevaisiai yra gamtos ciklai, tokios yra ir žmogaus pastangos (1, 8). Koheletas atmeta bet kokią naujumo ar atsitiktinumo galimybę. Viskas yra numatyta, nes „po saule nieko nėra naujo“ (1, 9). Jei koks nors įvykis pasirodo nematytas, apie jį sakoma: „tai šis tas nauja“ (1, 10). Tačiau tokia nuomonė paneigiama pasakant, jog tai, kas dabar atrodo nauja, yra tik pasikartojimas to, kas jau įvyko. Tokiu būdu skaitytojui parodomas visko, kas vyksta pasaulyje, monotoniškumas.

Knyga yra tarsi persunkta melancholiško skepticizmo. Autorius netiki, kad galima rasti atsakymus, paaiškinančius žmogaus egzistavimą. Jis nepripažįsta nei tradicijų, nei autoritetų. Tačiau Koheletas tiki Dievą, nors ir negali suvokti Jo veikimo vien savo žmogiška patirtimi. Jis kategoriškai prieštarauja toms praeities kartoms, kurios tiesiogiai siejo nuodėmę ir kančią, tikėjimą Dievu ir sėkmę, tačiau nepasiūlo alternatyvos. Jis paprasčiausiai sako: „Gyvenimas neturi prasmės“ (1, 2–4). Koheleto skepticizmas praskaidrinamas pozityvumu. Jis neduoda lengvų atsakymų ir tuo būdu paruošia kelią gilesniam tikėjimui. Die-

vo nesuvokiamumas negali būti žmogaus netikėjimo priežastis⁶.

Koheleto knygoje empiriniais stebėjimais bandoma apibrėžti žmogaus egzistencijos prasmę bei svarbą. Autorius nesikreipia į autoritetus, tradiciją, raštus ar dievybę. Jis daro išvadas remdamasis vien savo patirtimi. Žmogus yra didelio skepticizmo situacijoje. Apie knygą galima pasakyti, kad tai ankstyvojo egzistencializmo pavyzdys. Tokių pavyzdžių daugiau nerandame visoje Biblijoje. Nepaisant originalumo, Koheleto knyga susijusi su bibline tradicija. Autorius susipažinęs su Penkiaknyge (*Koh* 5, 3–5 yra artima *Ist* 23, 22–24, *Koh* 12, 7 – *Pr* 2, 7; 3, 19).

Skaitytojui parodomos įvairios gyvenimo situacijos. Žmogus deda daug pastangų ieškodamas malonumų (2, 1–11), išminties (2, 12–17) ar gėrybių (5, 10–17), tačiau mato, kad tai nėra aukščiausios vertybės. Vietoj teisingumo klesti neteisybė (3, 16–43), o mirties akivaizdoje netenka prasmės jokios pastangos. Prispaustųjų kančios, neteisybė, blogi darbai išprovokuoja teiginį, kad kūdikis, gimęs negyvas, yra laimingesnis už gyvą gimusį. Radikalus tuštumos ir monotoniškos pajautimas veda Koheletą iki kraštutinių teiginių. Šalia nuolat besikartojančio teiginio apie tuštybę, absurda yra papildoma aliuzija į vėjų vaikymą. O tokie posakiai kaip „negali rasti“, „nežino“, palieka žymę visoje knygoje⁷.

Jei palyginsime kai kurias knygos vietas (pvz., 5, 1–6 su 9, 1–2 ar 8, 12–13 su 8, 14), gali pasirodyti, kad knygoje pateikiami prieštaringi teiginiai. Taip yra todėl, kad autorius pasitelkia seno-

vinę retorikos formą, kai naudojama aštri kritika. Kalbantysis pateikia priešingą teiginį tam, kad jis būtų paneigtas⁸. Toks „taip, bet“ stilius skirtas tam, kad iš naujo būtų svarstomi tradiciniai teiginiai. Koheletas sako (sau ar auditorijai): „Turėtų būti tiesa taip, kaip sako tradicija: ‚Bus gerai teisiesiems, kurie bijo Dievo ir bus blogai blogiesiems‘ (8, 12-13), bet patirtis sako, kad yra teisieji, kuriems atlyginama pagal blogųjų elgesį ir yra blogieji, kuriems atlyginama pagal teisiųjų elgesį“ (plg. 8, 14). Knygos autorius mano, kad žmogus privalo triūsti nežinodamas galutinio savo veiksmų rezultato (11, 1-6) ir kad mirtingieji privalo gyventi trumpą savo gyvenimą po saule negalėdami suvokti, ką Dievas yra sumanęs (3, 1-11; 8, 17).

Koheleto knygoje posakis „po saule“ yra svarbus. Nors tradicinė išmintis tai teigia, Mokytojo patirtis sako, kad teisingumas ne visada klesti „po saule“ (3, 16; 7, 15; 8, 14), kad nuodėmingas elgesys ne visada sutrumpina žmogaus gyvenimą nei teisumas prailgina teisiojo dienas (7, 15; 8, 12-14). Vis dėlto Koheletas palieka atvirą klausimą dėl to, kad teismas gali vykti ir už žmogaus patirties ribų. Tačiau jis negali pasakyti, kas laukia žmogaus po mirties (3, 19-22). Metafora apie senatvę ir mirtį (12, 1-7) primena skaitytojui, kad gyvenimas (kaip ir visa kita po saule) yra trumpas. Tačiau trumpaamžiškumas nereiškia nevertinumo. Gyvenimas yra praeinantis (*hebel*), tačiau jis yra malonus (11, 7-10).

Žmogaus situacija aptariama be iliuzijų. Taip parodoma, kad jis neturi jokios ypatingos vietos ir yra kaip gyvulys (3,

18-19). Tai reiškia, kad tiek žmonės, tiek gyvuliai yra mirtingi ir turi tą pačią *ruah* (dvasią) (3, 19; 12, 7). Koheletas nėra tikras, kad žmogaus gyvybė po mirties kyla aukštyn (3, 21). Toks posakis, ko gero, yra to meto helenistinio mąstymo įtakos išraiška⁹. Tačiau tai, kad žmogui yra duota kažkas daugiau nei likusiam gyvūnų pasauliui, galima išskaityti iš 1, 13 eilutės, kur pirmą kartą paminimas Dievas. Ta pati mintis atkartojama 3, 11 eilutėje. Tik žmogui duotas pastovus, kartais varginantis skatinimas suprasti gyvenimą ir ieškoti gilesnės, kartais nepaaiškinamos anapusinės prasmės.

Koheletas kalba apie daugelį dalykų, tačiau patys svarbausi yra išmintis (kaip mes pažįstame), etika (kas yra gera), religija (Dievo santykis su žmogumi). Jam nedavė ramybės daugelis klausimų. Todėl jis ėmė ieškoti ir tyrinėti visa, kas vyksta po dangumi (1, 13), kad suprastų, ką žmogui gera daryti per trumpas jo gyvenimo dienas (plg. 2, 3b). Kad pasiektų savo tikslą, jis ėmėsi ypatingų veiksmų: „pažinti kvailybę“ (1, 17; 2, 12), suvokti, kas yra vietoj teisingumo (3, 16), bei ištirti kitus įvykius (8, 9, 16; 9, 1). Po daugelio savo patirčių ir pastebėjimų Koheletas kalba apie liūdnius dalykus. Jis matė nuskriaustuosius (4, 1), vietoj teisingumo – nedorybę (3, 16), žmogų, kuriam Dievas suteikė turtą ir garbės, tačiau kuriais jis negali pasidžiaugti (6, 2). Jis matė, kad toks pat likimas ištinka išmintingąjį ir kvailį (2, 14). Koheletas savo gausias išvalgas ir patirtis (7, 15, 27; 8, 9) vainikuoja išvada: „Mačiau visa, kas daroma po saule. Tikėk manimi, visa tai tik migla ir vėjų vaikymasis“ (1, 14).

Knygoje nerandame nieko, kas būtų būdinga pranašams („Viešpaties žodis“), ar užuominų apie Sinajaus įvykį, „dalykus, kuriuos mums pasakojo mūsų tėvai“ (Ps 78, 3). Aukščiausiu autoritetu, patvirtinančiu tai, kas akivaizdu, Koheletas laiko savo paties patirtį¹⁰.

Knygos autorius, pasitelkęs empirinę patirtį ir visa ištyręs, randa tik miglą ir absurdu absurda. Ši knyga suduoda smūgį tradicinei išminčiai ir tokiam suvokimui, kad išmintimi ir triūsų galima pasiekti supratimą ir prasmę. Tiesa yra tai, kad gyvenimas praeina nepaisant to, kas žmogus buvo ar ką jis darė. Yra daug dalykų, kurie vyksta – gyvenimas ir mirtis, karas ir taika, meilė ir neapykanta, – tačiau jiems paaiškinimų žmogus rasti negali. Šie įvykiai neišvengiamai atsitinka laike. Svarbiausia problema yra tai, kad žmogus gali manyti, jog viskas turi prasmę, tačiau tą prasmę suprasti jam yra neįmanomas dalykas (3, 9-11). Koheleto knygos autoriui toks nesuprantamumas tampa nepakeliamas. Jis mato situacijas, kai vietoj tikėtos sėkmės sulaukiama vien nepasisekimo. Negalima pasitikėti, kad įvyks tai, ko laukiama, niekas nesuteikia galutinio džiaugsmo. Vis dėlto laimė yra įmanoma, tačiau apibendrinamas visas patirtis, Koheletas išsako vienintelį teiginį: „Viskas yra absurdas“. Ši autoriaus pastaba parodo realybę, kurioje yra žmogus pasaulyje. Du kartus vartojamas žodis *hebel* išreiškia absurda iki aukščiausio įmanomo laipsnio (absurdu absurdas, miglų migla, tuštybių tuštybė ir t.t.). Panašių konstrukcijų randame Iš 26, 33 (šventų švenčiausia), Gg 1, 1 (giesmių giesmė), Ez 26, 7 (karalių karalius).

Dažniausiai knygoje sutinkamas žodis, atskleidžiantis knygos tematiką, yra *hebel*. Koheletas pasirenka šį žodį su apgalvotu dviprasmiškumu, neaiškumu. Galima pabrėžti, kad Koheletas nevar-toja *hebel* menkinamąja ar moraliai negatyvia prasme. Knygos autoriui šis žodis yra neutralus terminas, puikiai išreiškiantis žmogaus aktyvumo bei išminties ribas. Aprašydamas žmogaus gyvenimą, Koheletas šiam terminui suteikia „trumpalaikiškumo“, „praeinamumo“ niuansą (3, 19; 6, 12; 9, 9; 11, 10). *Hebel* turi „keblumo“, „paslaptiškumo“ aspektą, jei įvykiai prieštarauja nustatytai moralinei tvarkai (6, 2; 8, 10). Kai Koheletas kalba apie išmintį ir malonumus, šiuo terminu išreiškiamas „tuštumas“, „nevaisingumas“, „nenaudingumas“ (2, 1, 15). Tas pats tuštumo, nenaudingumo aspektas išlieka ir kalbant apie įvykius po saule, kvailio juoką, žmogui atitenkantį palikimą (2, 19; 12, 8). Kalbant apie kūdikį, gimusį negyvą, ar mirusį žmogų, *hebel* įgauna tamsumo ar nežinomybės prasmę (6, 4; 11, 8). *Hebel* yra priešingas terminams *yitron* (nauda) bei *tobh* (geras), „tai, kas atitinka“, „kas duoda rezultatų“ ar „yra darbo pasekmė“. Žodžiu *hebel* išreiškiama tai, kas nėra svarbu, „nulis“, „migla“, „tuštybė“, tai, kas neatneša rezultatų. O žodžiai *tsel* (šešėlis), *ruah* (vėjas) pabrėžia praeinamumo, laikinumo aspektą.

Koheleto tikslu galima laikyti pastangas rasti tai, kas yra išliekantis gėris, duodantis naudos. Savo ieškojimuose remdamasis žmogaus patirtimi, jis neranda nieko amžino, taigi jo išvada – viskas yra *hebel*. Koheletas apmąsto kūrinį ir joje esančią tvarką. Žvelgdami į vi-

są Biblijos kontekstą, galime pasakyti, kad galutines tuštybės, absurdo priežastis matome žmogaus nupuolime, aprašytame Pradžios 3 skyriuje. O tą faktą, kad Dievas kūrinius pajungė tuštybei, vėliau apaštalas Paulius aptars laiške Romiečiams 8, 20. Matome, kad Koheleto stebėjimai atskleidžia nupuolusių kūrinių padėtį. Jis stebi cikliško pavyzdžius gamtoje ir daro išvadą, kad gyvenimo prasmė negali būti surasta sukurtoje tvarkoje (1, 5-8). Teisusis ir nusidėjęs vienodai kenčia, miršta – tai dar vienas *hebel* pavyzdys (2, 14; 8, 14). Žvelgdamas į tariamą pažangą kaip į galimą gyvenimo prasmę, jis sako, kad tai, kas atrodo pažanga, tėra iliuzija ir nesuteikia gyvenimui prasmės (1, 9-11). Bendras žmonių ir gyvulių likimas (3, 19), neteisingumas pasaulyje (4, 1; 5, 7; 7, 15), naudos atite-

kimas kitam (2, 18), nežinojimas to, kas laukia po mirties (11, 8), pastangos, kuriomis žmogus ieško naudos, gėrio, kad suteiktų gyvenimui prasmę (1, 14; 12, 8), triūsas, motyvuotas godumo, – *hebel*. Vi-soje Koheleto knygoje apie gyvenimą kalbama kaip apie absurda, tuštybę (1, 2; 12, 18). Tokią išvadą jis padaro aptardamas gyvenimą įvairiais rakursais. Jis išsako nuomonę, kad viskas yra tuštybė, tačiau neteigia, kad gyvenimas yra nevertas jį gyventi. Koheletas gyvenimą įvardija kaip absurda todėl, kad gyvenimas negali paaiškinti savo prasmės. Autorius deda pastangas, kad suteiktų gyvenimui prasmę, tačiau Koheletas negali gyvenimo pamatyti kaip visumos, nes tam nėra būdo po saule. Gyvenimas neturi savęs paties paaiškinimo. „Miglą migla, viskas migla.“

DŽIAUGSMAS KAIP GYVENIMO ĮPRASMINIMAS

Laimės ieškojimas visais laikais buvo žmogaus gyvenimo tikslas. Koheleto knygos autorius, aprašydamas įvairias žmogaus gyvenimo patirtis, nėra abejingas šiam tikslui. Tačiau laimė, jo nuomone, nėra lengvai pasiekama. Knyga pradedama garsiuoju posakiu „absurdų absurdas“ (1, 2), kuris išreiškia beviltiškumo, prislėgtumo, planų žlugimo būseną. Rašydamas autobiografiniu stiliumi, jis teigia, kad savo protą nukreipęs „tyrinėti ir nagrinėti visa, kas vyksta po dangumi“ (1, 13), bei įgijęs „daugiau išminties už visus gyvenusius Jeruzalėje“ (1, 16). Tačiau ši užduotis yra varginanti (1, 13), o „su išmintimi ateina ir daug rūpesčių“ (1, 18). Kohe-

letas teigia, kad išmintis ir žinojimas neatneša laimės. Laimės bandoma ieškoti malonumuose. Antrame skyriuje papasakojęs apie savo didžius darbus bei jų naudą, autorius sako: „visa tai tik migla ir vėjų vaikymasis“ (2, 11).

Koheleto nuomone, džiaugsmas yra Dievo įsakymas žmogui. Tai pilnakraujė, reali patirtis, apimanti kūno veiksmus, proto aktyvumą, gėrėjimąsi gamta bei meilės malonumus. Kadangi Koheletas teigia, kad laimės ieškojimas yra Kūrėjo įdiegta neišvengiama šventa pareiga, vadinasi, šis troškimas yra teisingas. Koheletui džiaugsmo reikšmė žmogaus gyvenime yra svarbi. Situaciją, kurioje įvairiais gėriais apdovanotas žmo-

gus negali patirti malonumo, jis įvardija kaip blogį ir apibūdina negatyviais terminais (6, 1-2). Kai žmogus, turėdamas dovaną, gali ja džiaugtis, tai yra Dievo malonė. Tokia situacija aprašoma švelniai ir pozityviai (5, 19). Turėti dovaną ir ja nesidžiaugti yra „blogis“, kuris „slegia žmogų“. Tokiu atveju teiginiai yra griežti.

Ieškant to, „kas gera žmogui“, knygų autorius pasiūlo septynias patarles (7, 1-14), kurios pabaigiamos galutiniu pasiūlymu „gerą dieną džiaugtis geroje“ (7, 14a). Nekalbama apie absoliutų gėrį, nepasiūlomas siektinas tobulumas, tačiau, priešingai nei 6, 10, Koheletas mano, kad savo ribotume žmonės gali daryti moralinius sprendimus ir veikti pagal juos. Nuo tradicinių mokytojų teiginių Koheleto teiginiai skiriasi tuo, kad, jo nuomone, geri veiksmai neduoda garantijų, pajamų ar kitos naudos. Lieka galimybė mėgautis pačia išmintimi, kuri yra ribota ir negali nusakyti galutinio dalykų tikslo (7, 11-12). 7, 14 eilutėje parodoma perspektyva – Koheletas savo mokiniams nusako tai, kas gera mirtiniesiems. Jo pamokymą būtų galima apibūdinti kaip raginimą: „*Carpe diem*“, t. y. „nusink dieną“. Jei diena yra gera, mėgautis ja, būk laimingas. Iš Dievo ateina viskas – gėris ir blogis. Žmogui dažniausiai tenka išgyventi abi būsenas. Jo elgesys atitinkamoje situacijoje parodo, ar jis protingas, ar ne¹¹.

Viso pasaulio žmonės suvokia, kad maistas, gėrimas, komfortas, kito žmogaus artumas yra geri dalykai, kurių reikia siekti ir kurie yra būtini žmogaus laimei. Ši mintis nėra svetima visoje biblinėje tradicijoje. Giesmių giesmėje yra

apdainuoti kūniški malonumai, Jėzus mielai lankosi savo draugų vestuvėse Kanoje. Jis net padidina džiaugsmą vandenį paversdamas vynu (plg. *Jn* 2, 1-11). Koheletas ypač pabrėžia, kad galimybė džiaugtis yra vien tik Dievo dovana (plg. *Koh* 2, 24-26). Jei Dievas neduos šios dovanos, tai visos žmogaus pastangos susikurti laimę bus nesėkmingos. Šiuo požiūriu antikinis mąstytojas yra netoli nuo Toros ar evangelinio tikėjimo, kur apie laimę kalbama kaip apie Dievo malonę. Jau nuo seno yra Dievo nustatyta, jog gera žmogui džiaugtis duoda, vynu bei pačiu gyvenimu. Tai nereikia, kad Dievas kiekvienam žmogui patvirtina, ką šis turi daryti. Dievas nuo pradžių visa sukūrė gera (plg. *Pr* 1, 31) ir nori, kad žmogus teisėtai džiaugtųsi gyvenimu, kol yra gyvas.

Koheletas sielvartauja, kad negali suprasti Dievo veikimo būdų. Priespauda ir neteisingumas, kurių jis mato supančiame pasaulyje, yra nepaaiškinami. Tai kelia Koheletui nerimą. Nepaisant visų negatyvių patirčių, galutinis jo sprendimas yra džiaugtis gyvenimo dovana. Koheletas naudoja šviesos, saulės įvaizdžius (11, 7), kurie antikinėje literatūroje taikyti tais atvejais, kai buvo aukštinaamas gyvenimas. Visoje knygoje Koheletas nenustoja raginti žmones gyventi tikrą, visavertį gyvenimą tol, kol jie yra gyvi (2, 3, 24; 3, 12, 22; 5, 18; 8, 15). Knygoje ryškus skatinimas džiaugtis šviesos metu, tačiau reikia atsiminti, kad ateis tamsa. Pasakymas, kad „bus daug tamsių dienų“ (11, 8), nepanašus į grasinimą, tačiau yra labiau raginimas džiaugtis tais metais, kuriuos žmogus gali gyventi. Po dabartinio gyvenimo ateis ne-

sibaigianti tamsa, užmaršties Šeolas, kuris, palyginti su šviesa ir gyvenimu, yra absurdas, migla (11, 8). Gordis, komentodamas *Koh 11, 9-10*, padaro didelį įnašą į Koheleto ideologijos supratimą. Jis sako: „Koheletui svarbiausiu įsakyму tampa įsakymas džiaugtis gyvenimu“¹². Priešingai negu griežti Biblijos autoriai (*Sk 15, 39*), Koheletas drąsina savo mokinius, o kartu ir skaitytojus sekti savo širdies polinkiais ir paisyti akių troškimo. Gyvenimo džiaugsmas yra įsakymas, kuris knygoje išreiškiamas liepiamąja nuosaka (keturis kartus – 11, 9, du kartus – 11, 10). Toks nuolatinis raginimas džiaugtis gyvenimu kyla dėl dviejų priežasčių: 1) gyvenimas praeina (11, 8; 10; 12, 1), 2) Dievas nori, kad žmogus džiaugtųsi (11, 9). Šioje eilutėje jungiamasis žodis „tačiau“ atrodo kaip nurodantis prieštaravimą, bet hebrajų kalboje jungiamasis žodelis *we* reiškia *ir*. Taigi šią eilutę galima suprasti kaip teiginį, kad prieš Dievą esi atsakingas „eiti, kur veda tavo širdies troškimai, ir daryti, kas patinka akims“. Kažką panašaus galime rasti *Sir 14, 11; 14; 16*.

Į tamsų ateities vaizdavimą 9, 1-6 atsakoma 9, 7-10, kur suskamba patvirtinimas, kad žmonijos tikslas yra visomis pastangomis ieškoti džiaugsmo. Išsakomas imperatyvas nuskinti laimės valandą dabar todėl, kad visos aistros yra mirties sunaikinamos (9, 6). Įsakymas valgyti, gerti ir mėgautis gyvenimu su moterimi yra tarsi ypatingas nurodymas to, ką Dievas yra numatęs žmogui daryti. Jei žmogaus galimybė džiaugtis gyvenimu yra dieviška dovana, tai kiekvienas, kuris gali valgyti ir gerti, privalo mėgautis dieviška malone. Dievas ruošia kelią

žmogaus džiaugsmui¹³. Kvietimas džiaugtis nereiškia, kad gyvenime reikia bet kokia kaina ieškoti malonumų. Šis raginimas kyla iš to, kad žmogus nepajėgus daryti įtaką įvykiams. Tačiau kai yra galimybė džiaugtis, žmogus negali jos praleisti, nes tai yra Dievo dovana. Pačiame Koheleto knygos centre (5, 19) yra kvietimas pamiršti gyvenimo vargus ir džiaugtis. Toks yra tinkamas atsakymas į situaciją, kad žmogus negali nieko kontroliuoti, kas vyksta visatoje. Jis negali nulemti ar paaiškinti, nes viskas yra *hebel* migla, absurdas, tuštybė. Žmogui lieka galimybė patirti gėrį. Tačiau džiaugsmas yra galimas tik tada, kai sutinkama su tuo faktu, kad Dievas sukūrė pasaulį, o mirtingiesiems yra duota *hēleq*, „dalis“ visame tame dalyvaui. Žmogui duota tik dalis, ne visuma. Dalis yra visada ribota, ji nėra tobula. Tačiau primantysis iš Dievo savo dalį gali patirti džiaugsmą tokiu atveju, jei nesirūpina savo dalies kiekybe ar kokybe¹⁴. Knygoje mokoma gyventi su išspręstomis ir neišspręstomis problemomis. Nepaisant visų negatyvių patirčių, autorius teigia gyvenimo prasmingumą, savižudybės galimybę net nesvarstoma. Priešingai, jis duoda praktinių patarimų: elgtis pagal valdovo pageidavimus, bendrauti su kitais žmonėmis, džiaugtis gerais dalykais gyvenime¹⁵.

Koheletas tiki Dievu. Nežinodamas, kaip užmegzti su juo kontaktą, knygos autorius tiki, jog Dievas yra geras, trokšta, kad žmogus būtų laimingas, džiaugtųsi kiekviena akimirka. Neįmanoma nuspėti, kas įvyks ateityje, todėl svarbu tinkamai nugyventi dabarties momentą. Į knygoje keliamą klausimą „kokia yra

gyvenimo prasmė" atsakoma viltimi, kad gyvenimas bus nugyventas maksimaliai jį išnaudojant. Mintis, jog gyvenimas yra vertingas ir atveriantis daug galimybių, išsakoma žodžiais, kad gyvas šuo gali daryti tai, kas yra neįmanoma liūtui, kai šis yra miręs (9, 4).

Koheleto mokymas apie gyvenimo džiaugsmą nėra bandymas pasakyti, kad turime užsimiršti gyvenimo praeinamybę ir mirties neišvengiamybės

akivaizdoje. Priešingai – tai beviltiškos patirties inspiracija surasti laimę praeinančiuose dalykuose ir kuo labiau išnaudoti kiekvieną akimirką, kuri dėl savo praeinamumo įgauna neįkainojamą vertę. Šiuo požiūriu Koheleto absurdo patirtis įgauna teigiamą aspektą. Tai sąmoninga žmogaus stovėsena bei apsisprendimas atviromis akimis žvelgti į realybę, įvertinant gyvenimo laikinumą ir negalėjimą suvokti prasmę.

MIRTIES NEIŠVENGIAMYBĖ

Koheleto knygoje teigiama, kad žmogus negali padaryti nieko amžino ar išliekančio. Panašiai kaip nesibaigiantis gamtos cikliškumas, žmogaus veiksmai turi būti nuolat kartojami iš naujo (1, 3-9). Tiems, kurie mano, kad gali pasaulyje daryti amžiną įtaką, Koheletas sako, kad garbė neilgai trunka (1, 11). Jis prisimena tuos, kurie daug triūsia, tačiau kai miršta, nieko negali pasiimti (5, 14), o jų turtas, sunkiai sukauptas per gyvenimą, gali atitekti kvailam žmogui (2, 18-21; 4, 7-8). Priešingai nei Patarlių knygos autorius, kuris kalba apie „gyvenimo šaltinį“ (*Pat* 13, 14), Koheletas tiems, kurie itin sunkiai triūsia, kad įgautų išminties, primena, kad „išmintingas miršta taip pat kaip kvailas“ (*Koh* 2, 14-17).

Apie neišvengiamą mirties realybę, ištiksiančią kiekvieną žmogų, autorius kalba 9, 11-12. Nėra išsigelbėjimo nuo mirties ar staiga užklupusios nelaimės. Dorumas, išmintis, gabumai, turtai ar galybė negali išgelbėti nuo šio neatšaukiamo įsako. Mirtis yra visų vilčių, gyvenimo galimybių pabaiga. Mirtyje ne-

gali būti džiaugsmo, išminties, žinojimo ar atminties. Kalbama apie tokią amžinybę, kuri yraėjimas į kapą, vadinamą *bêt 'ôlam*, amžinybės namais¹⁶.

Knygos autorius atsisako optimistinių teiginių apie išminties galią apsaugoti žmogų. Su mirtimi pasibaigia viskas, ką žmogus galėtų laikyti gėriu, todėl ir gyvenimas žemėje yra absurdas. Tokioje situacijoje geriausiu patarimu būna siūlymas džiaugtis gyvenimu su moterimi, jaunystėje mėgautis valgiu ir gėrimu, nes senatvė ir mirtis greitai sunaikins šį reliatyvų gėrį. Trumpai tariant, Koheletas viską išbandė gyvenime, tačiau nerado jokio absoliutaus gėrio, kuris išvengtų mirties¹⁷.

Koheleto teigimu, visų žmogaus pastangų tikslas yra dabarties momentu būti laimingam. Kreipinys „jaunuoli“ (11, 9) nurodo, kad šie žodžiai yra skirti Koheleto mokiniams. Kadangi jo klausytojai yra jauni, kaip kompensacija dėl praradimų ir sunkumų, kurie laukia senatvėje, kaip kontrastas jiems pasiūlomos galiybės, kurios įmanomos jaunystėje.

Knyga pabaigiama (12, 1-8) kvietimu gyventi dabar, kol esi jaunas, mėgautis gyvenimu, kol dulkės sugrįš į žemę (*Koh* 12, 7 aliuzija į *Pr* 3, 19). Ši eilutė neprieštarauja *Koh* 3, 21, kur autorius išsako skepticizmą dėl žmogaus ir gyvulio likimo mirties metu. Ši eilutė patvirtina, kad Koheletas neneigia, kad gyvenimas ateina iš Dievo¹⁸. Tačiau tai nėra mokymas apie nemirtingumą.

Ieškodamas prasmės, Koheletas susiduria su realybe, kad viskas yra laikina,

o pabaigoje kaip visų dalykų pabaiga laukia mirtis. Kalbėdamas apie seno amžiaus trapumą, Koheletas neišvengiamos mirties artėjimą panaudoja naudingam paraginimui. Aiškindamas, kad vieną dieną šviesa užges, pranyks gyvenimo jėga ir ateis mirtis, jis nori, kad žmogus dabar džiaugtųsi dienos šviesa, valgytų skanėstus, mėgautųsi meile. Matome, kad autoriaus nuotaikos nėra pesimistinės. Tai pozityvus požiūris į gyvenimą.

DIEVO NEPAŽINUMAS

R. Scott Koheleto knygą vadina pirmausia filosofiniu veikalu, o ne religine knyga¹⁹. Šioje knygoje kalbama apie Dievą, tačiau nėra nė vieno kreipinio į Jį. Kreipiamasi vien į *‘ādām* – žmogų, žmoniją. Knygos apibūdinimas galėtų būti antropologija, tačiau Koheleto mintys apie žmoniją yra neatsiejamos nuo apmąstymų, ką Dievas yra padaręs visatoje. Autorius pradeda kalbėti ne apie dieviškąjį apreiškimą, išsakymus, bet apie kosmosą, visuomenę, žmoniją. Todėl Koheleto „teologija“ turėtų būti vadinama „šiapusybės teologija“ arba „teologine antropologija“²⁰. Knyga neturi tikros „teologijos“ ar doktrinos apie Dievą, išskyrus tai, kad Dievas egzistuoja. Jis turi neribotą aukščiausią valdžią, o giliai viduje Dievas žmogui yra įdiegęs neišnaikinamą laimės siekimą²¹.

Pasak Biblijos sampratos, Dievas suvokiamas kaip nuolat bendraujantis su žmogumi, kaip išklausantis, girdintis žmogaus maldą. Dievo komunikacija su žmogumi vyksta įvairiais būdais: Dievas

duoda įstatymus, kalba savo tautai per pranašus ir kunigus, tiesioginis bendravimas vyksta atsakant į maldą. Koheleto reakcija į nesuvokiamo, neatskleidžiamo Dievo paslaptį yra kitokia: žmogus negali jos suprasti ar kuo nors skųstis (7, 14; 8, 17). Koheletas sako, kad į Dievo namus geriau eiti klausytis (4, 17), o ne kalbėti, nes „Dievas danguje, o tu žemėje“ (5, 1). Toks Dievas nereaguoja į žmogaus šauksmą. Koheleto knygoje pateikta Dievo samprata turi sąsają su persų ir medų Dievo suvokimu²². Posakiais „Kas gali ištiesinti, ką jis padarė kreiva?“ (7, 13), „Visa, ką Dievas daro, išliks amžinai: nieko negalima prie to pridėti, nieko negalima iš to atimti“ (3, 14) apibūdinamas Dievas, kuris viską lemia ir nieko nekeičia.

Koheleto knygos 3, 1-8 ištrauka remiasi mintimi, kad Dievas numato kiekvieną įvykį. Koheletas moko, kad visa, ką Dievas daro pasaulyje, yra nesuvokiama žmogaus protui ir kad žmogaus santykiai su Dievu negali būti kitokie,

tik baimė, tiksliau, pagarbi baimė. Dievas nėra apsiareiškęs istorijoje jokių būdu. Koheleto Dievas nėra paprasčiausia pradžia, kuri nustato visus nepermdaujamus gamtos įstatymus ir palieka daugiau jais nesirūpindamas. Toks Dievas nėra Izraelio Dievas ir Koheletas, nors niekada Jo nevadina JHWH, vardu, apreikštu Mozei ant Sinajaus kalno, o vartoja Elohim, tačiau šio autoriaus teologinių refleksijų ištakos yra Izraelio tradicijoje. Koheletas tiki, kad viskas, kas įvyksta, įvyksta dėl Dievo veikimo. Dievas suvokiamas kaip tiesiogiai įtrauktas į visus įvykius. Koheletas nekalba apie imanentinę Dievybę. Koheleto Dievas nėra Dievas, sudarantis sandorą su žmogumi, su Juo neįmanoma užmegzti asmeninio ryšio²³. Dievas yra visiškai esantis ir tuo pat metu visiškai nesantis. Dievas „dalyvauja“ kiekviename įvykyje ir kartu nė vienas įvykis nėra susitikimas su Dievu²⁴.

Dievas visada būna visiškai Kitas, paslaptinga Būtis. Žmogus negali matyti, pažinti taip, kaip Dievas, jis negali kalbėti Dievo vardu. Pakartoto Įstatymo knygoje sakoma, kad „joks dievas danguje ir žemėje“ negali prilygti Viešpačiui Dievui. (plg. *Įst* 3, 24). Kitoje vietoje sakoma, kad Viešpats Dievas yra aukštai danguje ir žemėje (plg. *Įst* 4, 39). Tokių teiginių išeities taškas yra Dievo unikalumas ir visagalybė. Tačiau Koheletas nekalba apie Dievą, esantį žemėje. Atskirdamas Dievą, kuris yra danguje, nuo žmonių, kurie yra žemėje, autorius pabrėžia Dievo transcendentalumą. Dievas ir mirtingieji nepriklauso tai pačiai sferai. Tai nereiškia, kad Dievas yra už

mirštantis maldas. Jis traktuojamas kaip Visiškai Kitas, transcendentinis Dievas²⁵. Šios knygos esminis teiginys apie Dievą yra atstumas tarp Dievo ir žmogaus. Iš to kyla baime paremtas Dievo įsakyimų laikymasis.

Suvokimas, kad egzistuoja Dievas, kuris valdo pasaulį, nėra nauja Koheleto mintis. Apie tai kalba visi tradiciniai mokytojai. Nauja yra žmogaus santykis su tuo, kas vadinama nesibaigiančiu dieviškuoju veikimu. Tai mąstymas ir suvokimas, kad Dievas yra už žmogiškojo supratimo ribų ir žmogus yra nepajėgus prie to prisitaikyti. Tokio įsitikinimo pasekmės yra nukreiptos prieš senąją, tradicinę išmintį. Tradicinės išminties griežtas raginimas vadovauti gyvenimui yra griauamas supratimo, kad žmogus negali daryti įtakos išorinio pasaulio įvykiams. Pasaulis, kuris yra persmelktas Dievo veikimo, tampa tylus žmogui. Pasaulis nuolat kinta. Žmogus niekada negali užmegzti dialogo su savo aplinka, o dar mažiau – su Dievu. Tačiau Koheletas, kitaip negu Jobas, nemaištauja prieš Dievą, nekelia klausimo, ar šitas Dievas vis dar yra jo Dievas²⁶. Koheleto knygoje nerandame jokio kreipinio į Dievybę. Jis išpėja nedaugžodžiauti artinantis prie šventos vietos (*Koh* 5, 1).

Ideologinė Koheleto knygos esmė yra ta, kad įvykiai yra Dievo numatyti, tačiau žmogui jie yra nenuspėjami. Dalykų valdymas, kontrolė yra neprieinami žmogaus patirčiai. Situacija yra deterministinė, tačiau ne fatalistinė, nes žmogus atsakingas už savo veiksmus. Taigi pagrindinė knygos idėja yra teiginys, kad Dievas nustatęs tinkamą metą. Iš tiesų

visa, ką daro Dievas, yra tinkama tam metui, o žmogus negali perprasti nei pradžios, nei pabaigos to, ką daro Dievas (plg. 3, 11). Žmogaus nepajėgumas suprasti to, kas vyksta pasaulyje, yra principinė Koheleto knygos tema. Taip yra todėl, kad neužmegztas ryšys su Dievu. Knygoje atsispindi tradicinės išminties nesugebėjimas pradėti kontaktą su Dievu, žinoti Jo valią. Tačiau, nors Dievo sprendimai nesuvokiami, žmonės, darydami tai, ką gali ir privalo atlikti savo gyvenime, gali rasti laimę ir džiaugsmą (2, 24-26; 3, 12-13; 11, 7-10).

Galima paklausti, ar įmanomas abiejų dalykų suderinamumas – dieviškasis visų dalykų valdymas ir žmogaus laisvė. Visoje Biblijoje šis klausimas yra aktualus, tačiau abi sudėtinės dalys pasiskirsčiusios skirtingomis proporcijomis. Netgi tuo atveju, kai Dievas pasilieka tamsoje, nesuprantamas žmogaus protui, kartais Dievo išankstinis numatymas būna kaip malonė, metų ir laikų tvarka gali pasirodyti kaip palaiminta ir saugi gamtos tvarka. Dieviškoji galybė ir žmogaus laisvė yra neatsiejamos šioje knygoje, o tikėjimas suderina abi idėjas²⁷.

Jau aptarėme, kad Koheleto Dievo samprata yra kaip apie tolimą, nesuvokiamą būtį, kurios veikimo žmogui suvokti neįmanoma. Tačiau knygoje yra teiginių, iš kurių galima kai ką pasakyti apie Dievą. Koheletas neabejoja, kad Dievas yra geras. Valgymas, gėrimas bei mėgavimasis savo triūso vaisiais yra Dievo dovana (2, 24-25). Išmintis, išmanymas, džiaugsmas ateina iš Dievo (2, 26). Turtai, gerovė bei pats gyvenimas yra Dievo dovanos (5, 17-18). Iš šių pa-

stabų aiškėja, kad Koheleto Dievo samprata yra ortodoksinė, t.y. atitinkanti Senojo Testamento Dievo suvokimą.

Problema kyla dėl to, kad Koheletas nežino, koku būdu galėtų užmegzti ryšį su Dievu. Tradicinė Izraelio išmintis negali duoti atsakymo į klausimą, kaip prieiti prie Dievo. Koheletą tai veda į neviltį. Jis nerimauja, kad savo gyvenime nesusėdės užmegzti kontakto su Dievu, o tada viskas būtų absurdas. Koheleto knyga atspindi intelektualinę krizę, kuri kilo dėl tradicinės išminties nesugebėjimo duoti tinkamų atsakymų dėl atlygio doktrinos nepasitvirtinimo, dėl nepajėgumo parodyti būdą, kaip sukurti ryšį su Dievu. Todėl Koheletui, ieškant prasmės, lieka remtis empirine patirtimi. Įsitikinęs, kad viskas pasaulyje yra *hebel* (absurdas), jis ne nusivilia, o ragina sutelkti dėmesį į tikrai svarbius dalykus. Koheletas kalba apie gyvenimą tik iš žemiškosios perspektyvos („gyvenimas po saule“) ir parodo, kad gyvenimas yra tuščias, neprasmingas. Tačiau jis paskelbia ir tai, kad laikantis Dievo įsakymų, džiaugiantis tuo, kas yra Dievo duotas gėris, galima pakelti, iškęsti absurdą ir gyvenimo sunkumus. Mąstydamas apie absurdą, jis atranda džiaugsmą kaip Dievo dovaną. Paradoksalu, tačiau nuo pradžios iki galo teigdamas, kad viskas yra absurdas, jis sugeba atrasti prasmę ir kalbėti apie ją²⁸.

Koheletas kaip Biblijos knyga unikalus tuo, kad čia eksplikuojamas atstumas tarp Dievo ir žmogaus. Į Dievą žvelgiant iš šiapusybės perspektyvos, jo veikimas yra nesuvokiamas ir nepaaiškinamas. Remiantis ne dieviškuoju au-

toritetu, o vien asmeniniais stebėjimais, visa, kas vyksta po saule, gali pasirodyti kaip absurdas. Antikinio Izraelio mąstytojas atskleidžia raštų nepajėgumą duoti žmogui galutinius atsakymus ir parodo tą faktą, kad santykis su Die-

vybe nėra lengvai užmezgamas. Vis dėlto absurdas gali būti nugalimas ir gyvenimas maksimaliai išnaudojamas praeinamybės ir laikinumo situacijoje vertinant viską, kas gyvenime teikia džiaugsmo.

Literatūra ir nuorodos

- ¹ Hebrajų kalbos žodis *kahal* reiškia „surinkti“, „suburti“. Koheleto vardas yra nuoroda į bendruomenę, jos atsovą, tačiau tai nėra tikrinis vardas. Netikslinga būtų kalbėti apie vieno asmens autorystę. Graikiškas knygos pavadinimas yra Ekleziastas ir juo išreiškiama analogiška prasmė hebrajiškai.
- ² Toliau nurodant citatas iš Koheleto knygos nebus rašoma *Koh*.
- ³ Šiame darbe tradicinis žodis „tuštybė“, „migla“ dažnai keičiamas žodžiu „absurdas“. M. Foxas teigimu, „absurdas“, „absurdiškumas“ yra tiksliausias *hebel* vertimas. Apibrėždamas absurda, jis pasinaudoja A. Camus teiginiu, kad absurdas randasi tada, kai dvi idėjos, kurios turėtų būti sujungtos harmoningais ryšiais, yra atskirtos viena nuo kitos. Absurdas yra tai, kas neturi prasmės (L. E. Keck. *The New International Bible*. – Nashville, 1997, p. 279–280). A. Sverdiolo teigimu, „tuštybė“ apsiriboja moralės sritimi, skamba kaip žmogiška yda: savos substancijos, savo *selbst* neturėjimas (A. Sverdiolas. *Steigtis ir Sauga*. – Vilnius: Baltos lankos, 1996, p. 141).
- ⁴ Sud. W. R. Farmer. *The International Bible Commentary*. – Nashville and New York, 1998, p. 883.
- ⁵ A. Robert., A. Feuillet. *Introduction to the Old Testament*. – New York, 1968, p. 460.
- ⁶ H. J. Flanders. *People of the Covenant*. – Oxford, 1996, p. 485–486.
- ⁷ J. L. Crenshaw. *Story and Faith*. – New York, 1986, p. 349–350.
- ⁸ Sud. D. N. Freedman. *Dictionary of the Bible*. – Cambridge, 2000, p. 367.
- ⁹ Ten pat, p. 132.
- ¹⁰ Sud. G. A. Buttrick. *The Interpreter's Dictionary of the Bible*. – Nashville, 1991, p. 10–11.
- ¹¹ Sud. L. E. Keck. *The New Interpreter's Bible*. – Nashville, 1997, T. V., p. 323–325.
- ¹² Ten pat, p. 353.
- ¹³ Ten pat, p. 340.
- ¹⁴ C. L. Seow. *Ecclesiastes*. – New York, 1997, p. 58.
- ¹⁵ Sud. W. R. Farmer. *The International Bible Commentary*. – Minnesota, 1998, p. 886.
- ¹⁶ C. L. Seow. *Ecclesiastes*. – New York, 1997, p. 56.
- ¹⁷ Sud. J. Mays. *Harper's Bible Commentary*. – San Fransisco, 1988, p. 520.
- ¹⁸ Sud. L. E. Keck. *The New Interpreter's Bible*. – 1997, T. V., p. 355.
- ¹⁹ R. B. Y. Scott. *Proverbs Ecclesiastes*. – New York, 1965, p. 196.
- ²⁰ C. L. Seow. *Ecclesiastes*. – New York, 1997, p. 54–55.
- ²¹ Sud. L. E. Keck. *The New Interpreter's Bible*. – Nashville, 1997, T. V., p. 283.
- ²² Sud. G. A. Buttrick. *The Interpreter's Dictionary of the Bible*. – Nashville, 1991, p. 13.
- ²³ C. L. Seow. *Ecclesiastes*. – New York, 1997, p. 56.
- ²⁴ Sud. L. E. Keck. *The New Interpreter's Bible*. – Nashville, 1997, T. V., p. 283–284.
- ²⁵ C. L. Seow. *Ecclesiastes*. – New York, 1997, p. 198–199.
- ²⁶ G. Von Rad. *Wisdom in Israel*. – Nashville and New York, 1972, p. 232–233.
- ²⁷ Sud. L. E. Keck. *The New Interpreter's Bible*. – Nashville, 1997, T. V., p. 284–285.
- ²⁸ D. B. Miller. What the Preacher Forgot: The Rhetoric of Ecclesiastes // *The Catholic Biblical Quarterly*. – Washington, April 2000, Vol. 62, No. 2, p. 220.



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 properly 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.

Moralinių dorybių ir ydų kontekste teisingumas pripažįstamas kaip nešališkas standartas, teikiantis bendrą atskaitos tašką asmenų vertinimui. Emocijomis (moraliniais jausmais) paremtas vertinimas visuomet bus daugiau ar mažiau šališkas, kadangi priklauso nuo daugybės įvairiausių veiksnių, tokių kaip giminystė, bičiulystė, bendri ar ne-

suderinami interesai, simpatija ar neprielankumas ir t. t. „Tik tuo atveju, kai žmogaus charakterį svarstome neatsižvelgdami į savo asmeninius interesus, jis sužadina mumyse tą jausmą, kuriuo remdamiesi jį vadiname moraliai geru ar blogu.“¹⁹ Net jei nešališkas atskiro atvejo įvertinimas individams bus veikiau žalingas nei naudingas, ilgalaikėje per-

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

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

spektyvoje jis padeda kiekvieno asmens interesui. Ir atvirkščiai – kiekvienas individualus teisingumo aktas, žvelgiant iš ilgalaikės visos visuomenės funkcionavimo perspektyvos, visuomenei bus naudingas (palyginti su realiai įmanomomis alternatyvomis). Taigi Hume'ui galiausiai būtent rezultatas lemia nešališkos pozicijos priimtumą.

Rawlsas, siekdamas gauti kitokio pobūdžio išvadas, perima ir taiko Hume'o teisingumo aplinkybių ir sutartinės teisingumo dorybės kaip nešališko atskaitos taško idėjas pirminei pozicijai konstruoti. Daktaro disertacijos pagrindu parengtame straipsnyje „Sprendimų priėmimo procedūros etikoje metmenys“ (1951) Rawlsas teigia, jog teisingumo principų pasirinkimo pagrindas yra „apmąstyti sprendimai“, kuriuos priima gerai informuoti, išorinio spaudimo ar įtakų nepatiriantys asmenys. Hume'o teisingumo sampratos „dvasia“ formuluojamoms aplinkybėms keliamas reikalavimas, „...kad sprendinys būtų intuityvus etinių principų atžvilgiu, t. y. kad jis nebūtų sąmoningo principų taikymo rezultatas (kiek tai leidžia introspekcija)“²⁰. Straipsnyje aptariamos keturios savybės, kuriomis turi pasižymėti kompetentingų asmenų, pavadintų teisėjais, renkami „racionalūs principai“. *Pirma*, intuityvūs sprendiniai turi būti eksplikuoti. „Šių sprendimų eksplikaciją apibrėžiamo kaip tam tikrą aibę principų, tokių, kad jeigu kitas kompetentingas asmuo juos apgalvotai ir nuosekliai taikytų tokiems pat atvejams, tai jo sprendimai – jau ne intuityvūs, nes jie daromi eksplisitiškai ir sąmoningai naudo-

jantis šiais principais, – vis dėlto kiekvienu konkrečiu atveju būtų tapatūs pasvertiems kompetentingų teisėjų sprendimams“²¹. *Antra*, eksplisitiškai formuluojamas principas turi būti protingas ta prasme, kad „jį gali pripažinti kompetentingi moraliniai teisėjai po to, kai atviroje kritiškoje diskusijoje jie pasvėrė jo privalumus ir kai kiekvienas jį apgalvotai ir palygino su savo paties pasvertais vertinimais“²². *Trečia*, principas turi „funkcionuoti esamo ir galimo nuomonių konflikto kontekste ir teikti rezultatą, kuris po kritinio apsvaistymo būtų priimtinas visiems arba beveik visiems kompetentingiems teisėjams ir būtų sunderinamas su jų intuityvia protingo sprendimo samprata“²³. Paskutinė racionalių principų sąlyga išpildoma, kai „principo protingumas tikrinamas – išsiaiškinama, ar jis gali atsilaikyti (ir toliau atrodyti protingas) prieš kompetentingų teisėjų pasvertų sprendimų pogrupį, kaip tai gali liudyti mūsų intuityvus suvokimas, sugretinus šį pogrupį su principu, kad klaidingi veikiau šie sprendimai, o ne principas“²⁴. Tipiniais kasdieniais atvejais šias sąlygas atitinkantys *procedūriniai* principai turi padėti išspręsti kylančius konfliktus.

Šiame straipsnyje aprašoma ta ikianalitinių intuicijų ir analitinių principų derinimo procedūra, kuri *Teisingumo teorijoje* vadinama „refleksyvia pusiausvyra“ (*reflexive equilibrium*). Kitame straipsnyje – „Teisingumas kaip sąžiningumas“ – argumentuojama, jog refleksyvios pusiausvyros procedūra turi garantuoti *grynąją* procedūrinį teisingumą. Tai reiškia, jog kartą nustatyti teisingumo

principai turi galioti visiems būsimiems atvejams. „Leiskime kiekvienam asmeniui siūlyti principus, pagal kuriuos galėtų būti sprendžiami jo skundai [socialinių institucijų atžvilgiu], tarus, kad juos priėmus ir kitų skundai bus sprendžiami panašiai ir kad jokie skundai apskritai nebus svarstomi, kol nebus susitarta dėl jų sprendimo būdo. Kiekvienas turi suvokti ir tai, jog siūlomi ir priimami principai bus privalomi visais panašiais atvejais ateityje“²⁵. Refleksyvos pusiausvyros procedūra ir grynojo procedūrinio teisingumo reikalavimas Rawlso taikomas vėliau.

Hume'o prielaidos formuluojant substancialius teisingumo teorijos teiginius yra aiškiai atsekamos: a) pirminėje pozicijoje esantys asmenys, siekdami refleksyviai pusiausvyros susitarimo, *disponuoja visa asmenine informacija*; b) perimama nuostata, jog susitarimas galimas tik tarp apylygių asmenų, tariant „kad šie asmenys turi daugmaž vienodus poreikius ir interesus, arba poreikius ir interesus, kurie įvairiais būdais papildė vienas kitą, ... kad jie yra pakankamai lygūs savo galiomis ir gebėjimais, tad normaliomis sąlygomis nė vienas nėra pajėgus užimti viešpataujančios padėties kito atžvilgiu“²⁶; c) teisingumo principų pasirinkimas motyvuojamas asmeninės naudos siekiu. Daroma prielaida, „kad [visuomenės nariai] paprastai rūpinasi savo interesais; jų ištikimybė jų steigiamoms institucijoms paprastai grindžiama asmeninės naudos lūkesčiais“²⁷.

Čia būtina pabrėžti fundamentalų Hume'o bei Kanto ir Rawlso pozicijų skirtumą, kuris nebuvo pakankamai ak-

centuotas: pirmieji teisingumo principus taiko individų ir tik individų veiksams. Hume'ui svarbu garantuoti asmens ir jo nuosavybės saugumą, apribojant tiek kitų asmenų, tiek institucijų kišimąsi. Rawlso susitarimo šalys tariasi dėl teisingų *institucijų* veikimo principų, kurie nustatytų asmenų teises (laisves), o po to ir nuosavybės skirstymą. Rawlsas perima konkrečius Hume'o sampratos elementus neapeliuodamas į bendrą jų pagrindimo kontekstą. Rawlsui, kitaip nei Hume'ui, asmeninė nauda nėra galutinis motyvas, jis sutvirtina, bet neišsemia individo motyvacijos. Abstraktesnis, gilesnis motyvacijos klotas yra asmeninių interesų *bendrumas*, praktikų *panašumas*. „Pastanga, kurios visa da galima imtis – tai vienas kitam siūlyti ir priimti principus tariant, kad kiekvieno aplinkybės yra panašios; tam tikros praktikos vertinimas pagal šitaip gautus principus yra sąžiningumo kriterijaus taikymas jos atžvilgiu“²⁸. Individai yra „bendros praktikos dalyviai“, veikiantys panašiomis sąlygomis, – būtent šis bendrumas ir panašumas, Rawlso manymu, fundamentaliai veikia savanaudiškumą.

Taigi, remdamasis praktikų bendrumu ir panašumu, Rawlsas klausia, kokius savo gyvenimo reguliavimo principus, galiojant teisingumo aplinkybėms ir sąžiningai procedūrai, rinktųsi žmonės. Teisingumo aplinkybėmis sąžininga procedūra yra ta, kuri racionalius (savo naudos paisančius) žmones skatins elgtis protingai, t.y. pripažinti, jog į kitų reikalavimus turi būti atsižvelgta lygiai taip kaip į jų pačių. O tai reiškia,

jog kiekvieno maksiministiniai siekiai bus ribojami nešališkos procedūros. Ankstyvasis Rawlsas nenaudoja *Teisingumo* teorijoje taikomos nežinojimo uždangos asmeninei informacijai riboti. Grynojo procedūrinio teisingumo reikavimas ir ateities *nenumatomumas* sukuria pasirinkimo situaciją, kuri *Teisingumo* teorijoje sukuriamą pasitelkiant nežinojimo uždangą: jei susitarimo dalyviai žino, kad jų pasirinkti principai, nepaisant skonių, norų, interesų pasikeitimų, galios visą gyvenimą, tai ateities nenumatomumas ir netikrumas skatins rinktis principus, kuriais bus remiamasi sprendžiant visus tam tikro tipo nesutarimus. Todėl tipinės teisingumo aplinkybės prilygsta „moralės turėjimo sąlygoms“, kadangi „moralės turėjimas mažų mažiausiai turi implikuoti tai, kad pripažįstami tam tikri principai, nešališkai taikytini mano paties ar kieno nors kito elgesiui, tokie principai, kurie gali saistyti arba riboti mano paties interesų tenkinimo siekį“²⁹.

Galime pagrįstai suabejoti Rawlso teiginiu, kad pirminės pozicijos modelyje, į kurį įtraukiamos teisingumo aplinkybės ir postuluojamas ateities netikrumas, būtų pasirinkti jo siūlomi principai. Tai nėra nei intuityviai įtikinama, nei racionaliai pagrindžiama. Čia Rawlsas apveruoja racionalaus pasirinkimo teorijos teikiamomis conceptualinėmis galimybėmis ir pirminės pozicijos asmenų pasirinkimui taiko maksimino strategiją. Ši strategija siūlo suskirstyti alternatyvas (šiuo atveju – teisingumo sampratas) atsižvelgiant į kiekvienos jų galimas blogiausias pasekmes, o po to pasirink-

ti alternatyvą, kurios blogiausios pasekmės yra geriausios lyginant su kitų alternatyvų blogiausiomis pasekmėmis. Rolsiškoji pirminė pozicija tampa nešališka tik todėl ir tuo atveju, kai asmenų racionalumas suponuoja protingumą, protingą susitarimą. Tačiau nėra jokio pagrindo manyti, jog visi asmenys rinksis būtent šią strategiją. Ji iš tiesų priimtina konservatyvių nuostatų žmonėms, vengiantiems net racionaliai pasvertos rizikos. Tačiau pagrįstai galime tarti, jog nemaža dalis žmonių priimtų didesnę ar mažesnę riziką, jei turėtų pagrindo tikėtis didesnės už minimalią asmeninės naudos. Chandranas Kukathas ir Philipas Pettitas vykusiai iliustruoja perdėtai apdairų maksimino siūlomą rezultatą. „Kaip taisyklė, taikoma kasdieniame gyvenime netikrumo sąlygomis (*under conditions of uncertainty*), ji gali vesti prie absurdiškų išvadų. Pavyzdžiui, tarkime, jog subjektyviai labiausiai tikėtinas išvykos į pajūrį rezultatas bus tas, jog mes nuostabiai praleistume atostogas, o blogiausias tikėtinas rezultatas būtų tas, jog mes žūtume autoavarijoje. Tačiau likus namie geriausia tikėtina pasekmė būtų ramiai praleistas laikas, o blogiausia tikėtina pasekmė – ta, jog dėdė Albertas lankosi ir iki gyvo kaulo įkyri savo pokalbiais. Kadangi ausų išszyzimas yra geriau už mirtį, maksiminas pataria kiekvieną kartą rinktis dėdę Albertą negu priimti bent mažiausią riziką būti nužudytam“³⁰. Akivaizdu, jog visiškai informuoti asmenys ateities netikrumą mažintų įvairiausiomis priemonėmis. Juk nepaisant žmonių skonių, polinkių, nuomonių, žinių t. t. pasikeitimų, jie vi-

suomet disponuos tam tikra nesikeičiančia informacija, pvz., žinos savo rasę, lytį, ir pan. Pakankamai pagrįstai galime tarti, jog tam tikra savanaudiškai motyvuotų asmenų dalis tikrai nesirinks principų, kurie negarantuos, pvz., privачios nuosavybės neliečiamumo. Būsima-

sis *Teisingumo teorijos* kūrėjas, matyt, suprato principinį tokio teisingumo principų grindimo būdo prieštarumą. Tai liudija pati *Teisingumo teorija* bei vėlesni straipsniai, kuriuose kontraktarizmas papildomas griežtesniais apribojimais ir naujomis prielaidomis.

III. TEISINGUMO TEORIJA: KONSTRUKTYVISTINIS KONTRAKTARIZMAS

Jeigu į Rawlso *Teisingumo teoriją* žvelgiame kaip į intuicijų ir principų derinimo, arba pusiausvyros nustatymo, modelį, galime išskirti dvi galimybes. „Pusiausvyrą tarp ikianalitinių intuicijų ir analitinių principų galima pasiekti dviem būdais: arba principus priderinti prie ikianalitinių intuicijų, arba intuicijas, kaip nepagrįstas ir klaidinančias, atmesti. Eiti priderinimo keliu ne visuomet galima jau vien todėl, kad ikianalitinės intuicijos dažnai būna prieštaringos. O jeigu pasirenkamas antrasis kelias, tai rezultatas būna pačios praktikos su jos *logic-in-use* kritika ir net eventualus jos keitimas.“³¹ Konstatavome, jog ankstyvojo laikotarpio Rawlso darbuose naudotas intuicijų priderinimo prie teisingumo principų būdas neteikia norimo sprendimo. Rawlsas, kaip atrodo, pradeda manyti, jog pagrindinė intuicijų ir principų nesuderinamumo problema buvusi netinkamai apibrėžtos teisingumo aplinkybės, konkrečiau, tai, jog per didelis krūvis tekęs savanaudiškai moralinių asmenų motyvacijai (racionalumui), o ne moraliniam socialinių intuicijų teisėtumui.

Straipsnyje „Konstitucinė laisvė ir teisingumo samprata“ (1963) jis teigia:

„Teisingumo principai veikiau apibrėžia esmines sąlygas, kurias turi patenkinti institucijos bei jungtinės veiklos būdai, kad juose dalyvaujantys asmenys neturėtų pagrindo jomis skųstis“³². Įvedama papildoma aplinkybė – „socialinis minimumas“, priduriant, jog jis turėtų būti suprantamas ne kaip pirmo svarbumo elementas, bet tiesiog kaip „racionalaus apsidraudimo forma“. „Jeigu tariama, kad įstatymas ir valdžia garantuoja rinkos konkurenciją, visišką išteklių naudojimą, nuosavybės ir turto cirkuliaciją bei racionalų socialinį minimumą, tada, esant galimybių lygybei, bet kuris turto pasiskirstymo būdas bus teisingas arba bent jau ne neteisingas.“³³ Matome, jog čia racionalumas siejamas jau ne su individualia motyvacija, bet su „viešuoju požiūriu“ svarbiais dalykais. *Teisingumo teorijoje*, kurioje principų rinkėjai nuo asmeninės informacijos atskiriami nežinojimo uždanga, socialinis minimumas turi gerokai solidesnę poziciją – jis interpretuojamas kaip *išorinis* principų rinkimosi motyvas. Rawlso racionalūs rinkėjai dabar siekia užsitikrinti socialinį minimumą, kurį reprezentuoja pirminių gėrybių sąrašas. „Tad išivaizduokime hipotetinę pirmąją tvarką, kur visos

socialinės pirminės gėrybės paskirstomos po lygiai: kiekvienas turi tas pačias teises ir pareigas, o pajamomis ir turtais dalijamasi po lygiai.”³⁴ Teisingumo aplinkybių ir racionalumo sampratos koregavimai nulėmė teisingumo teorijos plėtojimo kryptį.

1963 m. straipsnyje yra teiginių, kurie liudija Rawlsą, kad ir trumpai, kokeitavus su prigimtinių teisių tradicija. Štai viena iš labiausiai dezorientuojančių minčių: „...teisingumo principai jokio specifinio gėrybių pasiskirstymo tarp asmenų su jų konkrečiais norais būdo neišskiria kaip teisingo. Tokio teisingumo siekis būtų klaidingas iš principo, ir bet kuriuo atveju jis negali turėti apibrėžto sprendimo”³⁵. Ši Rawlso straipsnį, nepaisant tuomet jau turėto ganėtinai svaraus įdirbio kuriant savąją teisingumo teoriją, galima vertinti kaip argumentacijos persilaužimo liudijimą. Supratęs, jog remdamasis D. Hume’o teisingumo samprata savo teorijos nepagrįs, Rawlsas ima apeliuoti į I. Kanto praktinės filosofijos kontekstą, kuriame teiginys neskauba tuščiai. *Teisingumo teorijos* puoselėtojų laimei „Konstitucinė laisvė ir teisingumo samprata“ išsemia prigimtinių teisių tradicijos tęsėjo Rawlso idėjinį kapitalą. Vėliau publikuotuose tekstuose randame tik Rawlsą visuomeninės sutarties tradicijos tęsėją. „Rolsas teigia, kad teisingumo principai išreiškia ryšį tarp žmogaus kaip moralios būtybės sampratos ir idealios visuomenės sampratos. Kanto teisės filosofijoje – tai ryšys tarp valios autonomijos ir teisinės būsenos, kuri simbolizuoja visuomeninės sutarties teoriją; teisinga įstatymų

leidyba turi būti orientuota į šią hipotetinę sutartį, kurioje sutampa kiekvieno ir visų valia.”³⁶ *Teisingumo teorijos* kantiškieji pagrindai eksplicitiškai bandomi rėsti 1980 metais Dewey paskaitų cikle, t.y. praėjus beveik dešimtmečiui po teorijos publikavimo. B. Barry’s atkreipia dėmesį į savotišką eksplikavimo būdą: „Keista, bet šiose paskaitose Rawlsas nepabrėžia, jog tai yra jo teorijos naujovė. Užuoat paaiškinęs, kas yra konstruktyvizmas apskritai ir tik tada išskyręs kantiškąjį jo variantą, jis iškart eina prie reikalo ir kalba taip, tarsi pati idėja būtų visiems žinoma ir kad būtina paaiškinti tik tai, kuo yra ypatingas kantiškasis konstruktyvizmas”³⁷. Ir iš tiesų, konstruktyvizmą kaip metodą ir kantiškojo konstruktyvizmo specifiką Rawlsas apibūdina tik kontekstualiai. Antai *Teisingumo teorijoje* jis, be kantiškojo konstruktyvizmo, išskiria dar tris konstruktyvizmo variantus – utilitarizmą, perfekcionizmą ir intuicionizmą, – kurie yra trumpai kritiškai apžvelgiami ir atmetsami. Tiesioginis jo teorijoje dėstomos kritikos objektas yra utilitarizmas. Rawlsas kritikuoja šią teoriją pirmiausia dėl to, jog joje aptinkama teisingumo samprata asmens gerovę leidžia aukoti didesnės visuomeninės naudos labui. „Kaip ir kitos [utilitarizmo] normos, teisingumo normos kildinamos iš siekio sukurti didžiausią pasitenkinimų balansą. Tad iš principo nėra priežasties, kodėl ...mažumos laisvių suvaržymas negalėtų būti pateisinamas daugumai tenkančia didesne nauda”³⁸. Todėl utilitaristo siūlomas institucijų veikimo mechanizmas tenkina ne gryojo, bet tik netobulo pro-

cedūrinio teisingumo schemas. „Utilitaristas, bent jau iš principo, turi nepriklausomą bet kurio paskirstymo vertinimo kriterijų, būtent, ar jis teikia didžiausią grynąjį visuminį pasitenkinimą. Jo teorijoje institucijos tėra daugiau ar mažiau netobulos priemonės, naudojamos šiam tikslui pasiekti. Tad atsižvelgdami į žmonių esamus norus bei preferencijas ir numatomą jų kaitą ateityje, valstybės vyrai turi kurti tokias socialines schemas, kurios labiausiai leistų priartėti prie jau apibrėžto tikslo. Kadangi šias schemas neišvengiamai veikia įvairūs kasdienio gyvenimo trikdžiai, pamatinė struktūra yra netobulojo procedūrinio teisingumo atvejis.“³⁹ Pažvelkime, kokiomis priemonėmis konstruktyvistiniame teisingumo teorijos variante Rawlsas užtikrina individo teises ir išlaiko ilgalaikį visuomenės stabilumą.

Teisingumo teorijoje principų pasirinkimo sąžiningumą laiduoja konstruojama *nežinojimo uždanga*, praleidžianti bendrąsias žinias apie žmones bei jų tarpusavio santykius, bet blokuojanti konkrečią informaciją apie asmenį. Pirminėje pozicijoje su nežinojimo uždanga sąžiningumas priklauso nuo sąlygų, kurios taip pat remiasi, pasak Rawlso, „itin įžvalgia“ Hume'o teisingumo aplinkybių samprata: asmenų pasirinkimą motyvuoja plačiai suprantami asmeniniai interesai („gyvenimo planai“ ir „gėrio sampratos“), išteklių ribotumas, santykinai apylygiai „fiziniai ir protiniai gebėjimai“. Antrame teisingumo teorijos grindimo variante Rawlsas akcentuoja dvi pagrindines užduotis: 1) sukonstruoti deramą principų pasirinkimo *pro-*

cedūra; 2) pateikti principus besirenkančio *asmens sampratą*. Kantiškasis konstruktyvizmas čia iš tiesų galėtų tapti parankiu metodu, jei I.Kanto suformuluotas sutarties sudarymo sąlygas (prikimtinių teisių apribojimus) pajėgtų perinterpretuoti kaip sudedamąją dalį teisingumo principų, dėl kurių tariamasi pradinėje pozicijoje. Deja, Rawlsas to padaryti negali, nes Kantui teisingumo taisyklės yra nuosavybės įtvirtinimo taisyklės ir būtent jų pagrindu galimas visuotinis ir nešališkas susitarimas, garantuojantis visuomenės stabilumą.

Konstruodamas pirminę poziciją Rawlsas mėgina derinti tam tikrus Hume'o ir Kanto teisingumo sampratų elementus, tačiau palieka neužpildytų ir turimais idėjiniais resursais neužpildomų spragų. Analizuodami pirminę poziciją pasirinktus teisingumo principus pabandykime identifikuoti trūkstamas idėjas bei jų šaltinius:

„Pirmas principas. Kiekvienas asmuo turi vienodą teisę į plačiausią bendrąją lygių pamatinių laisvių sistemą, kuri yra suderinama su panašia laisvių sistema visiems.

Antras principas. Socialinė ir ekonominė nelygybė tvarkoma taip, kad ji:

- a) derinama su teisingu santaupų principu, teiktų didžiausią naudą blogiausioje padėtyje esantiems ir
- b) būtų siejama su pareigybėmis ir padėtimis, kurios yra atviros visiems sąžiningos galimybių lygybės sąlygomis“⁴⁰.

Principai taikomi leksiškai. Tai reiškia, jog antrasis principas pradedamas taikyti po to, kai išgalioja pirmasis.

Rawlso pirmojo principo apibrėžiamoje „pamatinėje laisvių sistemoje“ lygi laisvė egzistuoja laisvos rinkos ekonomikos sąlygomis, todėl galima būtų padaryti (skubotą) išvadą, jog Rawlsas tenkina tiek Hume'ą, tiek ir Kanto teisingumo sampratų prielaidas. Bet čia įsiterpia ją paneigiantis Rawlso grynojo procedūrinio teisingumo reikalavimas. Problema yra tai, kad ilgainiui pirmojo principo apibūdinamoje visuomenėje dėl nevienodų gabumų, temperamento, išsilavinimo ir t. t., žmonės sukurtų nevienodą kiekį gėrybių ir pajamų, o tai pažeistų lygios laisvės principą. Rawlsas suranda *restitutio in integrum* argumentą. „Intuicija sako, kad akivaizdžiausias prigimtinės laisvės sistemos neteisingumas yra tas, jog ji leidžia šiems, moraliniu požiūriu atsitiktiniams, veiksniams daryti nederamą įtaką skirstant dalis“⁴¹. Moraliai priimtina situaciją būtina palaikyti todėl, kad nelygybė sukuria moraliai nereikšmingi veiksniai. Bet jei paisant teisingumo aplinkybių ir sąžiningos procedūros gaunami ilgainiui jas neigiantys rezultatai, tai logiška būtų daryti išvadą, jog taip atsitiko dėl esminių, o ne atsitiktinių vieno iš procedūros elemento bruožų. Rawlsas nesvarsto, ar moraliskai nerelevantiški veiksniai gali tokiu mastu įtakoti moraliskai relevantiškus. Ignoruoja ir tai, jog Kanto teisės filosofijoje šie „atsitiktiniai veiksniai“ yra esmingai svarbūs, kadangi būtent jie sieja moralumą (valios autonomiją) ir legalumą (teisinę būseną). Iš esmės tiksliai šių sferų funkcijų skirtumą apibrėžia F. A. von Hayekas, teigdamas, jog „...tik šia negatyvaus kriterijaus prasme savo teisės filosofijoje Ima-

nuelis Kantas kategorinio imperatyvo principą naudojo veikiančios teisės sistemos keitimams vertinti. Į šią aplinkybę dažnai neatsižvelgiama, nes savo moralės teorijoje tą principą jis naudojo taip, tarsi jis būtų pakankamas visai moralinių taisyklių sistemai dedukuoti. Tačiau savo teisės filosofijoje Kantas aiškiai suvokė, jog kategorinis imperatyvas teikia tik būtinąją, bet ne pakankamą teisingumo sąlygą...“⁴²

Akivaizdu, jog Rawlsas turi apeliuoti į perspektyvą, kurios kontekste autonomiškumas išlieka moraliskai relevantiškas net ir apvalytas nuo visų nerelevantiškų savybių. Ją atrandame J. J. Rousseau visuomeninės sutarties variante, kuriame asmens valia vertinama bendrosios valios požiūriu. Rawlsui bendroji valia atrodo tinkamai reprezentuojanti „viešojo gyvenimo vertybes“ ir teikianti „požiūrio tašką, iš kurio žvelgiant šiedu [teisingumo] principai atrodo labiau suderinami, nei kiti žinomi teisingumo principai, su ta idėja, kuri demokratijos piliečius traktuoja kaip laisvus ir lygius asmenis“⁴³. Žvelgdami iš bendros valios perspektyvos, atsitiktines moralines asmens charakteristikas lyg svogūno lukštus laupome tol, kol lieka fundamentali moraliskai neatsitiktinė žmogaus charakteristika... plika fizinė egzistencija.

Šią, pripažinkime, trivialią tiesą Rousseau suvokia užklausęs „niekada nemeluojančią“ gamtinę žmogaus prigimtį. Bendrosios valios, kuri Rousseau ir Rawlsui geriausiai išreiškiama demokratinėje santvarkoje, suvokimas yra ilgo proceso pabaiga. O jo pradžioje žmo-

giškoji būtybė tėra tuščias lapas, neužpildytas nei instinktų, nei, juo labiau, patyrimo ar savivokos. Šios būtybės vystymasis prigimtinių būklės pradžioje yra ištiesai mimetiškas – joje žmogus vaizduojamas kaip atskiras rūšinis vienetas, perimantis iš gyvūnų instinktus, t. y. išmokstantis instinktyvaus elgesio, tokiam išmokimui palankiose gamtinėse sąlygose. „Žemė, palikta natūraliam derlingumui ir apaugusi tankiais miškais, kurių dar nelietė kirvis, kiekviename žingsnyje siūlo maistą ir prieglobstį visokiausiems gyvūnams. Tarp jų išsibarstę žmonės stebi, perima jų igūdžius ir šitaip pakyla iki gyvūnų instinkto: skirtumas tik toks, kad kiekviena gyvūnų rūšis turi tik savą instinktą, o žmogus, greičiausiai neturintis nė vieno tik jam būdingo instinkto, pasisavina visus jų...“⁴⁴. Instinktų pagrindu susiformavusi amžiaus, sveikatos, proto, emocijų ir t.t. nelygybė Rousseau atrodo natūrali, kadangi ją apsprendžia gamta. Tačiau šios nelygybės pagrindu susiklostanti nuosavybės nelygybė nėra natūrali, nes yra palaikoma politinio susitarimo. Rousseau, o įkandin jo ir Rawlsas, daro išvadą, jog tik demokratinėje santvarkoje lygybės ir laisvės principai deramai atsižvelgia į bendrą asmenis vienijančią prigimtį.

Rousseau asmens sampratos bei bendrosios valios perspektyvos perėmimas papildoma teisingumo principų pasirinkimo argumentus. Juk jei institucijos realizuoja bendrosios valios požiūriu reikšmingiausias vertybes, o substancialių prigimtinių vertybių kaip ir nelieta, tai Rawlso teisingumo principai išties deramai realizuoja tai, kas 1993 metų veikale

Politinis liberalizmas galiausiai pavadinama „politine teisingumo koncepcija“. Tačiau ši perspektyva ir idėjos ištuština Kanto moralės subjekto turinį, nepaiso teisės ir moralės santykio reikšmės, iškreipia Hume'o teisingumo aplinkybių sampratą bei falsifikuoja asmens motyvaciją. Jau dabar galima daryti išvadą, jog Rawlso teisingumo teorija konstruojama ne kantiškojo konstruktyvizmo pagrindu.

Dar pagrįsčiau tai galima teigti turint omeny pirmojo ir antrojo principo santykį. Priminsiu, jog tiesioginiu savosios teisingumo teorijos kritikos objektu Rawlsas įvardija institucijų stabilumo užtikrinti nesugebančią utilitarizmo poziciją. Tarkime, jog pirmąjį teisingumo principą Rawlsui pavyko pagrįsti. Rousseau siūlomos demokratinės perspektyvos įvedimas Rawlsui leidžia tam tikru mastu toleruoti natūralią ir taisyti sutartinę nelygybę. Tačiau Rousseau traktuoja demokratiją kaip griežtąjį sprendimą, pateisinantį net totalitarinių priemonių naudojimą norimam tikslui pasiekti, o Rawlsas konstruoja institucijas *liberaliai* demokratijai, kurioje kiekvienam užtikrinamos pamatinės laisvės ir teisės. Šią spragą pavyksta užpildyti J. S. Millio liberalizmo samprata. Joje Rawlsui priimtinu būdu derinami laisvės ir lygybės idealai.

Veikale *Apie laisvę* Millas kaip niekas kitas aiškiai ir įtikinamai gina asmens pažiūrų ir veikimo laisvę. Jo formuluojamas Laisvės principas skelbia, jog „...vienintelis individualiu arba kolektyviniu požiūriu pateisinamas žmonijos tikslas kišantis į bet kurio jos nario ar narių veikimo laisvę yra savisauga.

...Asmuo yra savęs paties, savo kūno ir sielos valdovas“⁴⁵. Millas gina požiūrį, jog minties laisvė ir požiūrų įvairovė laiduoja laisvą ir visuotinai priimtina veiklą. Tačiau toliau tekste jis teigia, jog veiksmų laisvė esmingai skiriasi nuo požiūrų laisvės ir kad pirmoji, liečianti kitus asmenis, turi būti ribojama visuomet, kai kyla grėsmė jiems pakenkti. „Visų rūšių veiksmus, kurie be pateisinamos priežasties kenkia kitiems, gali, o svarbesniais atvejais absoliučiai privalo reguliuoti nepalankios jiems nuomonės, o prireikus – aktyvus žmonių įsikišimas“⁴⁶. Taigi, viena vertus, Millas pasisako už nevaržomą asmens požiūrų saviraišką ir asmens neliečiamumą, bet, kita vertus, apibrėžia asmens veikimo ribas taip, kad įsikišimas tampa pateisinamas absoliučia dauguma atveju. Juk jei vienintelė asmens nuosavybė yra jis pats ir draudimas kištis galioja tik savo paties atžvilgiu, tai bet koks kooperatyvus veikimas iš principo gali būti traktuojamas kaip leistinas arba draustinas visuomenės interesų pažeidimas. „Naudą laikau galutine apeliavimo instancija sprendžiant visus etinius klausimus; bet tai turi būti nauda plačiausia prasme, grindžiama nuolatiniais žmogaus, kaip sugebančios tobulėti būtybės, interesais. Aš tvirtinu, kad šie interesai duoda teisę iš išorės kontroliuoti asmens spontaniškumą tik tų kiekvieno žmogaus veiksmų atžvilgiu, kurie liečia kitų žmonių interesus“⁴⁷. Taigi Millui neliečiamas yra tik asmuo, bet ne kooperatyvių veiksmų pagrindu įgyjama nuosavybė. Tiek nuosavybės kūrimas, tiek ir jos paskirstymas turi būti reguliuoja-

mas atsižvelgiant į „brandžios“, pažiūrų įvairovę pripažįstančios visuomenės interesą. *Politinės ekonomijos principuose* ši pozicija formuluojama eksplicitiškai. „Tik atsilikusiose pasaulio šalyse gamybos didinimas vis dar yra svarbus tikslas: labiau pažengusioms ekonomiškai reikalingas geresnis paskirstymas...“⁴⁸ Tai leidžia Millui kalbėti apie statinę visuomenę, kurioje „statinė kapitalo ir gyventojų būseną neimplikuoja statinės žmonių tobulėjimo būsenos“⁴⁹.

Nors Dewey paskaitose Kanto autonomijos idėją Rawlsas dažnai linkęs gretinti su Millo individualumo idėja ir abi jas traktuoti kaip alternatyvą utilitarizmui, jo išskirti teisingumo teorijos bruožai atpažįstamai artimi Millio paskirstomojo teisingumo sampratai. „Tokios [liberalios politinės teisingumo] koncepcijos turinį apibūdina trys pagrindiniai bruožai: pirma, nurodomos tam tikros pamatinės teisės, laisvės ir galimybės...; antra, šioms teisėms, laisvėms ir galimybėms suteikiamas ypatingas prioritetas, pirmiausia dėl bendros gerovės siekių ir perfekcionistinių vertybių; trečia, numatoma būdų, kaip visiems piliečiams parūpinti deramą kiekį universalių priemonių, leidžiančių jiems veiksmingai naudotis savo laisvėmis ir galimybėmis“⁵⁰. Šie teiginiai turi lemiamos reikšmės visam Rawlso projektui. *Politinio liberalizmo* įvade, referuodamas *Teisingumo teorijoje* svarstytas problemas, Rawlsas teigia analizavęs „kuo remiasi pamatinės religinės ir politinės laisvės ir pilietinės visuomenės piliečių teisės, tarp jų judėjimo laisvė, galimybių laisvė, teisė į asmeninę nuosavybę ir teisės

viršenybės teikiamas saugumas⁵¹. Atrodo, jog asmens teisė turėti nuosavybę tikrai įtvirtinama pirmuoju principu. Tačiau turėkime omeny, jog ši teisė yra ne prigimtinė, o, kaip pasakytų Rousseau, sutartinė ar politinė. Antrasis principas paaiškina, kaip turimomis teisėmis galime naudotis. Matome, jog formalus turėjimas neimplikuoja substancialaus naudojimo. Kitaip tariant, mes turime teisę į nuosavybę, bet ją realizuoti galime tik, pasak Millo, paisydami visuomenės intereso. Arba, kitaip, asmenine nuosavybe disponuojame su sąlyga, kad prioritetą teiksime pirmiausia visuomeniniam jos naudojimui, t.y. paskirstymui. Paaiškėja, jog pirmojo principo atžvilgiu leksiškai pirminė yra implicitinė visuomeninės naudos ar, vartojant Rawlso terminus, viešųjų vertybių prioriteto prielaida. Be to, į pirminę poziciją iškiepijus statinės būsenos idėją gaunamas stabilus perskirstymo atskaitos taškas. Juo remiantis nuosavybės nelygybę galima instituciškai stabilizuoti.

Įvilkęs Millo visuomeninės naudos principą į konceptualiai patrauklesnį rūbą Rawlsas tariasi ne tik išvengęs utilitarizmo, bet ir sukūręs jam sisteminę alternatyvą. Tačiau analizė rodo, jog Rawlso teorijoje postuluojamas individo teisių prioritetas yra bendriausias formalus principas, kurį substancialiai užpildyti galima tik jį pažeidžiant, o pažeidimus pateisinti apeliuojant į fundamentalų bendros gerovės principą. Tai reiškia, jog „individui nepripažįstama nuosavybė net savo paties asmenyje. Bent iš dalies asmuo yra visuomenės nuosavybė, bent iš dalies ji gali jį nau-

doti savo nuožiūra⁵². Taigi, pro priekines duris išprašytas utilitarines prielaidas tenka įleisti pro užpakalines. Rawlso lūkesčiai įrodyti konstruojamos teorijos dvasinį artumą Kanto praktinės filosofijos projektui žlugo.

Politiniam liberalizme savo nesėkmę, bent tam tikru mastu, atrodo, linkęs pripažinti ir pats Rawlsas. Nežinojimo uždanga racionaliai motyvuotų asmenų neįtikintų vienbalsiai rinktis pesimistiškiausią baigmę garantuojančius principus. O jos paskirtis iš esmės ir buvo pateikti vaizdingesnį ir įtikinamesnį pasirinkimo situacijos vaizdą. Įvesdamas racionalaus socialinio minimumo prielaidą Rawlsas nutolsta nuo paskirstymo atžvilgiu neutralios individualistinės I. Kanto perspektyvos ir konstruoja J. J. Rousseau ir J. S. Millio holistinėmis idėjomis paremtą teoriją. Tačiau Rawlsas linkęs iš naujo konstruoti teoriją tam, kad nereiktų atsisakyti prieštaringų ir nesuderinamų idėjų. *Politiniam liberalizme* teisingumo teorija tampa „politine politinio teisingumo koncepcija“, kurioje pripažįstamas protingas įvairių moralinių pozicijų pliuralizmo faktas. Pilietinė visuomenė, kaip naujai konstruojamos teorijos subjektas, įgyvendina savo tikslus pasitelkdama viešąją protą (*public reason*). Pilietinės visuomenės tikslas yra atrasti „protingiausią socialinės vienybės pagrindą, kuris būtų priimtinas modernios demokratinės visuomenės piliečiams“ bei politiniu aspektu svarstyti „pagrindines moralines ir filosofines konstitucinio demokratinio režimo idėjas: laisvų ir lygių piliečių idėją, politinės galios naudojimo, protingo susiker-

tančio susitarimo, viešojo proto ir jo nustatomos pareigos...“ idėjas⁵³. Šioje visuomenėje asmenys disponuoja dviem moralinėmis galiomis: gebėjimu suprasti ir siekti savo pasirinktų tikslų (racionalumas) ir gebėjimu suprasti ir vadovautis teisingumo principais kaip sąžiningo bendradarbiavimo sąlyga (protingumas). Susikertančio susitarimo (*overlap-*

ping consensus) siekiančiai visuomenei antroji galia tampa pagrindu vertinant pirmosios galios priimtinumą. Rawlsas teisingumo principus visuomenė pasirenka todėl, kad joje „deramu būdu“ pripažįstama protingo įvairių moralinių pozicijų subendrinimo svarba. Taigi, racionalumas Rawlsui galiausiai vertingas tiek, kiek jis remia bendrą poziciją.

IŠVADOS

Tiek pirmojo, tiek ir antrojo laikotarpio tekstuose Rawlsas teisingumo teoriją susiduria su specifinėmis jų pagrindimo problemomis. Iš esmės jas apibūdina individo moralinių teisių bei tikslų ir visuomenės reikalavimų bei interesų nesuderinamumas. Ankstyvasis Rawlsas mėgina intuityviai priimtinas prielaidas derinti su jo pasiūlytais teisingumo principais. Tačiau remiantis Hume'o teisingumo aplinkybių ir nešališko teisingumo idėjomis, kurios tam tikru mastu persidengia su I. Kanto teisės filosofijos idėjomis, Rawlsui nepavyksta įrodyti, jog racionaliai motyvuoti asmenys netikrumo situacijoje vienbalsiai rinktųsi du teisingumo principus. Maksimino strategija tipiskose kasdienėse situacijose siūlo rinktis pesimistiškiausią, neretai racionaliai nepriimtina sprendimą. Remiantis Hume'o teisingumo sampratos prielaidomis galutinis pozityvus pirmojo teisingumo teorijos varianto plėtojimo taškas pasiekiamas konstatuojant strategijų ir principų pliuralizmą.

Teisingumo teorijoje Rawlsas atsisako ateities netikrumo kaip principų pasirinkimą lemiančios prielaidos. Kanto kons-

truktyvistinį metodą Rawlsas pasitelkia kaip tinkamą priemonę Hume'o teisingumo aplinkybes derinti su I. Kanto asmens autonomijos idėja. Tačiau Rawlsas neatsižvelgia į Kanto moralės ir teisės idėjų santykį, konkrečiau į tai, kad siekdamas heteronominių tikslų autonomiškas asmuo veikia ribojamas prigimtinių nuosavybės ir lygiaverčio politinio traktavimo teisių. Reikiamą asmens sampratą – asmens be morališkai nerelevantiškų bruožų – jis sukonstruoja apeliuodamas į grynai formalistinį J. J. Rousseau asmens apibrėžimą. Substancialiai asmens samprata užpildoma tik perkeliant ją į holistinę perspektyvą, vertinant asmenį konvencinių demokratinės visuomenės normų požiūriu. Kitu žingsniu į teisingumo teoriją inkorporuojamas Millo požiūris, jog kooperatyvūs žmonių veiksmai ir tų veiksmų rezultatai, kitaip nei jų pažiūros, turi būti ribojami atsižvelgiant į visuomeninės naudos kriterijų. Taigi, Rawlsui nepavyksta įgyvendinti užsibrėžto tikslo – sukurti principinę alternatyvą utilitarizmui – ne dėl nedera- mai perkonstruotos pirminės pozicijos, bet dėl to, jog pati pirminė pozicija abiem

atvejais konstruojama remiantis ne individo teisėmis, bet visuomeninės naudos kriterijumi. Ir leksinį principų išdėstymą, ir institucijų stabilumą Rawlsui pavyksta pagrįsti tik apeliuojant į holistinę perspektyvą ir utilitarinį kriterijų. Neva kan-

tiškojo konstruktyvizmo pagrindimą reziumuojančiame veikale *Politinis liberalizmas* konstruojama *politinė politinio* teisingumo teorija, kurioje Kanto moralės samprata yra traktuojama kaip viena iš daugelio visuminių moralinių koncepcijų.

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 nelygės kilmę ir pagrindus / *Rinktiniai raštai*. – Vilnius: Mintis, 1979.
- 19 *Ibid.*, p. 472.
- 20 Rawls J. Outline of a Decision Procedure for Ethics // *Philosophical Review*, 60, 1951, p. 183.
- 21 *Ibid.*, p. 184.
- 22 *Ibid.*, p. 188.
- 23 *Ibid.*
- 24 *Ibid.*
- 25 Rawls J. Justice as Fairness // *Philosophical Review*, 67, 1958, p. 171.
- 26 *Ibid.*
- 27 *Ibid.*, p. 170.
- 28 *Ibid.*, p. 179.
- 29 *Ibid.*, p. 172.
- 30 Kukathas Ch. and Pettit Ph. *Rawls. A Theory of Justice and its Critics*. – Polity Press: Cambridge, 1990, p. 41–42.
- 31 Norkus Z. *Max Weber ir racionalus pasirinkimas*. – Vilnius: Margi raštai, 2003, p. 138.

Nuorodos

- 32 Rawls J. Constitutional Liberty and the Concept of Justice // *Nomos IV, Justice*, 1963, p. 102.
- 33 *Ibid.*, p. 117.
- 34 Rawls J. *A Theory of Justice...*, p. 62.
- 35 Rawls J. Constitutional Liberty..., p. 102.
- 36 Miniotaite G. Kanto etinės idėjos..., p. 153.
- 37 Barry B. *Teisingumo teorijos...*, p. 276.
- 38 Rawls J. *A Theory of Justice...*, p. 26.
- 39 Rawls J. *A Theory of Justice...*, p. 85–86.
- 40 Rawls J. *A Theory of Justice...*, p. 302. Vėliau, Dewey paskaitas apjungiančioje knygoje *Politinis liberalizmas*, Rawlsas keičia pirmojo principo formuluotę – „plačiausia bendroji sistema“ keičiama „visiškai pakankama schema“. Ši formuluotė koreguoja teisių apimtį ir, bent iš dalies, turinį. Žr. Rawls J. *Politinis liberalizmas*. – Vilnius: Eugrimas, 2002, p. 312–380.
- 41 Rawls J. *A Theory of Justice...*, p. 72.
- 42 Hayek F.A. von. *Teisė, įstatymų leidyba ir laisvė*, t. 2: *Socialinio teisingumo mirazai*. – Vilnius: Eugrimas, 1998, p. 70.
- 43 Rawls J. *Politinis liberalizmas*, p. 61.
- 44 Ruso Ž.Ž. Samprotavimas apie žmonių nelygybės kilmę ir pagrindus // *Rinktiniai raštai*. – Vilnius: Mintis, 1979, p. 71.
- 45 Mill J. S. *Apie laisvę*. – Vilnius: Pradai, 1995, p. 27–28.
- 46 *Ibid.*, p. 98.
- 47 *Ibid.*, p. 29.
- 48 Mill J. *Principles of Political Economy* – Penguin edition, 1970, p. 114–115.
- 49 *Ibid.*, p. 116.
- 50 Rawls J. *Politinis liberalizmas...*, p. 62.
- 51 *Ibid.*, p. 24–25.
- 52 Degutis A. *Individualizmas ir visuomeninė tvarka*. Vilnius: Eugrimas, 1998, p. 33.
- 53 *Ibid.*, p. 35.



Dalia DOKŠAITĖ.
Kaštonų žydėjimas.
2002. Sumi-e. 73 x 60



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.

2. RINKOS IDEOLOGIJOS RIBOTUMAS

Libertarų skelbiama laisvės teorija¹⁰ gali būti kritikuojama įvairiais požiūriais. Pirmiausia pažymėtina tai, kad, pasak libertarizmo, rinkos normos yra vienintelės, galinčios užtikrinti visuomenės laisvę ir gerovę. Ši nuostata remiasi tuo, kad kiekvienas žmogus stengsis užsitikrinti sau kuo didesnę laisvę ir gerovę. Tačiau tokia nuostata remiasi klaidingu vertybės supratimu. Tas supratimas remiasi keliomis klaidingomis prielaidomis.

Pirma. Klaidingas pirmenybės teikimas gerovės ir laisvės siekiams. Libertarai laikosi požiūrio, jog *laisvė ir gerovė* geriausiai išreiškia arba patenkina individo siekius būti laisvam ir turtingam – būtent tai ir yra svarbiausia, to esą žmogus labiausiai ir siekia.

Antra. Individualizmas. Teigiama, kad individas gali būti laimingas (patenkinamas), jeigu jis gali „išbandyti“ savo laisvę kitų atžvilgiu, išreikšti ir pademonstruoti savo vertybes nepriklausomai nuo santykio su kitais žmonėmis, t. y. nepaisydamas jų reakcijos.

Trečia. Prekybinis fetišizmas. Libertarai bando suvokti ir išreikšti *laisvę ir gerovę* terminais, kurie vartojami apibūdinti tik prekėms, ir taip jie neigia žmogiškųjų santykių svarbą bei ryšius tarp žmonių, kurie turi įtakos ir rinkos normoms.

Panagrinėkime detaliau šias libertarų nuostatas.

Pirmiausia – *laisvės samprata*. Libertarai laisvę pirmiausia supranta kaip ekonominę laisvę. Jie teigia, kad žmogus yra laisvas tik tada, jeigu jis gali laisvai vartoti savo privačias gėrybes, nepaisy-

damas ir visada nebūdamas atsakingas kitiems dėl to, jog jie tokiomis gėrybėmis negali naudotis¹¹. Taigi individas, jų teigimu, turi teisę į vartojimo pirmenybę nepaisydamas tokių pat kitų žmonių teisių. Rinka bei kontraktai ir esančios būtent tos priemonės (instrumentai), kurios sudaro galimybę individui įgyti pirmenybę vartojant (t. y. įgyti tai, ko jis nori nepaisant aplinkinių norų). Libertarai pasisako už galimybę individui įgyti kuo didesnę pranašumą vartojant (gerų prekių) nepriklausomai nuo aplinkinių žmonių poreikių (*aš* kaip individas esu svarbus ir *man* pirmiausia reikia). Taigi rinkos ryšiai jiems atrodo kaip pagrindiniai ryšiai, galintys laiduoti individui galimybę realizuoti jo laisvę, nes jie geriausiai padeda jam gauti *bet ką* pirmam, nepaisant jokios pašalinės nuomonės (sprendimo, sveiko proto argumentų).

Toks požiūris į laisvę pagrįstas nuomone, jog laisvę kiekvienas žmogus supranta savaip ir pagal savo skonį. Taigi kiekvienas turi tą subjektyvią laisvės skonio dalį. Pliuralistinė vertybių teorija tokį požiūrį iš dalies pripažįsta: laisvę kiekvienas žmogus supranta savaip, tačiau atmeta antrąją šio teiginio dalį, kad laisvė apskritai yra subjektyvių „skonų“ suma.

Mūsų nuomonės apie laisvę remiasi ne tik jausmu, bet ir racionaliais sprendimais. Mes galime prekę, daiktą laikyti labai vertingu dalyku (tai gali būti asmeniškai vertinga), tačiau tik *socialinėje aplinkoje šie daiktai įgyja tikrą vertę* – joje jie yra *įvertinami*. Betgi prekių vartojimą bei

jų naudingumą nustato individas. Ir remdamasis ne rinkos normomis, bet *savo* sprendimais apie prekę. Taigi rinka nėra ta vieta, kuri visada (visais atvejais) pakankamai aiškiai gali nustatyti mūsų sprendimus ar turėti jiems įtakos.

Be to, *laisvė turėti* vertingą prekę (daiktą) dar nereiškia, kad jos siekiant nederia laikytis jokių normų ir nieko nepaisyti. Libertarų skelbiamas individualistinis laisvės pirmumo modelis pavojingas tuo, kad gali sugriauti ir paties individo autonomiją. Kai individo autonomija redukuota (sutapatinama su pirmumo siekimu – *būti* pirmam ir *gauti* pirmam), o pats pirmumas yra tapatinamas su aktyviu pasirinkimu rinkoje, tai negalima aiškiai pasakyti, ar šis individo pirmumo siekimas (jo pastangos būti pirmam) išreiškia jo sąmoningą adekvatų asmeninį nusistatymą, ar šis noras pirmauti tėra iracionalus pirmavimo jausmas, kuris ganėtinai neapibrėžtas, greit kintąs, išsiskydęs...

Nepaisydami to, libertarai nesiliauja teigę, jog individo laisvė yra neatsiejamą nuo naudos troškimo: kuo labiau individas norės būti laisvas, tuo daugiau sieks naudos¹². Tačiau demokratiniais pagrindais tvarkomoje visuomenėje laisvė nėra matuojama turimais daiktais ar individo galėjimu juos įsigyti. Tas individo gebėjimas įsigyti daugiau už kitus nėra jo didesnės laisvės rodiklis, dėl šių gebėjimų jis neįgyja didesnės teisės į „papildomą“ laisvę. Kita vertus, visuomenės narių savitarpio pagalba gali labai išplėsti individo galimybes gauti papildomai gėrybių ir tuo padėti jam pagerinti savo ekonominę padėtį.

Libertarai laisvę traktuoja kaip teisę pasinaudoti kitais žmonėmis siekiant sau naudos. Tačiau jeigu žmonės nelaisvi priimti sprendimus, o priversti paklusti stipresniojo primestai valiai, tai negalima sakyti, jog libertarizmo laisvė yra laisvė. Tai greičiau prievarta, kurios tikslas – greitinti prekės, daikto gaminimą ir pasisavinimą (naudą). Kitaip tariant, libertarizmo laisvė – tai savotiškas prekės, *laisvės gauti daiktą fetišas*. Be to, nederia užmiršti, jog naudojant prievartą (prievartinį darbą), spaudimą pagaminta prekė nėra gėris. Tuo tarpu libertarams spaudimu ir prievarta pagamintas daiktas, prekė yra svarbiau už žmogaus gyvenimą. Nuo tokios libertarų „laisvės“ spaudimo individas stengiasi gintis: apginti laisvę tiek politinėje, tiek asmeninėje srityje. Tiesa, tai skirtingos sritys ir laisvė čia bus ginama skirtingais būdais bei priemonėmis. Asmeninėje srityje individas laisvę stengsis ginti ir nesileis manipuliuojamas, ypač stengsis apsiginti nuo rinkos manipuliacijų. Politinėje srityje savo laisvę bandys ginti aktyviai dalyvaudamas rinkimuose, įvairių visuomeninių organizacijų ir asociacijų veikloje.

Prekybinis fetišizmas. Libertarai teigia, jog žmogus turi tiek gerovės, kiek *pirmas* jos gali įsigyti, tad svarbu pirkti pirmam, ir tai, kas atrodo geriausia. Būtent šiuo principu grindžiama rinkodara. Taigi šiuo požiūriu rinka yra svarbiausias dalykas žmogui: čia jis privalo stengtis būti pirmas. Savo ruožtu galima reikalauti: pirma, jog rinka veiktų ypač efektyviai – teiktų vis naujų prekių bei paslaugų, kad žmogus galėtų vis

rinktis ir rinktis. Antra, rinka turi būti įvairiopa ir gerai organizuoti prekių skirstymą, kad tam, kuris nori būti pirmas, tektų ir pirmenybės teisė. Tačiau ta pirmenybė vis dėlto priklauso ne nuo rinkos, o nuo individo – jis galiausiai nustato, kas jam svarbu, kokią prekę

rinktis. Taigi individas gali priminti rinkai, ko jis nori, ir šitaip ją veikti. Ir veikti ne pagal rinkos normas, o atvirkščiai. Rinka neturėtų tapti fetišu, diktuojančiu žmogui savo galią. Būtent tokią nuostatą skelbia ir gina krikščioniškasis socialinis mokslas.

3. KRIKŠČIONIŠKOJO SOCIALINIO MOKSLO POŽIŪRIS Į EKONOMINĘ INDIVIDO VEIKLĄ IR RINKĄ

Pagal krikščioniškąjį socialinį mokslą, ekonomika yra tik viena iš žmogaus veiklos sričių. Tačiau ji svarbi tuo, kad jos laimėjimai sukuria individui ir visuomenei gerovę. Jos siekimas, kaip ir pati sukurtoji gerovė, turi būti suvokiama ir įvertinti. Tik tada ji įgyja prasmę. Etika kaip tik ir padeda suprasti ekonominio veikimo tikslų prasmingumą¹³. Tuo ji turi įtakos ir tolesnei ekonomikos plėtočiai. Savo ruožtu etika, įvertindama individo ekonominę veikimą, nuolat plečia savo ribas: tampa konkrečia, ekonominę realybę vertinančia priemone, kuri ir pati tobulėja. Taigi galima tarti, jog ekonomika ir etika savaip papildo viena kitą (popiežiaus Jono Pauliaus II enciklikos)¹⁴.

Remiantis krikščioniškuoju požiūriu vis labiau aiškėja, jog ekonomika, verslas negali vadovautis vien savo logika ir likti uždari, nepriklausomi¹⁵. Etika gali ir turi įvertinti, kaip individai savo ekonominėje veikloje vadovaujasi vertybėmis, suvokti pačią ekonomikos raidos kryptį, jos siekius ir nuostatas, ypač utilitarizmą *homoeconomikos* aspektu¹⁶. Kitaip tariant, padėti suprasti, koku mastu žmogaus, kaip ekonominio subjekto,

veikimas yra kreipiamas ne tik į daiktų gaminimą, bet ir savęs tobulinimą – savo, kaip Dievo kūrinio, pašaukimo žemėje vykdymą.

Krikščioniškuoju požiūriu, rinka negali būti visiškai savarankiška. Tai lemtų fatališkus padarinius žmogui: jis tebtų jos auka, be teisės ir galios ką nors pakeisti. Tuo tarpu žmogus – Dievo kūrinys, kuriam skirta valdyti pasaulį ir jo išteklius. Šia prasme jis yra didžiausia vertybė. Kartu jis yra ir mažasis kūrėjas. Žmogaus proto ir rankų kūriniai (taip pat rinkos priemonės) tėra jo kūriniai¹⁷. Žmogus neturi tapti jų vergu, juo labiau anoniminių rinkos jėgų vergu. Be to, egzistuojanti žmogaus pastangomis sukurta ekonominė galybė savaip rodo ir jo asmeninės atsakomybės bei etinės brandos lygį. Taigi ir „beveidė rinka“, šiaip ar taip, yra tik žmogaus proto ir rankų kūrinys, kuris, deja, vis labiau ima grasyti ir pačiam jos kūrėjui.

Todėl ekonomikos ir etikos integracija būtina.

Viena vertus, ši integracija reikštų, jog pripažįstama būtinybė visagalę rinką ir ekonominę žmogaus veikimą joje vertinti etikos aspektu – koku mastu ji pajė-

gi pažeminti žmogų, primesti jam savo žaidimo taisykles ir padaryti jį nuo jų priklausomą. (O to daryti jai nederėtų leisti. Tai prieštarautų ir krikščioniškajam socialiniam mokymui, teigiančiam žmogaus asmens primatą).

Antra vertus, etikos integracija į ekonomiką reikštų, jog būtina pripažinti individo vertybių svarbą ekonominei veiklai (verslui) ir jos sėkmei. Individas, savo ekonominėje veikloje besiremiantis fundamentaliosiomis vertybėmis, savaip sanuoja ir beveidės rinkos erdvę, daro jai pozityvią įtaką, taip humanizuodamas ir vieną svarbiausių ekonominės pažangos variklių – konkurenciją¹⁸.

Akivaizdu, kad ekonomikos (verslo) potencialas nuolat didėja. Kartu didėja ir jo sukurtų produktų ir paslaugų (masinio naikinimo ginklų gamyba, dirbtinis intelektas, medicinos laimėjimai – klonavimas, lyties keitimas ir kt.) grėsmė žmogaus, kaip biosociokultūrinės būtybės, saugiam ir visaverčiam egzistavimui. Kėsinamasi į prigimtines žmogaus teises siekiant jas riboti (pavyzdžiui, į nuosavybės teisę, į teisę gauti patikimą informaciją dėl visuotinio informacinių struktūrų monopolizavimo ir kt.). Šią naują ekonominę realybę ir jos grėsmę žmogui įprasta vertinti dvejopai.

Pirma, laikantis moralinės logikos ir teisinių nuostatų, t. y. žiūrint, ar ekonominė realybė kuriama laikantis tik teisiškai suformuluotų nuostatų, išdėstytų įstatymuose. Čia svarbu, kad kuriant ekonominę gerovę būtų paisoma tik įstatymų, ir tiek. Individas eliminuojamas iš ekonominės realybės kaip subjektas.

Antra, laikantis entuziazmo etikos nuostatų, kurios itin pabrėžia individo drąsą,

są, aktyvumą, optimistinį žvilgsnį į pasaulį, nepaisymą jokių kliūčių ir priemonių joms įveikti siekiant užsibrėžto tikslo, gėrio, aišku – pirmiausia sau.

Abu šie požūriai į ekonominę realybę ir jos kūrimą yra vienpusiški.

Krikščionišku požiūriu vertinti ekonominę realybę tik pagal moralinę logiką ir teises normas yra vienpusiška, nes tada galima pateisinti ir neproduktyvias ekonomines sistemas, kurios iš esmės priešingos žmogaus prigimčiai ir bando ją deformuoti. Pavyzdžiui, imkime sovietinį ūkio modelį. Jis veikė pagal teises nuostatas, kurias aprobavo „socialistinė“ valstybė, t. y. kolektyvistinio ūkio modelio veikimas buvo teisiškai pripažintas. Tačiau ši sistema pasirodė ne tik ekonomiškai neefektyvi, bet ir morališkai destruktivi. Ji sugriovė patikėjimą tarp SSSR tautų, individo tikėjimą savo jėgomis, prisidėjo prie darbo etoso smukimo, stiprino valstybės išlaikytinių nuotaikas. O svarbiausia – skatino ir palaikė vertybių nuvertėjimo procesą. Tikrosios vertybės (tiesa, sąžiningumas, laisvė, atsakomybė) buvo pakeistos pseudovertybėmis (ištikimybė partijai, aklas paklusnumas valdžiai, savo individualių teisių atsisakymas ir kt.) ar deformuotos. O esant deformuotoms vertybėms, buvo kuriama ir deformuota ekonominė sistema, kuri atitiko šias žmonių nuostatas, bet pasirodė negyvybinga. Todėl šiandien vis labiau darosi akivaizdu, kad einant civilizuotos rinkos kūrimo keliu reikia likviduoti kultūrinį ir moralinį nuosmukį – grąžinti vertybėms jų tikrąją prasmę. Rinkos kūrimas susijęs su etika: ekonominiame procese

dalyvauja visas žmogus, ne tik su ekonominėmis žiniomis ir įgūdžiais (kas, be abejo, yra svarbu), bet ir su etinėmis vertybėmis.

Vienpusiškai būtų vertinti ekonominę realybę ir vadovaujantis entuziazmo etikos nuostatomis, nes ji iš esmės neigia *solidarumo ir produktyvumo (efektyvumo) vertybių derinimo svarbą* siekiant ekonominės gerovės.

Solidarumas ir produktyvumas kaip vertybės, nors ir glaudžiai susijusios, skiriasi visuotinio gėrio kūrimo ir individo asmeninių tikslų, siekių realizavimo požiūriu. *Solidarumas* – tai visuomenės gerovės siekimas: žmonių pastangos ir siekiai kreiptini ta linkme, kad geriausiai tarnautų visuomenės narių gerovei. *Solidarumas* yra visuotinė (universali) vertybė. Jos siektina neatsižvelgiant į turimą kapitalą, socialinę padėtį, tikėjimą, rasę ar lytį. *Produktyvumas* (efektyvumas) kaip vertybė – siauresnė sąvoka. Ji sietina su utilitariniais tikslais, konkrečiu rezultatu, kuris pirmiausia svarbus jo siekiančiam asmeniui (ar grupei), o ne visuomenei. Taigi šios vertybės neišvengiamai konfliktuoja. Akivaizdžiausiai tai pasireiškia individo ekonominėje veikloje.

Krikščioniškasis socialinis mokslas reikalauja, kad individas, siekdamas asmeninių tikslų, nenusižengtų bendruomenės gėriui, nepažeistų kito žmogaus prigimtinių teisių, kad būtų užtikrintas socialinis teisingumas, individo socialinė ir ekologinė sauga. Savo ruožtu visuotinės gerovės tikslas – ekonominėje veikloje dalyvaujančių individų (ir socialinių grupių) sugyvenimas, darna.

Tačiau kartu reikia ir pastangų, kad būtų pasiektas konkretus rezultatas. Taigi šios vertybės yra derintinos. Šio derinimo apimtis, ribos ir sėkmė daugiausia priklauso nuo pilietinės visuomenės brandumo, jos narių pasirengimo organizuoti įmones, bendrų interesų turinčias grupes, sugebančias solidariai galvoti ir veikti dėl bendrų reikalų, taip pat nuo pripažinimo, kad individas, priimdamas sprendimus, turi teisę į riziką, kuri neatsiejama nuo atsakomybės. Savo ruožtu atsakomybės, kylančios iš individo teisės į riziką, dydžiui įtakos turi ir objektyvūs (valstybės ekonominės politikos tęstinumas ir stabilumas, visuomenės palankus požiūris į individo iniciatyvą, bendras verslo kultūros lygis) ir subjektyvūs (dalyvaujančių ekonominėje veikloje žmonių moralinės savybės, jų vertybinės orientacijos ir prioritetai, jų keliama tikslai ir priemonės jiems pasiekti) veiksniai. *Solidarumo ir produktyvumo vertybių konfliktas* ir jo mažinimo bei derinimo sėkmė kaip tik ir priklauso nuo minėtų reiškinių įprasminimo ir funkcionavimo visuomenėje, o siauriau – kiekvieno individo konkrečioje ekonominėje veikloje.

Be to, vertinant ekonominę realybę entuziazmo etikos požiūriu, kyla pavojus ne tik paminti kito žmogaus prigimtines teises, bet ir pripažinti tik „stipriojo“ teises, ypač jo teisę į monopolizumą¹⁹.

Deja, lig šiol vertinant ekonominę realybę įprasta vadovautis dviem minėtais požiūriais: žvelgti į ją arba įstatymų laikymosi, arba individo teisės be atodairos siekti gėrio tik sau požiūriu. Taip iš es-

mės pateisinamas ekonomikos beširdiškumas. Ji ir toliau plėtojama nepaisant žmogaus, neatsižvelgiant į jo prigimtines teises ir netgi sudarant sąlygas jį pažeminti. Ekonomika ir pats ekonominio veikimo subjektas (žmogus) vartotojiškos visuomenės sąlygomis tampa utilitarizmo vergu. Užmirštama, kad ekonominis subjektas yra individas (žmogus). Visa, kas sukuriamą, turi padėti ne tik jo materialinei gerovei, bet ir dvasiniam tobulėjimui, jo kaip asmenybės tapsmui. Šiandien kaip niekad ekonomikai ir jos plėtotei trūksta antropologinės vizijos, kuri padėtų aiškiau suvokti ir įvardyti individo ir visuomenės ekonominės veiklos vertybines orientacijas rinkos sąlygomis.

Akivaizdu, kad rinkos ekonomika turi savas vertybes (tiesa, ganėtinai siauras, pavyzdžiui, rinkos paklausa), į kurią telkia savo dėmesį verslas. Drauge ji kuria ir vis naujas vertybes, kurios yra gan specifinės (pvz., vartojimo kokybė)²⁰. Kurdama savąsias vertybes rinkos ekonomika stengiasi išstumti iš individo ir visuomenės sąmonės universalias vertybes (tiesą, laisvę, teisingumą ir kt.) arba interpretuoti jas savaip. Imkime, pavyzdžiui, vertybę „tiesa“. Tiesą rinkos sąlygomis verslas supranta savaip. Galimi įvairūs tiesos aspektai priklausomai nuo to, ko siekiama. (Ar gali firma sakyti visą tiesą, jei nori parduoti savo pagamintą prekę? Vargu.) Taigi tiesa ir tiesa rinkos sąlygomis – ne tas pat. Poreikis išgyventi ir rasti savo nišą rinkoje skatina vis mažesnę dėmesį tikrosioms vertybėms. (Prisiminkime reklamą.) Tuo jas iš esmės griaua. Didėja visuomenės alergija tikrosioms vertybėms

apskritai. Vartotojiškos visuomenės sąmonėje vis labiau įsigali naujų vertybių (pseudovertybių) kultas^{21; 22}.

Kita vertus, naujomis vertybėmis grindžiama ekonominė veikla ne visada sukuria gerovę visiems²³. Nemažai ir išsivysčiusių Vakarų Europos šalių piliečių nėra visiškai patenkinti rinkos ekonomikos rezultatais, ypač pragyvenimo lygiu, kuris, mūsų akimis žvelgiant, yra pakankamai aukštas. Rinkos ekonomikos plėtotės rezultatais ne visi patenkinti ir Lietuvoje. Taigi naujos vertybės, kuriamos rinkos ekonomikos, nėra visiems vienodai priimtinos ir negali visiškai atliepti visų poreikių.

Tiesa, rinkos paklausa yra vertybė, bet tik viena iš daugelio. Tiesa ir tai, kad mes esame ir turime toliau būti vertybių kūrėjai, bet ne tik ekonominių vertybių, o ir tų, kurios patenkintų poreikius ir tos visuomenės dalies, į kurią ekonomika nekreipia dėmesio, nes ji ekonomikos procese nedalyvauja, nors jai priklausančios žmonės ir yra visuomenės nariai, mūsų artimieji (bedarbiai, ligoniai). Todėl, pagal krikščioniškąją socialinę mokslą, ekonominė individo veikla turėtų būti grindžiama kur kas platesne vertybių (ne tik ekonominių) baze. Tik tada žmogus galės sėkmingai vykdyti Dievo paliepimą – jam suteikta galia valdyti pasaulio išteklius ir kurti gerovę.

Dievas laimina kiekvieną veiklą, iniciatyvą, nesvarbu, ar tai bus mūsų intelektualinė, ar fizinė veikla. Kiekviena žmogaus pastanga gauna Dievo palaiminimą. Ypač ta, kuria siekiama kuo labiau ir visapusiškiau patenkinti visuomenėje egzistuojančius nepatenkintus poreikius²⁴. Šia prasme verslininko veikla – la-

bai kilni veikla. Kartu nedera užmiršti, jog jis naudojasi ir kitų žmonių paslaugomis, įtraukdamas juos į konkrečią veiklą. Taip pat naudojasi įvairių mokslo ir technikos sričių laimėjimais, teikia galimybes pažangai ir turi įtakos auklėjimo bei mokymo procesams. Tai labai išplečia jo laisvės ir pasirinkimo ribas²⁵. Kartu padidina ir atsakomybę už keliamus tikslus ir jų įgyvendinimo rezultatus, jų padarinius individo materialinei gerovei ir visapusiškam dvasiniam tobulėjimui²⁶. Šie rezultatai pasiekiami per ekonomiką (verslą). Todėl ekonomika tu-

ri būti etiška²⁷. Tai reiškia, kad turi būti įveiktas vienpusiškas ekonominių vertybių vyravimas rinkos visuomenėje. Į ekonomikos erdvę turi įsilieti etikos vertybės²⁸. Jomis derėtų matuoti ekonominę individo ir visuomenės veiklą. Papildomai pagrįsdama naujas specifines rinkos visuomenėje išskylančias ekonomines vertybes ir integruodama jas į universalių (bendrųjų žmogaus) vertybių skalę, etika padarytų ekonomiką tvirtesnę²⁹. O individas įgytų galimybę gyventi visuomenėje ir turėti ne tik ekonominių, bet ir moralinių išipareigojimų.

IŠVADOS

Liberalizmas ir krikščioniškasis socialinis mokslas pripažįsta, jog rinka ir jos mechanizmas sudaro galimybę individui ir visuomenei geriau patenkinti savo poreikius, tačiau skirtingai vertina rinkos raiškos etines ribas.

Liberalizmo požiūriu, šiuolaikinė rinka ne tik padeda individui geriau patenkinti poreikius, bet ir ugdo jį kaip vartotoją (plačiaja prasme), siūlydama vis naujas prekes ir paslaugas. Taigi rinka pradeda ne tik siūlyti žmogui reikalingas vertybes – tiek ekonomines, tiek politines (demokratijos aparato funkcionavimas) gėrybes, bet ir nustatyti jų naudingumą bei prestižiškumą ir skatinti jas įgyti. Tos vertybės, kurių nepripažįsta ir „nepalaimina“ rinka, nėra tikros vertybės. Taip individas tampa savotišku rinkos ir jos puoselėjamų vertybių ir normų įkaitu, iš jo reikalaujama vieno – paklusti tik rinkos dėsniams, nes gyvenimas pagal juos būsiąs ir etiškai motyvuotas.

Krikščioniškojo socialinio mokslo požiūriu, rinka yra tik žmogaus rankų ir proto kūrinys, todėl negali būti aukštesnis už patį kūrėją. Rinkos kuriamos ir puoselėjamos vertybės yra gan specifinės (pvz., vartojimo kokybė). Jos neabejotinai svarbios, bet ne vienintelės. Žmogus turi teisę ir gali siekti ir tų vertybių, kurios nėra rinkos pripažintos, bet jam asmeniškai svarbios. Ir čia jis turįs jausti realią paramą ne tik bendruomenės, bet ir valstybės, kurios priedermė sudaryti sąlygas visiems ir kiekvienam visuomenės nariui siekti savų tikslų, paisant aukščiausios vertybės – žmogaus ir jo orumo, kuris negali būti aukojamas beveidės rinkos tariamai visagalybei. Kadangi ekonominės veiklos tikslas yra patenkinti individo ir visuomenės poreikius, tai jos rezultatai gali ir turi būti matuojami ne tik ekonominiu (naudos, efektyvumo), bet ir etiniu (neprieštaravimo individo siekiams) masteliu.

Literatūra ir nuorodos

- ¹⁰ J. Hospers. The Libertarian Manifesto, in James Sterba, ed. *Morality in Practice*, Edition No. 3, p. 23–32. – Belmont, Calif.: Wasworht Publishing, 1991.
- ¹¹ M. Friedman. *Capitalism and Freedom*. – Chicago: Chicago University Press, 1982.
- ¹² M. Smiley. *Paternalism and Democracy*. – New York: Basic Books, 1989.
- ¹³ J. Messner. *Social Ethics*. – St.Louis and London: Herder Book, 1995.
- ¹⁴ Popiežiaus Jono Pauliaus II enciklikos: *Centesimus annus*, 1991 // *Logos*, 1992, Nr. 4; *Solititudo rei socialis*, 1990 // *Logos*, 1990, Nr. 1.; *Laboren Ekercens* // *Katalikų kalendorius – žinynas*. – Kaunas–Vilnius, 1989.
- ¹⁵ J. Hoffner. *Krikščioniškasis socialinis mokymas*. – Vilnius, Aidai, 1996, p. 150–214.
- ¹⁶ M. Novak. *Freedom with Justice. Catholic Social Thought and Liberal Institutions*. – San Francisco: Harper and Row, 1984.
- ¹⁷ J. Hoffner. *Krikščioniškasis socialinis mokymas*. – Vilnius: Aidai, 1996, p. 7–65.
- ¹⁸ R. Uertz. Socialiosios rinkos ekonomikos pagrindai // *Tėvynės sargas*. 1994, Nr.3–4, p. 87–107.
- ¹⁹ B. Nelson. *The idea of Usury: from Brotherhood to Universal Otherhood*. – Chicago: University of Chicago Press, 1989.
- ²⁰ L. Ross (ed.). *Church and Economy in Dialogue: A Symposium in Rome*. Agosto Cardinal Casaroli, Joseph, Cardinal Hoffner, Joseph, Cardinal Ratzinger, Pope John Paul II. – Köln, 1988.
- ²¹ J. Lee. *The Value of the Life and Safety*. – Amsterdam: North-Holland, 1982.
- ²² E. Zaretsky. *Capitalizm, the Family and Personal Life*. – New York: Harper and Row, 1986.
- ²³ W. Ropke. *The Humane Economy: The Social Framework of Free Society*. – Chicago: Henry Regnery, 1990.
- ²⁴ Th. Power. *The Economic Value of the Quality of Life*. – Boulder, Col.:Westview Press. 1990.
- ²⁵ J. Raz. *The Morality of Freedom*. – Oxford: Clarendon Press, 1986.
- ²⁶ P. Werhahn. Verslininko ekonominė funkcija ir socialinė atsakomybė // *Veikli krikščionybė versle ir ekonomikoje*. – Vilnius: Aidai, 1996, p. 65–125.
- ²⁷ E. Paul, R. Miller. *Ethics and Economics*. – Oxford: Basill Blackwell, 1985.
- ²⁸ K. H. Pesche. Socialinė ekonomika krikščionių tikėjimo šviesoje // *Veikli krikščionybė versle ir ekonomikoje*. – Vilnius: Aidai, 1996, p. 233–289.
- ²⁹ J. Raz. *The Morality of Freedom*. – Oxford: Clarendon Press, 1986.



Dalia DOKŠAITĖ. *Kuršių nerija. Iš ciklo „Rūko šviesos kalendorius“*. 2004. Sumi-e. 45 × 100



EDMUNDAS ADOMONIS

Kultūros, filosofijos ir meno institutas

MOKSLINIŲ IDĖJŲ TĘSTINUMAS: GREIČIO SĄVOKA

The Continuity of Scientific Ideas: The Concept of Velocity

SUMMARY

The paper examines a particular case of continuity in the history of scientific ideas, namely the conceptual tools used in the description of the rate of uniform motion. The notion of uniform velocity has its origins in everyday language: motion is described in terms of time and the distance traversed. The idea was already in use in Babylonian astronomy and ancient Greek science. Ancient science had only the comparative notion of velocity, that is to say, the comparisons were true proportions as being between like quantities. Only in the 18th century was the more effective metric definition firmly established: velocity as a number representing the ratio of distance and time. But the main point is that despite the different conceptual explications, the notion of velocity in ancient and modern science is virtually the same.

IVADAS

Mokslo raidos filosofinė analizė dažniausiai pabrėžia idėjų trūkumus. Šiame straipsnyje – priešingai, daugiausia dėmesio skirsime tęstinumui mokslo istorijoje, būtent parodysime, kaip mums įprasta pastovaus greičio sąvoka efektyviai buvo taikoma senovės moksle ir buvo perimta į modernųjį mokslą XVII a.

Pagrindinis straipsnio tikslas yra pabrėžti, kad nepaisant skirtingos konceptualinės formos, mes naudojames ta pačia greičio idėją, kaip ir senovės mokslininkai. Taip pat neapeisime ir pastovaus greičio sąvokos konceptualinių patobulinimų: nors idėja ir buvo ta pati, tačiau su senovine proporcinge greičio

RAKTAŽODŽIAI: mokslo idėjų tęstinumas, mechanikos istorija, greitis.

KEY WORDS: continuity of scientific ideas, history of mechanics, velocity.

sąvoka samprotavimai tapdavo daug keblesni. Su greičio samprata yra susijęs ir vienas įdomiausių konceptualinių šuolių mokslo istorijoje – nykstanųjų („be galo mažų dydžių“) skaičiavimo atsiradimas (t.y. šiuo atveju momentinio greičio sąvokos įdiegimas). Tačiau ši konceptualinės pažangos atvejį jau išsamiai aptarėme straipsnyje „Konceptualinė pažanga moksle: momentinių dydžių panaudojimas gamtotyroje“¹, todėl čia jo visai neliesime.

1. Kasdienė (nemokyklinė) kalba patiekia efektyvių priemonių judėjimui kinematiškai aprašyti (kelias–laikas–greitumas): „persikelti iš vienos vietos į kitą“, „judėti tam tikru greičiu (greičiau, lėčiau)“ ir t.t. Jau senovės autoriai nemoksliniuose kontekstuose laisvai vartoja tokius terminus, pavyzdžiui, Ksenofontas kalba apie graikus, pražygiavusius „po penkis parasangus per dieną“². Tokios sveiko proto priemonės kartu su jomis susijusiu kasdieniu judėjimo patyrimu sudaro tą pagrindą, kuriuo remiantis prasideda mokslinis judėjimo pažinimas. Greitis reprezentuoja tolygaus judėjimo aspektą kartu ir nueito kelio, ir sugaišto laiko požiūriu – šiuolaikiniu požiūriu jis nustatomas padalijus nueitą kelią iš sugaišto laiko. Vartojant šią paprastą sąvoką, jau galima suformuluoti, pavyzdžiui, vieną iš pamatinių šiuolaikinės fizikos dėsningumų apie šviesos greičio pastovumą.

Jau nuo seniausių laikų ši greičio idėja taikoma ir gamtotyroje. Pradedant astronomija, pažymėtina, kad reguliarus dangaus šviesulių vietos keitimas yra, matyt, vienas iš pirmųjų dėsningo judė-

jimo patyrimų, nors šios kaitos tikslesnę tvarką ne taip lengva nustatyti (išskyrus žvaigždžių sferą). Tad nenuostabu, kad vienas iš pirmųjų sistemingų kinematinių priemonių panaudojimų buvo dėsningumų danguje aprašymas. Persų periodo babiloniečiai sukūrė matematinės astronomijos sistemas³, kurios leido numatyti Mėnulio, Saulės ir penkių planetų padėtį, užtemimus ir kitus dangaus reiškinius. Tai buvo sudėtingų aritmetinių⁴ taisyklių rinkiniai. Mėnulio teorijoje buvo naudojamos sistemos A ir B (pagal Neugebauerio žymėjimus). Kaip tik Saulės greičio (t.y. kelias per laiko periodą) traktavimas ir sudarė pagrindinį skirtumą tarp šių sistemų: sistemoje A Saulė juda pastoviu greičiu (30° per mėnesį) vienoje Zodiako juostos dalyje ir kitu pastoviu greičiu (28° 7' 30" per mėnesį) likusioje dalyje, o sistemoje B Saulė kiekvieną mėnesį nueina skirtingą kelią, kuris pasikeičia vienodu dydžiu kas mėnesį⁵. Mėnulio padėtis kiekvieną dieną skaičiuojama susumuojant paros judėjimus. Bet Mėnulio judėjimas nėra tolygus: laiko tarpas, per kurį jis nueina nuo maksimalaus greičio per minimalų iki kito maksimumo, vadinamas anomaliniu mėnesiu. Pasak Geminiaus (I a. pr. Kr.?) liudijimų apie „chaldejų astronomus“ ir šiuolaikinių rekonstrukcijų⁶, Mėnulio greitis kinta nuo 11° 06' 35" iki 15° 14' 35" per parą (vidutinis greitis 13° 10' 35"), tad paros pokytis yra 0° 18'. Panašiai ir planetų teorijose – tik čia greičių lentelės sudėtingesnės, nes geocentrinio požiūriu planetų judėjimas yra netvarkingesnis. Todėl ekliptika dalijama į atskirus lankus, ku-

riuose planetos juda skirtingais greičiais. Taigi matome paprasčiausių judėjimo priemonių panaudojimą: dangaus šviesulys keičia vietą nueidamas tam tikrą kelią, laiko tarpo požiūriu kalbama apie greitį, t.y. lyginamas nueitas kelias per vienodą laiką.

Kinematinės idėjos Graikijoje nuo pat pradžių taip pat buvo susijusios su astronominiais tyrinėjimais – tai visų pirma sferinio judėjimo problemos. Jau pitagoriečiai aiškino, kad dangaus kūnai turi tuo didesnę greitį, kuo didesnė jų orbita. Autolykas Pitanietis (IV a. pab. pr. Kr.) traktate apie sferų judėjimą tolygų judėjimą apibrėžia taip: „Sakoma, kad taškas tolygiai pasislenka, jei per lygų laiką jis nueina lygius ir vienodus dydžius“, tai gi esant tokiam judėjimui, nueitų linijų santykis yra lygus sugaištų laiko tarpų santykiui⁷. Įdomu, kad šis apibrėžimas beveik visiškai atitinka šiuolaikinį tolygaus judėjimo apibrėžimą⁸, t.y. lygūs atstumai per lygų laiką. Autolykas prideda žodį „vienodi“, tuo pabrėždamas, kad lyginami vienuodūs dydžiai, pavyzdžiui, apskritimo lankai vienas su kitu ar tiesios linijos viena su kita. Autolykui kaip astronomui šis tolygaus judėjimo apibrėžimas buvo reikalingas analizuoti taškų judėjimą ant tolygiai besisukančių sferų. Ir toliau tolygus judėjimas apskritimu buvo antikos matematinės astronomijos pagrindas. Juo remiantis buvo stengiamasi stebimus judėjimo danguje nereguliarumus suvesti į tolygaus apskritiminio judėjimo sistemą, o tam padėjo sudėtinga ekscentriciteto, ekvanto ir epiciklų technika, kurios kulminacija – Ptolemajo *Almagestas*.

Tokia pastovaus greičio samprata jau buvo nusistovėjusi antikiniam mokslui – tarp kitų panaši randama Aristotelio, Archimedo bei Herono darbuose. Kaip teigė pastarasis, „daiktai, kurie nueina lygius atstumus per lygius laikus, turi vienodą greitumą“⁹. Aristotelio darbai yra ypač svarbūs, nes tai buvo tas pagrindas, nuo kurio darbą pradėjo viduramžių mokslininkai: be pastovaus greičio idėjos, čia dar randame greičių lyginimą, t.y. „greičių santykį“ arba „greitesnį“. Neturėdamas dabartinio apibrėžimo (s/t), Aristotelis *Fizikos* šeštojoje knygoje gana ilgai užtrunka argumentuodamas, kad greitesnis nueina toliau už lėtesnį per tą patį laiką, kad greitesnis gali nueiti toliau per mažesnį laiką ir kad jis gali nueiti tą patį kelią per mažesnį laiką¹⁰.

Senujų mechanikos tyrinėjimų ypatybė buvo ta, kad jie buvo atliekami pasitelkus proporcijas ir santykiai buvo imami tarp vienuodžių dydžių, – greičio atveju buvo lyginami kelio ar laiko santykiai. Tipiškas būtų Aristotelio teiginys jam besvarstant dalumo problemą: galimas toks greičių santykis, kai greitesnis per tą patį laiką nueina pusantro atstumo¹¹. Panaši taktika buvo perimta ir dar naudojama po viduramžių (žr. toliau apie Galilėjų bei Newtoną), ir netgi XVIII a. vyko ginčai, ar galima dalinti nevienarūšius dydžius. Senovės apibrėžimai – tai lyginamieji apibrėžimai, o dabartiniai – santykiniai apibrėžimai, kaip antai $v = s/t$. Betgi perdėtu tenka laikyti Zubovo kontrafaktinį teiginį, kad senovės mokslininkai „mūsų formulės $v = s/t$ paprasčiausiai nesuprastų“¹². Apskritai su tuo sunku sutikti, nes tai

rodytų, kad jie negali įvaldyti konceptualinių naujovių, vis dėlto visais laikais besilavinantys išmoksta daugybę naujų dalykų. Šiuo konkrečiu atveju mano uždavinyss yra parodyti konceptualinio dialogo galimybę atskleidžiant ryšį tarp senosios ir mūsų greičio sampratos.

Dialogo pagrindas yra tas, kad vienarūšių dydžių dalijimas duoda ne kokią mįslingą dydį, o skaičių, iš karto įvertinantį judėjimą tiek atstumo, tiek laiko terminais, t.y. šis skaičius nurodo, kiek kūnas nuejo per standartiniais pasirinktus laiko tarpus. Tai atitinka Aristotelio minties eigą¹³: yra du kūnai, kurių greičių santykis yra toks, kad per tą patį laiką greitesnis iš jų nueina pusantrą karto daugiau kelio už lėtesnį¹⁴. Dabar reikia sutarti dėl laiko bei atstumo standarto-vieneto. Tai galėtume padaryti bet koku Aristoteliui priimtiniu būdu, bet dėl paprastumo paimkime šiuolaikinius 1 metrą (m) ir 1 minutę (min). Be to, tarkime, kad minimas „tas pats laikas“ yra 3 minutės, per kurias lėtesnis nuejo 6 metrus, greitesnis – 1,5 kart 6 m = 9 m. Metrinio apibrėžimo dalybos veiksmas leidžia vienu ypu abiejų kūnų greičiams priskirti skaičių: lėtesniajam – $6/3 = 2$ m per 1 min., greitesniajam – $9/3 = 3$ m per 1 min. (Beje, kaip tik šioje vietoje Aristotelis naudojasi kelio ir laiko dalijimu į 3 dalis.) Šitaip dalyba s/t pateikia metrų skaičių per standartinę minutę, kad ir kokie įvairūs būtų tolygiai nueiti keliai ir laikas, pavyzdžiui, greitesniajam – $s = 120$ m, $t = 40$ min., $s/t = 3$ m per 1 min., $s = 1/3$ m, $t = 1/9$ min., $s/t = 3$ m per 1 min., lėtesniajam – $s = 120$ m, $t = 60$ min., $s/t = 2$ m per 1 min., $s = 1/3$ m, $t = 1/6$ min.,

$s/t = 2$ m per 1 min. Ieškodami kuo didesnio sutarimo su Aristoteliu, galime taip teigti: greitesniojo judėjimo ypatybė ta, kad jis per 40 min. nueina 120 m, betgi mūsų dalyba rodo, kad tai tas pats greitis kaip 3 m per 1 min. Galų gale Aristoteliui galima pasakyti, kad šiuolaikinis greičio apibrėžimas yra ne kas kita kaip greičių palyginimas su standartiniu 1 m per 1 min. greičiu (galimas, aiškus, ir kitas standartas). Būtent greitis 3 m per 1 min. yra 3 kartus, greitis 2 m per 1 min. – 2 kartus didesnis už standartinį. O palyginę abu šiuos greičius tarpusavyje, gauname, kad per 1 min. greitesnysis nueina 1,5 karto daugiau metrų, o tai ir buvo pradinis Aristotelio teiginys.

Šiuolaikinis santykinis apibrėžimas (s/t) kiekvienam tolygiam judėjimui paprasčiausiai dalybos būdu priskiria skaičių nueito kelio ir laiko požiūriu. Be to, jis yra labai efektyvus atskleidžiant įvairius tolygaus judėjimo sąryšius. Tuo galima įsitikinti analizuojant Galilėjaus tolygaus judėjimo aprašymą iš jo dialogų apie du naujuosius mokslus (1638 m.)¹⁵. Galilėjus čia dirba senoviniu būdu, t.y. naudodamas vienarūšių dydžių santykius. Iš pradžių jis pateikia tolygaus judėjimo apibrėžimą: tai toks judėjimas, kai per bet kokius lygius laiko intervalus nueinami lygūs atstumai. Galilėjus pats nurodo naują palyginti su senoviniu apibrėžimu: tai žodis „kad ir kokie būtų (*quibuscumque*)“ laiko intervalai, taip pabrėžiama, kad lygūs atstumai nueinami ir per visokias mažas laiko dalis.

Šiuo požiūriu Galilėjaus kaip novatoriaus vaidmuo yra abejotinas: jau an-

tikinis apibrėžimas iš principo turėtų galioti visoms mažoms laiko intervalo dalims. Kaip antai tolygaus judėjimo atveju Aristotelis, padalinęs atstumą į 3 dalis, padalina į 3 dalis ir laiką čia pat pabrėždamas, kad lygus praeinamas per lygų laiką¹⁶; tolydų dydį jam nebūtų sunku dalinti ir toliau. Net jei sutiktume su tuo, kad antikiniam apibrėžime tai nėra aiškiai išsakyta, tai jau Merton koledže (XIV a. I pusė) tolygus judėjimas buvo apibrėžiamas kaip „per bet kokią vienodą laiko dalį (*in omni parte temporis equali*) vienodi atstumai“¹⁷. „Bet kokios laiko dalies“ svarba paaiškėja pradėjus momentinių dydžių analizę.

Aksioma I: jei $t_2 > t_1$, tai $s_2 > s_1$;

Aksioma II: jei $s_2 > s_1$, tai $t_2 > t_1$;

Aksioma III: jei $t_2 = t_1$ ir $v_2 > v_1$, tai $s_2 > s_1$;

Aksioma IV: jei $t_2 = t_1$ ir $s_2 > s_1$, tai $v_2 > v_1$.

Teorema I: $s_1/s_2 = t_1/t_2$, kai $v_2 = v_1$;

Teorema II: jei $t_2 = t_1$, tai $s_1/s_2 = v_1/v_2$; ir atvirkščiai, jei $s_1/s_2 = v_1/v_2$, tai $t_2 = t_1$;

Teorema III: jei $v_2 \neq v_1$ ir $s_2 = s_1$, tai $t_1/t_2 = v_2/v_1$;

Teorema IV: jei $v_2 \neq v_1$ ir $t_2 \neq t_1$, tai $s_1/s_2 = (v_1/v_2) \cdot (t_1/t_2)$;

Teorema V: jei $v_2 \neq v_1$ ir $s_2 \neq s_1$, tai $t_1/t_2 = (s_1/s_2) \cdot (v_2/v_1)$;

Teorema VI: $v_1/v_2 = (s_1/s_2) \cdot (t_2/t_1)$.

Konceptualiniu požiūriu čia yra svarbios dvi pamokos. Pirmą, visos teoremos bei ilgi jų įrodymai taikant šiuolaikinį apibrėžimą virstų keliais elementariais aritmetiniais pertvarkymais. Pavyzdžiui, pirmoji teorema, kurią jau matėme suformuluotą Autolyko Pitaniečio traktate, gaunama tiesiog iš tolygaus judėjimo apibrėžimo: $v = s_1/t_1 = s_2/t_2$, šios lygybės abi pusės padauginę iš t_1/s_2 gauname $s_1/s_2 = t_1/t_2$ ¹⁹. Tas pats galioja bet kuriam tolygaus judėjimo išdėstymui senoviniu proporcinio metodu.

Bet yra dar viena, svarbesnė, pamoka: kaip taikliai nurodo Liubomiras Kul-

Toliau Galilėjus pateikia tolygaus judėjimo 4 aksiomas ir 6 teoremas, jos suformuluotos žodžiais be matematinių simbolių. Kad išryškėtų šiuolaikinio apibrėžimo pranašumai, verta jas visas čia pateikti. Kad būtų trumpiau, išreikšiu jas šiuolaikine matematine simbolika, žinoma, visai nekeisdamas senojo proporcijų metodo. Kad būtų aiškiau, pravartu pateikti pirmąją aksiomą, kaip ją žodžiu suformulavo pats Galilėjus: „Vieno tolyginio judėjimo atveju atstumas, nueitas per ilgesnį laiko intervalą, yra didesnis negu atstumas, nueitas per trumpesnį laiko intervalą“¹⁸ (toliau t – laiko intervalas, s – nueitas kelias, v – greitis):

viecas, Galilėjaus teoremos II įrodyme slypi ydingas ratas²⁰. Kaip tai atsitinka? Pirmosios teoremos įrodyme Galilėjus naudoja tolygaus judėjimo apibrėžimu („lygus kelias per lygų laiką“) ir Euklido proporcijų teoriją. To pakanka įrodinėjant, kad per k lygių laiko intervalų nueinama k lygių kelio intervalų. Antrosios teoremos įrodyme jis laiko atkarpą pakeičia greičio atkarpą ir taria, kad galioja tas pats sąryšis: kiek kartų padidėja atstumas, tiek kartų padidėja ir greitis. Tai ydingas ratas: ką reikia įrodyti, tampa įrodymo prielaida. Taip yra todėl, kad aksiomose duoto greičių są-

ryšio „>“ neužtenka, kai reikia įrodyti teoremas apie greičių santykį. Žinoma, intuityviai yra aišku, kad per tą patį laiką k kartų greitesnis nueis k kartų toliau. Intuicijos, paremtos kasdiene greičio samprata, vedinas Galilėjus niekur nepadarė klaidos formuluodamas aksiomas ir teoremas. Bet yra dedukcinė klaida: teoremos nekyla iš aksiomų. Taigi antroji pamoka yra tokia: norint išsaugoti nuoseklumą be santykiško apibrėžimo (s/t), tenka kurią nors greičio proporciją įdėti į apibrėžimą aksiomos pavidalu. Kaip tik taip pasielgė Wallis savo *Mechanikoje*, tiesa, neformuluodamas tai kaip aksiomos (žr. kitą pastraipą). Tokia aksioma yra pagrįsta kasdiene greičio intuicija (t.y. kodėl pasirinkta tokia, o ne, pavyzdžiui, priešinga aksioma) ir pastovaus greičio atveju nekeltų didesnių problemų, bet pereinant prie netolygaus judėjimo kasdienės intuicijos jau nebepakanka.

Johno Walliso greičio apibrėžimas iš 1669 m. *Mechanikos* – tai vienas iš pirmųjų eksplicitinių greičio apibrėžimų. Pasak Walliso, „greitis yra judėjimo savybė (*affectio*), atsispindinti lyginant ilgį ir laiką; būtent, ji apibrėžia, koks ilgis per kokį laiką nueinamas“. Toliau tradiciškai apibrėžiamas tolygus judėjimas (lygus atstumas per lygų laiką) ir „didesnis greitis“. Apibrėžiant pastarąjį, kaip tik panaudojamos greičio proporcijos, atsispindinčios Galilėjaus teoremoje II ir teoremoje III²¹.

Hobbesas Walliso apibrėžimą apibūdina kaip *notum per ignota*, o Kulviecas – kaip *ignotum per ignota*²². Pirmiausia abiem autoriams užkliūva „judėjimo sa-

vybė (*affectio*)“ kaip *ignotum*. Nėra jokio pagrindo manyti, kad Walliso „*affectio*“ turėtų koki nors antropomorfinį atspalvį; o *affectio* „savybės“ prasme (taip būtent verčia Kulviecas) visiškai negadina apibrėžimo: čia paprasčiausiai kalbama apie greitį kaip apie vieną iš judėjimo aspektų (gali būti ir kitų aspektų). Toliau einantys žodžiai „savybė, atsispindinti lyginant ilgį ir laiką“ tiksliai nurodo, kad greitis įvertina judėjimą atstumo ir laiko požiūriu (galima, pavyzdžiui, įvertinti judėjimą krypties požiūriu). Tačiau svarbiausia yra tai, kad toliau Wallis specifikuoja nurodytą judėjimo aspektą: „būtent ji apibrėžia, koks ilgis per kokį laiką nueinamas“. Kulviecas taip pat pabrėžia, kad svarbiausia yra ši apibrėžimo dalis, bet šitaip apibrėžimas tampa per platus dėl neaiškaus žodžio „apibrėžia“ vartojimo: pavyzdžiui, jei v apibrėžia, kiek nueinama per kiek laiko, tai dydis mv (kur m – masė) tam tikra prasme taip pat apibrėžia tą patį²³. Ginantis nuo šio priekaišto, galima nurodyti, kad tai nėra kontrapavyzdys apibrėžimui: Wallis aiškiai sako, kad kalbama apie judėjimą atstumo ir laiko terminais, o tai specifikuoja žodį „apibrėžia“; dydis mv kalba apie judėjimą jau atstumo, laiko ir masės terminais.

Jei dabartinį skaliarinį greičio apibrėžimą bandytume suformuluoti Walliso žodžiais, tai sakytume taip: greitis yra judėjimo savybė (aspektas), nurodanti, kiek atstumo nueinama per apibrėžtą laiką, t.y. s/t . Šis priedas s/t mūsų požiūriu yra trivialus, nes jau turime bendrą strategiją, kaip gauti santykinius fizikinius dydžius. Vis dėlto tenka pripažinti, kad Wallis nežengia paskutinio koncep-

tualinio žingsnio santykinio apibrėžimo link. Todėl jam tenka dirbti senuoju būdu: greičių proporcingumo santykius įvesti apibrėžimais ir jais naudotis įrodant likusius tolygaus judėjimo sąryšius. Tai pakankamai gerai veikia pastovaus greičio atveju, bet problemos iškyla pereinant prie netolygaus judėjimo.

Šios pastabos tinka ir analogiškiems Newtono bandymams eksplikuoti greičio idėją. Nors Newtonas ir vartoja kinematinius terminus, jis savo paskelbtuose darbuose nepateikė jų ekspllicitinės analizės. Tačiau jo rankraščiuose randama keletas greičio apibrėžimų (čia neatsižvelgsime į greičio momentinius aspektus). Vienas iš jų atitinka Walliso apibrėžimą: slenkamojo judėjimo atveju „greitis yra poslinkio kiekis, kiek tai susiję su judėjimo ilgiu, nueitu per apibrėžtą laiką“²⁴. Šiame apibrėžime „poslinkio kiekį“ specifikuoja toliau einanti dalis, t.y. apie poslinkį kalbama aiškiai nurodytu aspektu – atstumo, nueito per apibrėžtą laiko tarpą. Pabrėžtina, kad kalbama apie „apibrėžtą laiką (*certo tempore*)“, o tai gerai atitinka dabartinio požiūrio pasirenkamą laiko vienetą, per kurį nueitas kelias ir yra kūno greitis. Nors Newtonas taip pat neišveda santykinio apibrėžimo, svarbiausia yra tai, kad jis turėjo aiškią greičio sampratą, kuria ir rėmėsi judėjimui aprašyti²⁵.

Be kitų, Newtonas vadovaujasi ir senąja „greitesnio“ proporcingine samprata. Antai jo juodraščiuose (vadinamojoje *Waste Book*) randame: „Vienas dydis (*Quantity*) yra tiek greitesnis už kitą, kiek atstumas, kurį jis nueina, yra didesnis negu atstumas, kurį nueina kitas per tą

patį laiką“²⁶. Traktuojant tai kaip bandymą apibrėžti greitį per santykį, tenka konstatuoti, kaip tai daro Kulviecas, kad tai per platus apibrėžimas: juk jei v_A yra kūno A greitis, o v_B yra kūno B greitis, ir $v_A/v_B = s(A, t)/s(B, t)$, kur $s(t)$ – nueitas kelias, tai bet kokiam nenuliniam α dydžiai αv_A ir αv_B taip pat tenkina šį santykį. Atsakant į tai, pirmiausia matyti, kad, griežtai tariant, čia Newtonas eksplikuoja ne kūno greičio, o „greitesnio“ sampratą. Bet kaip galima kalbėti apie greičių santykį prieš tai nepriskyrus kūnui greičio? Tai išsiaiškinus, galima pamatyti, kaip netoli prie dabartinio apibrėžimo yra proporcinginė samprata. Svarbiausia yra tai, kad prieš imdamas greičių santykį, Newtonas fiksuoja laiko tarpą, tarkime t . Tada su Newtonu sutariame, kad greitis v_A yra $s(A, t)$ per fiksuotą t (o ne $\alpha \cdot s(A, t)$) ir atitinkamai v_B yra $s(B, t)$ per fiksuotą t . Tad Newtono priemonės leidžia kūnui priskirti vienareikšmį greičio dydį, jei uždavinyje nekeičiame laiko t . O šiuolaikinis apibrėžimas visiškai lengvai leidžia apskaičiuoti nueitą atstumą standartizuoto laiko vieneto atžvilgiu (ir lengvai pereiti prie kitų vienetų standartų, jei reikia): $v_A = s(A, t)/t$.

Kaip jau minėjome, vartojant fizikinius terminus, rodančius, kiek vieno dydžio tenka kito dydžio vienetui, dabar pats termino apibrėžimas tiesiog formuluojamas kaip tų dydžių santykis, pavyzdžiui, skaliarine prasme greitis pagal apibrėžimą yra $\Delta s/\Delta t$, pagreitis – $\Delta v/\Delta t$ ir t.t. Tačiau reikia turėti omenyje, jog dalybos veiksmas į apibrėžimą įvedamas kaip tik tam, kad gautume, kiek vieno dydžio vienetų tenka kito dydžio

standartiniam vienetai. Į tai neatsižvelgus galima padaryti klaidą manant, kad praeities fizikai neturėjo šiuolaikinių analizės priemonių. Antai Newtono *Principia* vertėjas į rusų kalbą Krylovas komentaruose aiškina, kad Newtonas nesinaudoja šiuolaikine pagreičio samprata: „pagreičio sąvoka, kaip ji dabar suprantama, *Principia* nevartojama, ir žodžiu „*acceleratio*“ – „pagreitis“ visada turimas omenyje greičio prieaugis per duotą baigtinį arba be galo mažą laiko tarpą“²⁷. Newtonas iš tikrųjų naudojasi paryškintoje dalyje nurodytais terminais (pavyzdžiui, *Principia* teiginys XXXIX), tačiau kaip tik tai ir rodo, kad jis naudojasi šiuolaikine pagreičio samprata: dabartinio apibrėžimo dalybos rezultatas ir yra greičio prieaugis per pasirinktą laiko vienetą. Žinoma, šiuolaikinis apibrėžimas ($\Delta v / \Delta t$) yra efektyvesnis, leidžiantis iš karto panaudoti matematikos dedukcinį aparatą. Analogišku atveju žmonės galėjo įvertinti daiktų kiekį ir remdamiesi neefektyvia nepozicine skaičiavimo sistema, kurios skaitmenys nė neprimena šiuolaikinių skaitmenų, bet skaičiavimo idėja liko ta pati.

Greičio apibrėžimas nevienarūšių dydžių s ir t dalybos būdu pasirodo XVIII a. Varignono, Hermanno, Eulerio darbuose. Tolesnei raidai ypatingai svarbūs buvo Leonhardo Eulerio racio-

naliosios mechanikos traktatai, kuriuose daug vietos skiriama šios naujosios konceptualiniams komentarams (beje, rodantiems, kad naujosios ne taip lengvai skynėsi kelią). 1736 m. mechanikos vadovėlyje jis dar eksplicitiškai nepateikia greičio kaip s/t , bet, pasiremdamas tradiciniu tolyginio judėjimo greičio ir nueito kelio proporcingumu, įrodo, kad „ $C : c = S/T : s/t$ “; be to, čia pat teigiama, kad greitį galima išreikšti kelią padalinus iš laiko²⁸. Tolyginio judėjimo greičio kaip atstumo, tenkančio laiko vienetui, idėją (tai atitinka straipsnio pradžioje pateiktą įvadinio mokyklinio vadovėlio apibrėžimą²⁹) Euleris aiškina tokiu būdu: jei per sekundę nueinama 3 pėdas, tai greitis reiškiamas skaičiumi 3; jei per 6 s – 48 pėdas, tai greitis – 8, o tai rodo, kad per 1 s nueinamos 8 pėdos. Taikliai pasiremiama ir jūrinių kasdienėmis praktikomis: pirmiausia jie išmatuoja, kiek mylių laivas nuplaukė per keturias valandas, o tada tardami, kad jis judėjo tolygiai, nustato, kiek pėdų nuplaukiama per mažesnę laiko vienetą³⁰. 1760 m. Euleris žengia paskutinį konceptualinį žingsnį: čia pasirodo tolyginio judėjimo greitis kaip s/t . Abejojančiams dėl nevienarūšių dydžių dalybos, jis taikliai paaiškina, kad šitokiu būdu greitis yra tiesiog palyginamas su pasirinktu standartu $s/t = 1$ ³¹.

IŠVADOS

Mokslo istorijos filosofinėms pamokoms svarbu ne tik konceptualiniai trūkumai, bet ir mokslinių idėjų perimamumas. Ankstyvojoje mokslo istorijoje ju-

dėjimo spartos aspektas buvo aprašomas pasiremiant kasdienine pastovaus greičio idėja. Ši samprata iš pradžių buvo realizuojama per vienarūšių dydžių

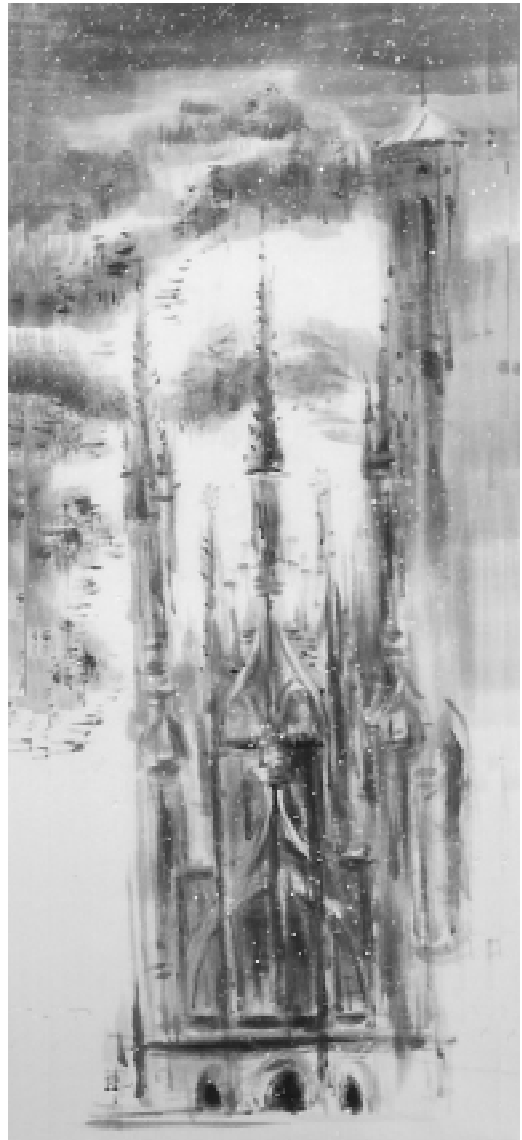
proporcijas, o vėliau pereita prie efektyvesnio būdo, būtent kelio ir laiko santykio. Tačiau nepaisant skirtingos konceptualinės eksplikacijos, tiek senosios

mechanikos proporcinis apibrėžimas, tiek modernusis santykinis apibrėžimas iš esmės išreiškia tą pačią judėjimo spartos idėją.

Literatūra ir nuorodos

- ¹ E. Adomonis, Konceptualinė pažanga moksle: momentinių dydžių panaudojimas gamtootyroje // *Filosofija. Sociologija* 2. – Vilnius, 2002, p. 15–23.
- ² „Anabasis“ IV, VI 4. Tokių pavyzdžių apstu klasikinioose tekstuose.
- ³ B. L. Van der Waerden. *Пробуждающаяся наука II: Рождение астрономии*. – Москва, 1991.
- ⁴ Išlikę babilonietiškos matematikos fragmentai rodo jos algebrinį ir aritmetinį, o ne geometrinį pobūdį, bet, kaip teigia van der Waerdenas, galimas daiktas, geometrinis elementas pas babiloniečius buvo stipresnis, negu anksčiau manyta (ten pat, p. 48).
- ⁵ Ten pat, p. 219.
- ⁶ Ten pat, p. 309–311.
- ⁷ А. Т. Григорьян, В. П. Зубов. *Очерки развития основных понятий механики*. – Москва, 1962, p. 59.
- ⁸ Štai apibrėžimas iš dabartinio standartinio vadovėlio mokykloms: tolygus judėjimas, „kai judantis kūnas per bet kuriuos lygius laiko tarpus nueina lygius atstumus“ (A. Pioryškinas, N. Rodina. *Fizika VII klasei*. – Kaunas, 1969, p. 35).
- ⁹ M. Clagett. *The Science of Mechanics in the Middle Ages*. – Madison, 1961, p. 40.
- ¹⁰ Aristotle. *Physics*, tr. by R. P. Hardie and R. K. Gaye, in R. M. Hutchins (ed.), *Great Books of the Western World*, vol. 8: Aristotle I. – Chicago, 1955, p. 314 (232a 23 – 232b 20).
- ¹¹ Ten pat, p. 315 (233b 20–23).
- ¹² А. Т. Григорьян, В. П. Зубов. *Очерки развития основных понятий механики*. – Москва, 1962, c. 60.
- ¹³ Aristotle. *Physics*, tr. by R. P. Hardie and R. K. Gaye, in R. M. Hutchins (ed.), *Great Books of the Western World*, vol. 8: Aristotle I. – Chicago, 1955, p. 315 (233b 18–28).
- ¹⁴ Galima būtų iš karto užrašyti $v_2/v_1 = 1,5/1$, nors čia Aristotelis to aiškiai nesako. Jei Aristotelis tam prieštarautų, tai su vienu iš kinematikos pradininkų Vakaruose Gerardu Briu-
- seliečiu jau rastume sutarimą: pasak pastarojo, taškų judėjimų proporcija yra tokia pat kaip ir linijų, nubrėžtų per tą patį laiką, proporcija. (Gerardas Briuselielis, kaip dar ir vėliau pasi-taikydavo, vietoje „greitis“ kartais vartodavo „judėjimas“, panašiai ir dėl „judėti“ bei „turėti greitį“.) Clagettas pažymi, kad taip priartėjama prie dydžių ar skaičių priskyrimo judėjimams (M. Clagett. *The Science of Mechanics in the Middle Ages*. – Madison, 1961, p. 167). Tačiau reikia nepamiršti, kad jau Aristotelis aiškiai kalba apie „greičių santykį“ (Aristotle. *Physics*, tr. by R. P. Hardie and R. K. Gaye, R. M. Hutchins (ed.), *Great Books of the Western World*, vol. 8: Aristotle I. – Chicago, 1955, p. 315, 233b 22). Kad ir kaip ten būtų, mes laikysimės netikslios Aristotelio manieros.
- ¹⁵ G. Galileo. *Dialogues Concerning the Two New Sciences*, in R. M. Hutchins (ed.), *Great Books of the Western World*, vol. 28: Gilbert, Galileo, Harvey. – Chicago, 1955 [1638], p. 197–200.
- ¹⁶ Aristotle. *Physics*, tr. by R. P. Hardie and R. K. Gaye, in R. M. Hutchins (ed.), *Great Books of the Western World*, vol. 8: Aristotle I. – Chicago, 1955, p. 315 (233b 25–28).
- ¹⁷ M. Clagett. *The Science of Mechanics in the Middle Ages*. – Madison, 1961, dokumentas 4.5, p. 245.
- ¹⁸ G. Galileo. *Dialogues Concerning the Two New Sciences*, in R. M. Hutchins (ed.), *Great Books of the Western World*, vol. 28: Gilbert, Galileo, Harvey. – Chicago, 1955 [1638], p. 197.
- ¹⁹ Plg. tai su komplikuo-tu Galilėjaus įrodymu, žr. ten pat, p. 197–198.
- ²⁰ L. Kulviecas. К истории определения понятия скорости, in А. Т. Григорьян (ред.), *Исследования по истории механики*. – Москва, 1983, p. 32–33.
- ²¹ Ten pat, p. 33–35.
- ²² Ten pat, p. 35.
- ²³ Ten pat, p. 34.
- ²⁴ „Def. 11. *Velocitas est quantitas translationis quoad longitudinem itineris certo tempore confecti*“ (žr.

- L. Kulviecas. О попытках Исаака Ньютона определить понятие скорости // L. Kulviecas. *Klasikinė mechanika. Vadovėlio fragmentai.* – Vilnius, 2001, p. 80).
- ²⁵ Apie momentinių dydžių svarbą Newtono darbuose žr. E. Adomonis, Konceptualinė pažanga moksle: momentinių dydžių panaudojimas gamtotyroje // *Filosofija. Sociologija* 2. – Vilnius, 2002, p. 15–23.
- ²⁶ L. Kulviecas. О попытках Исаака Ньютона определить понятие скорости // L. Kulviecas. *Klasikinė mechanika. Vadovėlio fragmentai.* – Vilnius, 2001, p. 80.
- ²⁷ I. Newton. *Математические начала натуральной философии*, пер. А. Н. Крылова. – Москва, 1989 [1687], с. 28, п. 9 (paryškinta mano).
- ²⁸ Эйлер. *Основы динамики точки.* – Москва, 1938 [1736, 1765], с. 53.
- ²⁹ Žr. 8 nuorodą.
- ³⁰ Эйлер. *Основы динамики точки.* – Москва, 1938 [1736, 1765], с. 50–53.
- ³¹ Ten pat, p. 286–289.



Dalia DOKŠAITĖ.

Vilniaus gotika.

1999. Sumi-e. 105 × 45



JUOZAS ŽILIONIS

Vilniaus pedagoginis universitetas

F. KAFKA IR M. FOUCAULT: NUO ABSURDO IKI KALĖJIMO

Kafka and Foucault: From the Absurd to Prison

SUMMARY

The ideas of Kafka and Foucault concerning educational institutions and mechanisms are analysed in this article. Both thinkers write about the contradictions of human life which are insoluble to a person because of subjective and objective reasons. In many cases, the person is just a cog in the powerful machine of a totalitarian system, which is controlled by nobody. Sometimes he becomes its victim, who is not aware of his own crime and does not find any way of exculpation. In *The Trial* Kafka inquires into the nature and functioning of the anonymous, unlimited, brutal, and totally depersonalising power of a bureaucratic court of law.

Foucault's analysis of the penitentiary system exposes the strategy of punitive power. Prison is the darkest part of society, within which the punitive power creates the space for the total appropriation of the human body and soul by the method of permanent watching. Within this space, punishment is applied as the means of treatment, and power predominates over man.

NUO ABSURDO ...

Šiuolaikinę žmogaus situaciją tiek Francas Kafka, tiek Michelis Foucault sieja su švietimo ir ugdymo paveldu. Abu mąstytojai kalba apie žmogaus gyvenimą, kupiną prieštaravimų, kurių jis pats dėl objektyvių ar subjektyvių priežasčių negali išspręsti, apie paranojiškus

totalinės sistemos padarinius, kai valdžios besaikiškumas ją pačią paverčia auka, bei apie košmariškus pasimetusio žmogaus išgyvenimus absoliutaus regimumo situacijoje. Studijavęs teisę Prahos vokiečių universitete Kafka psichologiniame kūrinyje *Procesas* bando išsiaiškinti

RAKTAŽODŽIAI: ugdymas, bausmė, absurdas, kalėjimas, totalinė sistema, teisingumas.

KEY WORDS: education, punishment, absurd, prison, totalitarian system, justice.

ti prigimtį ir mechanizmą jėgos, kuri su nežabota galia uždaroje erdvėje, t.y. teisme, nuasmenina žmogų. Kafkos absurdiškasis herojus Jozefas K., neteisingai apkaltintas – „kažkas, matyt, apšmeižė Jozefą K., nes, nepadaręs nieko bloga, jis buvo vieną rytą suimtas“¹, – gaudžiai ir tragiškai mėgina išsiveržti iš siaubingos, pripildytos groteskiškų ir beširdžių žmonių aplinkos į tikrąjį, gėrio pripildytą pasaulį. Skaitytoją tarsi persmelkia nuojauta, kad tiesa ir teisingumas atsiduria patologinėje, nykstančio dvasingumo ir doryingumo būklėje. Tenka pažymėti, jog jau nuo XVIII amžiaus politinė atmosfera Vidurio Europoje buvo veidmainiška, įteisinti prievartinę valdančiąją jėgą ir valdininkų cinizmą. Per teisėsaugos instituciją Kafka pavaizduoja visuomenę kaip griežtai padalintą žaidimo aikštelę su žinomais žaidėjais ir griežtai nustatytais jų ėjimais, privileijuotomis pražangomis bei kylančia totaline sekimo atmosfera. Jozefo K. trapiam naivumui priešpriešinama ciniškų žmonių, įvaldžiusių represijų meną, šizoidiškas spektaklis. Jau pačioje kūrinio pradžioje atskleidžiama absurdiška situacija, kai Jozefas K. suvokia, kad jis yra areštuotas, nes „virėja, kasdien apie aštuntą atnešdavusi pusryčius, šįsyk nepasirodė. Šito dar niekada nebuvo atsitikę“². Suėmimo pojūtį Kafka sustiprina sekimo scena, kai dar nepakilęs iš lovos Jozefas K. pamato „priešais gyvenančią senutę, kuri neįprastai smalsiai stebėjo jį pro langą“³. Taip Jozefas K. supranta, kad jis yra prižiūrimas, sekamas, kontroliuojamas. Svetimų žmonių įvaizdis – „į kambarį įėjo vyriškis, kurio K. ligi šiol niekada nebuvo matęs tuose namuose. [...] Gretimame

kambaryje pasigirdo kikenimas, ir iš garso sunku buvo suprasti, ar ten juokiasi vienas žmogus, ar keli“⁴, – ir nepažįstamo vyriškio ištarti žodžiai „Tamstai nevalia išeiti, juk tamsta suimtas“⁵ patvirtina Kafkos herojui mintį, kad jis yra suimamas. Veltui Jozefas K. bando teisintis, kad yra nekaltas, kad nėra jokio įstatymo jį areštuoti, kad šis suėmimas tėra nevykęs pokštas. Sargybinis iš jo tik pasišaipo: „jis prisipažįsta nežinąs įstatymo, bet vis tiek tvirtina esąs nekaltas“⁶. Šioje absurdiškoje situacijoje Kafka parodo, kad visiems aplinkiniams Jozefo K. kaltė yra akivaizdi ir neginčijama, išskyrus patį Jozefą K., kuris iki pat proceso pabaigos nesuprato, kas įvyko: „nejau aš taip ir numirsiu kaip nenuovokus užsispyrėlis?“⁷ Taigi šioje situacijoje aiškiai kalbama apie kaltumą be kaltės, apie tragišką iracionalų jokiais motyvais nepagrįstą nehumaniškumą, apie žmogaus santykį su Įstatymu. Kafka, veikiamas Soreno Kierkegaard'o filosofijos, savo kūryba bando pagrįsti, kad žmogus jau iš anksto yra kaltas dėl to, kas įvyko dar jam nesant (Adomo nuodėmė). Žmogaus dalia – būti amžinoje tremtyje, nes išvairymas iš rojaus, pasak Kafkos, yra diskretiškas procesas. Žmogaus tikrovė tėra beprasmybės fantasmagorija, kai oficialiai atrodo, kad viskas valdoma aiškių ir griežtų taisyklių bei dėsnių, tačiau iki absurdo vyksta nežabota valdininkų savivalė. Jozefas K. desperatiškai bando suvokti savo kaltę ir įprasminti vykstantį procesą, tačiau jam taip ir nepavyksta suprasti, kas vyksta, nes, pasak Kafkos, beprasmiška ieškoti teisybės, kadangi tikrasis teisėjas yra pats žmogaus likimas. Vadinasi, Jozefas K. niekada nesu-

žinos, kokiam įstatymui nusižengė, ir niekada nepamatys savo teisėjų. Kvietimą atvykti į tardymą jis gauna telefono skambučiu ir, ilgai klaidžiojęs darbininkų priemiesčiais, nerasdamas teismo pastato, kurį jis tikėjosi atpažinsias, pasuka prie namo, kuris „atrodė nepaprastai ilgas, ypač aukšti ir platūs buvo vartai“⁸, ir pradeda belstis į visus butus ieškodamas tardymo kambario. Vietoj tardymo kambario Jozefas K. atsiduria vidutinio dydžio, sausakimšai žmonių prisigrūdusioje patalpoje. Netikėtai Jozefas K. sugriebiamas už rankos mažo berniuko ir pro žmonių minią nuvedamas į salės galą, kur prie nedidelio staliuko „sėdėjo mažas storas šnopuojantis vyriškis“⁹. Paklaustas šio vyriškio, ar jis dažytojas, Jozefas K. nesusivaldo ir išrėžia kalbą, apkalbindamas teisimą suiminėjimu nekalėtų žmonių, beprasmiškų procesų vedimu ir korupcija. Įvardindamas korupciją, jis teigia, kad „sargybiniai mėgina tiesiai nuo kūno pavogti suimtųjų drabužius“¹⁰ ir patys papasakoja „apie sandėlius, kuriuose sukraunama suimtųjų nuosavybė“¹¹. Po šios kalbos, nesulaukęs kvietimo į tardymą, kitą savaitę Jozefas K. pats nuvyksta į tardymo vietą. Salė buvo tuščia, tik ant stalo gulėjo tardytojo paliktos knygos. Tikėdamasis šiose knygosose atrasti įstatymą, kurio jis nežinojo ir pagal kurį yra teisiamas, Jozefas K. atsiverčia pirmąją knygą ir pamato „nepadorų paveikslą. Vyras ir moteris sėdėjo nuogi ant sofos“¹². Užvertęs šią knygą, jis paima kitą – tai romanas, kurio tituliname puslapyje prašytas pavadinimas „Kancios, kurias Gretė patyrė nuo savo vyro Hanso“. Taigi toks absurdiškas teismas ver-

tė Jozefą K. vis labiau bijoti. Keista buvo ir pati teismo procedūra, neprileidžianti advokato prie bylos ir neskelbianti kaltinajam kaltės. Parodydamas pasaulyje egzistuojančią nevaldomą absurdo situaciją, proceso pabaigą Kafka užbaigia Jozefo K. mirtimi. Du galantiški vyriškiai, nepaskelbto teismo nuosprendžio vykdytojai, maloniai pakviečia Jozefą K. sekti paskui juos ir, nusivedę į niūrų priemiestį, perpjauna jam gerklę. Prieš mirtį Jozefas K. tesuspėja ištarti žodžius: „kaip šuo“, t.y. jis miršta kaip ne žmogus, ir ši gėda, pasak Kafkos, „turėtų jį pergyventi“¹³. Būtent toks Kafkos nurodytas kelias bandyti suvokti žmogaus kaltę liudija ne apie bandymą parodyti gyvenimo beprasmybę, bet apie dorovinių idealų ugdymą, kad išliktų žmogiškumas. George'as Steineris pabrėžia, kad mūsų epochai Kafka reiškia tai, „ką ankstesnėms epochoms reiškė Dante, Shakespeare'as. [...] Kokią teisę žmogus turi į kalbą, tegalėdamas išsakyti kaltę, negalią ir netiesą? Kafkos prozoje esama adomiško skaidrumo, kurio nepasiekė joks kitas rašytojas“¹⁴. Jozefo K. egzekucija primena Nukryžiavimo dieną ir yra tarsi perspėjimas dėl žmogaus būties trapumo, pažįstant skausmą, netektį, meilę, vienvietę ir mirtį, kada žmogaus sąmonėje susipina istorinė ir asmeninė lemtis. Ta patirtis jau nedomina paties žmogaus, nes jis išnyksta dėl kitų kaltės, despotizmo ir apgaulės. Lieka faktas, net nepasakantis, dėl ko ir kaip gyvenęs žmogus. Tačiau šis absurdas daugiau ar mažiau paliečia bene kiekvieną, stumia jį į vienokį arba kitokį gyvenimo kalėjimą, tiesą paversdamas melu.

... IKI KALĖJIMO

Foucault, nenutoldamas nuo absurdo idėjos, domėjosi žinijos, valdžios, bausmės, laisvės santykių klausimais, ieškojo žmogaus gyvenime etinės perspektyvos, kuri nepriklausytų nuo išorės autoritetų, bet rastų veiklos kriterijus pačiame mąstyme. Jam rūpėjo atsakyti į klausimą: ar žmogus priklauso nuo amžinų tiesų, ar protas uzurpuoja tiesas? Foucault ižiūri ryšį tarp proto sudievinimo ir despotizmo, kadangi, anot Peterio Sloterdijko, „Išgyvenimo kaina visuomet yra pats gyvenimas. Gyvenimas visur aukojasi savo išlikimo reikalui“¹⁵.

Pasak Foucault, visų disciplinarinių valdžių, kurios pačios būna nematomos, viešpatavimo strategija pasireiškia *žiūros* galia¹⁶. Apžvelgiamoji erdvė, ar tai būtų mokykla, ar kalėjimas, ar teismas, yra vieta, kur disciplinarinė valdžia numato tam tikrą elgseną ir ją primeta tam tikrai grupei žmonių. Disciplina „subjektus daro atvirus visiems žvilgsniams“¹⁷, o buvimas nuolatos stebimam, pasak Foucault, *kietais pančiais surakina disciplinuojamą individą*. Šiuolaikinis formalizuotas švietimas, numatantis elgesį vizualiojoje erdvėje, Foucault išreikštą panoptikumo simboliu, dėl technologijų ir žiniasklaidos tampa nauju jėgos galimybių pasireiškimo įrankiu.

Foucault, aptardamas kalėjimo, kaip rūšios ir išbaigtos institucijos, fenomeną, pabrėžia, kad jis formavosi dar už teismo aparato ribų, kai visuomenės erdvėje kilo mintis išdėstyti žmones, juos grupuoti, modifikuoti jų elgesį, apsupti juos stebėjimo, registravimo, tyrimo ir vertinimo, ir baudimo mechaniz-

mu. Naujųjų laikų baudimo sistema pėrėmė ir transformavo anksčiau išbandytus ir įteisintus prievartos būdus. Žinia, kalėjimas, kaip svarbus baudimo elementas teisingumo istorijoje, tapo istoriniame kontekste tarsi visuomenės „humanizavimo“ pradžia.

Kuriami nauji juridiniai įstatymai baudimo galią atidavė visuomenei, kuri savo narius privalo vienodai traktuoti, o kalėjimas tapo glaudžiai suaugęs su pačios visuomenės funkcionavimu. Nors visuomenė jau seniai įsitikinusi dėl visų kalėjimo minusų, tačiau lieka akivaizdi „nežinia“, kuo ji būtų galima pakeisti ar bent kompensuoti. Taigi kalėjimas tebėra „pasibjaurėjamą kelianti išeitis, be kurios esą neįmanoma išsiversti“¹⁸.

Kalėjimas tampa kaip atpildas, užmokestis už negatyvius veiksmus ir poelgius. Atimdamas iš nusikaltusiojo laisvę ir laiką, kalėjimas deklaruoja idėją, kad nusikalstama veikla pavojinga ne tik pačiai vietai, bet ir visai visuomenei. Tikimasi, kad kalėjimas transformuos individą per visus jo uždarymo, apribojimo, perauklėjimo, pavergimo etapus. Ilgainiui kalėjimo samprata tapo tarsi adekvačiausia ir civilizuočiausia bausmės forma, kuri jai suteikė tam tikro solidarumo pasitelkusi diferencijuotus ir gan aiškios paskirties mechanizmus, nes baudimas *maison d'arrêt, maison correction* ir *maison centrale* turėjo atitikti tam tikrus skirtumus tiek savo keliamais tikslais, tiek ir bausmės intensyvumu.

Kalėjimo fenomenas sustingęs nebuvo – jį lydėjo „reformos“ su daugybe mechanizmų, pasiryžusių koreguoti jo veik-

lą, tačiau „istoriškai taip glaudžiai susijusių su jo egzistencija, kad, rodos, tampančių tos veiklos dalimi“¹⁹. Kalėjimui tapus įteisinta baudimo priemone, senąjį juridinį ir politinį teisės bausti klausimą užtvindė individo pataisos metodus atlydėjusios naujos problemos. L. Baltard'as įkalinimo įstaigas ne veltui pavadino „išbaigtomis ir rūščiomis institucijomis“²⁰, besirūpinančiomis nuteistojo fiziniu muštru, jo įdarbinimu, kasdieniu elgesiu, jo morale, polinkiais. Be to, kalėjimo drausmė yra daug įvairesnė negu tokių institucijų kaip, tarkim, mokyklos arba kariuomenė, kurioms visuomet būdinga „tam tikra specializacija“.

Kalėjimas visuomet užsidares, kalinys veikiamas nuolatine disciplina, ten veikia intensyvi sava represijos ir baudimo technologija su visuotinio auklėjimo prievole. Kaip pažymi Ch. Lucas, kalėjimas „vyriausybei leidžia disponuoti asmenimis laisve ir kalinamojo laiku; štai kada išryškėja auklėjimo galia: ne tik vienai bet ir daugeliui dienų ar net metų galima reglamentuoti, kada žmogus turi keltis ir kada miegoti, kada dirbti ir kada ilsėtis, kiek kartų ir kiek ilgai, ką ir kiek valgyti, ką dirbti ir ką padirbdinti, kada melstis, kada kalbėti ir ką, jeigu norite mąstyti“²¹. Vadinas, visas kalėjimo gyvenimo būdas nulemtas veiksmų ir vaizdinių mechanikos, kurią sukūrė jo ideologai ir reformatoriai, pasitelkę tam tikrus jo funkcionavimo principus.

Pasak Foucault, esminiai kalėjimo veiklos principai būtų tokie:

1. Izoliavimas. Nuteistasis izoliuojamas nuo išorinio pasaulio, nuo to, kas pasakatino jį padaryti nusikaltimą. Kali-

niai izoliuojami vieni nuo kitų. Paskirta bausmė ne tik individuali, bet ir individualizuojanti, kad būtų užkertamas kelias „paslaptims bendrystėms“. Vienatvė turi tapti pozityviu reformos instrumentu – ji verčia kalinį mąstyti ir apeliuoti į sąžinę remiantis proto ir moralės kategorijomis bei imperatyvais. Nuteistojo izoliavimas laiduoja maksimalų valdžios poveikį jo atžvilgiu, kurio nepakeičia jokia kita įtaka. Vadinas, vienatvė tampa visiško nuolankumo ir paklusnumo sąlyga – izoliuotasis lieka vienas prieš jį valdančią valdžią, todėl prižiūrėtojo ar valdytojo žodis, pasak Ch. Luca'so, tiesiai taiko į kalinio širdį, sielą ir visą jo žmogiškąją esybę.

2. Darbui ir valgymui skirtu laiko pakaitos. Šios pakaitos kalinį lydi nuo ankstyvo ryto iki vakarinės maldos, po kurios miegas jam tampa savotiška palaima, kurios nedrumsčia vaizduotės sudirginti vaizdiniai. Visa tai trunka visas šešias savaitės dienas, po kurių ateina septintoji, skirta maldai, apmąstymams, o gal ir mokymuisi.

Foucault pažymi, jog atlikęs bausmę ir peržengęs kalėjimo slenkstį asmuo lieka nepastovus arba pastovus tik taisyklių pažeidimais, savo gyvenimą griauantis gausybe ydų, tačiau pamažu pratinamas iš pašalies, vėliau, besiformuojant įpročiams, įsitraukia į darbą, pajusdamas jo vertę ir kuriamas gėrybes.

Vadinas, ne tik izoliacija, bet ir darbas įkalinimo metu nuteistajam tampa savotiška transformacija grįžti į viešąjį gyvenimą. Prievartinis ka-

lėjimo darbas nėra produktyvus ir negali turėti didesnės įtakos ekonomikai. Šis darbas matuojamas ne gamybinės veiklos produkcija, o žmogiškosios transformacijos indėliu, kadangi toks darbas reglamentuojamas tvarka ir įstatymų laikymusi. Savo reikalavimais jis nepastebimai išreiskia griežtas valdžios formas kalinamojo požiūriu. Dirbdamas kalinys ugdomi tvarkos ir paklusnumo įgūdžius, tinginystė keičiama darbštumu ir žmogaus aktyvumu, o rankų darbas, kurį kalinys priverstas atlikti, siautėjantį ir nemąstantį žmogų paverčia tiesiog sraigtelium, reguliariai ir mechanškai atliekančiu tam tikras darbo operacijas.

Kalėjimas nėra vien dirbtuvė, „paklydėlių prieglauda“, tai tikra mašina, kurios „dantračiai ir kartu veiklos rezultatas yra kaliniai – darbininkai“²². „Užimdamas darbu“, kalėjimas tarsi užpildo žmogaus tuščias valandas: mechaniški rankų judesiai ir ties apibrėžtu objektu sutelktas protas atpalaiduoja nemalonus mintis ir vaizduotę. Jame ruošiami mechanizuoti individai, atitinkantys bendriausius industrinės visuomenės normatyvus. Darbas, kuriuo nuteistasis tenkina materialinius poreikius, paverčia jį paklusniu darbininku. Čia ryškėja ir prievartinio darbo nauda: darbas „primeta“ kaliniui „moralinę“ atlygio formą, nes jis palaiko jo egzistenciją. Toks užmokestis darbą padaro „artimą ir mielą“ bei leidžia suvokti ir įvertinti moralinio pasitaikymo pažangą. Prievartinio darbo už-

mokestis kalėjime nėra adekvatus pagamintai produkcijai, jis atspindi gerai sustyguotą sumanymą, kurio efektyvumu įsitikinusi pati pataisos technika, besiremianti individualiu nuolankumu ir prie jo priderinta gamybos aparato schema.

3. Kalėjimas – ne vien laisvės atėmimas. Tai ir priemonė bausmei moduluoti. Jis – aparatas, turintis teisę vykdyti nuosprendį, reguliuoti pačią bausmę. Bausmės trukmė derinama su kaltinamojo transformavimosi „naudingumu“. Bausmė individualizuojama atsižvelgiant į nubaustoją, kaip griežtai prižiūrimos transformacijos subjekto, įsukto į kalėjimo mechanizmą, modifikuoto ir modifikuojamo individo savastį.

Iškalinimas kaip pataisos, o gal ir auklėjimo priemonė atitinka tam tikrus reikalavimus, kurie paklūsta tik jam vienam būdingiems ypatumams: tam tikrais etapais, režimo griežtinimu bei jo švelninimu.

Kalėjimas su kaupu realizuoja Panoptikumo idėją – nuo priežiūros ir stebėjimo, apsaugos ir žinojimo, individualizacijos ir totalizacijos iki izoliacijos ir visiško žinojimo apie žmogų. Galų gale kalėjimas tampa tamsiausia teisingumo sritimi, kurioje galima tyčiotis ir bausti atvirai, neprisidengus veido, patylom suformuoti tokį veiklos lauką, kuriame bausmė funkcionuoja kaip gydymo priemonė, o nuosprendis tampa viena iš žinojimo priemonių.

Taigi kalėjimo vaizdas iš visos disciplinuotos visuomenės gyvenimo for-

mos veda žmogų atgal į tą pačią absurdo situaciją. Užburtas ratas tarsi suka

paties žmogaus gyvenimą, iš kurio jam nevalia ištrūkti.

VIETOJ IŠVADOS

Nuo absurdo iki kalėjimo kelias gal nėra toks tolimas, betėjimas tuo keliu žmogui nėra vienintelis išsigelbėjimas, padedantis jam permąstyti tai, kas įvyko, atsitiesti, atgailauti ar veržtis į savo svajonę. Tai greičiau sužlugdytas liki-

mas, reikalaujantis daug ne vien jo paties pastangų, bet ir pastangų tos industrinės mašinos, kurią Foucault taikliai apibūdina kaip stikliniame, bet greit dūžtančiame name patalpinto žmogaus stebėjimą.

Literatūra ir nuorodos

- ¹ Francas Kafka. *Procesas*. – Vilnius: Vaga, 1981, p. 3.
- ² Ten pat 3.
- ³ Ten pat.
- ⁴ Ten pat, p. 3–4.
- ⁵ Ten pat, p. 5.
- ⁶ Ten pat, p. 9.
- ⁷ Ten pat, p. 252.
- ⁸ Ten pat, p. 41.
- ⁹ Ten pat, p. 44.
- ¹⁰ Ten pat, p. 52.
- ¹¹ Ten pat.
- ¹² Ten pat, p. 58.
- ¹³ Ten pat, p. 255.
- ¹⁴ George Steiner. *Tikrosios esatys*. – Vilnius: Aidai, 1998, p. 108.

- ¹⁵ Peter Sloterdijk. *Ciniškojo proto kritika*. – Vilnius: Alma littera, 1999, p. 387.
- ¹⁶ Žr. Michelis Foucault. *Disciplinuoti ir bausti: kalėjimo gimimas*. – Vilnius: Baltos lankos, 1998, p. 224.
- ¹⁷ Ten pat.
- ¹⁸ Michelis Foucault. *Disciplinuoti ir bausti...*, p. 272.
- ¹⁹ Ten pat, p. 275.
- ²⁰ L. Baltard. *Architectonographie de prisons*. – Paris, 1829.
- ²¹ Ch. Lucas. *De la réforme des prisons*. T. II. – Paris, 1838, p. 123.
- ²² Michelis Foucault. *Disciplinuoti ir bausti...*, p. 285–286.



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' theory, one cannot discount entirely Albert's influence upon this aspect of Aquinas' thought.

Interpretuojant griežčiau, intelektas ne tik nagrinėja veikėjui atsiveriančias alternatyvias veiksmo kryptis, bet taip pat lemia ir valios pasirinktą alternatyvą. Taigi pasirinkimas formaliai yra intelekto veiksmas ta prasme, kad intelektas apibrėžia to, kas yra pasirinkta, turinį (kitai sakant, suteikia jam formą), o materialiai jis yra valios veiksmas, nes be jos nebūtų pasirinkimo (vadinasi, valia suteikia materiją, taigi aktualiai renkasi).

Griežtesnėje interpretacijoje intelekto vaidmuo formuojant pasirinkimą yra di-

desnis. Nors renkasi valia, intelektas lemia pasirinkimo turinį. Tačiau Akvinietis taip pat manė, kad valia gali veikti intelekto atžvilgiu kaip veikiančioji priežastis ir šitaip valdyti intelekto veiklą³⁵. Pirma, ji gali paskatinti intelektą apsispręsti ir taip pat gali paraginti jį nagrinėti vieną ar kitą dalyką, arba iš viso liautis ką nors svarstyti. Tai tarytum rodo, kad valia gali tiesiogiai lemti jos daromo pasirinkimo turinį. Nors intelektas apibrėžia pasirinkimo turinį, valia prisideda prie šio pasirinkimo turinio ap-

RAKTAŽODŽIAI: Albertas Didysis, Tomas Akvinietis, Petras Lombardas, veiksmo laisvė.

KEY WORDS: Albertus Magnus, Thomas Aquinas, Peter Lombard, freedom of action.

mesdama intelekto veikimo krypties kontūrus. Toks požiūris tarytum skatina manyti, kad laisvė galų gale yra valios funkcija (arba intelekto ir valios tarpusavio sąveikos funkcija), nes valia geba kontroliuoti intelekto veiklą. Šis požiūris suponuoja, jog žmonės veikia laisvai, nes valia gali paraginti intelektą veikti, ir tai prieštarauja anksčiau nagrinėtiems aiškinimams, kad laisvė visų pirma yra intelekto funkcija.

Tačiau toks požiūris nepajėgia įvertinti didelės viso vaizdo dalies. Akviniečio požiūriu, valia nėra suvokianti galia³⁶. Nors valia gali paraginti veikti kitas galia – tarp jų intelektą ir save pačią, – ji tai daro tik atliepdama į intelekto sprendimą, jog taip daryti yra gerai. Valia yra intelektu pažinto gėrio troškimas; savo objektu ji priklauso nuo intelekto ir jo dėka imasi sau būdingos veiklos. Nors tiesa, kad valia gali paraginti intelektą nagrinėti vieną ar kitą veikimo alternatyvą, taip ji daro tik atsakydama

į intelekto sprendimą, jog toks veikimas yra gėris. Taigi galų gale intelektas nukreipia valios pastangas nukreipti jo paties veiklą. Akviniečio nuomonė, kad valia sugeba kontroliuoti intelekto veiklą, nepalaiko požiūrio, jog galų gale visa valdžia yra valios rankose. Taigi jis nemano, kad valia galutinai lemia pasirinkimo turinį.

Šis aptarimas padeda nušviesti veikale *De veritate* pateikiamą Akviniečio laisvo sprendimo sąvoką. Aptariamas sprendimas nėra tiesiog sprendimas, tai veikiau pasirinkimas. Tai, kad pasirinkimas yra laisvas, priklauso nuo valios tiek, kiek ji yra tiesioginis pasirinkimo principas. Nuo valios priklauso tai, kad pasirinkimas iš viso įvyksta. Tačiau tik padedama intelekto veiklos valia renkasi laisvai. Taigi nors valia yra tiesioginis laisvės principas, intelektas yra galutinis jos principas. Toks požiūris dera su kitais Akviniečio *De veritate* teiginiais.

III

Mano dėstymas aiškiai rodo, kad Alberto ir Akviniečio požiūriai buvo labai skirtingi. Ypač į veiksmo laisvę. Net veikale *De homine* Alberto laisvės teorija išlieka voliuntaristinė. Albertas tvirtina, kad valia išlaiko pamatinę nepriklausomybę nuo intelekto; valia yra laisva trokšti netgi to, kam prieštarauja intelektas³⁷. Nors Albertas pripažino tam tikrų pažintinių sugebėjimų vaidmenį laisvame veiksmo, jis niekada neįneigė pagrindinės voliuntaristinių teorijų idėjos – valios autonomijos. Jo anks-

tyvuosiuose raštuose galutinis laisvo veiksmo šaltinis – *liberum arbitrium* – turi tam tikrų troškimo sugebėjimų, o vėlyvojoje kūryboje tampa visiškai trokštančia galia. Taigi Alberto požiūriu, troškimo galios daugiausia lemia laisvą veikimą. Kita vertus, nors Akvinietis pabrėžia valią ir jos vaidmenį veikime, jis išpažįsta intelektualistinę laisvės teoriją ir teigia, kad intelektas labiausiai laiduoja žmogaus laisvę. Jis niekada nesutiko, kad valia galėtų valioti priešingai intelekto sprendimui.

Viduramžių debatai apie laisvę iki Akviniečio buvo daugiausia voliuntaristinio pobūdžio. Šiose sampratos pamatinė laisvo veiksmo galimybė priklauso nuo valios veiklos labiausiai todėl, jog buvo manoma, kad valia gali valioti priešingai intelekto sprendimui. Taip teigė tiek Bernardas Klervietis (*De gratia de libero arbitrio*), tiek ir Pilypas Kanceleris (*Summa De bono*), tačiau būta ir svarbių išimčių – pavyzdžiui, Viljamas iš Osero veikale *Summa Aurea* apibrėžia laisvę proto požiūriu. Tačiau Viljamas taip pat teigia, kad valia yra proto dalis, svarbi laiduojant veikimo laisvę. Taigi aplinkoje, kurioje brendo Akvinietis, žmogaus laisvė buvo grindžiama valios iškėlimu virš intelekto. Kaip galėtume paaiškinti Akviniečio intelektualizmą? Koks buvo Alberto vaidmuo šio intelektualizmo raidoje? Tai intriguojantys klausimai. Deja, galiu pasiūlyti tik keletą labai sąlygiškų atsakymų. Mano dėstymas parodys, kad šiam klausimui reikia skirti daug nuodugnesnį tyrimą.

Sveikas protas sako, kad atsakymas į pirmą klausimą – nuoroda į Aristotelio įtaką. Jeigu panagrinėtume *Summa Theologiae* prima secundae struktūrą, tai pamatytume, jog ji panaši į *Nikomacho etikos* struktūrą³⁸. Abu autoriai pradeda nuo galutinio žmogaus tikslo – laimės – aptarimo. Toliau nagrinėja veiksmą ir galų gale imasi gilios dorybių analizės. Akviniečio traktuotė yra daug detalesnė ir, suprantama, tarp jų yra reikšmingų skirtumų. Tačiau šis bendras planas parodo, kad Akvinietis sąmoningai rėmėsi pagrindinėmis Aristotelio moralės sąvokomis. Jis ne tik perima Aristotelio dėstymo metodą, bet ir iš jo tekstų turi-

nio matyti, kad į savo teoriją jis įtraukia Aristotelio idėjas. Taigi Akviniečio teorija atrodo labai aristoteliška. Taip pat ir Aristotelis gali būti priskirtas intelektualistinei tradicijai, kiek apskritai šiuo atveju galima klijuoti tokias etiketas.

Koks šioje istorijoje būtų Alberto vaidmuo? Kaip Akviniečio mokytojas ir amžininkas jis, aišku, darė tam tikrą įtaką Akviniečio požiūriui. Suprantama, jis darė įtaką Akviniečiui ir šiam susipažįstant su Aristotelio tekstais. Albertas buvo tarp tų, kurie garsiausiai ragino perimti Aristotelio veikalus ir pabrėžė būtinumą juos studijuoti. Jis vienas iš pirmųjų parašė sistemiškus daugelio Aristotelio darbų komentarus. Ir jo paties darbai rodo Aristotelio bei jo arabų komentatorių įtaką³⁹. Nagrinėdami paties Akviniečio lavinimąsi etikos ir veiksmo teorijos srityse, matome, kad Akvinietis lankė ir redagavo Alberto paskaitas apie Nikomacho etiką, kai Albertas pirmą kartą kaip lektorius dėstė pagrindinėse studijose Kiolne nuo 1248 iki 1252 m.⁴⁰ Taigi su Aristotelio etika Akvinietis susipažino tiesiai iš savo mokytojo rankų.

Bet ar Alberto įtaka buvo didesnė negu pedagoginė? Ar Albertas padeda apibrėžti Akviniečio veiksmo teorijos turinį? Neradau jokių tiesioginių šito įrodymų. Akvinietis niekada nemini Alberto vardo nei nagrinėdamas konkuruojančias teorijas ir idėjas įžanginiuose argumentuose, nei pateikdamas savo paties požiūrį. Tačiau yra liudijimų, kad jis buvo susipažinęs su Alberto požiūriu. Jis prieštarauja Alberto *liberum arbitrium* kaip atskiros galios sampratai tiek savo

komentaruose *Sentencijoms*, tiek veikale *De veritate*⁴¹. Savo komentaruose *Sentencijoms* Akvinietis išryškina *liberum arbitrium* apibrėžimą – tai galia, esanti tarp intelekto ir valios, kuri veikia po intelekto sprendimo ir valios troškimo. Ši kalba atitinka Alberto apibrėžimą, pateiktą veikale *De homine*.⁴² Veikale *De veritate* Akvinietis aprašo (ir žinoma, atmeta) Alberto požiūrį, kad *liberum arbitrium* yra atskirtas tiek nuo intelekto, tiek nuo valios. Jei Akvinietis buvo susipažinęs su Alberto veikalu *De homine*, jis turėjo žinoti, ir kaip Albertas suprato pažintinių galių ir žmogaus veiksmo laisvės ryšį. Akvinietis neperima Alberto kalbos apie *Honestum* terminų, tačiau, suprantama, turėjo pastebėti esminį pažintinių galių vaidmenį ankstyvojoje Alberto teorijoje. Turint omenyje voliuntaristinę debatų dvasią, Alberto tekstai yra reikšmingas pažintinių galių vaidmens pavyzdys aptariant žmogaus laisvę. Matome, kad Alberto vaidmuo formuojantis Akviniečio pažiūroms buvo reikšmingas, nors ir netiesioginis.

Maža to, patys Aristotelio darbai daro galimus tam tikrus jų interpretacijų skirtumus. Viduramžių filosofų, labai rimtai skaičiusių Aristotelio tekstus, teorijose galima rasti gausybę prieštaringiausių Aristotelio idėjų inkorporavimo būdų. Tai demonstruoja ir Alberto veiksmo teorija. Nors *liberum arbitrium* aptartą veikale *De homine* jis struktūrina remdamasis Lombardo apibrėžimu, mes taip pat randame nuorodų ir į *Metafiziką*, *De anima* bei į *Nikomachio etiką*. Ypač įdomi nuoroda į *Etiką*. Albertas nagrinėja prieštaraumą, jog *liberum arbitrium* sąsajos su valingumu neleidžia jo apibrėžti pasirinkimo

požiūriu. Šis argumentas kyla iš Aristotelio požiūrio, jog valingumo samprata yra platesnė ir apima daugiau atvejų, o ne vien tik pasirinkimo sąvoką. Pavyzdžiui, Aristotelis mano, jog vaikai veikia valingai, tačiau ne pasirinkimo pagrindu. Albertas tvirtina, jog Aristotelis susieja pasirinkimą su teisingu racionalių pagrindu, tačiau kadangi pastarasis nebūtinai dalyvauja pasirinkimuose, kurie kyla iš *liberum arbitrium*, pastarajam Aristotelio komentarai nėra taikomi⁴³. Šis atsakymas parodo, jog Albertas savo požiūrį laiko visiškai suderinamu su Aristotelio teorija. Taigi matome, kad galima save laikyti geru aristotelininku ir kartu nebūti intelektualistinės laisvo veikimo sampratos šalininku. Vienoks ar kitoks Aristotelio sampratos pobūdis nulemia jo interpretatorių pasiūlytų teorijų ypatumų.

Galėtume visai pagrįstai atsakyti, kad nors Albertas gerai susipažino su Aristotelio teksta ir juos perėmė, jis visų pirma sekė ankstesne augustiniskąja tradicija. Tą patį galima pasakyti ir apie požiūrį į Aristotelio teoriją tų, kurie kūrė po Alberto ir Akviniečio. Pavyzdžiui, apie Joną Dunsą Škotą (nors šiam argumentui išskleisti čia aš jau nebeturiu vietos). Taigi vien tai, jog Akvinietis laikėsi Aristotelio tradicijos, dar nėra pakankamas pagrindas teigti, kad jo samprata buvo intelektualistinio pobūdžio.

Akivaizdu, čia samprotauju labai hipotetiškai. Kyla daug klausimų, į kuriuos šiame tekste negaliu atsakyti. Viliuosi, kad pateikiau šioji tokią pagrindą toliau nagrinėti šiuos klausimus ir daviau keletą pasiūlymų, kurie gali praversti tolesniems tyrimams⁴⁴.

Literatūra ir nuorodos

- ³⁵ *STh*, I^a, q. 82, a. 4. *STh*, I^a–II^{ae}, q. 14, a. 1, ad 1; *STh*, I^a–II^{ae}, q. 17, a. 1 ir 6.
- ³⁶ Jis tai išaiškina *STh*, I^a, q. 83, a. 3, ad 3.
- ³⁷ Albertus Magnus: *De homine*, q. 70, a. 2: Ed. Paris., t. 35, p. 578.
- ³⁸ Už šią išvalgą dėkoju Scottui Macdonaldui.
- ³⁹ Park, Katharine: *Albert's Influence on Late Medieval Psychology*, in WEISHEIPL, James A. (ed.) *Albertus Magnus and the Sciences*. – Toronto, 1980, p. 502.
- ⁴⁰ Wieland, Georg: The reception and interpretation of Aristotle's Ethics. In: *The Cambridge History of Later Medieval Philosophy*. Cambridge 1982, p. 660–661. Daugiau informacijos apie Alberto susidomėjimą Aristoteliu ir jo palaikymą žr. Van Steenberghen, Fernand: Albert le Grand et l'aristotelisme, in *Revue Internationale de Philosophie* 34 (1980), p. 566–574.
- ⁴¹ Thomas de Aquino: *In II Sent.*, d. 24, q. 1, a. 3., ir *De veritate*, q. 24, a. 6.
- ⁴² Albertus Magnus: *De homine*, q. 70, a. 2: Ed. Paris, t. 35, p. 576
- ⁴³ Prieštaravimas aptariamas op. cit., q. 70, a. 2: Ed. Paris. T. 35, p. 574, o atsakymas q. 70, a. 2: Ed. Paris, t. 35, p. 578.
- ⁴⁴ Dėkoju Eleonorai Stump, Scottui Macdonaldui ir Jeffrey Hause už jų gausius ir naudingus patarimus šiam tekstui.

Iš anglų kalbos vertė
Vyngantas ALEKSANDRAVIČIUS



Dalia DOKŠAITĖ. *Rasakila*. 2004. *Sumi-e*. 40 × 25



TOMAS AKVINIETIS

TEOLOGIJOS SUMA

PIRMOJI DALIS

Įvadas

HIERARCHINĖ DAIKTŲ ĮVAIROVĖ

Keturiasdešimt septintajame skyriuje (*Quaestio XLVII*) Akvinietis atsako į tris klausimus: kas yra daiktų daugio ir įvairovės priežastis, kas yra daiktų nelygybės priežastis, ar pasaulis yra tik vienas. Žinant, kad Akvinietis yra krikščioniškos kreacionistinės pasaulėžiūros atstovas, nesunku numatyti jo atsakymus į pirmuosius du klausimus. Žinant, kad jis yra Aristotelio sekėjas, nesunku numatyti jo atsakymą į trečiąjį klausimą. Kitaip tariant, patys savaime tie atsakymai nėra įdomūs. Įdomus diskursas, kuriuo Tomas nuo klausimo artėja prie atsakymo. Įdomūs kitų filosofų ir teologų požiūriai, kuriuos Tomas kritikuoja. Įdomios toje kritikoje išryškėjančios problemos, kurias Tomas gvildena kituose skyriuose.

Šiame skyriuje jis pirmiausia svarsto vienio ir daugio, vienodumo ir įvairovės santykio problemą. Kaip absoliučiai paprastas vienis gali būti daugio ir įvairovės priežastis? Juk teiginys, kad iš vienio atsiranda daugis, atrodo prieštaringas. Be to, tokiame teiginiui prieštarauja patirtis. Nors apibendrinant galima sakyti, kad gyvūnas yra gyvūno priežastis, žmogus – žmogaus, ugnis – ugnies ir t.t., konkrečiau kalbant, kad atsirastų žmogus, reikia dviejų skirtingų lyčių žmonių, kad ugnis įsiliepsnotų, reikia kuro ir t.t. Jeigu su apibendrintais teiginiais sutiktume be išlygų, tai turėtume pripažinti, kad pirmoji priežastis yra kitos pirmosios priežasties priežastis, Kūrėjas yra Kūrėjo priežastis, bet tai – absurdas. Taigi ir patirtis, ir apmąstymai rodo, jog vienos priežasties, kad ir kokia ji būtų, nepakanka padariniui atsirasti. Tuo labiau, jeigu toje priežastyje nėra jokių dalių, jokios įvairovės. Juk ką kitą galėtų reikšti teiginys, kad pirmoji priežastis yra absoliučiai paprasta ir vientisa?

Iš absoliučiai nedalaus vieneto neįmanoma sudaryti daugio, o tuo labiau įvairovės. Todėl nėra kitos išeities, o tik tam absoliučiai paprastam vieniui kaip nors priskirti daugį ir įvairovę. Akvinietis taip ir padaro. Jis teigia, kad pirmojoje priežastyje yra daugybė įvairių daiktų formų, arba idėjų, bet toji daugybė nė kiek neprieštarauja jos absoliučiam paprastumui, nes tos idėjos yra joje kaip jos suprantami pavidalai, kuriais ji formuoja daiktus, bet ne kaip pavidalai, kurie formuoja supratimą. Kitaip tariant, suprasdamas savo absoliučiai paprastą esmę, Kūrėjas suprantą ir tai, kaip ji savo panašumu dalyvauja

| Dail. Beato Angelico

RAKTAŽODŽIAI: daugybė, įvairovė, skirtingumas, nelygybė, Dievas, pasaulis.

KEY WORDS: multitude, diversity, distinction, inequality, God, the world.

arba galėtų dalyvauti kūrinuose. Todėl galima teigti, kad pirmojoje absoliučiai paprastoje priežastyje idealiai yra visa visata: buvusi, esanti ir būsima su visa begaline savo daiktų įvairove.

Tačiau pripažįstant tokį vienio ir daugio santykio problemas sprendimą, sunku susitaikyti su teiginiu dėl pirmosios priežasties absoliutaus paprastumo. Juk pripažįstama, kad jam priklauso idėjų daugis ir įvairovė, kurie materializuojasi visatoje. Kitaip tariant, pirmosios priežasties paprastumui virtualiai priklauso visas visatos sudėtingumas. Bet ar tokį paprastumą, kuriam priklauso, nors tik idealiai, visos visatos sudėtingumas, galima laikyti absoliučiu? Kita vertus, pripažinti, kad pirmosios priežasties paprastumas turi būti suprantamas su tam tikra išlyga, – tai kėsintis į Dievo absoliutumą.

Nagrinėdamas vienio ir daugio problemą, Akvinietis remiasi Pradžios knygos teiginiu, kad *Dievas atskyrė...*, t.y. buvo skirtingumo atsiradimo priežastis, ir kritikuoja Demokrito, Anaksagoro ir Avicenos pasiūlytus sprendimo variantus. Pasak Tomo, negalima pripažinti, kad materija yra daiktų įvairovės priežastis, nes tai reikštų, kad pasaulis atsirado atsitiktinai, kad daiktai yra skirtingi ne dėl formos, o dėl materijos ir kad materija nėra sukurta¹. Negalima pripažinti esant teisingą ir teiginį, kad daiktų įvairovę sukūrė antrinės priežastys, nes tai reikštų, kad ne tik Dievas, bet ir angelai gali kurti, kad pasaulis atsirado dėl daugelio veikiančiųjų priežasčių sutapimo, t.y. atsitiktinai.

Vienis, daugis, įvairovė – visa tai daugiausia matematiniai ir fizikiniai dalykai, o štai gyvendamas nelygybės kilmės klausimą, Akvinietis įžengia į etikos sritį: kalba apie gerumą, teisingumą, nuodėmę, bausmę ir pirmą kartą *Teologijos sumos* traktate apie pasaulio sukūrimą užsimena apie blogį, sakydamas, kad yra tokie mąstytojai, kurie nelygybę kildina iš gėrio ir blogio pradų priešingybės. Tų mąstytojų jis čia neįvardija, tik pasakoja, kaip Origenas bando paneigti jų požiūrį, nors anksčiau rašytoje *Sumoje prieš pagonis* jis pateikia ištisą jų sąrašą, kuriame mini graikų filosofus Empedoklį bei Pitagorą ir gnostikus: Marchijų, Cerdoną, Manį bei gausius jų sekėjus. Apie pastaruosius santūrusis Tomas neslėpdamas pasipiktinimo rašo šitaip: „šias ankstesniųjų filosofų klaidas, kurias vėlesnieji filosofai pakankamai atskleidė, kai kurie iškrypusios sąmonės žmonės išdrįso susieti su krikščionių doktrina. Pirmasis iš jų buvo Marchijus (jo sekėjai vadinami marchistais), kuris, prisidengdamas Krikščionybę, skleidė ereziją laikydamasis požiūrio, kad yra du vienas kitam priešingi pradai, jam pritarė cerdonininkai, vėliau marchistai ir galiausiai manichėjai, kurie šią klaidą paskleidė plačiausiai“².

Teologijos sumoje jis dėmesį sutelkia ne į ju, bet į Origeno ereziją, į jo mintį, kad Dievo sukurta kūrinija pradžioje nebuvo hierarchinė: visi kūriniai buvo bekūnės ir tarpusavyje visiškai lygios dvasios. Bet vėliau laisvu apsisprendimu vienos iš jų priartėjo prie Kūrėjo, o kitos nuo jo nutolo. Nutolusios dvasios, nelygu kiek nutolusios, buvo įkalintos skirtinguose kūnuose. Taip atsirado hierarchinė kūrinijos struktūra.

Tomo toks pasakojimas netenkina, nes suponuoja, kad nelygybė yra ne Dievo gerumo ir išminties, o kūrinii nuodėmės ir bausmės padarinys. Kadangi nuodėmė yra blogis, tai blogis būtų kūrinii įvairovės ir visatos hierarchinės struktūros pirmoji priežastis. O šito negalima pripažinti, nes Pradžios knygoje rašoma, jog per šešias dienas pabaigęs visus pasaulio kūrimo darbus Dievas matė, kad visa buvo labai gera. Todėl Tomas kitaip aiškina hierarchinės visatos struktūros kilmę.

Kurdamas pasaulį, Dievas norėjo, kad jis būtų tobulas ir atspindėtų visą dieviškąjį gerumą. Bet kiekvienas atskiras kūrinys atspindi tik tam tikrą dalį dieviškojo gerumo. Kad visata atspindėtų jį visą, buvo būtina tokia jos tvarka, kurioje būtų visi įmanomi gerumo lygmenys, tad dieviškoji išmintis yra ne tik daiktų daugio ir įvairovės, bet ir nelygybės priežastis. Todėl iš elementų (žemės, vandens, oro ir ugnies) sudaryti kūnai yra tobulesni, arba geresni, už atskirus elementus, augalai – už mineralus, gyvūnai – už augalus, žmonės – už kitus gyvūnus.

Bet jeigu vienus dalykus vadiname geresniais, tai niekas nedraudžia kitus, ne tokius gerus, vadinti blogesniais. Šitaip pradeda atrodyti, kad pačiame hierarchinės struktūros dugne turėtų būti tas, kuris neturi jokio gerumo, yra grynas blogis. Jis galėtų būti pirmasis blogio pradai. Išskyla blogio problema. Tačiau Tomas šiame skyriuje jos nesprenžia, nes to daryti neleidžia pavadinimu iš anksto užsibrėžtas apmąstymų abstraktumo lygmuo: juk skyriaus pavadinimas sako, kad čia apie daiktų įvairovę bus kalbama *apskritai*. Todėl blogio problemai Tomas paskiria kitą skyrių, kurio pavadinimas sako, kad jame bus mąstoma ne taip abstrakčiai, nes bus nagrinėjamas *ypatingas* daiktų skirtingumas. O šiame skyriuje, kur apie įvairovę kalbama apibendrintai, Tomui svarbiausia pabrėžti, kad kūrinija kaip visuma yra tobuliausia ir geriausia tiek, kiek kūrinys gali būti tobulas, o kiekviena jos dalis ir kiekvienas atskiras kūrinys yra tik tiek tobuli ir geri, kiek to reikia visumos tobulumui, kitaip tariant, šis pasaulis yra ge-

riausias iš visų galimų. Jis yra vienintelis, nes visi daiktai jame susiję vienas su kitu ir su Dievu: mat tokia tvarka akivaizdžiai rodo pasaulio vienumą. Norint ginti tezę, kad yra daug pasaulių, reikėtų pripažinti, jog atsitiktinumas yra pasaulio atsiradimo priežastis, o tokią galimybę Tomas jau paneigė.

Tačiau argumentai už tai, kad Dievas galėjo sukurti daug pasaulių, yra stiprūs. Juk tokios galimybės šalininkai remiasi Dievo visagalybe, gerumu ir pasaulio materialumu (juk materija yra individuacijos arba vienuolių individų dauginimo pradai). O prieš juos nukreiptą Evangelijos pagal Joną teiginį, kad per jį (Žodį) pasaulis (vienaskaita) yra sukurtas, galima paneigti faktų, kad Pradžios knygoje yra du skirtingi pasakojimai apie pasaulio sukūrimą. Nors tradiciškai teigiama, kad tai skirtingi vieno įvykio atpasakojimai, vis dėlto niekas negali paneigti galimybės, kad jie pasakoja apie dviejų skirtingų pasaulių sukūrimą. Juk pirmajame vyrą ir moterį pagal savo atvaizdą Dievas sukūrė drauge ir iš karto liepė daugintis, negundydamas jokių pažinimo medžių. Antrajame kūrime viskas vyko daug dramatiškiau: pirmiau iš dulkių padarė vyrą ir uždraudė jam ragauti pažinimo medžio vaisių. Bet kadangi jis tais vaisiais nesusigundė, tai iš jo šonkaulio padarė moterį, kad ši vyrą įkalbėtų nusidėti. Už paragavimą išvaryti iš rojus, vyras ir moteris pradėjo daugintis ir taip prasidėjo nelemta šio pasaulio istorija. Lyginant abu pasakojimus atrodo, kad pirmasis pasaulis, kuris, deja, mums pažįstamas tik tiek, kiek apie jį papasakota, yra daug geresnis už tą, kuriame gyvename. Taigi remiantis Evangelija, galima ginti požiūrį, kad pasaulis yra vienas, o remiantis Pradžios knyga – kad jų yra du.

Tačiau šalia Biblijos autoriteto Tomas pasitelkia mokslo autoritetą. Gindamas požiūrį, kad pasaulis yra tik vienas, jis teigia: „negali būti kitos Žemės, išskyrus šią, nes visa žemė, kad ir kur ji būtų, natūraliai būtų sunešta į šią centrinę vietą“. Iš panašių argumentų pretenzijos į moksliskumą žmonės jau seniai juokiasi, bet nereikėtų pamiršti, jog Akviniečio laikais Aristotelio fizika, aiškinanti, kad kiekvienas sunkus kūnas dėl savo prigimties stengiasi užimti vietą pasaulio centre, o lengvas veržiasi į periferiją, buvo pripažįstama kaip pažangiausias gamtos mokslas. Nebijant labai apsirikti galima spėti, jog kai kas iš to, kas dabar laikoma mokslu, ateityje bus paskelbta prietariais.

Gintautas VYŠNIAUSKAS
Kultūros, filosofijos ir meno institutas

Literatūra ir nuorodos

¹ Išsamiau apie tai, kad daiktų įvairovė nėra atsitiktinė, kad materija ir joks antrinis veiksnys nėra pirmoji daiktų įvairovės priežastis, žr. To-

mas Akvinietis. *Suma prieš pagonis*, antroji knyga. – Vilnius: Logos, 2003, p. 151–171.

² Tomas Akvinietis. *Suma prieš pagonis*, antroji knyga, p. 165.

XLVII KLAUSIMAS

Apie daiktų skirtingumą apskritai I TRIS ARTIKULUS SUSKIRSTYTAS

Aptarus kūrinių išvedimą į esatį¹, reikia svarstyti jų skirtingumą (žr. kl. 44 įvadą). Tas svarstymas bus trejopas, nes pirmiausia nagrinėsime daiktų skirtingumą apskritai; vėliau – gėrio ir blogio skirtingumą (kl. 48); galiausiai – dvasinių ir kūniškų kūrinių skirtingumą (kl. 50).

Pirmiausia klausama trijų dalykų.

Pirma: apie patį daiktų daugį arba skirtingumą.

Antra: apie jų nelygybę.

Trečia: apie pasaulio vienovę.

1 ARTIKULAS

AR DAIKTŲ DAUGIS IR SKIRTINGUMAS YRA IŠ DIEVO

PIRMAJĄ PRADEDEME NAGRINĖTI ŠITAIP. Atrodo, kad daiktų daugis ir skirtingumas yra ne iš Dievo.

1. Juk visada vienam skirta daryti vieną. O Dievas yra labiausiai vienas, kaip matyti iš to, kas jau pasakyta (kl. 11, a. 4). Vadinasi, Jis [į esatį] išveda tik vieną padarinį.
2. BE TO, atvaizdas daromas panašus į pavyzdį. Bet jau minėta (kl. 44, a. 3), kad Dievas yra pavyzdinė Jo padarinio priežastis. Ir kadangi Dievas yra vienas, tai Jo padarinyje yra tik vienas ir vienodas.
3. BE TO, tie dalykai, kuriais siekiama tikslo, yra proporcingi tikslui. Bet jau parodyta (kl. 44, a.4), kad kūrinių tikslas yra vienas, būtent dieviškasis gerumas. Vadinasi, Dievo padarinyje yra tik vienas.

BET PRIEŠINGAI sakoma Pradžios knygoje, kad *Dievas atskyrė šviesą nuo tamsos, ir vandenį nuo vandenų* (Pr 1, 4-7)². Vadinasi, daiktų skirtingumas ir daugis yra iš Dievo.

ATSAKAU, kad daiktų skirtingumo priežastis buvo nurodoma įvairiai. Vieni ją matė materijoje: arba joje vienoje, arba drauge su veiksmu³. Kad vien materija yra daiktų skirtingumo priežastis, teigė Demokritas ir visi senovės gamtos filosofai. Pasak jų, dėl materijos judėjimo daiktų skirtingumas atsiranda atsitiktinai⁴. Kad daiktų skirtingumo ir daugio priežastis yra materija drauge su veiksmu, teigė Anaksagoras. Jis sakė, kad daiktų įvairovę lemia protas, ištraukiantis tai, kas materijoje buvo sumaišyta.

Tačiau taip negali būti dėl dviejų priežasčių, nes, pirma, jau buvo parodyta (kl. 44, a.2), kad pati materija yra Dievo sukurta. Todėl net ir tą skirtingumą, kuris atsiranda iš materijos, reikia redukuoti į aukštesniąją priežastį. Antra, kadangi materija yra formai, o ne priešingai, ir daiktai yra skirtingi savo formomis, tai daiktai yra skirtingi ne dėl materijos, o veikiau priešingai, sukurta materija yra beformė, kad ją būtų galima pritaikyti skirtingoms formoms.

Kiti daiktų skirtingumą siejo su antriniais veiksniais. Pavyzdžiui, Avicena teigė, kad Dievas, save suprasdamas, sukūrė pirmąją inteligenciją⁵, kurioje, kaip toliau pamatysime (kl. 50, a. 2, į 3), būtinai yra galimybės ir akto sandara, nes ji nėra savo pačios esatis. Todėl pirmoji inteligencija, suprasdama pirmąją priežastį, sukūrė antrąją inteligenciją; suprasdama save kaip galimybę, sukūrė dangaus kūną, kurį judina; suprasdama savo aktualiąją pusę, sukūrė dangaus sielą.

Bet taip negali būti dėl dviejų priežasčių. Pirmiausia todėl, kad, kaip jau parodyta (kl. 45, a.5), kurti gali tik Dievas. Todėl tik Dievas [į esatį] išveda tuos, kurie gali atsirasti tik iš kūrybos, o tokie yra visi tie, kurie nepavaldūs radimuisi ir nykimui. Antra, todėl, kad tokiu požiūriu daiktų visata atsirastų ne dėl pirmojo veik-

nio noro, o dėl daugelio veikiančių priežasčių sutapimo. Tačiau tokį atsiradimą vadiname atsitiktiniu. Vadinasi, iš skirtingų daiktų susidedančios visatos atsiradimo priežastis būtų atsitiktinumas, o tai neįmanoma.

Todėl reikia sakyti, kad daiktų skirtingumas ir daugis atsirado dėl pirmojo veiksnio, kuris yra Dievas, noro, nes jis išvedė daiktus į esatį, kad kūriniais skleistų savo gerumą ir kad pastarieji jį rodytų. Ir kadangi vienas kūrinys negali parodyti jo viso, tai Dievas padarė daugybę skirtingų kūrinių, kad tai, ko iš dieviškojo gerumo neparodo vienas kūrinys, parodytų kitas: juk tas gerumas, kuris Dieve yra paprastas ir vientisas, kūrinuose yra daugiopas ir padalytas. Todėl visa [kūrinių] visata dieviškajame gerume dalyvauja ir jį rodo tobuliau negu bet kuris kitas kūrinys. Ir kadangi daiktų skirtingumo priežastis yra dieviškoji išmintis, tai Možė sako, kad daiktus skirtingus padarė Dievo žodis, kuris yra išminties samprata. Todėl Pradžios knygoje parašyta: *Dievas tarė: „Tebūnie šviesa“. Ir atskyrė šviesą nuo tamsos* (Pr 1, 3-4)⁶.

Todėl I PIRMAJĄ atsakyтина, kad veikiantis prigimtimi veikia ta forma, dėl kurios jis yra ir kurią kiekvienas turi tik vieną, todėl daro tik vieną padarinį. Tačiau veikiantis valia, o jau parodyta (kl. 19, a. 4), kad būtent taip veikia Dievas, daro suprasta forma. Ir kadangi daugybės dalykų supratimas, kaip jau parodyta (kl. 15, a. 2), neprieštarauja Dievo vienybei ir paprastumui, tai reikia pripažinti, kad būdamas vienas, gali daryti daugybę.

I ANTRĄJĄ atsakyтина, kad tas argumentas tiksliai tam atvaizdui, kuris tobulai panašus į savo pavyzdį ir gali būti dauginamas tik materialiai. Todėl nesukurtas ir tobulas pavyzdys yra tik vienas ir joks kūrinys tobulai neparodo pirmojo pavyzdžio, kuris yra dieviškoji esmė. Ją gali atspindėti tik daugybė [kūrinių]. Bet kadangi idėjos vadinamos pavyzdžiais, tai daiktų daugį [kūrinių] atitinka idėjų daugis dieviškajame prote.

I TREČIĄJĄ atsakyтина, kad teorijoje išvadą tobulai įrodyti gali tik vienas vidurinis terminas, o tikėtinai įrodančių vidurinių terminų yra daug. Panašiai ir veikloje, jei tas, kuris siekia tikslo (jeigu taip galima pasakyti) tam tikslui prilygsta, tai pakanka, kad būtų tik jis vienas. Tačiau kūrinys neprilygsta Dievui. Todėl buvo būtina kūrinius dauginėti.

2 ARTIKULAS

AR DAIKTŲ NELYGYBĖ YRA IŠ DIEVO

ANTRĄJĄ PRADEDAME NAGRINĖTI ŠITAIP. Atrodo, kad daiktų nelygybė yra ne iš Dievo.

1. Juk geriausiam pridera daryti geriausius. O vienas geriausias nėra didesnis už kitą. Vadinasi, Dievui, kuris yra geriausias, pridera daryti lygius daiktus.

2. BE TO, *Metafizikos* penktojoje knygoje⁷ sakoma, kad lygybė yra vienovės padarinys. O Dievas yra vienas. Vadinasi, visus daiktus daro lygius.
3. BE TO, teisingumas – tai nelygiems duoti ne po lygiai. O Dievas yra teisingas visuose savo darbuose. Kadangi toji veikla, kuria Jis daiktams duoda esatį, iš anksto nenumato jokios daiktų nelygybės, tai atrodo, kad visus daiktus Jis padarė lygius.

BET PRIEŠINGAI pasakyta Ekleziasto knygoje: *Kodėl diena pranoksta dieną ir taip pat šviesa – šviesą, ir metai – metus, saulė – saulę? Dieviškoji išmintis juos padarė skirtingus* (Eccli 33, 7-8)⁸.

ATSAKAU, jog Origenas, norėdamas pašalinti požiūrį, kad daiktai yra skirtingi dėl vienas kitam priešingų gėrio ir blogio pradų, teigė, kad visi Dievo sukurti kūriniai iš pradžių buvo lygūs. Jis sakė, kad Dievas pirmiausia sukūrė tik protinus ir visus lygius kūrinius, kurie dėl laisvo apsisprendimo tapo nelygūs: vieni daugiau ar mažiau pasisuko į Dievą, o kiti daugiau ar mažiau nusisuko nuo Dievo. Todėl tie protingi kūriniai, kurie laisvai apsisprendė pasisukti į Dievą, pagal jų nuopelną dydį buvo pakelti į skirtingus angelų rangus. O tie, kurie nuo Dievo nusisuko, pagal nuodėmės dydį buvo pririšti prie įvairių kūnų. Tai, pasak Origeno, buvo kūnų sukūrimo ir jų skirtingumo priežastis.

Bet tokiu atveju kūniškų kūrinių visata būtų ne tam, kad Dievas kūriniams skleistų savo gerumą, bet tam, kad baustų už nuodėmę. O tai prieštarauja šiems Pradžios knygos žodžiams: *Matė Dievas visumą, kurią padarė, ir ji buvo labai gera* (Pr 1, 31)⁹. Ir Augustinas knygos *Apie Dievo valstybę* vienuoliktajame skyriuje klausia: *Ką kvailesnio galima pasakyti negu tai, kad Dievas-mėninkas šią vieną saulę vienam pasauliui skyrė ne todėl, kad jį papuoštų arba duotų naudą kūniškoms esybėms, o veikiau todėl, kad viena siela taip nusidėjo? Taigi, jei šimtas sielų būtų taip nusidėjusios, tai šis pasaulis turėtų šimtą saulių.*

Todėl reikia sakyti, jog Dievo išmintis yra daiktų nelygybės priežastis taip, kaip ji yra jų skirtingumo priežastis. Tai matyti iš to, kad daiktų skirtingumas pasaulyje yra dvejopas: vienas – formalus, arba rūšinis, daiktų skirtingumas, o kitas – materialus, arba skirtingumas tik skaičiumi. Ir kadangi materija yra formai, tai materialusis skirtingumas yra formaliajam. Todėl matome, kad neirių daiktų yra tik vienas vienos rūšies individas, nes jo pakanka, kad rūšis būtų išsaugota, o kad būtų išsaugota atsirandančių ir irstančių daiktų rūšis, reikia, kad būtų daug tos pačios rūšies individų. Todėl akivaizdu, kad formalusis skirtingumas yra svarbesnis už materialųjį. Tačiau formalusis skirtingumas visada reikalauja nelygybės, nes, kaip *Metafizikos* aštuntojoje knygoje [1043b 34]¹⁰ pasakyta, daiktų rūšys yra panašios į skaičius, kurių rūšys keičiamos jiems pridedant arba iš jų atimant vienetą. Todėl matyti, kad natūralių daiktų rūšys išdėstytos nuosekliai: pavyzdžiui, iš elementų sudaryti daiktai yra tobulesni už elementus¹¹, augalai tobulesni už mineralus, gyvūnai – už augalus, o žmonės – už kitus gyvūnus; kiekvienu atveju viena rūšis yra tobulesnė už kitas. Vadinasi, dieviškoji išmintis, kad visata būtų tobula, yra

daiktų nelygybės priežastis taip, kaip ji yra daiktų skirtingumo priežastis. Juk visata nebūtų tobula, jeigu joje būtų tik vienas daiktų gerumo lygmuo.

Todėl I PIRMAJĄ atsakyтина, kad geriausiam veiksmui pridera daryti geriausią visą savo padarinį, o kiekviena visumos dalis turi būti geriausia ne be išlygų, o geriausia tinkamumo visumai atžvilgiu: juk gyvūnui nebūtų gerai, jeigu kiekviena jo dalis turėtų akies vertę. Todėl Dievas visą visatą padarė geriausią, kiek kūrinys gali būti geriausias, bet atskirus kūrinius padarė vieną už kitą geresnius. Todėl apie atskirus kūrinius Pradžios knygoje sakoma: *Dievas matė, kad šviesa buvo gera* (Pr 1, 4), panašiai ir apie atskirus daiktus, bet apie visus kartu pasakyta: *Matė Dievas visumą, kurią padarė, ir [ji] buvo labai gera* (Pr 1, 31).

I ANTRĄJĄ atsakyтина, kad iš vienovės pirmiausia kyla lygybė, o vėliau – įvairovė. Todėl iš Tėvo, kuriam, pasak Augustino, priskiriama vienovė, kyla Sūnus, kuriam priskiriama lygybė, o toliau – kūrinija, kuriai tinka nelygybė. Tačiau ir kūriniai dalyvauja tam tikroje lygybėje, būtent proporcinėje lygybėje.

I TREČIĄJĄ atsakyтина, kad tas argumentas įtikino Origeną, tačiau jis galioja tik atlyginimo už nevienodus nuopelnus atveju. Bet daiktų sandaroje dalių nelygybė yra ne dėl kokios nors anksčiau buvusios nuopelnų arba medžiagos nelygybės, o dėl visumos tobulumo. Tai matyti ir meno dirbiniuose¹²: juk stogas nuo pamato skiriasi ne dėl to, kad padarytas iš kitos medžiagos, o todėl, jog meistras, norėdamas, kad iš skirtingų dalių sudarytas namas būtų tobulas, ieško kitokios medžiagos, ir ją padarytų, jeigu galėtų.

3 ARTIKULAS

AR YRA TIK VIENAS PASAULIS

TREČIĄJĄ PRADEDAME NAGRINĖTI ŠITAIP. Atrodo, kad yra ne vienas pasaulis, o daug.

1. Juk Augustinas *Aštuoniasdešim trijų klausimų* knygoje sako, kad netinka kalbėti, jog Dievas daiktą¹³ sukūrė be priežasties. Bet dėl tos pačios priežasties, dėl kurios sukūrė vieną, galėjo sukurti daug, nes jau parodyta (kl. 25, a. 2), kad Jo galia yra begalinė ir negali būti apribota vieno pasaulio sukūrimu. Vadinasi, Dievas sukūrė daug pasaulių.
2. BE TO, gamta daro tai, kas geriausia, o Dievas dar labiau. Bet daug pasaulių – geriau negu vienas, nes daugiau gėrių yra geriau negu mažiau. Todėl Dievas sukūrė daug pasaulių.
3. BE TO, visų [objektų], kurie formą turi materijoje, skaičių galima dauginti nekeičiant rūšies, nes dauginti skaičiumi galima dėl materijos. Bet pasaulis formą turi materijoje: juk sakydamas *žmogus*, reiškiau formą, o sakydamas *šis žmogus*, reiškiau formą materijoje; taip pat sakant *pasaulis*, reiškiamą formą, o sakant *šis pasaulis*, reiškiamą formą materijoje. Todėl niekas nedraudžia, kad būtų daug pasaulių.

BET PRIEŠINGAI pasakyta Evangelijoje pagal Joną: *Pasaulis per jį yra sukurtas* (Jn 1, 10)¹⁴; žodis *pasaulis* čia pavartotas vienaskaita taip, tarsi egzistuoję tik vienas pasaulis.

ATSAKAU, kad Dievo sukurta egzistuojančių daiktų tvarka rodo pasaulio vienybę. Juk šis pasaulis vadinamas vienu dėl vieningos tvarkos, vienus daiktus siejančios su kitais. Juk visi, kurie yra iš Dievo, susiję vieni su kitais ir su pačiu Dievu, kaip tai jau buvo parodyta (kl. 11, a. 3; kl. 21, a. 1 ir 3). Todėl būtina, kad jie visi priklausytų vienam pasauliui. Todėl teigti, kad yra daug pasaulių gali tik tie, kurie mano, kad pasaulio priešastis yra ne tvarkanti išmintis, o atsitiktinumas; pavyzdžiui, Demokritas teigė, kad šis ir begalinė daugybė kitų pasaulių yra sudaryti iš atomų [atsitiktinių] susibūrimų.

Todėl Į PIRMAJĄ atsakyтина, jog ta priešastis rodo, kad pasaulis yra vienas, nes visi turi priklausyti vienai tvarkai ir būti nukreipti į vieną tikslą. Todėl Aristotelis *Metafizikos* dvyliktojoje knygoje, remdamasis daiktų tvarkos vienybe, daro išvadą, kad juos valdo vienas Dievas¹⁵. Ir Platonas, remdamasis pavyzdžio vienybe, įrodo vienybę pasaulio kaip pagal tą pavyzdį padaryto.

Į ANTRĄJĄ atsakyтина, kad joks veiksnys materialaus daugio nesiekia kaip tikslo, nes materialioji daugybė neturi aiškos ribos ir savaime linksta į begalybę, o begalybė prieštarauja tikslo sąvokai. Bet kai sakoma, kad daug pasaulių yra geriau negu vienas, turimas omeny materialusis daugis. Tačiau tokio gerumo veikiantysis Dievas nesiekia, nes, remiantis tuo pačiu argumentu, būtų galima teigti, kad jeigu Jis padarė du pasaulius, tai būtų buvę geriau, kad būtų padaręs tris, ir taip iki begalybės.

Į TREČIĄJĄ atsakyтина, kad visa materija panaudota šiam pasauliui padaryti, todėl negali būti kitos Žemės, išskyrus šią, nes visa žemė, kad ir kur ji būtų, natūraliai būtų sunėšta į šią centrinę vietą¹⁶. Tą patį galima pasakyti ir apie kitus pasaulį sudarančius kūnus¹⁷.

Literatūra ir nuorodos

¹ Tai pažodinis *productio creaturarum in esse* vertimas. Žodis *išvesti* numato ne tik į *ką* (šiuo atveju pasakyta, kad į esatį (*esse*), kuri yra *buvimas akte*), bet ir *iš ko*, apie kurį čia neužsiminama, todėl verta prisiminti Aristotelio teoriją, kad aktualybė išvedama iš galimybės. Akviniečio dieviškąjį pasaulio sukūrimą su tam tikromis išlygomis galima aiškinti kaip galimybės aktualizavimą, arba pasaulio išvedimą iš galimybės į aktą.

² Biblijos vertimuose į lietuvių k. apie tai kalbama truputį konkrečiau. J.Skvirecko vertime: „Ir Dievas padarė tvirtumą ir atskyrė vandenį,

kurie buvo po tvirtuma, nuo buvusių viršum tvirtumos“ (*Pr* 1, 7). A. Rubšio vertime: „Dievas padarė skliautą ir atskyrė vandenį esančius po skliautu, nuo vandens, buvusių viršum skliauto“ (*Pr* 1, 7). Jau esame minėję, kad Bibliją Akvinietis dažnai cituodavo iš atminties, kartais neparaidžiui, retkarčiais net kita, negu dabar suprantama, prasme.

³ Veikiančiąją priešastimi.

⁴ „Visi gamtos filosofai begalybę visada laikė atributu substancijos, besiskiriančios nuo jo ir priklausančios vadinamųjų elementų grupei – vandeniui arba orui, arba tam, kas yra tarp

pastarųjų. Tie, kurie teigė, kad tų elementų skaičius ribotas, niekada nesakė, kad jų kiekis begalinis. Tačiau tie, kurie teigė, kad elementų skaičius yra begalinis, kaip teigė Anak-sagoras ir Demokritas, sakė, kad begalybė yra tolydi dėl jungties..." Aristotelis. *Fizika*, 203a15-23.

⁵ Tai, kas metafizikos kalba vadinama inteligencija, arba atskirtąja substancija, teologijoje vadinama angelu. Teiginyje, kad *Dievas sukūrė pirmąją inteligenciją*, teologinė terminija susipina su filosofine. Jeigu būtų pasakyta, kad *Dievas sukūrė angelą*, mintis būtų suprantama be papildomų paaiškinimų, bet ji nebūtų filosofinė. Jeigu būtų pasakyta, kad *Pirmoji priežastis, pirmasis esinys arba pirmasis veiksnys* sukūrė atskirtąją substanciją, mintis atrodytų filosofiščiau, bet netektų atramos, kurią jai teikia Dievo vaizdinys. Be to, verta prisiminti, kad *Dievas* yra ne tik teologinė, bet ir metafizinė samprata. Juk Aristotelis savo pirmąją filosofiją, kuri vėliau gavo metafizikos vardą, vadino teologija, nes ją plėtodamas atrado, kad pirmoji pasaulio judėjimo priežastis, pirmasis nejudantis judintojas (bet ne kū-rėjas iš nieko) yra Dievas. Vadinasi, Dievui pridera ne tik viešpatuoti teologijoje, bet ir dalyvauti filosofijoje.

⁶ A. Rubšys: „Tuomet Dievas tarė: „Tebūnie šviesa!“ ir šviesa pasirodė. Dievas matė, kad šviesa buvo gera, ir Dievas atskyrė šviesą nuo tamsos“ (*Pr* 1, 3-4).

⁷ „Visi šie santykiai yra išreikšti skaitmenimis ir yra skaičiaus determinacijos, kitaip tariant, jie yra lygūs, panašūs ir tapatūs, nes visi susiję su vienu.“ Aristotelis. *Metafizika*, 1021a7-10.

⁸ A. Rubšys: „Kodėl viena diena svarbesnė už kitą, kai ta pati saulė apšviečia kiekvieną metų dieną? Jos skiriasi Viešpaties išmintimi, – jis nustatė metų laikus ir šventes“ (*Sir* 33, 7-8).

⁹ A. Rubšys: „Dievas apžvelgė visa, ką buvo padaręs, ir iš tikrųjų matė, kad buvo labai gera“ (*Pr* 1, 31).

¹⁰ „Taip pat akivaizdu, kad jeigu substancijos tam tikra prasme yra skaičiai, tai jos yra šia prasme, o ne, kaip kai kurie teigia, kaip vienetų skaičiai. Juk apibrėžimas yra tam tikras skaičius, nes (1) jis yra dalus į nedalomas dalis (mat apibrėžimo formuluotė nėra begalinė) ir skaičius turi tokią pat prigimtį. Ir (2) kai viena dalis, iš kurių sudarytas skaičius, atimama arba pridedama, tada skaičius nustoja buvęs tas pats skaičius, bet yra kitas skaičius..." Aristotelis. *Metafizika*, 1043b 34.

¹¹ Elementai – tai keturi Empedoklio pradai: ugnis, oras, vanduo ir žemė. Plačiau apie juos žr. Tomas Akvinietis. *Apie gamtos pradus*. – Vilnius: Logos, 2003, p. 47-53.

¹² Akviniečio laikais meno ir amato skirtis nebuvo tokia griežta kaip dabar.

¹³ T. y. pasaulį.

¹⁴ Č. Kavaliausko Evangelijos vertime: „[...] pasaulis per jį atsiradęs [...]“ (*Jn* 1, 10).

¹⁵ Čia Aristotelis cituoja *Iliadą*: „Daugelio viešpatavimas nėra gėris. Lai valdo vienas“. Aristotelis. *Metafizika*, 1076a4.

¹⁶ Traktate *Apie dangų* Aristotelis rašo: „natūralus žemės, tiek jos visos, tiek dalies, judėjimas yra į visatos centrą, todėl ji dabar užima tą centrą“ [296b 8]. „Juk kiekviena žemės dalis sveria tol, kol pasiekia centrą“ [297a 10]. Taigi, pasak Akviniečio, kad ir kurioje visatos vietoje būtų žemės elementų, jie natūraliai judėtų visatos centro link ir niekas negalėtų jiems sutrukdyti, nes visi kiti trys elementai yra už ją lengvesni, todėl galiausiai visa žemė susirinktų materialios visatos centre.

¹⁷ T. y., kad jie natūraliai judėtų tol, kol užimtų iš prigimties jiems priderančią vietą, nes sunkieji natūraliai juda žemyn, o lengvieji – aukštin.

Iš lotynų k. vertė ir įvadą parašė
Gintautas Vyšniauskas

Versta iš: Sancti Thomae Aquinatis.
Summa Theologiae I, *La Editorial Catolica*, S.A. – Madrid, 1951

DALIA DOKŠAITĖ



Dalia Dokšaitė gimė 1955 m. gegužės 4 d. Vilniuje, studijavo Vilniaus dailės akademijoje, kurią baigė 1980 m. Nuo 1995 m. Lietuvos dailininkų sąjungos narė. Dirbo scenografe įvairiuose Lietuvos teatruose, Lietuvos kino studijoje. Parodose dalyvauja nuo 1976 m. Pirmoji personalinė aliejinės tapybos ir scenografijos paroda įvyko 1993 m. Nuo 1996 m. dirba *sumi-e* technika. Kasmet pelno prestižinius apdovanojimus Japonijoje ir Kinijoje vykstančiose parodose. Surengė 22 personalines parodas Lietuvoje bei užsienyje. 2005 m. dalyvavo parodoje „Nuo Japonijos iki Baltų“ Lietuvos Respublikos Seimo Parlamento galerijoje ir „Japonija–Lietuva“ Vilniaus Rotušėje, skirtoje Japonijos ryšių su Europos Sąjungos šalimis metams pažymėti. 2005 m. dalyvavo *Sumi-bi* („deganti medžio anglis“) sąjungos bendroje parodoje Tokijuje (Ginzoje), ten pristatė savo 30 darbų kolekciją. 2005 m. surengė dvi personalines parodas Japonijoje: Kawamuros memorialiniame dailės muziejuje ir NHK-Japan dailės galerijoje.

1998 m. Dalia Dokšaitė įkūrė ir iki šiol vadovauja *sumi-e* ir kaligrafijos studijai „Tušo kelias“ (Vilnius, Kaunas). Organizuoja nacionalines ir tarptautines parodas bei renginius. Dalyvauja mokslinėse konferencijose, rengia *sumi-e* ir kaligrafijos seminarus, skaito paskaitas, aktyviai dalyvauja radijo bei televizijos laidose, rašo straipsnius. („Monochrominė ZEN tapyba Japonijoje – *sumi-e*“ // *Indra*, 2000 m.; „Ten, kur žemaičiai semiasi stiprybės, arba kuo mes panašūs į japonus?“ // *Žemaičių žemė*.) Parengė ir įgyvendino edukacinius projektus vaikams bei jaunimui: „Menas – vaikams“, „Simbolio kalba lietuvių mene“, „Akvarėlės paslaptys“, „Saulės Takas. Lietuva – Japonija“. Išleido 2000–2005 *sumi-e* kalendorius.

Dalia Dokšaitė was born in 1955 in Vilnius. In 1980 she graduated from Vilnius Academy of Art. Since 1995 she has been a member of the Lithuanian Artists' Union and worked as a scenographer in Lithuanian theatres and cinema studio. Her first personal exhibition of oil paintings and scenography occurred in 1993. Since then she has organised 22 personal exhibitions in Lithuania and abroad. Since 1996 she has worked in the *sumi-e* technique. In 2005, a year committed to mark relations between the EU and Japan, she took part in the exhibitions "From Japan to the Balts" and "Japan-Lithuania", which took place in Lithuania, as well as in an exhibition organised by the *Sumi-bi* ("Burning Charcoal") Union in Tokyo. There she presented a collection of 30 works. The same year she arranged personal exhibitions in the Kawamura Memorial Art Museum and in the NHK- Japan Art Gallery.

In 1998, Dokšaitė opened "The Way of Ink" studios of *sumi-e* and calligraphy in Vilnius and Kaunas. She organises national and international exhibitions and shows, takes part in conferences, leads seminars on *sumi-e* and calligraphy, delivers lectures and takes part in TV and radio programs. She is the author of the articles: "The Monochromatic ZEN Painting *sumi-e* in Japan" // *Indra*, 2000; "The Place Where Samogitians Get Their Strength, or How Are We Like the Japanese?" // *Žemaičių žemė*. Also, she prepared and implemented the educational projects: "Art to Children", "The Language of Symbols in Lithuanian Art", "The Secrets of Watercolour", "The Path of the Sun. Lithuania – Japan".

DALIOS DOKŠAITĖS SUMI-E TAPYBOS POETIKA

Dalia Dokšaitė, kurios kūryba įgavusi vis platesnį pripažinimą ne tik Lietuvoje, per pastaruosius du dešimtmečius tampa viena ryškesnių mūsų Rytų meno tradicijų skleidėjų. Per japonų kultūros tradiciją ji ne tik geriau pažįsta universalius amžinus dalykus, bet ir savo kultūros versmes.

Reikšmingas postūmis susidomėti japonų peizažo tapyba jai buvo atsitiktinė pažintis traukinyje „Kaunas–Vilnius“ su Anatolijumi Mamotovu iš Tolimuosiuose Rytuose esančių Kurilų, kuriam ji prasitarė apie susižavėjimą japonų kultūros bei meno tradicijomis. Netrukus iš Kurilų pradėjo keliauti siuntiniai su reto grožio japonų porceliano ir kitais dirbiniais (jų dauguma buvo paženklinti skaudžiais laiko pėdsakais), dekoruotais kaligrafiniais užrašais bei piešiniais, o į Rytus kaip padėka – dailininkės paveikslai. Taip užsimezgė ilgos iki dabar trunkančios draugystės pradžia. Didėjanti japoniško porceliano ir kitų kūrinių kolekcija skatino domėtis kupinu slėpiningo grožio ir poetikos hieroglifinės kultūros pasauliu. Ją sužavėjo subtili kinų ir japonų monochrominės peizažo tapybos bei subtilaus kaligrafijos meno tradicija, jai būdingas glaustos formos išraiškingumas, neapibrėžtumas, ypatinga tušo liejimo technika, plastiškų linijų grožis, o svarbiausia – žmogaus ir gamtos vienvės kultas.

D. Dokšaitėi itin artimas kontempliatyvus meditacinis šio meno pobūdis ir

trijų didžiųjų Tolimųjų Rytų meno rūšių – kaligrafijos, tapybos, poezijos – meninės išraiškos priemonės, leidžiančios perteikti jautriausių nuotaikų niuansus, dinamiškų ekspresyvių linijų muzikalumas, išplautų formų lengvumas, paties spontaniško tapymo proceso ir tušo liejimo galimybės. Tačiau kelias į meistriskumą buvo sunkus, kadangi, išskyrus susižavėjimą keliančių dailininkų kūrinius, kitų mokytojų nebuvo. Todėl dailininkė idėmiai studijavo tradicinius kinų ir japonų estetikos traktatus, didžiųjų kinų Tang, Sung, Yuan epochų ir XVI–XVII a. japonų peizažinės tapybos meistrų kūrybą. Pasinėrimas į *sumi-e* monochrominės tapybos kaligrafinių struktūrų pasaulį, didžiųjų kinų ir japonų meistrų kūrybos studijos padėjo formuotis D. Dokšaitės tapybinio mąstymo jautrumui bei subtilumui.

Sąmoningai pasirinkusi lakoniškas *sumi-e* meninės išraiškos priemones, dailininkė surado naujas galimybes prabilti itin jautriomis estetinėmis užuominomis ir metaforų kalba. Ją labiausiai domino gamtos pasaulio įvairovė, metų laikų kaita, be natūralios, žmogaus rankų nepaliestos gamtos vaizdinių į jos paveikslus skverbėsi ir gimtojo miesto Vilniaus charakteringos architektūros detalės. Retrospektyviai peržvelgiant jos pastarojo dešimtmečio *sumi-e* technika sukurtus paveikslus, iškart į akis krinta metai po metų didėjantis profesionalumas. „*Pasak japonų*, – sako dailininkė, –

reikia mokytis iš meistrų, bet būtina turėti savo Kelią. Taigi aš nekopijuojau, o darau tai, kas visą laiką buvo įdomu, ką jaučiu.“

D. Dokšaitės pranašumą lemia tai, kad ji nesitenkino pasiektais rezultatais, o nuolat ieškojo naujų įkvėpimo šaltinių ir meninės raiškos priemonių. Ji buvo ir yra kelyje, nebijanti keisti savo tapymo stiliaus, rinktis nepažįstamus kelius, studijuoti praeities meistrų kūrinius, ieškoti naujų kompozicinių variantų.

Maždaug nuo 1995 m. D. Dokšaitė galutinai atsidavė *sumi-e* tapybai ir nuo tada darė stulbinamai greitą pažangą, kol pamažu išryškėjo jos tapymo stiliaus savitumas, pamėgtų motyvų pasaulis. Svarbiausi šio kelio į tikrą meistriškumą etapai yra 1995 m. Japonijoje apdovanotas gaivališkos dvasios kupinas paveikslas „Vėjas“, 1996 m. sukurtas 4 paveikslų ciklas „Metų laikai. Vilniaus motyvai“, eksponuotas jubiliejinėje japonų tapybos genijui Sesshū skirtoje parodoje jo gimtajame mieste. Vienas iš šių Vilniaus miesto architektūros motyvų įkvėptų paveikslų „Ruduo Vilniuje“ buvo apdovanotas premija. 1997 m. buvo sukurtas kitas ciklas „Lietuvos kelias I“, inspiruotas patriotinių XX a. lietuvių poetų eilių. Šio ciklo paveiksluose, prisodrintuose poetinių aliuzijų, atsiskleidė dailininkės mąstymo metaforiškumas. 1999 m. buvo sukurtas devynių peizažų ciklas „Metų laikai“, o 2000 m. – naujas vienuolikos paveikslų ciklas „Lietuvos kelias II“. Po metų Lietuvos nacionaliniame muziejuje eksponuojamas triptikas „Trys Lietuvos sostinės: Kernavė, Trakai, Vilnius“, o 2003 m. – dvylikos darbų ciklas „Žemaitija“, kurio šeši pa-

veikslai, skirti garsioms Žemaitijos krašto piliakalniams, atveria naują dailininkės kūrybinės raidos etapą. Jame ryškėja meninės formos glaustumas ir efektyvus neužpildyto paveikslo ploto emocinis poveikis. Šios tendencijos itin būdingos vėlesniems 12 paveikslų ciklams „Metų laikai. Vilniaus ciklas“ (2004), „Rūko šviesos“ (2004) ir 7 dalių ciklui „Nerija“ (2005).

Kitaip nei 1996 m. tapytame cikle „Metų laikai. Vilniaus motyvai“, kuriame viešpatauja ryškios vertikalios linijos ir paveiksluose regima daug ekspresionistinio stiliaus elementų (šie bruožai mažiau būdingi tik paveikslui „Bekešo kalnas“, 1996), vėliau sukurtuose jos paveiksluose išigali plačių ekspresyvių spontaniškų potėpių tapymo maniera. Tačiau ilgainiui dailininkės paveiksluose ryškėja linijų minkštėjimo ir apvalėjimo tendencija, lėmusi kokybiškai naujų brandžiausių paskutinių ciklų atsiradimą.

Dailininkė sukūrė daug puikių įvairių žanrų kūrinių, tačiau visuotinį pripažinimą įgijo subtiliais pastaraisiais metais nutapytais gamtos grožį išreiškiančiais peizažais, kuriems būdingas žvilgsnis tarsi iš paukščio skrydžio, ekspresyvus kaligrafiškumas, besikeičianti perspektyvos linija ir erdvės bekraštybės perteikimo iliuzija. Savo peizažuose Dokšaitė perteikia panteistinei pasaulėžiūrai būdingą požiūrį į būties procesų nenutrūkstumą, išryškina intymų santykį su kintančiu gamtos grožiu.

Ji nesistengia paviršutiniškai imituoti didžiųjų kinų ir japonų meistrų kūrybos; jos paveiksluose natūraliai dera To-

limųjų Rytų peizažinės tapybos elementai su lietuviškais motyvais. Meniniu požiūriu itin subtilūs horizontalūs peizažai, vaizduojantys įvairius istorinius Lietuvos piliakalnių, Vilniaus architektūrinius motyvus. „*Naudodama sumi-e techniką, kuo toliau, tuo labiau gilinuosi būtent į lietuvių istoriją, simboliką, mūsų šaknis. Mane domina mūsų kultūra, praeitis, Vilnius, kurio senamiestyje gimiau ir gyvenu. Tos gatvės tiek kartų išvaikščiotos, kad po to jomis jau „vaikštai“ mintimis, vidumi... Ir dar – domina pati Rytų filosofija. Ji glaudžiai susijusi su kinų, japonų tapyba, kaligrafija, hieroglifų menu, kai įeini į vidų, gilini esi, ieškai pačios esmės.*“

Paskutiniuose jos peizažuose atsiranda vis daugiau didžiųjų čan tradicijos kinų meistrų ir Tohaku Hasegawa motyvus primenančių poetiškų rūkuose skendinčių vaizdinių. Tačiau meninės formos ir idėjos vientisumo perteikimo prasme tikriausiai tobuliausi yra įvairių Lietuvos regionų istorinėms vietovėms skirti paveikslai, su kuriais gali konkuruoti tik Kuršių nerijos pusiasalio grožiui skirti kūriniai. Šiuose tarsi meditacijos metu nušvitusios sąmonės paveikluose skleidžiasi vidinio sielos ritmo sąskambis su dailininkę supančio pasaulio, gamtos reiškinių ritmu. Šis sąskambis išreiškiamas muzikaliu paveikslų linijų ritmu, emocionaliai aktyvių neužpildytų erdvių, pauzių, netikėtų asimetriškų sugretinimų potekste. Nuo 1995 m. dailininkė Dalia Dokšaitė kasmet du kartus dalyvauja parodose Japonijoje, bendradarbiauja ne tik su kolegomis Japonijoje, bet ir Kinijoje, Taivanyje, Austrijoje, Lenkijoje bei kitose šalyse, įstojo

į Japonijos *sumi-bi* sąjungą. Dailininkės pripažinimas ir šlovė nenumaldomai auga ir veržiasi už tėvynės ribų. Jau daugiau kaip trisdešimt jos darbų apdovanoti įvairiomis premijomis, daugiau kaip šimtas kūrinių iškeliavo toli už Lietuvos ribų į įvairias privačias kolekcijas, daugiausia į Japoniją.

Norėdama perteikti savo patirtį, D. Dokšaitė skaito daug paskaitų įvairiuose Lietuvos miestuose, dalyvauja laidoje per nacionalinę televiziją ir radiją. 1998 m. Vilniuje ji įkūrė netgi Europos mastu unikalią studiją „Tušo kelias“ (*suibokudo*), kuri dabar turi tokio pat dydžio filialą kitame Lietuvos didmiestyje – Kaune, buvusio Japonijos pasiuntinio Lietuvoje Sugiharos namuose, ir kasmet ruošia retrospektyvines savo mokinių parodas. Šios mokyklos darbą aktyviai remia *sumi-bi* sąjunga, vadovaujama pirmininko Takashi Sugitani ir pono Hisao Murayama. *Sumi-e* tapybos tradicija susilaukė didžiulio įvairių kartų lietuvių dailininkų susidomėjimo. Šiuo metu mokykla transformuojama į japonų tradicinės tapybos mokyklą tikrąja šio žodžio prasme, kadangi čia mokoma ne tik tapybos ir kaligrafijos technikos subtilybių, bet ir Tolimųjų Rytų filosofijos bei estetikos principų. Lietuvoje vis daugiau atsiranda menininkų, besidominčių rafinuota *sumi-e*, *zenga*, *haiga*, *bunjinga* (*nanga*) ir didinga japonų kaligrafijos tradicija, jie jau suvokia tradicinės japonų tapybos bei kaligrafijos technikos subtilybes, tačiau nėra nė vieno kito dailininko, kuris būtų pasiekęs tokį profesionalumo ir tapybinės technikos subtilybių įvaldymo lygį, – šiuo aspektu D. Dokšaitė yra uni-

kali ir platesniame Europos kultūros kontekste.

Retrospektyviai žvelgdamas į dailininkės nueitą kelią, manyčiau, kad, nors ji jau turi daug svarių apdovanojimų, būtent pastaraisiais metais ji įžengė į brandžiausią savo kūrybinės evoliucijos tarpsnį. Naujausiuose 2004–2005 m. jos tapytuose peizažuose atsiranda anksčiau neregėto intymumo, paprastumo ir lakoniškumo. Tapytoja tarsi sąmoningai atsisako išorinio reikšmingumo, patoso, kontrastiškų spalvų ir tonų santykių, perkrovimo, nereikšmingų detalių ir stengiasi minimaliausiomis meninės išraiškos priemonėmis perteikti atvirų erdvių begalybę ir neišsakymo, estetinių užuominų poetiką. Pasitelkdama kelių

planų sąveiką, švelnius tonus ir pustočius, D. Dokšaitė išryškina vaizduojamųjų objektų poetiškumą. Jos peizažai pasižymi ypatingu formos brandumu, intymumu, jautriu psychologizmu, filosofinio apmąstymo gelme. Jos dėmesį patraukusiame motyve išryškina daugybę poetinių asociacijų, išvelgia didžiulę, dažnai kitiems neregimą prasmę ir vizualiai įprasmina ją keliais ekspresyviais štrichais bei stambiu planu pateikta detale. Paskutiniai Daliros Dokšaitės nutapyti peizažiniai ciklai liudija didžiules dailininkės potencines galimybes ir sudaro prielaidas tarti, kad artimiausiu metu ji įžengs į naują savo kūrybinės raidos etapą, kuriame išryškės ypatingas meninės formos glaustumas.

Prof. Antanas Andrijauskas



Dalia DOKŠAITĒ. *Vējas*. 1996. *Sumi-e*. 40 × 25



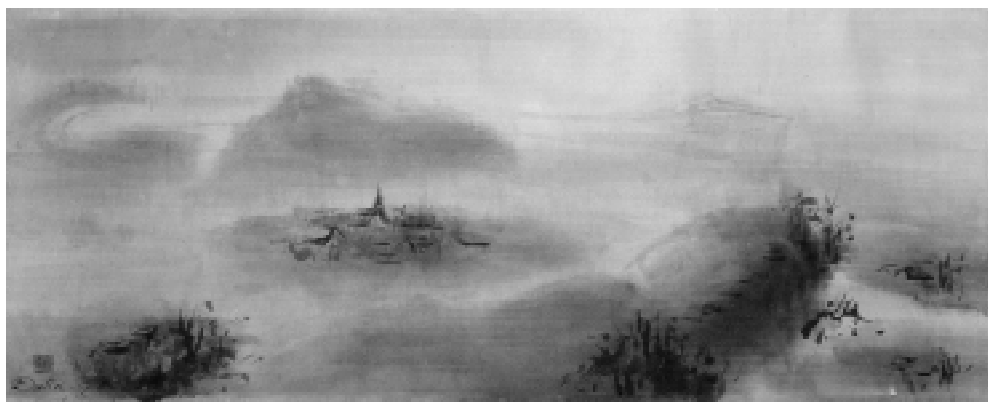
Dalia DOKŠAITĒ. *Ruduo*. 2000. *Sumi-e*. 52 × 65



Dalia DOKŠAITĖ. *Girgždutės, Medvėgalio piliakalniai. Iš ciklo „Žemaitija“.* 2003. Sumi-e. 45 × 115



Dalia DOKŠAITĖ. *Šatrijos piliakalnis. Iš ciklo „Žemaitija“.* 2003. Sumi-e. 45 × 115



Dalia DOKŠAITĖ. *Nuo Sprūdės piliakalnio. Iš ciklo „Žemaitija“.* 2003. Sumi-e. 45 × 115



Dalia DOKŠAITĖ. *Vilnius. Keturi metų laikai*. 1999. Sumi-e. 30 x 15



Dalia DOKŠAITĖ. *Vakaras Vilniuje*. 2003. Sumi-e. 65 × 53



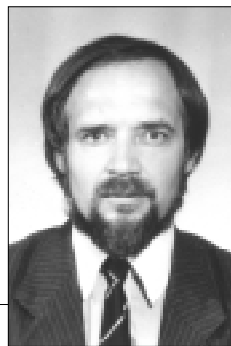
Dalia DOKŠAITĖ. *Punios piliakalnis prie Nemuno. Iš ciklo „Rūko šviesos kalendorius“.*
2004. Sumi-e. 45 × 100



Dalia DOKŠAITĖ. *Žemaitija. Tverai. Iš ciklo „Rūko šviesos kalendorius“.*
2004. Sumi-e. 45 × 100



Dalia DOKŠAITĖ. *Kernavės piliakalniai. Iš ciklo „Rūko šviesos kalendorius“.*
2004. Sumi-e. 45 × 100



ANTANAS ANDRIJAUSKAS

Kultūros, filosofijos ir meno institutas

VOKIEČIŲ MENOTYROS MOKYKLOS TAPSMAS: RUMOHRAS, KUGLERIS, SPRINGERIS

The Becoming of the German School of Art Criticism:
Rumohr, Kugler, Springer

SUMMARY

The article focuses attention on the development of art criticism during the second half of the 19th century when the art criticism traditions of German-speaking countries gradually penetrated the West and a qualitatively new stage of development started after the eclipse of classical German art philosophy. That development was related to 1) a reaction against the speculative attitudes of classical German art philosophy; 2) turning to the empirical inquiries of art and the analysis of sources; 3) a taste for constructing general art history schemes. The adversaries of Hegelianism, Rumohr, Kugler and Springer, greatly influenced this development. They and their followers made an attempt to limit the effect of speculative art history on art criticism and turned the interest of art critics to the scrupulous empirical analysis of art sources. Burckhardt developed a new concept of the history of culture in which art took the central place. Springer adapted Burckhardt's culturological ideas to the history of art, and employed them in an inquiry which starts with ancient art and ends with the 19th century. The main concepts and contributions to the history of art of all the thinkers mentioned are concisely considered in this article.

K. F. L. F. VON RUMOHRO POSŪKIS Į MENOTYROS ŠALTINIŲ ANALIZĘ

Perdėtas susižavėjimas spekuliaty-
vios meno filosofijos teorijomis jau trečia-
jame XIX a. dešimtmetyje vokiečių me-

notyroje sukėlė naujos pakraipos reakci-
ją, kurios lyderiu tapo Karlas Friedrichas
Ludwigas Felixas von Rumohras (1785–

RAKTAŽODŽIAI: meno istorija, menotyra, Rumohras, Kugleris, Springeris, stilių teorija.

KEY WORDS: history of art, art criticism, Rumohr, Kugler, Springer, theory of styles.

1843). Jis formavo kitą svarbią, oponuojančią hegelizmui vokiškai kalbančių šalių menotyros raidos pakraipą, kurios šalininkais tapo A. Springeris, A. Warburgas ir jo mokiny s šveicarų menotyros mokyklos patriarchas J. Burckhardtas. Rumohrą galime traktuoti kaip naujo itin atsakingo požiūrio į archyvinę medžiagą ir į literatūrinius šaltinius menotyroje pradininką. Jo posūkis į kruopščią šaltinių analizę suteikė vokiečių menotyros tradicijoje meno kūrinį įtikrinimui tvirtesnę mokslinį pamatą ir padėjo įveikti anksčiau didžiulę įtaką turėjusių romantinės pakraipos teorijų neapibrėžtumą.

Iš pradžių plačios humanitarinės kultūros Rumohras garsėjo savo įvairioms elgesio etiketo, kulinarijos, ekonominio ir socialinio Italijos valstiečių gyvenimo problemoms skirtais tyrinėjimais, apysakomis ir novelėmis. Ilgainiui iš meno mėgėjo į profesionalų meno žinovą persikvalifikavusio menotyrininko pagrindiniu mokslinių tyrinėjimų objektu tapo italų renesanso menas. Potraukis išsamiai studijuoti italų meno istoriją netrukus nustelbė visus kitus pažintinius interesus ir tapo pagrindiniu jo gyvenimo tikslu. Jis daug laiko praleido Italijoje, ypač pamėgtuose miestuose Romoje ir Florencijoje, kur tiesiogiai tyrinėjo italų renesanso daile bei su ja susijusius šaltinius. Paskelbus Rumohro programinį veikalą *Italienische Forschungen (Itališkieji tyrinėjimai, 1827–1831)*, jo idėjos ir metodologinės nuostatos buvo iškart vokiškai kalbančiose šalyse plačiai pripažintos ir daug komentuojamos. Tai neabejotinai buvo viena svarbiausių po Winckelmanno vokiečių menotyros figūrų, kuri klo-

jo kokybiškai naujus pamatus šaltinių analizei, atribucijos problemoms ir vis didesnę įtaką Europoje įgaunančiai savitai vokiečių menotyros mokyklai.

Kuo galima paaiškinti šį su Rumohro ir jo artimiausių sekėjų vardais susijusį vokiečių menotyrinės minties pakilimą? Priežasčių galima tikriausiai surasti daug, tačiau į kelias pagrindines norėtume atkreipti dėmesį. Pirmiausia Rumohras ir jo šalininkai jau galėjo remtis ne tik Winckelmanno, bet ir J.W. Goethe's, F. Schillerio, Jenos romantikų, F. Schellingo ir G. Hegelio veikalais, kurie pateikė platesnį ir teoriniu aspektu brandesnę nei Winckelmanno požiūrį į daugelį pamatinių meno istorijos ir teorijos problemų. Kita vertus, smarkiai gausėjo vertingos įvairių mokslo sričių empirinės medžiagos, kuria galėjo remtis europinių ir neeuropinių meno tradicijų tyrinėtojai. Tad pohegelinės epochos autorių veikaluose jau ryškėjo visuotinės meno istorijos kūrimo kontūrai; jie ne tik į meno istorijos viziją įtraukė antikos ir Vakarų tautų meno istorijos reiškinius, bet ir žengė naujus žingsnius apmąstant kitų didžiųjų Rytų civilizacijų meno tradicijas. Akivaizdu, kad nepaisant Rumohro ir jo šalininkų reakcijos į vokiečių klasikinės meno filosofijos spekuliatyvumą, naujos generacijos menotyrininkai perėmė vokiečių meno filosofijos korifėjų mokslinės sintezės ir argumentacijos elementus, o tai lėmė moksliniu požiūriu nuoseklesnę negu, pavyzdžiui, subtiliai meno fenomenus jautusių, tačiau į fragmentiškumą linkusių Jenos romantikų menotyrinių koncepcijų teorinį lygį.

Rumohras buvo principinis abstraktaus metafizinio mąstymo oponentas, stengęsis atsiriboti savo meno tyrinėjimuose nuo vokiečių klasikinės meno filosofijos šalininkams, ypač Hegeliui, būdingo perdėto spekuliatyvumo ir abstraktaus „idėjos“ kulto. Čia ir išryškėjo XIX a. vokiečių menotyrinės minties raidą nulėmusi dviejų conceptualiai skirtingų požiūrių į meno mokslo raidos kelius priešprieša, kuri atsispindi Hegelio ir jo oponentų Rumohro, Springerio ir Burckhardto veikaluose. Šiuo aspektu žvelgiant, Rumohras tapo įtakingiausiu Hegelio oponentu. Vertėtų atkreipti dėmesį, kad didžiulį autoritetą akademiniuose ir muziejininkų sluoksniuose įgijusiais Rumohro tyrinėjimais plačiai rėmėsi Hegelis, kalbėdamas apie grožio sampratą, idealą ir ypač italų renesanso daile, ir kartu polemizavo su jo metodologinėmis nuostatomis. „Kad ir kaip dažnai vartotų žodį „idėja“ meno teorijoje, – rašė jis, – vis dėlto kai kurie puikūs meno žinovai išsako nepaprastą priešišką šiam terminui. Naujausias ir įdomiausias tokio požiūrio į terminą „idėja“ pavyzdys yra pono Rumohro polemika jo *Itališkuose tyrinėjimuose*. Šis požiūris kyla iš praktinio domėjimosi menu ir visai neliečia to, ką mes vadiname idėja. Kadangi ponas Rumohras nesusipažinęs su tuo, ką naujausia filosofija vadina idėja, tai jis painioja idėją su neapibrėžtais vaizdiniais ir abstrakčiu, svetimu individualumui idealu, kurį iškelia žinomos teorijos ir meninės mokyklos“ (Hegel, 1968, p. 114–115).

Iš tikrųjų Rumohro *Itališkuose tyrinėjimuose* išryškėjo ne tik antimetafizinės

nuostatos, atsiribojimas nuo pasenusios biologinės istorinės meno raidos koncepcijos, deramo mokslinio pamato neturinčių atribucijos metodų, tačiau ir esminis vokiečių menotyrinės minties posūkis į empirinę konkretaus meno kūrinio analizę, paremtą kruopščiais archyvuose sukaupotos menotyrinės medžiagos tyrinėjimais. Rumohras, anot taiklios G. Bazino pastabos, ne tik griežtai atsiribojo „nuo savo pirmtakų pasiūlytų atribucijos metodų, tačiau ir visiškai išsivadavo iš intriguojančios biologinės prieigos. Jo veikalas tapo pavyzdiniu tuomet užgimstančiam meno mokslui ir sukėlė didžiulį susidomėjimą; į Rumhorą kreipėsi patarimų tokių didžiųjų muziejų kaip Berlyno, Drezdeno ir Kopenhagos ikūrėjai“ (Bazin, 1986, p. 532).

Kita vertus, Rumohras, neminėdamas Hegelio vardo, minėtoje knygoje nukreipė savo kritikos strėles į Hegelio ir Winckelmanno koncepcijas. Jo nuomone, negalima meno kūrinių traktuoti kaip paprastos abstrakčių idėjų ir moralinių principų išraiškos, materializavimo ar metaforos, kadangi *menas turi autonomišką vertę ir savo ne mažiau svarbius visuomeninius tikslus*. Būdamas socialinės veiklos produktas ir žmogaus kūrybinės veiklos audinio dalis, jis aktyviai dalyvauja visuomenės gyvenime ir tiesiogiai reaguoja į jos poreikius. Todėl menas paklūsta tiems patiems visuomeniniams dėsniams kaip ir visos kitos žmogiškos veiklos sritys, tačiau jame daug ryškiau nei kitose kūrybinės veiklos formose atsiskleidžia žmogaus dvasios, kūrybinės energijos polėkiai, estetinio malonumo ir grožio kokybės vertė.

Polemizuodamas su Hegelio aiškiniu-
mu apie idėją ir idealą, Rumohras teigė,
kad grožis pačia bendriausia prasme
„aprėpia visas tas daiktų savybes, kurios
audrina regos jausmus, kartu suteikia
dvasinį pasitenkinimą arba per tai ypa-
tingu būdu veikia ir džiugina dvasią“.
Suvokiamų daiktų savybes, anot Ru-
mohro, galime suskirstyti į tris skirtingas
kategorijas, iš kurių pirmoji veikia
jausminę regą, antroji – ypatingą, tik-
riausiai įgimtą žmogaus gebėjimą su-
vokti erdvinius santykius, o trečioji –
pirmiausia intelektą ir tik vėliau per pa-
žinimą – jausmus. Ši paskutinė svarbi
savybė remiasi formomis, „kurios visiškai
nepriklausomai nuo to, kas jausmiškai
malonu ir nuo grožio saiko sukelia
moraliai dvasiškai malonų jausmą, iš
dalies kylantį iš sukeltų džiaugsmingų
(reikėtų manyti, moraliai dvasinių) vaiz-
dinių, iš dalies kylančių iš to pasitenki-
nimo, kurį mums sukelia vien tik aiškus
pažinimas“ (Rumohr, *Italienische Forschungen*, t. 1, 1827, p. 144). Rumohras sa-
vo veikaluose itin daug dėmesio skiria
būtent jausminės regos, kuri sukelia
dvasioje ir intelekto malonų jausmą, te-
oriniam pagrindimui. Gražių reiškinių ir
meno kūrinų suvokimas čia redukuojamas
būtent į jausmų sritį.

Kita vertus, atsiribodamas nuo spe-
kuliatyvios meno teorijos, Rumohras
menotyrinių tyrinėjimų objektu padaro
savitai suprantamą konkrečių meno for-
mų analizę. Jo požiūriu „meno vaizdi-
niai netgi ten, kur jų objektas yra toks
dvasinis turinys, kokį tik ir galima iš-
vaizduoti, remiasi ne atsitiktiniais žen-
klais, o gamtoje esančių organinių for-

mų reikšmingumu“ (Rumohr, t. 1, 1827,
p. 83). Čia Rumohro mintys vilnija kla-
sikinių Winckelmanno idealų kritikos
kryptimi. Atmesdamas neoklasicizmo
ideologo kvietimą remtis antikos „kil-
naus paprastumo ir ramaus didingumo“
idealu, kurį įkūnija Laokoono skulptū-
rinė grupė, Rumohras kelia menui iš es-
mės kitus uždavinius. Jis kviečia meni-
ninkus pirmiausia nuodugniai gilintis į
gamtos formas, kadangi jose aptinka
grožį tikrąja šio žodžio prasme. „Svar-
biausias grožis,– pabrėžia jis,– glūdi to-
je slypinčioje gamtoje, o ne prievartinėje
žmogiškoje formų simbolikoje, dėl ku-
rios jos sudaro konkrečius požymių ir
ženklų junginius. Todėl kontempliuoda-
mi šiuos požymius, mes iš dalies prisi-
mename konkrečius vaizdinius ir sąvo-
kas, iš dalies mes daug aiškiau suvokia-
me mumyse snaudžiančius jausmus“
(ten pat, p. 144). Vadinasi, tikrosios me-
no ištakos Rumohrui yra ne abstraktūs
antikos meno idealai, o menininko su-
grįžimas į gamtos pasaulyje besisklei-
džiančių grožio formų įvairovę. Slėpi-
ningasis žmogaus dvasios bruožas, tai,
kas paprastai vadinama sąvoka „idėja“,
anot Rumohro, glaudžiai susieja „meni-
ninką su giminiškais gamtos reiškiniais,
per kuriuos jis pamažu vis aiškiau pa-
žįsta savo norus ir sugeba išreikšti juos
šiomis formomis“ (ten pat, p. 105).

Kalbėdamas apie autentiškų meno
kūrinių atsiradimo prielaidas, Rumohras
pasitelkia pamatinę meno istorijos sąvo-
ką „stilius“. Kitaip nei ankstesnė meno-
tyrinės minties tradicija, kuri dažniau-
siai aiškindama šią sąvoką kalba apie
individualų meninės kūrybos stilių, iš-

reiškiantį konkretaus kūrėjo meninės kūrybos savitumą, Rumohras radikaliai keičia šios sąvokos interpretavimo akcentus. Jis apibrėžia stilių siaurąją šios sąvokos prasme kaip „įprastu tapusiu paklusimą vidiniams medžiagos reikalavimams, į kuriuos atsižvelgdamas skulptorius kuria savo figūras, o tapytojas verčia skleisti mūsų akyse savo vaizdinius“ (Rumohr, t. 1, p. 87). Čia Rumohras atsiskleidžia kaip itin subtilus meno tyrininkas, kadangi prabyla apie menininko būtinybę atsižvelgti ne tik į konkrečios medžiagos diktuojamus reikalavimus, tačiau ir į meno rūšies savitas meninės išraiškos formas bei jų funkcionavimo dėsningumus. Todėl negalima vienos meno rūšies dėsningumus tiesmukiškai perkelti į kitą.

Rumohro koncepcijoje regime daug savitai transformuotų itališkosios renesansinės ir porenensansinės menotyros atšvaitų. Tik pirmųjų italų renesanso tyrinėtojų pastebėjimai čia daugiau formalizuojami siekiant išsprasti į aiškesnes periodizacijos schemas. Pavyzdžiui, gvildendamas italų renesanso genezės problemas, Rumohras „po ankstyvojo šiurkštumo ir barbarystės tarpsnio“ iškelia Duccio ir Cimabue kūrybos svarbą, kurie, jo nuomone, siekė perimti ir atnaujinti pasigailėtiną antikinę tapybos liekaną, suminkštinti formas, pereiti nuo tipiško ir nejudrio bizantinio meno formų prie gyvų ir individualiai išraiškingų bruožų perteikimo. Kitas žingsnis buvo italų menininkų perėjimas prie gilesnio žmogaus charakterio ir harmonijos su religiniu turiniu perteikimo. Jis siejosi su Giotto ir jo mokyklos iškilimu, kuri

pakeitė tapybos techniką, naudojamas spalvas, vaizduojamų objektų pasirinkimą ir jų vaizdavimo manierą. Kitą svarbų Giotto stiliaus pasikeitimo veiksnį Rumohras išvėlgė jo epochos pasikeitusiuose papročiuose, kurie tapo laisvesni, gyvenimas džiaugsmingesnis, atsirado daugybė naujų šventųjų, artimesnių dailininko gyvenamai epochai, todėl Giotto ir jo mokinių tapyboje išryškėjo didesnis natūralumas ir laisvumas perteikiant žmonių kūno formas ir charakterius.

Šiais laimėjimais rėmėsi du XV a. italų renesanso meistrai Masaccio ir Fra Angelico. Pirmasis daug nuveikė šviesos ir tamsos bei vaizdinių sistemų skaidymo srityje, o antrasis – stengėsi „perteikti gelminę žmogaus veido prasmę ir pirmą kartą atvėrė tapybai šias gaivinančias tapybos versmes“ (Rumohr, t. 2, 1829, p. 252). Vadinas, šių dviejų italų renesanso dailininkų kūrybą Rumohras traktuoja kaip savotišką jungiamąją grandį tarp ankstesnės ir brandžios XVI a. italų renesanso dailės.

Taigi italų renesansinės tapybos pažangą menotyrininkas tiesiogiai siejo su stiprėjančiu žmogaus vaizdinio gyvybingumo ir natūralumo perteikimu. Pagrindinis estetiškas meno pažangios raidos kriterijus jam buvo dailininkų sugebėjimas jautriau perteikti vaizduojamųjų objektų tikroviškumą ir dviasią. Šis procesas tiesiogiai siejosi su platesniu išorinio pasaulio objektų įtraukimu į kuriamą meninių vaizdinių sistemą, dėmesiu peizažinio fono, įvairių urbanizuotų bažnyčių, rūmų motyvų vaizdavimui, augančiu peizažo žanro populiarumu. Su tuo siejasi ir kitas svarbus nau-

jo italų dailės tarpsnio bruožas – gyvos tikrovės pilnatvės susiliejimas su vidujai išgyvenamu dvasingu religiniu jausmu. Svariausią žingsnį išsiskverbiant į žmogiškųjų kūno formų grožį ir jų dvasinę išraišką, remiantis tapybinės technikos subtilybėmis, menotyrininko nuomone, padarė du vėlyvosios italų renesanso dailės korifėjai Leonardo da Vinci ir Rafaellis. Pirmasis jų, lyginant su pirmtakais, giliausiai išsiskverbė į žmogaus kūno formas ir perteikė dvasinę jų išraišką. Kartu Leonardo kūryboje iškeliama subtili tapybinė technika, sugebėjimas efektingai panaudoti kūryboje savo mokslinių tyrinėjimų laimėjimus. Tačiau italų renesansinės dailės viršūne Rumohras skelbė ne Leonardą, o Rafaelį, kurio tapyboje išvėlgė ypatingą formos gelmę ir išreiškiamų jausmų švelnumą (ten pat, p. 310). Taigi Rumohras savo italų renesanso dailės analizėje sekė daugeliu Vazari nubrėžtų italų dailės raidos schemų, tik savo aprašymuose ir vertinimuose rėmėsi daugeliu klasikinei vokiečių meno filosofijai būdingų schemų ir romantikų meno teorijai būdingų jautresnių atspalvių.

Be ideologinių prietarų žvelgdami į menotyros idėjų ir metodų istoriją, turime pripažinti, kad Rumohras buvo vienas didžiųjų Vakarų menotyrininkų, kuris savo veikalu *Itališkieji tyrinėjimai* klojo skrupulingos empirinės menotyrinės analizės pamatus, iškėlė meno kūriniių įtikrinimo svarbą, ilgam vokiškai kalbančiose šalyse įtvirtino ypatingą domėjimąsi italų renesansine daile. Jis anksčiau nei Burckhardtas, Warburgas ir Panofsky siekė išryškinti gelminius Vakarų rene-

sanso kultūros ir meno raidos procesus; metodiškai pasitelkdamas įvairius anksčiau nežinomus šaltinius, meno kūrinius, įvairias kritines refleksijas, renesanso dailę jis analizavo plačioje istorinėje perspektyvoje. Italų renesansinio meno tyrinėjimams, anot taiklios J.-L. Chalumeau pastabos, jis „siekė suteikti objektyvaus pažinimo, tikrosios epistemologijos šiuolaikine šio žodžio prasme statusą“ (Chalumeau, 1994, p. 76). Tačiau dėl italų renesansinės tradicijos sureikšminimo Rumohro tyrinėjimuose radosi kitas negatyvus jo menotyrinės koncepcijos bruožas, kuris paliko gilų rėžį Vakarų meno istorijoje. Tai – atsainus požiūris į Bizantijos dailės tradiciją ir nepagrįstas jos reikšmės sumenkinimas.

Bizantijos dailės tradiciją Rumohras nepagrįstai traktavo kaip tiesioginę senovės graikų meno tradicijų raidą, netgi jų sustabarėjimą ir nuosmukį ir beveik neįžvelgė daugelio Artimųjų Rytų infiltratų poveikio savito dvasingo Bizantijos meno stiliaus atsiradimui. Jam į akis pirmiausia krito Bizantijos meno kanoniškumas. Atsiedamas jį nuo simbolinio mąstymo savitumo, jis netgi nepastebėjo šiam menui būdingo dvasingumo ir jautraus psychologizmo. Rumohras, priešingai, dvasingumą priskyrė tik „konfrontuojančiai“ su Bizantijos meno estetiniais principais italų priešrenesansinės ir renesansinės dailės tradicijai. Jis tarsi neregį reikšmingo Bizantijos dailės poveikio italų renesanso meistrų kūrybai. Netgi geriausius Bizantijos ikonų vaizdinius jis atsainiai vadina negyvomis „mumijoms“ o italų renesanso meistrams priskiria „priešingai bizantiškai tapybos tra-

dicijai, siekį dvasingiau suvokti krikščioniškuosius siužetus“ (Rumohr, t. 1, 1827, p. 280). Ši Rumohro nuostata ilgam išivyravo Vakarų meno istorijos studijose ir giliau žvelgusiems į Bizantijos meno esmę menotyrininkams prireikė daug pastangų norint pakeisti stabiliais akademinės menotyros stereotipais tapusias nuostatas. Šiuos požiūrius pradėjo pamažu keisti tik fundamentalūs J. Strzygowskio veikalai.

Rumohro dėmesys menotyros šaltinių analizei turėjo didžiulį poveikį tolesnei vokiškai kalbančių šalių menotyros raidai, kadangi skiepijo nepasitikimą abstrakčiomis teorinėmis konstrukcijo-

mis ir skatino meno istorikus nuosekliau paremti konkrečiais šaltiniais meno istorijos schemų ir atskirų menininkų kūrybos analizę. Bene stipriausią poveikį Rumohro idėjos turėjo jo mokiniui Johannui Davidui Passavant (1787–1861), kuris tęsė savo mokytojo tyrinėjimus. Jis labai domėjosi ne tik italų renesansine daile, bet ir nazariečių grupuotės kūryba. Jo *Kunstreise durch England und Belgium (Meno kelias į Angliją ir Belgiją)*, 1883 m. paskelbtas Frankfurte, ir Raffello kūrybai skirta monografija, išvydusi dienos šviesą po šešerių metų, tapo svarbiais vokiškai kalbančių kraštų menotyros reiškiniiais.

F. KUGLERIO „INVENTORINĖS“ POZITYVISTINĖS MENOTYROS PRINCIPAI

Be Rumohro, hegelizmo tendencijoms menotyroje oponavo ir Franzas Theodoras Kugleris. Jis gimė 1808 m. Stettine (dab. – Ščecinas, Lenkija), mirė 1857 m. Berlyne. Tai vokiečių meno istorikas, kritikas, Prūsijos valstybės kultūros ir meno administratorius, J. Burckhardto mokytojas. Kaip ir daugelis to meto žymiausių meno istorikų, Kugleris į menotyros problematiką atėjo iš domėjimosi kitais kultūros reiškiniiais. Tai buvo universalių interesų asmenybė, rašiusi eiles, teatro pjeses, kritikos straipsnius ir solidžias menotyrines studijas. Jaunystėje jis žavėjosi romantikų meno filosofija, įvairiais menais, ypač muzika ir poezija. Nuo 1826 m. studijavo filologiją Berlyno universitete, 1827 m. perėjo į Berlyno meno akademiją, kur studijavo architektūrą. 1831 m. apgynė disertaciją, 1835 m. – Berlyno meno aka-

demijos profesorius, nuo 1843 m. ėjo įvairias atsakingas pareigas Prūsijos kultūros ministerijoje, kur jau dirbdamas referentu meno klausimais tyrinėjo tiesiogiai su jo oficialiomis pareigomis susijusias meninio auklėjimo, meno paminklų apsaugos, inventorizacijos, meno propagandos ir kitas problemas. Kitaip nei daugelis jo kolegų, jis aktyviai domėjosi ir aktualiais meninio proceso reiškiniiais, rašė straipsnius apie svarbiausias parodas, jam patikusius menininkus. Tai liudija solidus trijų tomų įvairių tekstų rinkinys *Kleine Schriften und Studien zur Kunstgeschichte (Nedidelės apimties rašiniai ir meno istorijos tyrinėjimai)*, 1853–1854). Tačiau ilgainiui Kugleris vis labiau nėrėsi į visuotinės meno istorijos tyrinėjimus.

Kugleris išgarsėjo anksti paskelbęs didžiulį susidomėjimą sukėlusią knygą

Handbuch der Geschichte der Malerei (Tapybos istorijos vadovas, 1837). Šią knygą, kiek pakeistą, du kartus 1848 ir 1859 m. perleido jo mokinys Burckhardtas, pako-regavęs Kuglerio išskirtų visuotinių meno raidos periodų pavadinimus. Būtent po Burckhardto redakcijų klasikinėje menotyroje įsitvirtino pasaulinės meno istorijos skirstymas į keturis pagrindinius periodus: senovė, klasikinis, viduramžiai ir, pradedant renesansu, naujasis arba šiuolaikinis. Visuotinės meno istorijos tyrinėjimais Kugleris greit išgarsėjo ne tik tėvynėje. Jis tapo vienu svarbiausių besiformuojančios savitos vokiečių menotyros mokyklos lyderių.

Su Schnaase Kuglerį sieja universalios ambicijos, noras padėti kokybiškai naujos visuotinės meno istorijos pamatus, o su Rumohru – dėmesys konkrečių meno kūrinių analizei. Kurdamas savąją pasaulinės meno istorijos viziją, jis orientavosi ne į spekuliatyvių idėjų istoriją, o į empirinius meno istorijos faktus. Menotyrininko veikaluose svarbiausi būtent empiriniai faktai. Neabejotinas jo menotyrinių tekstų pranašumas – nuoseklus medžiagos pateikimas. Šiuo aspektu žvelgiant, Kugleris buvo tipiškas vokiečių menotyrininkas, pasižymėjęs darbštumu, kruopštumu, polinkiu sisteminti empirinius faktus. Šie jo bruožai visiškai išsiskleidė jo visuotinės meno istorijos tyrinėjimuose, kuriuose pasitelkiama gausybė iš įvairių mokslinio pažinimo sričių pasisemtų empirinių faktų. Jie kruopščiai sugrupuoti ir susisteminti pagal analizuojamas civilizacijas, regionus, šalis, mokyklas, meno rūšis, garsiausius menininkus, jų kūrinius ir sprendžiamus uždavinius.

Tačiau bene svarbiausias mokslininko nuopelnas – tas, kad jis stengėsi išplėsti menotyrinių tyrinėjimų horizontus ir savo knygose panaudoti įvairių civilizacijų ir tautų meno istorijos faktus. H. Dilly pagrįstai atkreipia dėmesį į tai, kad Kugleris dar XIX a. viduryje pirmąją meno istorijos žinyną parašė „kaip visų laikų ir visų tautų meno istoriją. Jame buvo skyriai apie Egipto piramides, Indijos šventyklas, Indijos šventyklų skulptūras ir senovės Meksikos hieroglifus. Jo ribos buvo plačios – nuo pasažų apie amorfinius Azijos stepių tautų pėdsakus iki samprotavimų apie tada moderniausią vaizduojamosios produkcijos formą – fotografiją. Kartu su Carlu Schnaase, kuris tuo metu parašė meno istoriją, tiesa, ne tokią plačią, Kugleris pretendavo į pasaulinę meno istoriją, kuri galėtų būti savita mokslo sritis. Tačiau vėliau, po dviejų dešimtmečių, kai kurie vokiečių universitetai, susitarę su kulto įstaigomis, pripažino meno istoriją kaip mokslo sritį ir įtraukė ją į mokslo struktūrą, o meno istorikai savo darbuose ir tyrimuose apeidavo pirmų tautų, Rytų, Amerikos ir Azijos išsivysčiusių ir ankstyvųjų kultūrų meną. Tai, beje, vyko tada, kai juo tiesiog žavėte žavėjosi įžymūs to meto menininkai. Meno istorikai ir vėliau išskyrė jį iš savo dalyko. Nors apie 1900 m. tik nedaugelis vaizduojamųjų ir architektūrinių šių civilizacijų monumentų buvo visuotinai pripažinti meno kūriniais, tačiau yra kita, visai pragmatinė priežastis, kodėl meno istorija ir meno istorijos tyrinėjimas tenkinosi tik Europos istorija. Norint aprašyti neeuropinių tautų ornamentiką, skulptūras,

statinius, reikėjo studijuoti ir mokėti neindogermaniškų kalbų. Todėl šių tautų meno tyrimai buvo integruoti į atitinkamas etnologijas“ (Dilly, 2002, p. 10).

Tęsdamas Winckelmanno ir Schnaase's tradiciją, Kugleris domėjosi globalinių meno stilių raidos problemomis. Spręsdamas šias problemas, jis didžiąją svarbą teikė religijai, kurioje išvėlgė sistemškai stilių organizuojančią jėgą, teikiančią nuolatinį postūmą meninių stilių evoliucijai. Todėl aiškindamas Vakarų Europos meno raidą, jis sureikšmina katalikybės ir protestantizmo konfrontacijos svarbą. Italų renesansinės dailės stiliaus savitumas čia tiesiogiai siejamas su katalikybės išsigalėjimu, o šiaurėje nuo Alpių – su rigoristine protestantiška religija, nulėmusia „šiaurinių“ kraštų meninių stilių savitumą.

Kuglerio vertinimų neadekvatumas itin atsiskleidė apibūdinant XVIII ir XIX a. pirmosios pusės dailės procesus, įtakingiausias kryptis, mokyklas ir menininkus, nes neretai kaip svarbiausios iškeliamos nereikšmingos figūros ir nepagrįstai nuvertinama didžiųjų, laiko išbandymus išlaikiusių menininkų kūryba.

Nors Kugleriui trūko subtiliam meno kritikui būdingo išvalgumo, intuicijos vertinant naujausius meno reiškinius, tačiau jis daug tvirčiau jautėsi klasikinio meno plotmėje. Būtent remiantis klasikinio meno pavyzdžiais jo suformuluotos sistemingos meno analizės schemos tvirtai įaugo į vokiškai kalbančių šalių meno tyros metodologinį arsenalą ir tapo neatsiejama jos dalimi. Tačiau neabejotinai svarbiausias jo nuopelnas – visuotinės meno istorijos horizontų plėtimas.

A. SPRINGERIO „EMPIRINIO FILOLOGINIO“ METODO GALIMYBĖS

Schnaase's ir Kuglerio tradiciją tęsęs Antonas Springeris (1825–1891) buvo vienas pirmųjų profesionalių menotyros specialistų Vokietijoje. Savo autobiografijoje *Aus meinem Leben (Iš mano gyvenimo, 1892)* jis prisistato kaip čekų kilmės katalikas, ilgai gyvenęs Vokietijoje ir perėjęs į protestantų tikėjimą. Springeris pradėjo filosofijos studijas Prahos universitete, vėliau jas tęsė Tubingene, kur 1848 m. apgynė Hegelio istorijos filosofijos prieštaravimams skirtą filosofijos daktaro disertaciją. Jaunystėje audringai žavėjęs 1848 m. revoliucijos idėjomis, jis buvo persekiojamas Austrijos policijos už aktyvią politinę čekų nacionalistus palaikančią ir žurnalistinę veiklą. Tai

buvo viena svarbiausių jo išvykimo iš Austrijos-Vengrijos imperijos priežasčių. Revoliucijai pralaimėjus, jis vis labiau atsiribojo nuo hegeliškosios filosofijos įtakos ir galutinai atsidavė meno istorijos studijoms. Minėtoje autobiografijoje, prisimindamas disertacijos tikslus, jis rašė: „Mano tikslas buvo išardyti dirbtinę Hegelio istorijos filosofijos sistemą ir atskleisti jos vidinius prieštaravimus“ (A. Springer. *Aus meinem Leben*, Berlin, 1892, p. 115). Nuo hegeliškosios istorijos filosofijos ir estetikos studijų Springeris nuosekliai perėjo prie jį labiausiai dominusios menotyros, buvo meno istorijos profesorius Bonos, Strasburgo ir Leipzigo universitetuose.

Springeris formavosi stipriai veikiamas hegelizmo įtakos, ilgainiui jis tapo nuoseklus spekuliatyvių Hegelio teorijų priešininkas ir tęsė Rumohro darbą vokiečių menotyroje. Jo pasaulėžiūrinės nuostatos stipriai veikė nauja istorikų karta, kuri, atsiribojusi nuo abstrakčių spekuliacijų, orientavosi į pozityvią konkrečių meno reiškinių, faktų ir įvairių sričių patikimų istorinių šaltinių analizę. Springeris kritikavo Hegelio meno istorijos vizijos spekuliatyvumą, menininko asmenybės, jo kūrybinės laisvės panaikinimą valstybėje, religijoje, įvairiose absoliučios Dvasios ir idėjų pasaulio spekuliacijose. Menotyrininką domino konkrečios mokyklos, menininko, meno kūrinio atsiradimo prielaidos, meno raidą lemiančių išorinių ir vidinių veiksnių, įvairių filologinių detalių ir sudėtingų socialinių santykių pažinimas. Iš čia kilo mokslininko siekimas suteikė menotyros mokslui tvirtesnę mokslinį pamatą ir išnaudoti įvairių gretimų mokslų metodologijos teikiamas galimybes. Ilgainiui jis išplėtojo naują istorinį meno reiškinių analizės metodą, kurį pavadino „empiriniu filologiniu“.

Springeris nuo jaunystės rašė daug įvairių teorinių tekstų ir vadovų svarbiausiais meno istorijos klausimais, tačiau neabejotinai svarbiausias jo intelektualinės biografijos posūkis, bylojantis apie naujos meno tyrinėjimo metodologijos atsiradimą, buvo studija, skirta XIII a. Paryžiaus visuomeninio gyvenimo tyrinėjimui. Savo metodologijos principus Springeris išplėtojo knygoje *Kunsthistorische Briefe. Die bildenden Künste in ihrer weltgeschichtlicher Bedeutung* (Meniniai is-

toriniai laiškai. Vaizduojamieji menai jų pasaulinės reikšmės požiūriu, 1852–1857), *Handbuch der Kunstgeschichte* (Meno istorijos vadovas, 1855), *Bilder aus neueren Kunstgeschichte* (Paveikslai iš naujos meno istorijos, 1867), *Ikonographische Studien* (Ikonografiniai tyrinėjimai, 1860) ir *Über die Quellen der Kunstdarstellungen des Mittelalters* (Apie meninių vaizdinių šaltinius viduramžiais, 1879).

Springerio mokslinių interesų laukas labai platus – nuo antikos iki XIX a. meno reiškinių. Kitaip nei Schnaase ir kiti spekuliatyviosios menotyros šalininkai, Springeris menkai domisi pasauležiūriniais, globalinių stilių raidos aspektais, tautos, epochos dvasia ir panašiais dalykais. Jis analizuoja konkrečius Vakarų viduramžių ir renesanso epochos menininkus įkvėpusius motyvus, siužetus, literatūrinius vaizdinius, socialinio gyvenimo aspektus, menininkų jausenos, aistrų, vaizduojamų figūrų nuotaikų ir judesių ištakas, nuolatos pasikartojančius meno istorijoje praeities motyvus. Čia nesunkiai galime apčiuopti įvairių Warburgo tyrinėjimų ištakas. Puikus įvairių viduramžių religijos, kalbos, teologinių mokymų, liturgijos, misterijų, psalmių, kostiumo, ornamento, poezijos ir kitų šios epochos kultūros aspektų pažinimas padėjo Springeriui, remiantis ikonografinių elementų ir rašytinių šaltinių analize, atskleisti daug savitų viduramžių meno bruožų. Jam būdingas išskirtinis dėmesys spontaniškiems nuspėjamiems veiksniams kultūros ir meno istorijoje, paliekantiems *formalaus* įspaudo (*Formgepräge*) ženklus meninėje jausenoje. Analizuodamas antikos atgi-

mimo motyvus vėlesnių epochų menininkų kūryboje, Springeris pradėjo vartoti „antikos išlikimo“ (*das Nachleben der Antike*) sąvoką, kuri toliau buvo plėtojama Warburgo veikaluose. Jo ikonografinės ir filologinės meno kūrinių interpretacijos klojo pamatus vėlesniems F. Wickhoffo, Warburgo ir pastarojo sukurto „ikonologinės“ metodologijos principams.

Pabrėžtinai empirinės Springerio metodologijos nuostatos apnuogina ir silpnuosius jo menotyrinių studijų aspektus, kurie dažniausiai siejasi su vertybinių estetinių dalykų ignoravimu, atsiribojimu nuo platesnių apibendrinimų, nuoseklios stilistinių elementų analizės atsisakymu. Tačiau Springerio nuopelnai įtvirtinant lankstesnius požiūrius į įvairias meno istorijos epochas neabejotini. Jis, kaip ir Rieglis, nesiekia primetinėti įvairių epochų studijoms išorinių nuostatų, o stengiasi tarsi iš vidaus pažvelgti į jį dominančios epochos dvasinį veidą. Springeris nuolatos pabrėždavo, kad pirmiausia kiekvienas istorikas interpretuoja praeitį savo konkrečios ir todėl istoriškai ribotos situacijos požiūriu. Kita vertus, tas pats atsitinka ir jo interpretavimo objektui – meno kūriniui, kuris visuomet priklauso ne tik nuo jį veikusio istorinio konteksto, bet ir nuo ankstesnių šaltinių interpretavimo. Vadinasi, kiekviena istorinė interpretacija yra istoriškai ribota, kadangi nuolatos grįžta prie jau ne kartą interpretuotų dalykų reinterpretacijos. Todėl kiekvienas meno istorikas, norintis pažinti praeities meno kūrinius, turi aiškiai suvokti savo vertinimų problemiskumą ir reliatyvumą.

Paskutiniaisiais gyvenimo dešimtmečiais Springeris, kaip ir D. Passavantas, H. Grimmas ir M. Thausingas, daug dėmesio skyrė didžiųjų renesanso epochos menininkų biografinėms studijoms ir formavo savito, vėliau didžiulį populiarumą įgavusio vokiškai kalbančiose šalyse biografinio menotyros žanro principus. Klasikiniais jo pavyzdžiais tapo dvi Springerio knygos *Raphael und Michelangelo* (1878) ir *Albrecht Dürer* (1892). Savo didiesiems menininkams skirtose biografinėse studijose menotyrininkas skverbėsi į menininko kūrybinę laboratoriją, gilinosi į įvairius meninio sumanymo gimimo etapus. Jis vienas pirmųjų pradėjo sistemingai analizuoti įvairius menininko eskizus, škieus, piešinius, padedančius geriau suvokti šedevrų atsiradimo aplinkybes; domėjosi svarbiausių siužetinių linijų ir motyvų plėtotės keliais, kuriuose išvelgė naujas ikonografinės analizės galimybes. Savo pagrindinių siužetinių linijų, ikonografinių elementų ir motyvų studijomis Springeris klojo pamatus vėlesniems Wickhoffo ir Warburgo mokyklos ikonologiniams tyrinėjimams. Springeris išugdė plejadą profesionalių aukšto lygio menotyrininkų, svarbiausi iš kurių buvo A. Lich-twarkas, A. Goldschmidas.

Taigi, glaustai apžvelgę pohegelinės vokiečių menotyrinės minties raidą, galime konstatuoti, kad po vokiečių klasiikinės meno filosofijos saulėlydžio, kuris išryškėjo po Hegelio ir Schellingo idėjų viešpatavimo, prasidėjo kokybiškai naujas Vakarų menotyrinės minties raidos etapas. Jis siejosi su (1) reakcija į spekuliatyvines vokiečių klasiikinės meno filosofijos nuostatas; (2) su posūkiu į empi-

rinius meno tyrinėjimus ir kruopščią šaltinių analizę; (3) su polinkiu į visuotinių meno istorijos schemų kūrimą. Stipriausią poveikį tolesnės menotyrinės minties raidai turėjo hegelizmo priešininkai Rumhoras, Kugleris, Burckhardtas ir Springeris, kurie siekė apriboti spekuliatyvinės meno filosofijos poveikį menotyriniams tyrinėjimams. Rumhoras ir Kugleris, atmetę spekuliatyvias hegelizmo nuostatas, pasuko menotyrinę mintį į

kruopščią empirinę meno šaltinių analizę. Burckhardtas daugiausia dėmesio meno istorijos tyrinėjimuose skyrė kultūrologinei problematikai ir formavo naują kultūros istorijos koncepciją, kurioje menui teko pagrindinis vaidmuo. Springeris pritaikė šias kultūrologines idėjas konkrečių, labai plačių meno istorijos raidos periodų tyrinėjimams nuo antikos iki XIX a.

Literatūra

Bazin G. *Histoire de l'histoire de l'art. De Vasari à nos jours*. – Paris, 1986.

Chalumeau J.-L., *Les théories de l'art. Philosophie, critique et histoire de l'art de Platon à nos jours*. – Paris, 1994.

Hegel G. *Estetika*. T. I-4. – Moskva, 1968–1973.

Histoire de l'histoire de l'art, tome I: De l'Antiquité au XVIIIe siècle. – Paris, 1995.

Histoire de l'histoire de l'art, tome II: XVIII-e et XIX-e siècles. – Paris, 1997.

Histoire et théories de l'art: de Winckelmann à Panofsky // *Revue Germanique Internationale*. –

Paris, 1994, Nr. 2.

Sedlmayr H. *Iskusstvo i istina*. – Sankt-Peterburg, 2000.

Schnaase C. *Niederländische Briefe*. – Stuttgart-Tübingen, 1834.

Schnaase C. Grussadresse an die Teilnehmer des ersten Kunstwissenschaftlichen Kongresses, reed. W. Busch, W. Beyrodt. *Kunsttheorie und Kunstgeschichte des 19. Jahrhunderts in Deutschland*, Band. 1, Stuttgart, 1982.



Dalia DOKŠAITĖ. *Prie Aitros upelio*. 2004. Sumi-e. 45 × 110



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 evolutions 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.

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.

TEMATINĖS IR KŪRYBINĖS PARALELĖS

Miesto tema ir jos atspindžiai mene atsirado kartu su šia ypatinga urbanistine struktūra. Miestas kaip simbolis dailėje vaizduotas jau ankstyvosios krikščionybės laikais. Tuomet jis simbolizavo dieviškąją tvarką, „iš dangaus nuo Dievo“²¹ nužengiančią naująją Jeruzalę. Viduramžiais iliuminacijose ir bažnytinėje dailėje vaizduotas schemiškesnis, dantytais bokštais puoštas miestas²². Miestai vaizduojami ir Renesanso epochos menininkų darbuose. Dailininkai, kurdami trimatę erdvę ir „laikydami... reikalavimų, ...pakludami atitinkamai meninei optikai, pavaizdavo ir miesto fragmentus“²³. Pamažu vietovės vaizdavimas prarado simbolinę prasmę, ėgavo savarankiškesnių, autentiškesnių bruožų, miestovaizdžiui imta teikti pažintinę reikšmę, tačiau paveiksluose neretai atsirasdavo ir sufantazuotų, imituojamų miesto detalių. Anot meno sociologo P. Francastelio, daug Venecijos miesto architektūros elementų pirmiausia buvo sukurta menininkų drobėse ir tik po to buvo kopijuojami architektų. Tokiu būdu piešėjai pakoreguodavo matomą urbanistinę struktūrą, suteikdavo jai pageidaujamą įvaizdį, kuris vėliau buvo realizuojamas praktiškai. Lietuvos ir Lenkijos dailėje architektūriniai vaizdai ir miestovaizdžiai išpopuliarėjo XVI–XVII a. Tai daugiausia panoraminės kompozicijos, portretų fonai, devotionalinių vaizdų elementai²⁴, pavaizduoti schemiškai ir simboliškai. Europoje Renesanso epochos dailėje sukurti miesto vaizdai pasižymi dvasiniu monumentalumu ir ilgaamžiškumu, juose

dar nėra apčiuopiamo laikinumo, irimo pėdsakų. Žmogaus ir jo sukurtos aplinkos harmoniją liudija tiek nerimastingi, dramatiški El Greco miestovaizdžiai, tiek statiški, ramūs B.B. Canaletto sukurti Venecijos, Krokuvos ir Varšuvos vaizdai. Nors B.B. Canaletto vedutos buvo iš esmės naujas meno reiškinyje Lietuvos ir Lenkijos dailėje, jis nesulaukė pasekėjų ir netapo naujo etapo atskaitos tašku. Iki XIX a. vidurio, be poros dailininkų (St. Augusto, Z. Vogelio), niekas nekūrė vedutų – menininkų nežavėjo specialių techninių igūdžių reikalaujantis žanras. Tačiau jau XIX a. II pusėje miestas buvo dokumentuojamas meniniais ir pažintiniais tikslais. Kuriamas vaizdas romantizuojamas, akcentuojamas miesto, jo elementų ryšys su aplinka ir laiku. Kuriami tiek laiko nepaliesto, tiek jo pažėisto miesto ir pastatų paveikslai.

J. Kamarausko sukurtasis miesto vaizdis tarsi nuotrauka dokumentui – perteikia maksimaliai tiksliai istorinę informaciją ir nutyli kūrėjo vidinius išgyvenimus. Tai klasikinei dailei būdingas miesto kaip pagarbos verto žmogaus kūrinio traktavimas. Dailininko darbuose vaizduojama ilgaamžė, metų laikų, politinių jėgų, religinių ar socialinių permainų nekeičiama struktūra. Miestas kūrinuose nėra perkuriamas ar transformuojamas, objektyvus vaizdavimas suteikia jam didingumo, kelia pagarbą. XIX a. II pusės dailės kanonams pakluso ir I. Trutnevo, P. Gerdo, J. Grutckos, M. Zaleskio, S. Vorobjovo sukurtosios Vilniaus miesto panoramos ir architektūrinių paminklų atvaizdai. Tai emociš-

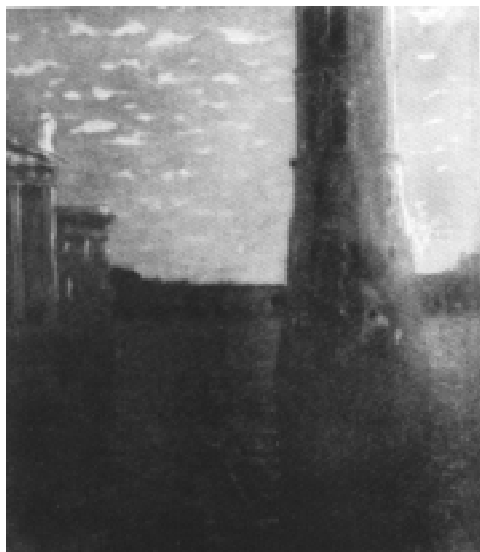
kai neutralūs, informatyvūs piešiniai, veikiantys žiūrovą tiesioginiu vaizdu.

XIX a. pabaigoje susiformavusią miesto kaip tobulo žmogaus kūrinio viziją J. Kamarauskas išlaikė visą gyvenimą. Miesto idealizavimas ir romantizavimas, nulemtas politinės ir kultūrinės situacijos, suformavo ir pateisino inventurizacinę J. Kamarausko veiklą. Realistinės vaizdavimo manieros nepakeitė nei Europoje, nei Lietuvoje XIX a. II pusėje vykę meninės optikos pokyčiai. Europos dailėje meninėms konvencijoms praradus ypatingą reikšmę, kinta ir miesto išvaizdavimas – buvusį objektyvų miesto vaizdą keičia sugeriantis subjektyvus emocinius išgyvenimus, perteikiantis nuojautas ir nuostatas vaizdas. Impresionistinėje, postimpresionistinėje, kubistinėje ir kitų kryptių naujojoje dailėje miestas kaskart įgauna vis naują veidą. Miesto vaizdas tampa kuriančiojo subjekto vidinio pasaulio projekcija. Tačiau kintančios meninės nuostatos ir nauji kūrėjui keliami reikalavimai nepalietė J. Kamarausko kūrybos. Susitelkęs ties dokumentinio pobūdžio veikla, dailininkas siekė techninio piešinio tobulumo, meniniam įprasminimui pasitelkdamas XIX a. II pusės raiškos priemones. Mokėsis pas senosios dailės meistrą I. Trutnevą ir nuolatos studijavęs XIX a. ir ankstesnę ikonografinę medžiagą, J. Kamarauskas net ir XX a. trečiajame ketvirtajame dešimtmėčiais tapė senąja – mimetine – maniera. Akivaizdu, kad tuo pat metu kūrusių M. K. Čiurlionio, N. Kulbino, K. Stabrausko, M. Veriovkinos, A. Žmuidzinavičiaus ir kitų dailininkų darbų kontekste meniniu aspektu

J. Kamarausko piešiniai yra primityvūs, tebetęsiantys XIX a. dailės tradicijas. Kita vertus, išsikeltas tikslas užfiksuoti kuo išsamesnį objekto vaizdą reikalavo matematiškai tikslaus mimetinio vaizdavimo. Pavyzdžiui, Kazimiero Stabrausko darbe 1906 m. „Žinyčios bokštas“ matome naujajai XX a. dailei būdingą subjektyvų miesto aplinkos interpretavimą (il. 4). Nors nesunkiai galima atpažinti pavaizduotą Vilniaus katedros ir varpinės fragmentą, tačiau dailininko intencija sukurti šį darbą buvo ne pažintinė, o meninė. Tad ir adresatą visų pirma veikia ir domina sukurta nuotaika, o ne tiesioginis vaizdas. Tuo tarpu 1935 m. J. Kamarausko darbe „Vilniaus katedra“ (il. 3) pirmiausia stebėtojas yra veikiamas tiesioginio vaizdo, piešinio reikšminį lygmenį kuria identifikuojamas objektas ir jo santykis su asmenine subjekto patirtimi.

Vertinant J. Kamarausko kūrybą XIX a. pabaigos kontekste, dailininko darbai neišsiskiria nei meniniu, nei idėjiniu aspektais. Pavyzdžiui, amžiaus antrojoje pusėje nutapytose panoramose (J. Marševskis, 1872 m., V. Slendzinskis, 1885 m., taip pat ir J. Kamarauskas, 1893 m., I. Trutnevas, 1865 m.) dominuoja meniškumo aspektas, menininkai pasirinktą vaizdą perteikia objektyviai ir tiksliai. Jų darbai – tai mažos tikrovės iškarpos, neperteikiančios dailininko kaip asmens požiūrio. Meniškumą generuoja technikos įvaldymas, akademinio piešinio pagrindai ir paties pasirinkto vaizdo ar objekto išraiškumumas.

Vaizduojant senuosius Lietuvos architektūros paminklus – Vilniaus, Trakų, Krėvos, Lydos pilis, – vaizdavimo



Il. 4. K. Stabrauskas. *Žinyčios bokštas*, 1906 m.

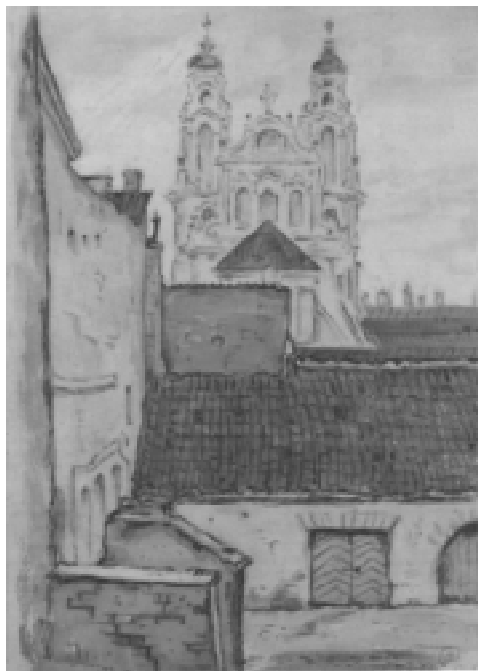
pobūdį lėmė skirtingai suprantamas vaizdo romantiškumas. Pavyzdžiui, 1895 m. F. Ruščico tapiny „Krėvos pilis“ vaizduojami vieniši, sniego pusnyse stūksantys pilies griuvėsiai. Mėnesienos apšviestų sienų link nuvingiuoja vienišo romantiko pėdos. 1894 m. J. Kamarauskio akvarelėje „Lyda“ matomas rekonstruotas pilies vaizdas, aktyviai verdantis gyvenimas (stafažas). Priešingai nei F. Ruščicas ir kiti XIX a. pab. dailininkai, J. Kamarauskas vaizdo romantiškumą suvokė kaip buvusios politinės galybės demonstravimą, o ne kaip užuominas apie ją.

XIX a. pab.–XX a. pr. Europos ir Lietuvos dailei buvo būdingas ankstyvasis modernizmas, kai greta gyvavo senosios ir naujosios dailės tradicijos. Senujų ir naujųjų meninių principų takoskyra palietė estetines pažiūras, performavo meno šakų ir žanrų hierarchiją: populiarumą praranda istorinis ir mitologinis žan-

rai, dėl galimybių subjektyvioms interpretacijoms vertinti pradėtas kurti peizažas. Taip pat kito ir meninio matymo pobūdis. Dailininkas nebebuvo vien tik objektyvus, nešališkas stebėtojas, jam tampa privalu pateikti individualią, savitą interpretaciją. Iki tol vertintas akademines piešimo taisykles pakeitė kūrybinė laisvė ir išraiškos originalumas. Nors kūriniai dar tebebuvo paremti natūra, ji menininkus domino tik kaip vaizdinys, suteikiantis „peno formalių elementų grožiui atskleisti“²⁵. Tuo tarpu senoji realistinė – mimetinė maniera tapo nebeaktuali. XIX–XX a. sandūroje imaginacinis vizijų ir sapnų pasaulis išstumia XIX a. II p. menininkų dėmesio objektą – aplinką. Kaip pavyzdį galima pateikti J. Kamarauskio amžininko M. Dobužinskio sukurtus šiltus Vilniaus miesto fragmentus. Šio dailininko darbuose užfiksuoti ne tik intymūs, saulėti Vilniaus vaizdai, bet ir savita miesto atmosfera. Įvairiaspalviai namai, amatininkų iškabos, vingrios gatvės nupieštos minkštais potėpiais, dominuoja ryškios, šiltos spalvos. Vis dėlto, nors M. Dobužinskis miesto aplinkoje ieškojo spalvinių derinių, ritminio žaismo, įdomių rakursų, jo stilizuotuose darbuose daug dėmesio skiriama tiksliai objekto ir jo bruožų dokumentavimui. M. Dobužinskis sugebėjo suderinti subjektyvią miesto fragmentų interpretaciją ir ikonografinę informaciją. Dar ryškesnis vaizdo subjektyvinimas išryškėja dailininkų amžininkės Marinos Veriovkinos kūriniuose. Vilniaus ir Kauno miestų vaizduose menininkė orientuojasi į kuriančiojo subjekto emocinius išgyvenimus,

kurie perteikiami ekspresionistinėmis išraiškos priemonėmis: lokalių spalvų kontrastai, supaprastintas piešinys, dekoratyvios plokštuminės kompozicijos.

M. Dobužinskis, kaip ir kiti XX a. I pusės menininkai, vaizdavo kasdienes, paprastus miesto fragmentus, priešingai nei J. Kamarauskas, J. Hoppenas ar L. Slendzinskis. Plačios J. Kamarausko panoramos, iš pagarbaus atstumo pavaizduoti paminkliniai pastatai kėlė pagarbaus didingumo, nekasdieniško išpūdį, o M. Dobužinskio ir B. Jamonto kiemų, arkų, kreivų gatvelių pasaulis dvelkė intymumu. Net vaizduodamas architektūros paminklus M. Dobužinskis ieškojo neoromantikams būdingų neįprastų ir paslaptinių motyvų. Priešingai nei J. Kamarauskas, kuris stengėsi pateikti objektyvų ir informatyvų pastatų vaizdą, M. Dobužinskis žavėjosi nereprezentaciniais fasadais. Pavyzdžiui, Šv. Kotrynos bažnyčią (il. 5) dailininkas pavaizdavo matomą pro sandėliais užstatytą kiemą. Nors J. Kamarauskas ir M. Dobužinskis matomą aplinką perteikė skirtingomis meninėmis priemonėmis, kartu akivaizdus abiejų menininkų žavėjimasis miesto praeitimi, išskirtiniais istoriniais paminklais. O M. Veriovkina domino tik pati urbanistinė struktūra kaip priemonė asmeniniam santykiui su aplinka išreikšti. Dailininkės darbuose sunku identifikuoti vaizduojamą vietą, matyti vaizdai ir jų architektūrinės struktūros padeda perteikti nuojautas, dramatiškas nuotakas. J. Kamarausko darbuose vyrauja asmeninių išgyvenimų vakuumas. Dailininkui svarbiausia pateikti tikslų vaiz-



Il. 5. M. Dobužinskis. Šv. Kotrynos bažnyčia iš kiemo pusės, 1906 m.

dą, savo nuostatas perteikia per vaizduojamo objekto pasirinkimą, o ne meninį jo transformavimą.

Vienas iš J. Kamarauską ir M. Dobužinskį skiriančių bruožų – stafažo vaidmuo piešiniuose. Kaip jau buvo aptarta, J. Kamarauskas savo darbuose Vilniaus ir kitų miestų gatves pripildė socialiai aktyvaus stafažo. O M. Dobužinskio kūriniuose matome ištuštėjusį miestą, urbanizuotą erdvę be žmonių. Tik kai kuriuose piešiniuose galima atsitiktinai pastebėti žmonių figūrėles, kurios nėra iš tolo neprimena išplėto J. Kamarausko stafažo.

Šiuos du dailininkus siejantis bruožas – kūrybiniai ieškojimai, plėtojami nuo imaginacinių fantastinių realistinių vaizdų link. M. Dobužinskio meniniai ieško-

jimai ilgainiui artėjo prie „realistinio piešinio ir ekspresyvių vizualinių formų bei ramių spalvų derinimo“²⁶. Taip pat ir J. Kamarausko brandžiojo – inventorizacinio periodo darbuose nelieta imaginacinių detalių, laikomasi realistinio vaizdavimo manieros. Tačiau abiejų dailininkų kurtas Vilniaus miesto vaizdas ir realistiškas, ir imaginacinis. Realistišką miestą kuria dokumentiškai, tikslūs architektūros motyvai, atidžiai perteikiama fizinė objektų sandara. Imaginacinį aspektą generuoja kuriama nuotaika ir adresato santykis su objektu: J. Kamarausko darbuose sukurta pagarbi distancija, M. Dobužinskio – miestui suteiktas intymus, pažįstamas veidas.

Reikia pripažinti, kad vertinant meninės raiškos ir intencijų aspektu, J. Kamarausko darbai, kuriuose dėmesys kreipiamas beveik tik į pažintinę vertę, XX a. I pusės Lietuvos ir Europos dailės kontekste yra gana primityvus meninio lygio. Tiek M. Dobužinskis, tiek F. Ruščicas lenkia J. Kamarauską tapybišku, melodingu piešiniu, tačiau šiuos tris dailininkus sieja individualios patriotinės refleksijos ir romantinės – urbanistinės nuotaikos. M. Veriovkino darbai, reprezentuojantys subjekto asmeninę emocinę patirtį, pateikia platesnes miesto motyvo interpretacijos galimybes.

XX a. pradžioje, be J. Kamarausko, daugiau niekas nebesudarinėjo meniškų perspektyvinių planų, tad yra sunku nustatyti šių kūrinių meninę vertę Lietuvos dailės kontekste. 1912 m. A. Halicas nubraižė VIII a. retrospektyvinį Vilniaus miesto planą, kurį pagal vaizduojamo laikotarpio manierą apipavid-

lino F. Ruščicas. Tačiau nei informaciniu, nei meniniu aspektu šis planas neprilygsta sukurtiems J. Kamarausko. Dokumentalūs, visą miesto vaizdą pateikiantys darbai yra reikšmingi ne tik reprezentuojama vizualine informacija, bet ir atlikimo (sekant F. Hoogenbergho 1581 m. planu) unikalumu. Šis savotiškas meninis anachronizmas praturtina to laikotarpio ir krašto daile.

J. Kamarausko pasirenkamus siužetus ir temas bei jų romantizavimą XX a. trečiajame ketvirtajame dešimtmeciais lėmė ne tik iš XIX a. atsinešta meninė kalba ir ideologija, bet ir Nepriklausomoje Lietuvoje vykęs tautinio identiteto ieškojimas ir modernėjimo siekis. „Modernios valstybės vizija buvo derinama su jos istorinės praeities charakteristikomis, ypač akcentuojant viduramžių šalies didybę...“²⁷ Oficiali nepriklausomos valstybės dalies ir tautininkų politika galėjo būti viena iš priežasčių, palaikiusių tematinį J. Kamarausko kūrybos tęstinumą bei lėmusių objektų traktavimą ir meninę raišką.

Nors J. Kamarauskas ir nesukūrė ypatingos meninės vertės darbų, o kompozicija ir visos meninės išraiškos priemonės išnaudojamos dokumentavimui, jo piešiniai vertintini dėl aukštos atlikimo technikos. XIX a. II pusės urbanistinio peizažo tradicijas pratusių J. Kamarauską ir modernius jo amžininkus skyrė ne tik kūrybinės intencijos, bet ir skirtingos romantiškumo ir patriotizmo bei tautiškumo refleksijos.

Vertinant J. Kamarausko kūrybinį palikimą Europos kontekste, miesto kaip meninio objekto suvokimo ir pateikimo kaitos aspektu, galima drąsiai sa-

kyti dailininką buvus senosios, klasikinės dailės atstovą.

Aptarus J. Kamarausko kūrybą meniniu aspektu, galima teigti, kad dailininko kūrybinę veiklą ir jos kryptį suformavo buvusi Lietuvos politinė ir kultūrinė situacija, didelę įtaką jai darė XIX a. II pusės dailės specifika bei įgyta inžinieriaus architekto specialybė. Savo kūriniuose J. Kamarauskas siekė įamžinti ir atkurti architektūrinių paminklų istorinę, dokumentinę tiesą. Dailininkui miestas ir jo elementai buvo ne tik žmogaus suformuota urbanistinė struktūra, bet ir savaiminė kultūros vertybė, praeitį bylojantis istorijos esinys. Nors J. Kamarauskas matė laiko ir žmogaus ardomus paminklus, savo darbuose stengėsi jiems suteikti monumentalumo ir amžinumo. Įgyvendindamas romantines amžinojo miesto vizijas, menininkas sukūrė moksliškai pagrįstų rekonstrukcijų ir retrospektyvinių piešinių, su didžiausia atida dokumentavo pavienius objektus ir ištisas urbanistines struktūras.

Baigiant norėjusi pateikti porą pastabų dėl J. Kamarausko kūrybinio palikimo saugojimo. Renkant medžiagą diplominiam darbui, teko peržiūrėti nemažai albumų, periodikoje ir Interneto svetainėse skelbtos vaizdinės medžiagos. Kaip išskirtinį pavyzdį drįsčiau paminėti Latvijos Akademinės Bibliotekos (Ryga) sukurta elektroninį tinklalapį Johanui

Christophui Brotzei. Minimame internetiniame puslapyje (<http://159.148.58.74/brotce/>) yra pateikiamos visos J. Ch. Brotzės nupieštos, nubraižytos ir aprašytos kultūros paminklų reprodukcijos. Visi piešiniai buvo nuskenuoti parenkant aukštą rezoliuciją (600 dpi) ir režimą „True color“²⁸. Gautų kopijų spalvos buvo paliekamos netvarkytos: nekoreguotas ryškumas ir nedidinti kontrastai. Nuskenuoti piešiniai yra saugomi JPG formatu. Šių skaitmeninių technologijų naudojimas suteikia galimybę tiksliai atkurti originalus ir neprarasti jų teikiamos informacijos²⁹.

Kaimyninė šalis turimą ikonografinį ir kultūrinį turtą įvertino kaip visuomenės nuosavybę. Finansinės Sorošo fondo paramos dėka paviešintos reprodukcijos iš tiesų tapo žinoma ir vertinama istorinė medžiaga, prieinama ne tik specialistams, bet ir visiems, besidomintiems savo šalies istorija. Turint omenyje gausų J. Kamarausko kūrybinį palikimą bei įvertinant jo kultūrinę, ikonografinę ir meninę svarbą, kyla klausimas, ar nevertėtų jo paviešinti. Ar nederėtų pasitelkus šiuolaikines technologijas ir paramos fondų pagalbą pristatyti visuomenei šio dailininko darbus tam, kad jis būtų iš tikrųjų įvertintas? Juk tik vulgarizavimas bei pristatymas visuomenei gali suteikti trapiems meno kūriniams ilgalaikiškumo ir leisti adekvačiai įvertinti.

Literatūra ir nuorodos

²¹ *Naujasis Testamentas*. – Meksika, 1972, p. 596, Apr 21, 10–26.

²² *Krikščioniškosios ikonografijos žodynas*. – Vilnius: Vilniaus dailės akademijos leidykla, 1997, p. 203.

²³ A. Gaižutis. M. Dobužinskis ir miesto fizionomija // *Mstislavas Dobužinskis ir Lietuva*. – Vilnius: Rusų kultūros centras, 1998, p. 15.

²⁴ Pvz., 1543 m. S. Münsterio „Kosmografija“ („Vilniaus miesto vaizdas“), 1581 m. G. Brau-

no ir Fr. Hoogenbergho „Pasaulio miestų atlasas“ („Vilniaus panorama“), 1604 m. brolių Skarulskių panegirika Radvilai (Vilniaus miesto fragmentas), 1666 m. K. Šnopso panegirika M. K. Radvilai „Senator Septem Consolatribus“ etc.

²⁵ L. Laučkaitė, ten pat, p. 118.

²⁶ A. Gaižutis, ten pat, p. 17.

²⁷ G. Jankevičiūtė. Dailė kaip politikos kalba. Lietuva 1918–1940 // *Menotyra*, 2002, Nr. 2 (27), p. 46.

²⁸ „True color“ – tai toks skenavimo režimas, kai vienam taškui yra parenkamas labai didelis kiekis spalvų. Naudojant šį režimą, nuskenuoto atvaizdo spalvinis gylis yra 24 bitai ir gali aprėpti 16 milijonų spalvų paletę. Esant tokiai aukštai kokybei, žmogaus akis mato natūralias spalvas, t.y. tokias, kokios jos yra gamtoje. Taigi „True color“ – tai skaitmeninių spalvų aibė, kurios žmogus neskiria nuo natūralių spalvų.

²⁹ <http://acadeib.lv/fondi/BROTZE.DEFAULT.HTM>



Dalia DOKŠAITĖ. *Kryžiuočiai puolė Prūsų tautą... Iš ciklo „Lietuvos kelias“*. 2000. Sumi-e. 110 × 45



Dalia DOKŠAITĖ. *Išėjo Prūsų tauta... Galindai, Jotvingiai... Išėjo... išėjo... Iš ciklo „Lietuvos kelias“*. 2000. Sumi-e. 110 × 45

RIMA VALINČIŪTĖ

Vytauto Didžiojo universitetas



PAMALDUMAS ŠVČ. JĖZAUS ŠIRDŽIAI XVIII a. LIETUVOJE

The Devotion to the Sacred Heart of Jesus
in 18th Century Lithuania

SUMMARY

Relying on fresh sources, the author claims that the adoration of the Sacred Heart of Jesus had begun spreading in Lithuania at the beginning of the 18th century, i.e. long before the Sacred Heart feast day was officially introduced in 1765. The adoration was started by Visitation nuns in Vilnius and continued by the Jesuits and other orders. In this enterprise the brotherhoods of the Sacred Heart of Jesus were especially active. In the second part of the article, 18th-century images and emblems of the Sacred Heart as well as their prototypes are described and the reasons for their production analysed.

Chciałeś, (...) aby Twój bok aż do Serca był otworzony, abyś tą raną widomą dał nam znać o niewidomej miłości i żądzę Serca Twego koło naszego zbawienia.

Norėtum, (...) kad Tavo šonas iki pat Širdies būtų atvertas, kad ta regima žaizda parodytų mums neregimą meilę ir troškimus Širdies Tavo dėl mūsų išganymo.

T. Jan Wuchaliusz, SJ (Wąchaliski, 1608)

Ilgą laiką vyravo nuomonė, kad pamaldumas Švč. Jėzaus Širdžiai Lietuvoje plačiai paplito tik XIX a. pabaigoje–XX a., nors jau tarpukario spaudoje galima rasti užuominų apie gilesnes jo

tradicijas Lenkijoje ir Lietuvos Didžiojoje Kunigaikštystėje¹.

Garsus Bažnyčios istorikas Paulius Rabikauskas dar 1949 m. parašė darbą apie Jėzaus Širdies garbinimą, už kurį

RAKTAŽODŽIAI: Švč. Jėzaus Širdis, XVIII a., Lietuva, šv. Margarita Marija Alacoque, bažnytinė dailė.

KEY WORDS: the Sacred Heart of Jesus, the 18th century, Lithuania, St. Margarita Marija Alacoque, Church art.

jam Biurene (Vestfalija) suteiktas teologijos licenciato laipsnis². Kadangi šis šaltinis nėra prieinamas, jis nebuvo publikuotas, nežinoma, kiek jame vietos skirta Lietuvai. Daugiau duomenų apie pamaldumo sklaidą LDK galima rasti lenkų tyrinėtojų darbuose, kurie Lietuvos medžiagą dažnai laiko neatsiejama Lenkijos istorijos ir pamaldumo dalimi³.

Lietuvos menotyroje taip pat jau siek tiek rašyta apie ikonografinį Švč. Jėzaus Širdies tipą mene. Menotyrininkė Rimantė Meldytė, analizuodama Vilniaus Šv. Kryžiaus Atradimo bažnyčios sienų tapybos ikonografiją, aptarė šio ikonografinio tipo raidą Europoje daugiausia siedama jį su *Arma Christi* tipu. Pavienius XVIII a. II pusės paveikslus iš Vilkaviškio vyskupijos aptarė menotyrininkė Regimanta Stankevičienė *Lietuvos sakralinės dailės* katalogo daugiatomyje ir nurodė pagrindinius šių atvaizdų vaizdavimo dėsningumus. Įdomi ir ankstyva yra dr. Dalios Klajumienės aprašyta Jėzaus Širdies statula iš Tytuvėnų bažnyčios (XVIII a. IV ketv.). Dr. Skirmantė Smilin-

gytė-Žeimienė, tyrinėdama XX a. I pusės religinę dailę, ne tik išanalizavo šio laikotarpio pamaldumą Švč. Jėzaus Širdžiai ir atvaizdus mene, bet ir atkreipė dėmesį į galias jo tradicijas Lietuvoje, siekiančias XVIII a. II pusę⁴. Tad pastaruoju metu Lietuvos menotyroje ryškėja tendencija šio pamaldumo pradžią LDK sieti su XVIII a. II puse.

Šio straipsnio tikslas – aptarti Švč. Jėzaus Širdies pamaldumo ištakas ir sklaidą Romos Katalikų Bažnyčioje, daugiausia dėmesio skiriant jo plitimo tendencijoms XVIII a. Lietuvoje. Didžioji dalis straipsnyje panaudotos archyvinės medžiagos publikuojama pirmą kartą. Ja remdamiesi stengiamės pakoreguoti iki šiol nusistovėjusias chronologines ribas, pabrėžti Lietuvos menotyroje dar neaptartus pamaldumo Švč. Jėzaus Širdžiai aspektus. Antroje darbo dalyje nagrinėjami ir tipologizuojami išlikę XVIII a. Jėzaus Širdies atvaizdai, analizuojamos jų atsiradimo priežastys bei ieškoma ikonografinių pirmavaizdžių, nurodančių kulto sklaidimo kryptis ir dėsningumus.

I. PAMALDUMAS ŠVČ. JĖZAUS ŠIRDŽIAI

Nuo pat pirmųjų apaštalų laikų pagrindinė krikščionybės tikėjimo tiesa buvo meilė: Dievas Tėvas taip mylėjo žmoniją, kad paaukojo jai savo vienatinį sūnų Jėzų, o Kristus taip mylėjo žmoniją, kad dėl jos paaukojo save. Tiek Senajame, tiek Naujajame Testamente galima rasti užuominų apie begalinę Dievo meilę žmogui (plg. *Ps 15, 9, 21, 15, 39, 7-9, 68, 21; Jer 30, 21-24*). Bažnyčios Tėvai ir viduramžių mistikai itin išplėtojo

Jono mintį apie Nukryžiovimo metu iš pradurto Jėzaus šono ištekęsų kraują ir vandenį (*Jn 7, 37-39* ir *Jn 19, 34-37*), duodami pradžią Penkių Jėzaus žaizdų ikonografijos susiformavimui ir plitimui (*il. 1*). Ilgainiui iš jos išsirutuliojo pamaldumas Švč. Jėzaus Širdžiai. Nors abu jie teologiniu požiūriu turi daug bendra, tačiau nėra identiški.

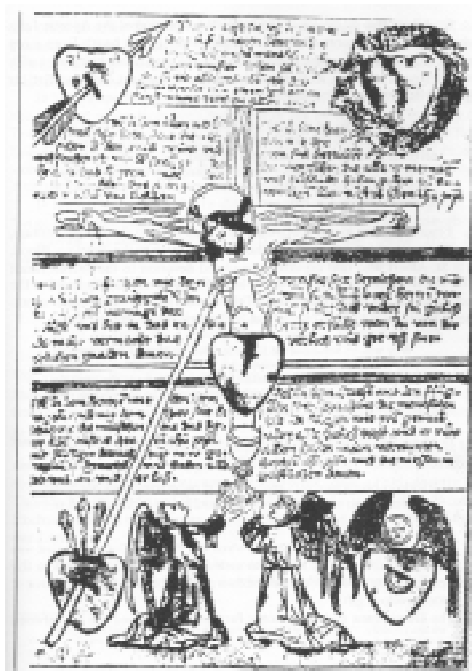
Pamaldume Švč. Jėzaus Širdžiai svarbiausia yra Širdis kaip trejopos Išganyto-

jo meilės žmogui simbolis. Tai meilė trimis lygmenimis: žmogiška, dvasinė, kylanti iš begalinio Viešpaties gailestingumo, ir dieviška meilė – Išikūnijęs Žodis.

Viduramžiais patristinės teologijos suformuota doktrina apie Jėzaus šono žaizdą kaip malonės šaltinį pamažu išsiplėtojo į mistinį Švč. Jėzaus Širdies suvokimą. Seniausieji tekstai, skirti apmąstyti Švč. Jėzaus Širdį, siejami su XI–XII a. benediktinų bei cistersų vienuolynų aplinka ir jų polinkiu į misticizmą (pvz., Pseudobonaventūros *Vitis mystica*). Benediktinių vienuolės šv. Gertrūdos (1256–1302) vizija, patirta šv. Jono Evangelisto dieną, padarė didelę įtaką, kad šis pamaldumas plistų vėlesniais amžiais. Prigludusi prie Išganytojo šono žaizdos, Gertrūda išgirdo Dievo Širdies plakimą ir paklausė šv. Jono: jei ir jis Paskutinės Vakariinės metu juto šį džiaugsmingą plakimą, kodėl niekada neprabilo apie tai? Jonas jai atsakė, jog šis apreiškimas skirtas ateinantiems amžiams, kai atšalusiam pasauliui reikės Jėzaus Širdies, kad savo meile Ji vėl sušildytų žmoniją⁵.

XIII–XVI a. Jėzaus Širdies garbinimas ir toliau nenutrūko, tačiau tai buvo veikiau privatus, individualus pamaldumas, daugiausia praktikuojamas mistinių vienuolių – pranciškonų, dominikonų, kartūzų. Savo asmeniniu pavyzdžiu ir raštais jį skatino didžiausi šių vienuolių šventieji – šv. Bonaventūras (jam ilgą laiką buvo priskiriamas veikalas *Vitis mystica*), šv. Albertas Didysis, šv. Kotryna Sienietė⁶.

Jėzaus Širdies garbinimo pobūdis pasikeitė XVI a. – iš mistinio jis tapo as-



Il. 1. Švč. Jėzaus Širdis. XV a., Vokietija (iš leidinio: T. T. O'Donnell. *Heart of the Redeemer*. – Manassas: Trinity Communications, 1989, il. p. 103.)

ketiniu: anksčiau Jėzaus Širdies suvokimas buvo individualus potyris, o dabar juo remtasi nuosekliai, kaip krikščioniškos gyvensenos ugdymo sudėtine dalimi. Tikinčiajam ją suvokti turėjo padėti dvasinės pratybos, aprašytos dvasinių rašytojų – pal. Jono iš Avilos (1500–1569), šv. Pranciškaus Salezo (1567–1622) ir kt. Čia pasižymėjo ir jėzuitų ordino nariai: Jėzaus Širdies pamaldumą asmeniniu pavyzdžiu skatino šv. Pranciškus Borgija ir šv. Aloyzas Gonzaga⁷.

Vis dėlto lemiamą įtaką Jėzaus Širdies kultui įsitvirtinti ir naujam ikonografišiam aspektui mene pasklisti padarė šv. Pranciškaus Salezo įkurto Švč. Mergelės Marijos Apsilankymo seserų (vizitiečių) ordino vienuolės šv. Margaritos Marijos



Il. 2. Savinien Petit (1815–1878). Šv. Margarita Marija Alacoque (1647–1690). XIX a. (Devocinis paveikslėlis iš asmeninio dr. Laimos Šinkūnaitės archyvo)

Alacoque (1647–1690, il. 2) regėjimai⁸. Ši vienuolė Prancūzijos Paray-le-Monial vienuolyno koplyčioje 1673–1675 m. pa-

tyrė daug vizijų, kurios tapo pagrindu naujai pamaldumo praktikai.

Pirmojo apreiškimo metu Kristus šv. Margaritai Marijai atvėrė savo Širdį tar-damas: „Mano dieviška Širdis taip aist-ringai myli žmoniją ir Tave, kad ji ne-begali nuslėpti karštų gailestingumo liepsnų. Jos turi išsiveržti per Tave ir at-verti mano Širdį pasauliui, kad pratur-tintų žmoniją mano rinktiniais lobiais ... Ji turi savyje visas šventimų malones, reikalingas išplėsti žmogų iš pragaro“⁹. Pavadinęs vienuolę „mylimiausią Šven-čiausios Širdies mokine“, Jis pavedė jai skleisti šį pamaldumą. Antrojo ir trečio-jo apreiškimo metu Jėzus atskleidė, kad Jo mylinčią Širdį be galo žeidžia žmo-nijos nedėkingumas ir abejingumas, to-dėl pavedė kiekvieną pirmą penktadie-nį priimti Komuniją, o kas ketvirtadie-nį Šventosios Valandos metu atminti Kristaus kančią Alyvų kalne. Galiausiai paskutiniojo, ketvirtojo, apreiškimo me-tu Kristus paprašė penktadienį po Die-vo Kūno oktavos paskirti Jo Širdies gar-bei. Tą dieną priimta Komunija taptų permaldaujamu aktu už visus Jo patir-tus paniekinimus¹⁰. Šv. Margarita Marija Alacoque šių apreiškimų pripažinimui, skleidimui ir įgyvendinimui skyrė visą savo gyvenimą.

Pripažįstant šv. Margaritos Marijos regėjimus, itin svarbų vaidmenį suvai-dino jėzuitai. Kaip minėta, šios vienuo-lijos atstovai ir anksčiau daug mąstė apie Švč. Jėzaus Širdies reikšmę. Pir-miausia būtent jėzuitui tėvui šv. Clau-de de la Colombière (1641–1682), tuo-metiniam Paray-le-Monial jėzuitų namų vyresniajam, buvo patikėta patikrinti vi-

zitiečių vienuolės regėjimų autentiškumą, ir jis tapo pirmuoju ir uoliausiu jos sekėju bei aktyviu Jėzaus Širdies iškilmės įsteigimo šalininku¹¹. Dar du tėvai jėzuitai padėjo pamatus pamaldumo įteisinimui. Jean Croiset (1656–1738) parašė pirmąjį teologinį traktatą *La Dévotion au Sacré-Coeur de Notre-Seigneur Jésus Christ*, paremtą pačios Margaritos Marijos vizijomis. Jis buvo publikuotas 1691 m. Nors 1704 m. šis traktatas buvo uždraustas, tačiau išverstas į italų kalbą sulaukė ne vieno pakartotinio leidimo. Kitas jėzuitas t. Josephas François de Gallifet (1668–1747) 1726 m. taip pat išleido fundamentalų veikalą *De cultu Sacrosancti cordis Dei ac Domini Nostri Jesu Christi*. Būdamas Jėzuitų generolo asistentu Romoje, jis asmeniškai išrūpino leidimus steigti Švč. Jėzaus Širdies brolijas ne tik Prancūzijoje, Austrijoje, Čekijoje, Lenkijos–Lietuvos valstybėje, bet ir Indijoje, Amerikoje, Kanadoje bei Kinijoje. Vis dėlto didžiausias jo nuopelnas – tai nenuilstamos pastangos įtraukti Švč. Širdies iškilmės į liturginių kalendorių.

Nors Apaštalo Sostas palaikė pamaldumo plitimą ir leido steigti Jėzaus Širdies brolijas bei apdovanojo jas privilegijomis bei indulgencijomis, tačiau oficialus įteisinimas užtruko. Abejonių kėlė ne tiek pati pamaldumo Jėzaus Širdžiai idėja, kuri teologiškai nebuvo nauja, kiek išorinis jos pateikimas. Visuotinėms iškilmėms įsteigti trukdė diskusijos, ar tikrai širdis, o ne galva yra visų emocijų ir meilės šaltinis.

Kaip nurodo ne tik vietos, bet ir užsienio tyrinėtojai, lūžis įvyko, kai Lietuvos–Lenkijos vyskupai ir Jėzaus Širdies

arkibrolija Romoje nusiuntė popiežiui prašymą Jėzaus Širdies šventę minėti jų vyskupijose ir arkibrolijoje. Ne visuotinei, bet kelias diecezijas ar bažnytnes provincijas apimančiai šventei patvirtinti kliūčių tarsi ir nebuvo. Tad dar tais pačiais 1765 m. popiežius Klemensas XIII su apribojimais leido švęsti Švč. Jėzaus Širdies šventę, laikyti šv. Mišias ir kalbėti ofciją pavienėse provincijose – pirmiausia Lietuvos–Lenkijos valstybėje, vėliau Prancūzijoje, Vokietijoje ir Italijoje¹². Po poros mėnesių šventė buvo patvirtinta ir vizitėčių vienuolijai. Iki XIX a. vidurio ši privilegija suteikta daugeliui vyskupijų, todėl 1856 m. popiežius Pijus IX paskelbė ją visuotine švente, o popiežius Leonas XIII 1899 m. dar pakėlė jos rangą ir birželio 11 dieną visą pasaulį pašventė Švč. Jėzaus Širdžiai. Švč. Jėzaus Širdies iškilmė, kaip apreiškta šv. Margaritai Marijai vizijose, iš pat pradžių švenčiama pirmą penktadienį po Dievo Kūno oktavos.

Apreiškimai šv. Margaritai Marijai nepakeitė Katalikų doktrinos. „Jie svarbūs tuo, kad mūsų Viešpats Kristus, atskleisdamas Švenčiausią savo Širdį, siekė ypatingu būdu nukreipti žmonių mintis kontempliuoti ir atsiduoti gailesingos Dievo meilės žmonijai paslapčiai.“¹³ Sesers vizitietės apreiškimų pagrindu suformuota nauja religinė praktika. Tai ne tik liturginė iškilmė penktadienį po Dievo Kūno oktavos, bet ir pirmą kiekvieno mėnesio penktadienį švenčiama Švč. Jėzaus Širdies Komunią, ketvirtadienio naktį – Šventoji Valanda, kurios metu apmąstoma Viešpaties kančia ir pasiaukojimas. Be to, anksčiau

pamaldumas Jėzaus Širdžiai buvo individualus, vedantis asmeninio dvasinio tobulėjimo link, o pripažinus vizijas, jis tapo visos Bažnyčios misija.

Pamaldumo sklaida XVIII a. išgyveno kelis tarpsnius. Sunkiausias, be abejo, buvo pirmasis – 1690–1740 metais, kai po garsiosios vizitietės mirties vyko karščiausios diskusijos dėl vizijų pripažinimo ir „naujo“ pamaldumo įteisini- mo. Tačiau net ir šiuo tarpsniu Katalikų Bažnyčioje buvo įkurta daugiau negu 700 Jėzaus Širdies brolijų¹⁴. Nors pamaldumas oficialiai neįteisintas, tačiau ir neuždraustas. Tai buvo nemažas tuometinio Tikėjimo mokslo kongregacijos vadovo kardinolo Prospero Lambertini nuopelnas. Jį išrinkus popiežiumi Benediktu XIV (1740–1758), vien per jo pontifikavimą įsteigta per 300 brolijų. Tačiau tikrasis pamaldumo pakilimas išryškėjo XVIII a. II pusėje, iš dalies 1765 m. įteisinus Jėzaus Širdies šventę. Tai galima sieti ir su asmeniniu popiežiaus Klemenso XIII prielankumu Jėzaus Širdžiai, kurį jis parodė pats būdamas šios brolijos nariu¹⁵.

Lietuvos–Lenkijos valstybėje pamaldumas Švč. Jėzaus Širdžiai pasklido anksti, bene šimtmečiu anksčiau už apreiškimus šv. Margaritai Marijai Alacoque¹⁶. Jau pirmieji jėzuitai Petras Skarga savo pamoksluose ir Janas Wuchaliusz knygoje *Żywot Pana Jezusów* (Krokuva, 1592) pabrėžė Jėzaus Širdies reikšmę išganymui. Plačiai Europos mastu pripažinta buvo garsaus lenkų jėzuitų teologo Gasparo Družbickio (1589–1662) knyga *Meta cordium, Cor Jesu*, parašyta apie 1623 m. ir sulaukusi ne

vieno leidimo, taip pat ir anglų bei prancūzų kalbomis. Ją sudarė devyni apmąstymai ir aštuonios Švč. Jėzaus Širdies litanijos¹⁷.

Garsiosios vizitietės Margaritos Marijos Alacoque idėjas Lietuvos–Lenkijos valstybėje pirmiausia paskleidė jos vienuolijos seserys, išikūrusios Varšuvoje, Krokuvoje, Liubline bei Vilniuje. Kaip ir Prancūzijoje, joms aktyviai talkino tėvai jėzuitai, globoję šią moterų vienuoliją.

Itin daug reikšmės kulto sklaidai turėjo Švč. Jėzaus Širdies brolijos, kurias mūsų valstybėje pradėjo steigti pijorai, o nuo 1728 m. – ir jėzuitai. Pirmoji Jėzaus Širdies brolija įkurta 1705 m. prie Varšuvos pijorų bažnyčios. Tačiau 1765 m. įteisinant šventę, Lenkijoje jau veikė 25 jėzuitų įkurtos brolijos, savo gausumu gerokai lenkusios kitų vienuolijų įsteigtas religines bendrijas¹⁸.

Lietuvos Didžiojoje Kunigaikštystėje Jėzaus Širdies kultą paskleidė seserys vizitietės, kurios kaip tik Vilniuje turėjo vienintelę LDK teritorijoje vienuolyną bei bažnyčią, pradėtą statyti 1729m., o konsekruotą 1756 m. Jau pats bažnyčios titulas liudijo jų skleidžiamą pamaldumą: jai pirmajai Lietuvos–Lenkijos valstybėje suteiktas Švč. Jėzaus Širdies titulas. Tai įvyko dar prieš oficialų Jėzaus Širdies kulto patvirtinimą Romoje! Vėliau LDK šį titulą dar gavo Pašiausės jėzuitų ir Paringio¹⁹ koplyčios.

Autorei pavyko surasti svarbų šaltinį, kuris yra bene seniausias Jėzaus Širdies pamaldumo faktas Lietuvoje. Tai, matyt, pirmosios LDK teritorijoje įsteigtos Švč. Jėzaus Širdies brolijos knyga. Joje pažymėta, kad 1719 m. Vilniaus vys-

kupas Konstantinas Kazimieras Bžostovskis į dar laikiną Vilniaus vizitiečių šventovę iškilmingai įvesdino Švč. Jėzaus Širdies kongregaciją²⁰. Kaip parodo titulinis šios knygos įrašas, brolijos nariai siekė „atiduoti nuolatinę adoraciją Švenčiausiam Sakramente slypinčiam Dievui kaip atlygį už panieką, įžeidinėjimus, piktžodžiavimus ir niekinimą, kurį suteikia atkablūs ir netikintys žydai, eretikai ir blogi bei nedėkingi katalikai“²¹. Šiai kongregacijai priklausė ne tik seserys vizitietės, bet ir kiti dvasininkų bei pasauliečių luomo atstovai. Itin aktyviai į ją rašėsi dominikonų, pranciškonų, pijorų ordinų nariai, taip pat ištisomis grupėmis moterys vienuolės – Kražių ir Nesvyžiaus benediktinės, Gardino brigitės. Pagal įrašus galima spręsti, kad kongregacija aktyviai veikė iki pat vienuolyno uždarymo 1863 m. ir net dar porą metų po to²².

Mūsų nagrinėjamai temai ne mažiau aktualus kitas faktas, užfiksuotas šioje knygoje. Joje prie brolijos geradarių įvardinta motina Pranciška Teresė Šembekovaitė (*Szembekowna*) iš Krokuvos vizitiečių vienuolyno – ji kongregacijos įvesdinimo į Vilniaus vizitiečių šventovę proga padovanojo „didelį Švenčiausiosios Jėzaus Širdies atvaizdą“²³. Tai turėjo būti pirmasis altorinis Jėzaus Širdies atvaizdas Lietuvoje. Įdomu tai, kad ši vienuolė metais anksčiau ne tik vadovavo kongregacijos įvesdinimui į Krokuvos vizitiečių bažnyčią, bet taip pat padovanojo jai Širdies paveikslą²⁴. Deja, abu šie atvaizdai iki mūsų dienų, ko gero, neišliko. Dėl nežinomų priežasčių 1756 m. konsekruotoje Vilniaus vizitie-



Il. 3. Švč. Jėzaus Širdis. Apie 1773 m. Lauksodžio bažnyčia (Kultūros paveldo centro Dailės paveldo instituto archyvas)

čių bažnyčioje šoniniame Švč. Jėzaus Širdies altoriuje buvo pakabintas Simono Čechavičiaus nutapytas Nukryžiuotojo atvaizdas, pražuvęs apie 1960 m.²⁵

Kaip ir Prancūzijoje bei Lenkijoje, gana greitai pamaldumą Švč. Jėzaus Širdžiai perėmė ir pradėjo skleisti jėzuitų ordinas.

1744 m. Jėzaus Širdies brolija įkurta Kražių jėzuitų kolegijos bažnyčioje²⁶, kuri buvo jėzuitų veiklos centras Žemaitijoje ir viena puošniausių šventovių šioje vyskupijoje.

Vilniaus akademijos kolegijos misijoje Vištyčio parapijėje bažnyčioje, remiantis 1741 m. gegužės 19 dienos popiežiaus Benedikto XIV indultu, aprobuotu Vilniaus vyskupo Mykolo Jono Zenkavičiaus, buvo įsteigta ir 1747 m. birželio 1 dieną įvesdinta Švč. Jėzaus



Il. 4. Švč. Jėzaus Širdis. Prieš 1773 m. Kauno arkikatedra, iš Kauno jėzuitų Šv. Pranciškaus Ksavero bažnyčios (R. Valinčiūtės fotografija)

Širdies brolija. Tuo pačiu dokumentu šiai bažnyčiai suteikta kasmetinė Švč. Jėzaus Širdies šventė (*uroczystość*) penktadienį po Dievo Kūno oktavos *cum Indulgentia plenaria* ir keturios šventės su septynerių metų ir tiek pat kvadragenų atlaisdais²⁷. Brolijai priklausė šoninis Švč. Jėzaus Širdies altorius su paveikslu, taip pat procesijų altorėlis su „medyje išdrožtais“ Švč. Jėzaus Širdies bei Švč. Trejybės atvaizdais²⁸.

Prie Pašiaušės jėzuitų kolegijos buvo atskira koplyčia, turinti Švč. Jėzaus Širdies titulą. Jos šoniniame Jėzaus Širdies vardo altoriuje buvęs atvaizdas, kaip ir pati koplyčia, greičiausiai neišlikęs²⁹.

Šv. Aloyzo Gonzagos bažnyčioje Lauksodyje, kuris nuo XVII a. pabaigos buvo Mintaujos jėzuitų rezidencijos valda ir misija³⁰, Švč. Jėzaus Širdies brolija įvesdinta 1773 m. birželio 20 dieną. Šiai

brolijai priklausė šoninis Švč. Jėzaus Širdies altorius su „Viešpaties Jėzaus, atvėriančio Širdį“ atvaizdu (il. 3). Altoriaus ikonografiją papildė antrame tarpsnyje pavaizduota Jėzaus Širdies emblemą³¹. Lauksodžio bažnyčioje su didelėmis iškilėmis buvo švenčiama Švč. Jėzaus Širdies šventė su keturiais kvadragenais ir visais atlaisdais, ją 1772 m. rugsėjo 16 dienos bule šventovei suteikė popiežius Klemensas XIV³².

Greta altorių paveikslų XVIII a. dažni ant altoriaus mensos pastatomi nedideli paveikslėliai, kurie liturginių švenčių ir iškilmių metu nešami procesijose. Toks nedidelis Jėzaus Širdies atvaizdas buvo Vilniaus jėzuitų Šv. Jono bažnyčioje po tituliniu Šv. Jono Evangelisto altoriaus paveikslu³³. Iki mūsų dienų išliko panašus atvaizdas iš Kauno jėzuitų kolegijos Šv. Pranciškaus Ksavero bažnyčios (il. 4). Jį savo lėšomis parūpino kunigas Mikalojus Velička, tuometinis Kauno mokyklos rektorius, sumokėjęs už jį daugiau kaip 100 muštinių talerių. Po jėzuitų ordino kasacijos paveikslas jo paties rūpesčiu perkeltas į tuomet parapiinę Kauno Šv. Petro ir Pauliaus bažnyčią, prie Sopulingosios Marijos altoriaus³⁴. Dabar jis kabo zakristijoje.

Panašu, kad prieš pat jėzuitų ordino kasaciją ir kurį laiką po jos Švč. Jėzaus Širdies atvaizdai buvo beveik kiekvienoje šio ordino bažnyčioje ar misijoje. Tai puikiai iliustruoja 1818 m. jėzuitų kolegijų ir rezidencijų vizitacija, atlikta Mogiliovo arkivyskupijos teritorijoje, kuriai priklausė dalis buvusios Mazovijos ir Lietuvos jėzuitų provincijų³⁵. Iš keturiolikos aprašytų šventovių tik dviejose ne-

buvo Jėzaus Širdies atvaizdų. Kai kuriose bažnyčiose jų randama net po kelis – jų yra altoriuose, pastatomų ant mensos, dengiančių kitus paveikslus. Net neturėdami duomenų apie visas Lietuvos jėzuitų provincijos bažnyčias, galime teigti, kad XVIII a. II pusėje jėzuitų ordino vaidmuo skleidžiant Švč. Jėzaus Širdies kultą Lietuvoje buvo jei ne dominuojantis, tai tikrai reikšmingas. Tam, be abejo, daug įtakos turėjo ir bendras šio ordino pamaldumas (ordino narių veikla, patvirtinant šv. Margaritos Marijos Alacoque regėjimus, pastangos įtvirtinti Jėzaus Širdies šventę, etc.). Ne mažiau svarbus yra ir šio ordino paplitimas bei įtaka: Jėzaus Širdies kultą taip pat skleidusios vizitietės bei pijorai vargu ar galėjo „nurungti“ penkis kartus gausesnę jėzuitų vienuoliją³⁶.

Galima numanyti, kad po 1773 m. jėzuitų ordino kasacijos pamaldumas Švč. Jėzaus Širdžiai turėjo smukti. Tačiau toks reiškinys nepastebimas. Tai galima paaiškinti keliomis priežastimis. Pirmiausia Lietuvoje išvengta tokių drastiškų priemonių kaip, pavyzdžiui, Vokietijoje, kur po jėzuitų ordino panaikinimo kaizerio Juozapo II įsakymu uždrausta ne tik platinti Jėzaus Širdies kultą, bet ir uždarytos jo brolijos bei šalinami paveikslai iš bažnyčių (vad. „jozefinizmas“). Be to, jėzuitai niekur nedingo – turintiems kunigystės šventimus buvo leista ir toliau tęsti dvasinę veiklą parapijose, o turintiems atitinkamą išsilavinimą – dirbti edukacinėse įstaigose. Kita vertus, pamaldumą palaikė jų įsteigtos Jėzaus Širdies brolijos. Galiausiai ketvirtoji priežastis – jėzuitai buvo

pirmaujantis, bet ne vienintelis ordinas, skleidęs šį pamaldumą.

Apie pijorų indėlį skleidžiant šį pamaldumą Lietuvoje vis dar nėra pakankamai duomenų. Žinoma, kad medinėje Raseinių pijorų bažnyčioje, pastatytoje 1762 m., Švč. Jėzaus Širdies paveikslas buvo pakabintas didžiojo altoriaus antroje tarpsnyje³⁷. Po 1831 m. sukilimo į caro valdžios nemalonę patekę pijorų vienuolynai buvo uždaryti, o kartu su jais – ir bažnyčios, kurios ilgainiui sunyko (Raseinių) arba buvo pertvarkytos į cerkves (Panevėžio, Ukmergės, Dūkštų), todėl jų negausus palikimas beveik neišliko.

Pamaldumą Švč. Jėzaus Širdžiai skleidė ne tik jėzuitai, vizitietės ir pijorai, bet ir kitos vienuolijos – dominikonai, benediktinės, etc. Vis dėlto jis nebuvo toks išplėtotas; šių vienuolijų šventovių ikonografijoje ir pamaldume dažniausiai dominuodavo kiti kristologinės ikonografijos aspektai (pavyzdžiui, dominikonų – Švč. Jėzaus Vardo ir Kristaus Kančios). Tačiau būtina aptarti, kaip sklido šis pamaldumas.

Kaip minėta, dar 1719 m. pradėjus Švč. Jėzaus Širdies adoraciją prie Vilniaus vizitiečių šventovės, itin aktyvios adorantės buvo seserys benediktinės iš Kražių ir Nesvyžiaus vienuolynų. Todėl nenuostabu, kad gana anksti, dar 1756 m. Švč. Jėzaus Širdies brolija vyskupo Mykolo Jono Zenkavičiaus leidimu įkurta ir prie Kauno benediktinių Šv. Mikalojaus bažnyčios. Šios brolijos nariams 1758 m. popiežius Klemensas XIII patvirtino Dievo Kūno atlaidus³⁸. Brolija rūpinosi, ko gero, specialiai jai presbiterijoje, epistolos pusėje pastatytu nedide-

liu šoniniu altoriumi su atvaizdu „Kris-tus su liepsnojančia širdimi“³⁹. XVIII a. pabaigoje–XIX a. pradžioje „naujas, me-dinis, staliaus darbo, optiškai tapytas“ Švč. Jėzaus Širdies altorius buvo įreng-tas ir Kražių benediktinių bažnyčioje⁴⁰.

Vienuoliško gyvenimo pradininkas ir pirmojo benediktinų vienuolyno įkūrė-

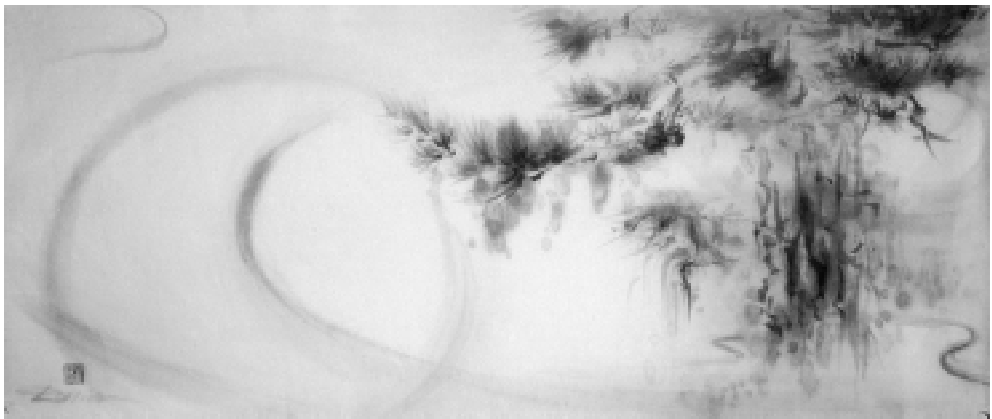
jas šv. Benediktas rodė ypatingą pagar-bą Švč. Jėzaus Širdžiai, kaip ir didžioji Širdies mistikė benediktinė šv. Gertrū-da. Todėl šios vienuolijos pamaldumas Švč. Jėzaus Širdžiai – tai tarsi šventosios regėjimų pripažinimas, dvasinio testa-mento vykdymas, kurio ėmėsi XVIII a. gyvenusios benediktinės.

Literatūra ir nuorodos

- ¹ Smilingytė-Žeimienė S. Jėzaus kulto raiška XX a. I pusės Lietuvos religinėje dailėje // *Menotyra*, 2003, Nr. 3 (32), p. 17.
- ² Boruta J., SJ. Pajusti įvykių tėkmę... // Rabi-kauskas P. *Kriščiūnijos Lietuva*. – Vilnius: Ai-dai, 2002, p. IX.
- ³ *Encyklopedia wiedzy o jezuitach na ziemiach Polski i Litwy 1564–1995*. Opr. L. Grzebień. – Kraków: Wydawnictwo WAM, 1996. Plačiau biblio-grafijos sąrašą žr. Meldytė R. Vilniaus Šv. Kry-žiaus Atradimo bažnyčios sieninės tapybos ikonografija // *Paveikslas ir knyga: LDK dailės ty-rimai ir šaltiniai. Dailė 25*. – Vilnius: VDA lei-dykla, 2002, p. 155.
- ⁴ Meldytė R. Vilniaus Šv. Kryžiaus Atradimo baž-nyčios sieninės tapybos ikonografija // *Paveikslas ir knyga: LDK dailės tyrimai ir šaltiniai. Dailė 25*. – Vilnius: VDA leidykla, 2002, p. 136–156; Stankevičienė R. Procesijų altorėlis I (Vištytis) // *Lietuvos sakralinės dailės katalogas*. T. I. Kn. 2. – Vilnius: Gervėlė, 1997, p. 281–283, il. 172; Stan-kevičienė R. Paveikslas „Švč. Jėzaus Širdis“ (Rumbony) // *Lietuvos sakralinė dailė*. T. I. Kn. V. – Vilnius: Savastis, 2003, p. 284–286, il. 171; Stankevičienė R. Paveikslas „Švč. Jėzaus Širdis“ su aptaisais (Ūdrija), ten pat, p. 495–497, il. 332; Klajumienė D. Medinės skulptūros // *Tytuvėnų Bernardinų bažnyčia ir vienuolynas*. – Vilnius: VDA leidykla, 2004, p. 267–269, il. 15; Smilin-gytė-Žeimienė S. Jėzaus kulto raiška XX a. I pusės Lietuvos religinėje dailėje // *Menotyra*. 2003, Nr. 3 (32), p. 16–23.
- ⁵ Bainvel J. *Devotion to the Sacred Heart of Jesus* // <http://www.newadvent.org/cathen/07163a.htm>
- ⁶ *New Catholic Encyclopedia*. – Washington: The Catholic University of America, 1987. V. 12, p. 818–819.
- ⁷ Bainvel J.
- ⁸ Margarita Marija Alacoque palaimintąja pa-skelbta 1824 m., beatifikuota pop. Pijaus IX 1864 m. rugsėjo 18 d., o kanonizuota – pop. Benedikto XV 1920 m. gegužės 13 d. – Doll M. B. *St. Margaret Mary Alacoque* // <http://www.newadvent.org/cathen/09653a.htm>
- ⁹ O'Donnell T.T., STD. *Heart of the Redeemer*. – Manassas: Trinity Communications, 1989, p. 129–131.
- ¹⁰ Ten pat, p. 131–135.
- ¹¹ Steele G. D. *Ven. Claude de la Colombière* // <http://www.newadvent.org/cathen/16026b.htm>
- ¹² Smilingytė-Žeimienė S., p. 17; O'Donnell T.T., p. 149–150; *New Catholic Encyclopedia*, p. 819.
- ¹³ O'Donnell T.T., p. 145. Iš pop. Pijaus XII en-ciklikos *Haurietis Aquas*.
- ¹⁴ O'Donnell T.T., p. 147.
- ¹⁵ O'Donnell T.T., p. 148–149.
- ¹⁶ Kai kurie Lenkijos tyrinėtojai pamaldumo Jė-zaus Širdžiai pradžia laiko lenkų vienuolės pal. Dorotėjos (1346–1394) patirtas vizijas. Ta-čiau jos vizijų įtaka Švč. Jėzaus Širdies kultui XVIII a. nėra tiesioginė ir įrodyta. Modajews-ki S., ks. *Twemu Sercu cześć składamy* // http://www.wiara.pl/tematcaly.php?curr_hit=8&ide-nart=1056701302
- ¹⁷ *Encyklopedia wiedzy o jezuitach*, s. 566.
- ¹⁸ Ten pat.
- ¹⁹ Litak S. *Kościół Łaciński w Rzeczypospolitej około 1772 roku*. – Lublin: Instytut Europy Środkowo Wschodniej, 1996, s. 574.
- ²⁰ Žodis *congregatio* XVIII a. šaltiniuose kartais vartojamas kaip *confraternitas* (brolija) sino-nimas.
- ²¹ MABR F 43-20432, l. 3 – Vilniaus vizitėčių Švč. Jėzaus Širdies kongregacijos narių knyga, 1719–1865 m.

- ²² Iš beveik šešių šimtų knygos lapų smulkiu rankraščiu šriftu užpildyta net 282.
- ²³ MABR F 43-20432, l. 266 – Vilniaus vizitiečių Švč. Jėzaus Širdies kongregacijos narių knyga, 1719–1865 m.
- ²⁴ Modajewski S.
- ²⁵ Už šią informaciją dėkoju dr. Birutei Rūtai Vitkauskienei. Plačiau žr. Vikeidaitė J. *Vizitiečių Švč. Jėzaus Širdies bažnyčia Vilniuje*. Baigiamasis darbas bakalauro laipsniui įgyti. Vilnius: Vilniaus dailės akademija, 2004; Kirkoras A. H. *Pašvaikščiojimai po Vilnių ir jo apylinkes*. – Vilnius: Mintis, 1991, p. 103–104; *Lietuvos vienuolynai*. – Vilnius: VDA leidykla, 1998, p. 420–423.
- ²⁶ *Encyklopedia wiedzy o jezuitach*, s. 332.
- ²⁷ MABR F 255-883, l. 3v – Vištyčio parapiinės bažnyčios 1817 m. inventorius.
- ²⁸ Dabar altorinis paveikslas saugomas Vilkaviškio vyskupijos istorijos ir bažnytinės dailės muziejuje. Procesijų altorėlis išlikęs Vištyčio bažnyčioje. Žr. Stankevičienė R. *Procesijų altorėlis I (Vištytis)*, p. 281–283, il. 172.
- ²⁹ LVIA F. 525, ap. 8, b. 112, l. 16–16v – Pašiaušės jėzuitų kolegijos 1774 m. inventorius.
- ³⁰ *Encyklopedia wiedzy o jezuitach*, s. 385.
- ³¹ LVIA F. 696, ap. 2, b. 26, l. 1, 21 – Lauksodžio filinės bažnyčios 1812, 1887 m. inventorius.
- ³² LVIA F. 696, ap. 2, b. 26, l. 21v – Lauksodžio filinės bažnyčios 1887 m. inventorius.
- ³³ LVIA F. 694, ap. 1, b. 3777, l. 15v–16 – Vilniaus Šv. Jono bažnyčios 1830 m. vizitacija.
- ³⁴ Vyskupo Ignoto Jokūbo Masalskio Kauno dekanato vizitacija 1782 m. Sud. ir par. V. Jogėla // *Lietuvos istorijos šaltiniai*. T. VI. – Vilnius: Katalikų akademija, 2001, p. 11.
- ³⁵ HGA PB Φ. 1781, on. 26, d. 1398 – Mogiliovo arkivyskupijos jėzuitų kolegijų ir rezidencijų 1818 m. vizitacija.
- ³⁶ Lietuvos jėzuitų provincijai priklausė 56, pijorų – 10 šventovių, o vizitietės atskiros provincijos neturėjo. Vilniuje buvo vienintelė jų bažnyčia LDK teritorijoje. Litak S., s. 510–511, 525–526, 538.
- ³⁷ LVIA F. 1671, ap. 4, b. 414, l. 145 – Raseinių pijorų bažnyčios 1809 m. vizitacija; LVIA F. 669, ap. 2, b. 224, l. 1 – Raseinių pijorų bažnyčios ir vienuolyno 1820 m. vizitacijos aktas; KAK B. 142, l. 293 – Raseinių pijorų bažnyčios ir vienuolyno 1826 m. vizitacijos aktas.
- ³⁸ *Lietuvos vienuolynai*, p. 86.
- ³⁹ MABR F 38–54, l. 1v – Kauno benediktinių bažnyčios 1834 m. vizitacija. Čia įvardintas ir paveikslas dydis – 2 ir 1½ uolekties. Altorius, matyt, išardytas 1938–1943 m. renovacijos metu, kai, įrengiant nuolatinę Švč. Sakramento adoraciją, buvo palikti tik trys barokiniai altoriai. Pastarieji išardyti po 1948 m. bažnyčios uždarymo.
- ⁴⁰ LVIA F. 669, ap. 2, b. 224, l. 181 – Kražių benediktinių bažnyčios ir vienuolyno 1820 m. vizitacija.

B. d.



Dalia DOKŠAITĖ. *Gintaro kelias*. Iš ciklo „Nerija“. 2005. Sumi-e. 45 × 100



EDGARAS KLIVIS

Vytauto Didžiojo universitetas

ECCE HOMO: ŽMOGAUS REPREZENTACIJŲ DINAMIKA LIETUVOS SOVIETMEČIO TEATRE

*Ecce Homo: The Dynamics of the Representations
of the Human Being in Soviet Lithuanian Theatre*

SUMMARY

The article surveys images of the human being in Lithuanian theatre during the Soviet years, highlighting shifts in representation techniques and changes in Soviet society's identity, and the moral and ideological imagination that they testify. The three stages suggested, metonymies of emotions, moral allegories and the metaphors of the inner space, respectively delineate changes towards the establishment of the images of the substantive human *psyche* at the expense of the extrusion of the specific historical reality. On the other hand, changes of representation are closely related to a gradual shift from actor's to director's theatre.

Žmogaus figūra mene iškalbingiau nei bet kuris kitas motyvas atskleidžia konkretaus laikmečio visuomenės savimonę, istorijos interpretavimą, dominuojančią moralinę ir ideologinę vaizduotę. Šiame straipsnyje siekiama ap-

žvelgti žmogaus reprezentacijas sovietinio laikotarpio Lietuvos teatro scenoje akcentuojant jų dinamiką ir klausiant, kokius visuomenės tapatumo pokyčius ši dinamika liudija.

1. ŠEŠTOJO DEŠIMTMEČIO PABAIGA–SEPTINTASIS DEŠIMTMETIS: EMOCIJŲ METONIMIKA

Tik šeštojo dešimtmečio pabaigoje tuščias, permatomas žmogaus figūros

kontūras Lietuvos teatro scenoje pradėtas pildyti individualiais psichologiniais

RAKTAŽODŽIAI: sovietmečio menas, žmogus, režisūra, metonimija, alegorija, metafora.
KEY WORDS: soviet art, human being, stage directing, metonymy, allegory, metaphor.

išgyvenimais, savarankiškos emocinės patirties substancija, pamažu išvadavusia ją iš historicistinių schemų. Tai žmogaus genezės laikotarpis, nes nors marksistinė istorija kaip, anot K. Popperio, Nepermaldaujamų Istorijos Dėsnių arena ir toliau sudarė griausmingą foną, kuriame išryškėjo žmogaus figūra, jam, tam žmogui, jau buvo paliekama teisė į nedidelę privataus jausmo zoną.

Socrealistiniai principai, orientavę ankstyvųjų pokario metų meną, stingdė dinamišką (ir dramatišką) pasaulio ir žmogaus suvokimą ir raišką susiaurindami žmogaus vaizdavimą iki kuo nemeniškesnio ir nesubjektyvaus, vienmačio, kolektyvinio propagandinio įvaizdžio. Daileje, literatūroje, kine ir teatre įsitvirtino statiškas *deindividualizuotas* tipažas, schemiškai įkūnijantis marksizmo-leninizmo teleologines prielaidas ir optimistinių-didaktinių naujos politinės santvarkos patosą. Esminis tokius personažus diferencijuojantis matmuo buvo jų socialinė padėtis ir su ja fatališkai susijęs politinis pasirinkimas.

Pokario scenoje dominavo anonimiški, „paprasti“ darbo žmonės, proletarai ar valstiečiai, taip pat revoliucinės Rusijos ir iš naujo perrašytos Lietuvos istorijos mitologinės figūros – individualizuojančių bruožų netekę monolitiniai herojai, personifikuojantys linijinį, istorinį pasakojimą (ikirevoliucinė tamsi ir žiauri praeitis, pasiaukojama kova ir šviesus rytojus) ir moralinį idealą. Tokių kūrinių, taip pat ir spektaklių, erdvė – tai Istorijos arena („O Istorija, didžiąja raide, argi tai ne mūsų tema?“ – retoriškai klausama 1948 m. teatrui skirta-

me leidinyje¹), kurioje susiduria ne žmonės, bet historicistiniai subjektai (progresyvos ir regresyvos galios, klasės, istorinės jėgos), kuriuos tik personifikuoja žmogaus pavidalą turinčios figūros. Individualizavimas šiuo atveju būtų buvęs tik trukdis, kuris iškreiptų historicistiškai numatytą tiesų vienakryptį judėjimą, todėl jis buvo minimizuojamas. Pasak Igorio Golomštoko, „[ar] kalbėsime apie žmogaus figūros vaizdavimą (vadą, plieno gamintoją, menininką, darbininką, turinčius konkretų vardą, tėvavardį ir pavardę), ar apie buitinę ir istorinę sceną, individualizmas čia (totalitariniame mene. – E.K.) visuomet fiksuojamas tik tiek, kiek leidžia atskleisti už jo slypinčią bendrąbę“². Taigi žmogiškų figūrų kūnai, jų „paviršius“ unifikuojami, o „vidus“ tapatinamas su ideologiniu diskursu (anot R. Barthes, „triumfuojančio stalinizmo rašymu“), kurio skaidraus ir paprasto tekėjimo netrukdo jokios individualios psichikos išraiškos. Tai žmonės be psichinio vidaus, nes vidų išstūmė istorija. Pernelyg asmeninės emocijos sudrumstų aiškų meno kūrinio pranešimą, trūkiai, suaižėjimai, bangavimai neleistų herojaus psichikos veidrodžiui tobulai tiksliai atspindėti didingų istorinių laimėjimų.

Tokia propagandinė deindividualizuoto personažo paradigma paliko pėdsakų ir vėlesnių dešimtmečių žmogaus vaizdiniuose. Pavyzdžiui, pasak meno tyrininkės Giedrės Jankevičiūtės, nors septintajame dešimtmetyje išraiškos priemonės ir formos aspektai daileje pasikeitė, žmogus ir toliau buvo suvokiamas „kaip stabili, nekintanti būtybė, kurios

praeityje, nepriklausomai nuo individualių savybių, lyties, charakterio, pomėgių, buvo revoliucija, karas, kova už darbininkų ir valstiečių pergalę, o ateityje laukė gamtos valdymas, kosmoso užkariavimas, pasaulinė revoliucija ir taikus tautų sambūvis³. Šios perspektyvos brėžė oficialų, ortodoksinį žmogaus reprezentacijų rėmą, kuriame tilpo ir optimistiški kino kronikų personažai, ir modernistine maniera konstruojamos E. Mieželaičio metaforos „Žvaigždžių papėdėje“ arba „Žmoguje“⁴. Socrealistinės žmogaus reprezentacijos kanonas iki pat devintojo dešimtmečio pabaigos išliko „progrinių“ pjesių pastatymuose bei oficialiojoje partijos kultūros ir meno vizijoje⁵, taip pat viešųjų erdvių architektūroje, monumentalistikoje, viešuosiuose renginiuose, oficialiojoje radijo ir televizijos retorikoje bei vaizdiniuose, kino kronikose ir žurnalistinėje fotografijoje.

Vis dėlto septintajame dešimtmetyje įvairiose meno šakose vyko intensyvūs pokyčiai, debiutavo jaunoji generacija, siekusi neutralizuoti pernelyg ideologiską pasaulio ir žmogaus matymo būdą ir aktualizavusi žmogiškas dimensijas, kurios apėmė ir iki tol draustus kultūrinės atminties horizontus⁶. Reaguojant į oficialiosios doktrinos iškeltą „naująją žmogų“, suvokiamą tik kaip konkrečių istorinių aplinkybių rezultatą, septintajame–aštuntajame dešimtmečiais išryškėjo „amžinojo“ (taigi neistoriško) žmogaus poreikis, o realistinį žmogaus vaizdavimą ėmė keisti simbolinis metaforinis įvaizdis⁷, kurį galima matyti A. Savicko, A. Surgailio, S. Džiaukšto, L. Tuleikio, V. Kisarausko, A. Martinaičio tapyboje.

Skulptūroje šis įvaizdis buvo plėtojamas atsigręžiant į liaudies meno ir skulptūros motyvus ir stilistiką (A. Ambraziūno, V. Vildžiūno kūryba). Greta teminių ir ideologinių pokyčių ryškėjo polinkis žmogaus figūrą paversti plastinių ir formalių ieškojimų objektu⁸, o pakylėtą homocentrinę interpretaciją papildė abejonė žmogaus didybe, sarkastiškas ir tragikomiškas požiūris, ryškus, pavyzdžiui, V. Antanavičiaus kūryboje⁹.

Teatre panašūs pokyčiai pirmiausia turi būti siejami su psichologine vaidyba, kurią sudaro metoniminė mimetinių kūno reakcijų seka, signifikuojanči privatius emocinius procesus. Viena po kitos kylančios emocijos „sukrauna“ personažo patirties naštą, o jų kaita reprezentuoja jo gyvenimą. K. Stanislavskio metodu pagrįsta vaidyba leido nepažeidžiant esminių sovietinės mitologijos schemų atskleisti žmogiškesnį veikėjų veidą, fiksuoti platesnę jų psichinės patirties, emocinių reakcijų skalę. Šiuos laipsniškus pokyčius reikėtų sieti su karo ir ankstyvaisiais pokario dešimtmečiais R. Juknevičiaus statytais spektakliais pagal H. Ibseno, A. Čechovo, M. Lermontovo dramaturgiją, taip pat šeštajame dešimtmetyje Kauno dramos teatro kūrybinį branduolį sudariusiais Maskvos A. Lunačarskio teatrinio meno instituto Lietuvių studijos auklėtiniais, vadovaujamais H. Vancevičiaus ir pamažu bręstančia Panevėžio teatro trupe. Stanislavskiškąja vaidybos sistema pagrįstame psichologinio realizmo teatre individo psichinę gelmę ir teisę į sąlygiškai autonomišką sąmonę laiduoja aktorius talentas ir technika. Aktorius čia yra ryšys tarp

(dažnai ideologizuoto) naratyvo ir nujačiamos vidinės (psichologinės) dinamikos, kurią signifikuoja vaidybos niuansai, – tokiu būdu istorija ir individas psichologinėje scenoje randa sąlygišką pusiausvyrą tarp ideologinių režimo reikalavimų ir meninės kokybės (panašius pokyčius kine akivaizdžiai iliustruoja V. Žalakevičiaus „Niekas nenorėjo mirti“). Linijinės jausmo sintagmos šio laikotarpio teatro kūrinuose tekėjo lygiagrečiai linijinei istorijos progresijai ir jų susilietimai – socialinis-politinis tapatumas nebebuvo toks svarbus kaip pirmuoju socialistinio realizmo dešimtmėčiu. Kaip stipriausius H. Vancevičiaus darbus tiksliai apibūdino kritikas D. Ju-

delevičius: „[tam] tikra prasme, tai visados monodramos, sodriame buitės ir epochos kontekste“¹⁰.

Tačiau metoniminė seka – tai dar ne vidinė kontraversija: žmogus, sukurtas psichologinės vaidybos technika, nebėra fatališkai pasmerktas būti statišku istorijos metraščio statistu, tačiau jo veidas ir likimas tapomi konvencionalios psichologijos – akcijos ir reakcijos (*acting is reacting*) – stereotipais, o ne bodleriškai „Dievo pirštu“ išraižomi pasąmonės dugne. Psichika čia suvokiama ir reprezentuojama kaip *laike* ištįsusi potyrių kreivė, išgyvenimų virtinė, o ne psichinė-mitologinė *erdvė*, kurioje susiremia archetipiniai vaizdiniai.

2. SEPTINTASIS–AŠTUNTASIS DEŠIMTMEČIAI: MORALINĖS ALEGORIJOS

Kartu su aktorinėmis psichologinės metonimikos technikomis septintojo dešimtmečio antroje pusėje ėmė kristalizuotis režisūros formos ir su jomis susijusi žmogaus reprezentacijų įvairovė. Pirminių šių formų variantu, atskleidžiančiu kai kurias svarbiausias žmogaus vaizdinio transformacijas, galima laikyti 1966–1972 m. Modrio Tenisono pantomimos spektaklius. Trumpai gyvausio pantomimos teatro programą – alegorinę-plastinę, apibendrintą žmogaus vaizdinį – Modris Tenisonas nusako pirmojo trupės spektaklio „Ecce Homo“ (1967) programėlėje: „tai vientisas poetinis pasakojimas apie Žmogų. Žmogus ir pasaulis, žmogaus kova su likimu, jo pasipriešinimas grubiai jėgai, tamsiems minios instinktams, melui ir veidmainystei, jo nesibaigianti ir amžina kova už švie-

są“. Debiutuojanči trupė pasirinko „naujosios pantomimos“ kryptį, nuo *mime pur* (Marcel Marceau) ir daugiau literatūrinės pantomimos (Maskvos mimikos ir gesto teatras) pereinančią į Etienne Descroux paveiktą sintetinę pantomimą – ansamblišką, nesiekiančią individualizuoti charakterių, atsiribojusią nuo buitinio panašumo ir linkusią į „filosofinį apibendrinimą ir formos sąlygiškumą“¹¹. Teminė kryptis, išryškinanti (ne)istorinį žmogų-individą ir akcentuojanti jo neišvengiamą ir amžiną konfliktą su „tamsių instinktų“ valdoma minia ir prievartos mašinerija, pirmajame spektaklyje buvo sukonstruota kaip trumpų novelių montažas, o vėliau kartojosi (sudėtingėjant technikai, vaizdo struktūrai ir įtraukiant į spektaklį įvairius vizualinės kultūros faktus, pradedant H. Boscho ar F. Goya'os

kūryba ir baigiant dokumentinių fotografijų koliažais) kituose trijuose trupės spektakliuose.

Vizualiniai sprendimai (išprovokuoti ne dramaturginių tekstų, o M. Tenisono – dailininko, grafiko – patirties) – simboliai, dailės kūrinių citatos, eksprešyvus mizanscenos piešinys – buvo mobilizuojami *alegoriniu* pasakojimu, išryškinančiu neistorinį (mat universalų ir nuolat besikartojantį) individo susidūrimą ir maištą prieš tamsius visuomenės prievartos mechanizmus. Visus režisieriaus spektaklius nuo „Ecce Homo“ iki „Kolažo“ (1971) sieja vientisas simboliškas naratyvas, kurio ašis – tai iš esmės moralinis konfliktas tarp abstrahuoto individo (bevardis, žiūrovų amžininkas Žmogus) ir neigiamos, inertiškos ir anonimiškos minios (robotai, kaukės, dujokaukės, grėsmingas šnabždesys, miesčionys, beveidžiai). Susidūręs su Anonimu-Minia, Žmogus turi dvi galimybes: jis gali pasiduoti jo poveikiui ir tapti sočia marionete bei pasmerkti save bevaisiam egzistavimui arba neprisitaikyti, sukelti maištą ir pražūti.

Apibendrintas (ne)istorinio, amžinojo žmogaus-individo vaizdiny ryškiausiai nubrėžė septintojo dešimtmečio moralinės vaizduotės kontūrą. Amžinas žmogus gali spektaklyje įgyti konkretesnio dramaturginio personažo ar istorinės asmenybės veidą ir kontūrus, tačiau šie bus laikomi neesminiais, laikinu dramaturginiu apvalkalu, dengiančiu esminę simbolinę reprezentaciją, išgryninamą kulminaciniais spektaklio momentais. Iš M. Tenisono spektaklių šis žmogus (dažnai priešinamas tokiai pat

(ne)istoriškai, „amžinajai“ miniai) kelelui dešimtmečių „ižengė“ į Lietuvos sovietinio teatro sceną kaip *idée fixe*, palai-koma kritikos interpretacijų ir pačių menininkų pasisakymų.

Apibendrinimas – ankstyvame figūratyvizacijos lygmenyje sustabdyta naratyvo sklaida – tipiškas, tarsi pačios pantomimos specifikos provokuojamas veikimo būdas, M. Tenisono sintetinių pantomimų aktantą pavertė plakatiška individo sąžinės potencia, grynai moraliniu subjektu, projektuojamu į iš anksto sumanytą moralinę schemą. Scenoje tokiu būdu jis buvo išlaisvinamas pačioms įvairiausioms variacijoms, nuo juodu triko aptempto kūno grafinio ženklo iki įvairiausių žmonijos atmintyje (istorijoje, mituose, žiniasklaidoje) minios-individo konfliktą manifestavusių figūrų: angažuoto menininko, apsupto fašistiniam diktatoriui pataikaujančios buržuazijos¹², amžininko, kurio reakciją provokuoja moderniosios civilizacijos blogis (reklama, erotika, Hiroshima, Vietnamas, badaujantys vaikai, socialinė nelygybė, konformizmas), pagaliau simbolinės Nukryžiuotojo figūros smurto scenose. Kintantis, nestabilus žmogaus reprezentacijų repertuaras, susietas montažo principu ir alegoriniu naratyvu, leido taip pat laisvai, asociatyviai spektakliuose naudoti įvairių vizualinių tekstų fragmentus: dokumentinę fotografiją, reklamos citatas, fotografinį koliažą, M. K. Čiurlionio simbolinius elementus, aliuzijas į klasikinės dailės kūrinius, taip pat įvairią muzikinę raišką: džiazą, J.S. Bacho kompozicijos fragmentus ir jų elektroninę (Keith Emerson) interpretaciją,

K. Pendereckio „Hirosimą“, Tom Jones pop repertuarą ir t.t. Pasaulis šiuose pantomimos spektakliuose nebėra vienkryptėje laiko ašyje įtemptas istoricistinis pasakojimas, bet heterogeniškų vaizdinių erdvė, rėminanti (ir liudijanti) fundamentalų ir amžiną moralinį konfliktą tarp laisvo individo ir smurtaujančios anoniminės minios. Žmogus M. Tenisono pantomimos scenoje – ne ideologinis laikmečio įkaltas ir ne psichologinės metonimikos subjektas, bet moralinių vaizdinių ir sprendimų epicentras, įkūnytas scenoje apibendrinta alegorine mizanscena ir ekspresyvia gesto, judesio plastika. Individualios moralinės tapatybės sklaida minios instinktų ir totalitarinės agresijos akivaizdoje šiuose spektakliuose dar tik platinėmis alegorijomis (grafiškai) ženklinama, o ne radikalai ir tvirtai išskleidžiama kaip konkreti ir nepakartojama (tapybiška) potėpių dermė (pavyzdžiui, kaip ji atskleidžiama E. Nekrošiaus „Pirosmani, Pirosmeni“, 1981); ją (individualybę) septintojo dešimtmečio kultūriname akiratyje dar reikia įsteigti, legitimuoti ir pirmiausia ne kaip unikalų psichinį, egzistencinį (pa)samones integralumą, bet kaip būtiną moralinį (ir socialinį) principą; tad ir menininkas, kūrėjas, pasirodo scenoje dar be obsesiškų „prakeiktojo“ požymių, vedančių savo paties susikurtais likimo pragaro ratais (kaip vėlesni J. Vaitkaus Solnesas – „Statytojas Solnesas“, 1980), jis – tai tas pats „veržimasis į žmogiškosios sielos grožį, savęs ir kitų apvalymą, tai – žmogiškas išdidumas ir savigarba, sukiylanti prieš tamsius instinktus“¹³.

Pasak V. Kavolio, moralinė vaizduotė ne tiek fiksuoja, kas visuomenės galvosenoje jau įsitvirtino, o suteikia pavidalą etinio tapatumo pokyčiams, simboliais išreiškia iš nežinomybės gimstančius žmogaus atsakomybių, galimybių ir ribų pajautimus¹⁴. Alegorija (leidžianti, pasak Hofmannsthalio, „išsklindančią pasaulio esmę... sutelkti į griežtas priešybes“¹⁵) septintojo dešimtmečio scenoje atitiko valstybės ir visuomenės atsinaujinimo viltis, išradinę socialinę kritiką ir naujus moralinius projektus, kurių horizontuose formavosi taip pat naujos žmogaus reprezentacijos formos. „Amžinas“, apibendrintas žmogus, nepriklausomas nuo istorinės (ir politinės) konjunktūros, kelis dešimtmečius teatro scenoje simbolizavo sovietinės Lietuvos inteligentijos moralinę svajonę ir angažuotumą.

Alegorija, taip pat apibendrinimo technika atvėrė kelią groteskui, hiperbolizacijai, šaržui, kuriuos naudojo J. Vaitkus, Saulius Varnas; tai satyriško, angažuoto, polilogiško teatro technika, nesiigilanti į personažų psichologinius niuansus, bet aštriais pjūviais diagnozuojanti visuomenės moralinę atmosferą. Tokio teatro išcentrinėje moralinėje vaizduotėje žmogus pirmiausia yra socialus, o jo (individo) moralinės laikysenos didybė aštriai kontrastuoja su minios (reprezentuojančios, viena vertus, miesčioniškus idealus, kita vertus, tų idealų neatsparumą įvairiems totalitariniams, fašizoidiniams projektams) grotesku.

J. Vaitkaus irstančios visuomenės groteskiškos diagnozės ir alegorinis idealizmas tampa įrašais žmogaus, reprezentuojamo scenoje, kūne. Moralinis idealas čia neretai ženklintas vyduoniška, ne-

oromantine sparnų simbolika, rezonuojančia „aukštyn veržimosi“ judesį. Baltas Vaikas-Paukštis pasirodo satyriniame „Karaliuje Ūbe“ (1977). Poetas sutapatinamas su paukščiu „Strazde – žaliame paukštyje“ (1984). Vienas pasikartojančių elementų „Golgotoje“ (1987) – scenoje pasirodantys sparnuoti vilkai – mistinės būtybės, išreiškiančios kvietimą neiškeisti autentiško, atsakomybe grįsto santykio su pasauliu į surogatines techninės civilizacijos vertybes. Poetiškame „Kingo“ (1980) finale Saulius ir Elena, nusimetę rūbus pakyla aukštyn virš metalinio narvo liudydami tikėjamą svajonės išsipildymu. Balto paukščio vaizdinys naudojamas „Literatūros pamokų“ (1985) finalinėje scenoje.

Kitas alegorinio idealizmo vaizdinys, migruojantis iš vieno spektaklio į kitą, – vaiko, mergelės figūros – dvasinio tyrumo ir autentikos ženklai. S. Varno „Kaino“ (1982) finalinėje scenoje pasirodo maža mergaitė, nešanti žiūrovams indą su vandeniu ir rankšluostį. Vienoje E. Nekrošiaus spektaklio „Ilga kaip šimtmečiai diena“ (1983) scenoje Jedigėjus lieka scenoje vienas laikydamas ant rankų vaiką, o kitoje scenoje ant ilgų karčių keliami inkilai: pavasario, atgimimo laukimas – svarbus E. Nekrošiaus spektaklių motyvas – neatsiejamas nuo paukščių įvaizdžio.

Tačiau greta moralinį nušvitimą simbolizuojančių figūrų šiuose spektakliuose pasirodo taip pat grotesko optikos iškraipyti minios, tamsių instinktų ir autentiškumo etiką pažeidžiančios „valios galiai“ paveikti kūnai. Pagal alegorinį, į griežtas priešybes poliarizuotą modelį

blogis reprezentuojamas taip pat nedviprasmiškai kaip ir aukščiausios idealistinės aspiracijos. Taigi greta Jedigėjiaus scenoje suvaidinama taip pat legenda apie Mankurtą – atmintį praradusį žmogžudį, kupranugario odos deformuota galva. J. Vaitkaus „Golgotoje“ blogio personifikacija Pontijus Pilotas pasirodo su prašmatnia karūna, papuošta degančiomis žvakėmis, ir palydovu tarnu, nešiojančiu viduramžių riterio šarvus. S. Varno „Kaine“ Liuciferis, užsidėjęs kaukę, turėjo du veidus iš abiejų galvos pusių ir pan.

J. Vaitkaus „Vėlinėse“ (1990) per kostiumo ir aktorių plastiką, patetišką ekspresyvią vaidybą sukuriamą minia fantaziškų būtybių, carinės Rusijos valdininkų, dalyvaujančių Vilniaus gubernatoriaus pokylyje. J. Arčikausko sukurti caro atstovų kostiumai derina įvairių kaukių, šukuosenų, uniformų elementus, pasiskolintus iš įvairių epochų: „brangakmeniais“ nusagstytos XIX a. skrybėlės, II pasaulinio karo vokiečių kariuomenės šalmai, iš šaukštų sukonstruotos karūnos ir sovietinės armijos karininko antpečiai nurodo šios minios neistoriškumą, amžiną jos prigimtį.

Totalitarinės ir savižudiškos visuomenės vaizdiniais tiko bet kuri epocha, tačiau dėkingiausia šiuo atveju, žinoma, buvo hitlerizmo tema. Vienas ryškiausių satyrinio grotesko pavyzdžių – J. Vaitkaus „Raudona ir ruda“ (1978), pasakojimas apie tariamo reichstago padegėjo Georgijaus Dimitrovo kalinimą Leipcigo ir Berlyno kalėjimuose. Individo ir fašizoidinės minios konfrontacija scenoje įkūnijama dviejų aukštų sceninėje kon-

strukcijoje, kurioje pilka kalėjimo vienuotės aplinka kontrastuoja su antrajame aukšte siautėjančia fašistų fantasmagorija, pompastikos, muštro ir seksualinių obsesijų maišatimi, kurią reprezentuoja šaržuota, ekspresyvi, pantomimiška aktorių plastika. Vertikali erdvės piramidė su budeliu viršuje alegoriškai atskleidžia totalitarinės visuomenės skerspjūvį.

Niūrias totalitarinės visuomenės vizijas (ar pranašystes) dažnai šiuose spektakliuose režisūriškai erdviškai žymi gremėzdiški kelių aukštų metalinės konstrukcijos statiniai, žymintys kalėjimus, vaikų kolonijas, mokyklas arba apskritai narvą, disciplinarinę erdvę kaip visuomenės struktūrą. Šią struktūrą, kurioje įkalinamas individas, pratęsia mechaniški kolektyvo-minios judesiai. Kelių aukštų metalinė lova ir stulpai su garsiakalbiais apibrėžia E. Nekrošiaus „Kvadrato“ (1980) kalinio gyvenimo erdvę. Totalitarinė ir groteskiška sistema atskleidžiama jaunimo koloniją vaizduojančiame J. Vaitkaus „Kinge“. Čia paaukliai, „uniformų suvienodinti, ritmiškai ir automatiškai kartoja gimnastikos judesius – individas be pėdsako įsilieja į sportinį kolektyvinį ornamentą.“¹⁶ Pa-

našiai fašistinę valstybę primena „Literatūros pamokų“ aplinka: gremėzdiškas statinys scenos gilumoje, geležiniai barjerai, disciplinuojanti signalinė lempa ir sukarintos uniformos – taip J. Vaitkus regėjo jaunų žmonių auklėjimo ir mokyimo formas savo visuomenėje.

Metaforinio teatro spektakliuose įvairių epochų žmonės, taip pat ir režisierių amžininkai identifikuojami istoriją perskrodžiančiuose moraliniuose konfliktuose. (Ne)istoriškas, utopiškas yra paukštinis žmogus-maištininkas, kaip (ne)istoriška yra ir minia, pasirodanti J. Vaitkaus spektakliuose: „[visų] laikų, visų epochų rūbais (nuo togų iki šiuolaikinių kostiumų bei statybininkų šalčių) apsirengusi minia. Amžinai gyva banda“¹⁷. Tuo Lietuvos teatro scena skyrėsi nuo aštuntojo–devintojo dešimtmečių lietuvių prozos: J. Apučio, R. Granausko, S. Šaltenio, B. Radzevičiaus kūrinių, kuriuose buvo siekiama tiksliau fiksuoti konkrečių visuomenės permąstymų išryškintus tipus, šiuolaikinį gyvenimo stilių, profesinio ir privataus gyvenimo XX a. antrosios pusės Lietuvos mieste formas ir dramas. Kitokiu nei teatras keliu, iš dalies dėl savo specifikos,ėjo ir kinas.

3. AŠTUNTASIS–DEVINTASIS DEŠIMTMEČIAI: VIDINĖS ERDVĖS METAFOROS

Neoromantinių įvaizdžių ir septintojo dešimtmečio „alegorinės scenos“ sintezė ryški ankstyvajame J. Vaitkaus spektaklyje „Svajonių piligrimas“ (1975), sukurtame Čiurlioniano tema. Vis dėlto čia buvo plėtojamas struktūrinis scenos vaizdinių komponavimo būdas, lei-

dęs suardyti psichologiniam teatrui būdingą vidinės sąmonės ir psichikos erdvės (reprezentuojamos aktoriaus vaidybos technikomis ir tekstu) uždaramą ir išskleisti tą „vidų“ scenos erdvėje sumaišant menines Čiurlionio-Piligrimo svajones, vizijas, sapnus ir jo biografijos

faktus, dokumentinę medžiagą. Žmogaus reprezentacija čia tarsi skyla: scenoje vienu metu gali būti matomas ir pats veikiantis, reaguojantis, kalbantis, aktoriaus kuriamas personažas ir tuo pat metu – psichinė ir sąmoninė realybė, tegul dar sublimuojama naivokais, popieriniais įvaizdžiais. Ankstyvajame J. Vaitkaus spektaklyje šis *vidinės erdvės* atradimas dar nedrąsiai remiasi Čiurlionio kūrinių motyvais tarsi priedanga, pateisinančia režisieriaus vaizduotės „savivalę“ (pasak anuometinės kritikos), nebetelpančią į psichologinio realizmo dogmą, kurią sudaro aktoriaus įkūnytas subtiliai psychologizuotas personažas, kalbantis dramaturgo žodžiais ir veikiantis režisieriaus sukurtoje mimetinėje objektyvaus pasaulio aplinkoje. Tačiau jau netrukus būtent ši vaizduotės savivalė J. Vaitkaus, E. Nekrošiaus, G. Padegimo, S. Varno kūriniuose išsiskleis laisvu, kūrybiškai visaverčiu režisieriaus veiksmu, atveriančiu sceną ne kaip „sodrų buities ir epochos kontekstą“, bet ir ne kaip vien alegoriškai koncentruotą, plakatišką to konteksto projekciją, o kaip transcendentalią vidinę erdvę, struktūruojamą integralių simbolinių konstrukcijų ir dinamiškų metaforų, nuolat jautriai varijuojančių vidaus-išorės dialektiką.

Vidinė erdvė atrandama ankstyvajame E. Nekrošiaus spektaklyje „Ivanovas“ (1978). Ir kritika teisingai pažymi, kad „režisierius turbūt siekia, kad ir mes, sėdintys salėje, pažvelgtume į juos [t.y. Lebedevų ir jų svečių groteskišką parodą vienoje spektaklio scenų] taip, kaip juos, dvasiškai sukreivintus, mato

Ivanovo karščiuojanti sąžinė, ižeistos sielos „vidinė akis“¹⁸. Vėlesnėje režisieriaus kūryboje, pavyzdžiui, „Pirosmanyje, Pirosmanyje“, scena jau režisūriškai ryžtingai atveriamą kaip vidinių vyksmų ir paslapčių – intymių pokalbių, nuojautų, atminties, kūrybinių impulsų, atskleidžiamų per savarankiško (t.y. nuo dramaturgijos nepriklausomo) metaforinio audinio mazgus, – erdvė. Kol individualus psichinis pasaulis „suskamba“ scenoje iki pačių intymiausių ir autentiškiausių vidinių akordų.

1985 m. S. Varno spektaklyje „Žemuogių pievelė“ pagal I. Bergmaną bandoma nuosekliai įgyvendinti froidišką sapno scenos idėją. Scena čia suskirstoma į tris nutolstančius planus, kuriuos galima apibūdinti jutimiškumo ir daiktiško konkretumo vertėmis: avanscenoje matyti žalia žolė arba pieva, kurioje Sara (akt. V. Paleckaitė) renka žemuoges, už jos – ilgas stalas ir eilė kėdžių, ant kurių sėdi Izaokas (akt. P. Piaulokas). Iš šių daiktų jau liko tik kontūrai, tarsi jie tirptų prarasdami materialumą ir konkretumą ir virsdami vien prisiminimų siluetais. Trečiajame plane, scenos gilumoje, atitvertoje metaline tvorele, šviesos pluoštai iš tamsos išplėšia atskirus atminties-sapno pavidalus (pavyzdžiui, Dvynes baltomis suknelėmis), kurių materialumas tirpsta baltoje šviesoje, tapdamas vien reginiu. Veiksmas vyksta visuose trijuose planuose, tad spektaklio *mise-en-scène* metaforiniais sugretinimais prieš žiūrovo akis išskleidžia simultanišką psichinį vyksmą, susiliečiantį su apčiuopiama realybe ir nutolstantį į sapno scenos gelmę.

Savaip nuo ankstyvųjų spektaklių vidinės (scenos) erdvės arba „vidinės akies“ link plėtojosi G. Padegimo režisūra, pirmiausia per F. G. Lorkos, O. Milašiaus, J. Cocteau poetines vizijas, vėliau – per strindbergišką psichoanalizę. Tad 1985 m. „Pamišėlio užrašuose“ visas rekvizitas – užsklęstos durys, suniki juoda širma, mėlyna erdvė už jos – „pažįstami daiktai praranda pirmą prasmę, virsdami Popryščino sąmonės įrankiais“¹⁹. Spektaklyje tarsi žaidžiama dviejų scenų reikšmėmis: mažosios „rašymo“ scenos, kai Popryščinas rašo savo dienoraštį, čia pat tą rašymo procesą verčia kaukėmis, povyzomis ir aktoryste (režisierius mėgaujasi metaforiniu rašto virtimu teatru: Popryščinas laiško, ragauja kreida užrašytas raides ir čia pat riksmis atskleidžia kiekvienos teikiamą ypatingą malonumą), ir didžiosios mėlynai apšviestos froidiškos sapno ar beprotystės scenos anapus juodų užuolaidų, kur spektaklio personažas galutinai išnyksta.

Metafora, „sapniškas“, asociatyvus dviejų elementų susiejimas tampa svarbesnis už metoniminę emocijų seką. Psichinės dinamikos dramaturgija atsiskleidžia iš karto per įtampą tarp dviejų alogiškai susietų elementų, ji neįgauna naratyvo formos, todėl, kaip V. Mejerholdas savo 1913 m. straipsnyje „Sąlyginis teatras“, metaforinio teatro režisieriai gali tarti: „[išorinis] veiksmas, charakterių atskleidimas naujojoje dramoje darosi nereikalingas. Mes norim prasiskverbti *po* kauke ir *po* veiksmu, į protu suvokiamą asmens charakterį ir išvelgti jo „vidinę kaukę“²⁰.

Aštuntajame dešimtmetyje žmogaus psichinis-vidinis sąmonės ir sąmonės pasaulis komplikavosi, staiga jis tapo sudėtinga erdve, kurioje susiduria neįtikėčiau daiktai sukurdami savarankišką dramaturgiją, tad išorinis konfliktas ir išorinis daiktų pasaulis tampa nebe svarbūs. Prieš režisierių atsiveria vidinė sfera: instinktų, skausmo, sąžinės, sapnų peizažas, kurio nebegalima palikti vien aktorių stanislavskiškos vaidybos niuansams, bet reikia konstruktyviai atverti kaip sceną, įvaizdinti tą vidinę erdvę pasitelkiant režisūrinę metaforą.

Septintojo dešimtmečio (M. Tenisono) alegoriniai-moraliniai žmogaus vaizdiniai ir vėlesni juos pratęsiantys metaforinio teatro martirologiniai personažai tėra dar prometėjiškos, angeliškos (t.y. ne-žmogiškos) romantiško revoliucinio asketizmo projekcijos. J. Vaitkaus Solnesas, Šarūnas (1980), Kaligula (1983) ir Ričardas II (1985) žymi jau ambivalentiškos prigimties, žvėriško ir dieviško arba žiauraus ir laisvo individo (*ego*) gimimą, paskandinantį viską aplink (kaip Ričardas II) kruvinoje spalvoje. (Raudona spalva buvo naudojama spektaklio scenografijoje, kostiumo detalėse, raudonai buvo išdažyti personažų veidai.) Panašiai per kraują (gautą iš skerdyklų) ir raudoną kostiumų spalvą „gimė“ J. Jurašo Makbetas *Sovremeniko* teatre Maskvoje 1972 m.; spektaklis taip ir nepasiekė visuomenės – toks simbolinis cenzūros „aborto“ atvejis labai iškalingai liudija laisvo individo (simbolinės) egzistencijos galimybes Sovietų Sąjungoje. Kraują 1978 m. Budapešte pastatytame spektaklyje „Nusikaltimas ir bausmė“

(pagal F. Dostojevskį) naudojo ir J. Liubimovas, aptaškydamas juo scenografijoje naudojamas duris, veidrodį, knygas ir prie pat įėjimo į žiūrovų salę gulinius manekenus, vaizduojančius nužudytas moteris. Visiems trims minėtiems spektakliams būdingas spalvinis asketizmas: juodai balti tonai, todėl ryškūs raudoni ženklai – kruvini žudikų pėdsakai – kaip kontrastas atsidūrė „pačiame juodo ir balto pasaulio centre“²¹. Kraujas arba jį nurodanti raudona spalva šiuose spektakliuose reiškė ne vien fizinę mirtį ar žmogžudystės žiaurumą, ko gero, kraujas simboliškai žymėjo dieviškai-budeliškai laisvo žmogaus (Raskolnikovo-Kaligulos) gimimą ir egzistencijos paliekamus pėdsakus.

Fokusuodamas scenos erdvę į laisvą individą, J. Vaitkus režisūriškai-metaforiškai išskleidžia scenos erdvę kaip to individo vidų, tik šio vidaus substancija yra ne dvasia, o egzistencija (M. Heideggeris)²². Teatro scena egzistencialistiniame J. Vaitkaus teatre tampa intravertiška laisvojo ego konfliktų, maišto ir jo „vidaus“ – pasirinkimų, sąžinės, valios ir kančios dramaturgijos erdve, o metaforos funkcionuoja kaip technika, leidžianti tą vidaus pasaulį „išversti“ į išorę, t.y. į apčiuopiamų daiktų-ženklių kalbą (arba atvirkščiai: daiktų ir žmonių aplinką ištirpdyti individo žvilgsnyje, iškraipyti daiktų kontūrus pagal kančios ir sapno logiką). Beasmenė minia, kosminiai kūnai virš scenos, tamsi erdvė, mirtis (mirties simbolika arba personifikacijos), kraujas arba kruvino raudonio spalva ir deformuoti, luoš kūnai – tokie yra fiziški vizualūs J. Vaitkaus „eg-

zistencialai“, tokia jo egzistencialistinė absurdo ir išlaisvinto individo režisūrinė fenomenologija.

Personažų kūnų deformacijos egzistencialistiniuose J. Vaitkaus spektakliuose atveria taip pat psichoanalitinę instinktų tikrovę, egzistenciškai poliarizuojančią psichinę materiją geismo ir mirties kryptimis. Luošo ar sudarkyto žmogaus kūno vaizdinys buvo populiarius tuometiniame lenkų teatre (E. Grotowskio, J. Szajnos spektakliuose), kur jis išreiškė XX a. žmogaus martirologiją. Vakarų Europos scenose luošumas taip pat siejosi su S. Becketto personažais ir desadiškomis bei psichoanalitinėmis žmogaus prigimties matymo perspektyvomis (pavyzdžiui, P. Brooko „Maratas-Sadas“, 1964). Išryškintas Šarūno luošumas J. Vaitkaus spektaklyje pagal V. Krėvės dramą atskleidė ambivalentišką geismo ir valios genezę, sąsąmoninę fiziologijos ir psichikos dinamiką. „Kinge“ šioji dinamika išskleidžiama fiziologiniais riksmo, krauju apsiptylusiu veidų, erotikos akcentais, „Kaliguloje“ žiaurumo ir erotikos fragmentai projektuojami kino ekrane virš scenos, tarsi nurodomos koordinacių ašys, kuriose įrašomi egzistencialistiniai apmąstymai.

Ecce homo moralinės alegorijos dešimtmetyje virsta *ecce ego* išcentrine vaizduote, kur susikryžiuojantys iracionalios valios ir gamtos-prigimtys judėjimai gimdo pliūpsnius „sapniškų“ režisūrinių vaizdinių ir kur žmogaus reprezentacijos igauna žiaurumo, kai pro ideologinius-moralinius apmąstymus ima skverbtis gilieji, neišsprendžiamieji sąsąmonės dvilypumai. Todėl

filosofas A. Šliogeris 1989 m. pabrėžia, kad „[pastarųjų] laikų lietuvių teatras – konformistinis teatras, nors ir pridengtas siurrealizmo regalijomis. Destruktyvios idėjos susiliejo su teatro kūrėjų destruktivių mentalitetu. Tai yra pats lengviausias kelias. Tikrasis nonkonformizmas yra būtinai konstruktyvus“²³. Tačiau čia neižvelgiama, ką tokios psichinės gelmės destruktivus atvėrimas kaip visiškai kitokios (siurrealistinės) logikos (režisūrinė) dramaturgija, kaip nuo ideologinių etikų ir retorikų laisva gelmės *mise-en-scène* reiškė tuometinei publikai, nuolat didelėmis dozėmis maitintai „dvimate“ sovietinė herojika. Ankstyvieji socrealistiniai personažai, kaip minėta, neturėjo vidaus (nes vidų išstūmė istorija), o vėlesnėse psichologinės vaidybos žmogaus reprezentacijose tas vidus buvo sutapatintas su psichologine, emocine dinamika, paraleliška istorijos dinamikai ar jos įrėminta, o vėlyvuosiuose metaforinio teatro kūriniuose psichofizinių vaizdinių ir veiksmo verpetas užpildo sceną sunaikindamas trapią istorijos realybę: destruktiviai nuplėšydamas ideologines-istorines, o juo lab kasdienės-buitinės daiktų auras ir režisūriškai įsteigdamas tai, kas realiau (arba, klasikine žodžio prasme, aktualiau) – libidinę ir destruktivią tikrovę. Tokia geismo ir mirties metaforinė metafizika J. Vaitkaus spektakliuose dar dera (nors ta dermė komplikuoja ir įvairialypę) su mitine-ritualine (*sacrum*) metafizika ir su egzistencialistišku maištaujančiu individu (t.y. vientisu laisvės subjektu). Pavyzdžiui, „Vėlinėse“ kankini-

mų rate įrakintas, atvirom žaizdom V. Masalskio Konradas konfigūruoja savyje (t.y. į vientisą individo centrą suaugina) iš karto keletą *intertekstų*: tautos mito poetą, transliuojantį pačios tautos skausmingą atgimimo naratyvą, Kristų, o kartu galios reikalaujantį kūrėją.

Savarankiška vidinė logika kaip meninė (sceninė) individualybės steigtis (ir kaip režisūriška-froidiška sapno scenos erdvė) viliojo taip pat kitus metaforinio teatro atstovus. Tik čia – S. Varno, G. Padegimo, E. Nekrošiaus spektakliuose – buvo linkstama ne tiek įsimbolinti metafizinius instinktų dėsnius, kiek metaforomis artikuliuoti smulkius, mikroskopinius psichikos procesus. Neatsitiktinai E. Nekrošius „Dėdėje Vanioje“ (1986) ir S. Varnas „Žemuogių pievelėje“ (pagal I. Bergmaną) panaudoja padidinamąjį stiklą ne siekdami, kaip septintojo dešimtmečio V. Mejerholdo sekėjai, groteskiškai išdidinti moralines savo visuomenės būsenas, bet „pritraukti“ „vidinės kaukės“ odos poras ir nervus. Dėl to abiejuose spektakliuose padidinamieji stiklai iškeliami prie aktorių veidų.

E. Nekrošiui taip pat svarbi luošumo simbolika, tik J. Vaitkaus spektakliuose luošumas – tai ekspresyvos, šokiruojančios deformacijos ir fiziologija, o E. Nekrošiaus spektaklių personažų luošumas – tai liga. E. Nekrošiaus „Ivanove“, „Kvadrato“, „Dėdėje Vanioje“ matome ne tiek deformuotus kūnus, kraują ar fiziologinį išsigimimą, t.y. ne tiek fizinę, vizualinę ekspresiją, bet vidinę pažangą, pamažu suėdančią patį gyvybingumą. E. Nekrošius, kad išvengtume mikropa-

kitimus jo personažų kūnuose, pasitelkia lęšį arba rentgeno spindulius („Kvadratas“). „Dėdėje Vanioje“ liga gydoma stiklinėmis įkaitintomis taurėmis, statomomis ant dėdės Vanios nugaros, kad palengvintų vidinį nematomą skausmą.

E. Nekrošiaus spektakliuose jausmo autentika, vidinių psichinių procesų tikrumas visuomet išreiškiamas per pojūčio intymumą. Tvankuma, stiklinių gydančių taurių karštis, metalinių svarmenų sunkis, kvėpalai, kuriais slapčia mėgaujasi „Dėdės Vanios“ personažai, turi išplėsti regimuosius išpūdžius, įtraukti kitas, intymesnes jutiminės patirties zonas. „Vidinė erdvė“ – ne tik vizija, išskleista prieš kontemplančiąją (žiūrovo) akį: ją apibūdina taip pat pastanga įveikti (estetinės) kontempliacijos atstumą, todėl aktorių prisilietimas prie daiktų ir vienas prie kito E. Nekrošiaus spektakliuose svarbesnis nei kompoziciškai-plastiškai išraiškingi sprendimai. Pojūčio intymumas, svarbus daugelyje E. Nekrošiaus metaforų, simbolizuoja autentišką komunikaciją: kanalus, kuriais žmogaus psichinė substancija būtų komunikuojama betarpiškai, apeidama tiek išpūstą humanizmo pleonazmą, tiek plakatiškas, perteklines vizualines reprezentacijas²⁴.

J. Vaitkus kaip užkardą nuo bukinančios ideologinės žmogaus traktuotės teigia egzistencialistinį individo laisvės-maišto projektą ir savarankiškos giluminės individo dinamikos, nesutapatinamos su ideologiniais pasakojimais, atvėrimą, o E. Nekrošius savosios kūrybos prasmę suvokia kaip autentiško jausmo

gynimą nuo jam gresiančio civilizacinio-ideologinio spaudimo. Tad E. Nekrošiui (ir kai kuriuose spektakliuose – G. Padegimui) taip pat būdinga egzistencialistinė laikysena, tik šikart išryškinanti heidegerišką autentiškumo etiką ir berdiajevišką „personalizmą“ kaip besąlygišką žmogaus dvasios ir jausmo, asmenybės unikalumo gynimą nuo visų jiems gresiančių autoritarizmų. J. Vaitkaus žmogaus reprezentacijoms svarbesnė erdvė – jo maištingų personažų sklaidos, jų laisvės laukas, o E. Nekrošiaus – laikas, ir ne didžiųjų utopijų laikas, bet asmeninė „būtis myriop“.

Žmogaus reprezentacijų dinamika Lietuvos sovietmečio teatre buvo susijusi, viena vertus, su politinio klimato pokyčiais ir visuomenėje vyravusiomis ideologinėmis ir kultūrinėmis programomis, o antra vertus, su teatro estetikos, sceninių technikų, pačios teatro sampratos kaita. Žmogaus vaizdinio santykį su visuomenės tapatumu ir kultūriniu vaizduote geriausiai nusako individo vietos istorijoje perspektyva. Reprezentacijų kaita atveria tris žmogaus matymo paradigmas: emocinį-psichologinį, moralinį ir psichoegzistencinį, kurių seka liudija nuoseklų istorinės konkretybės išstūmimą, akcentuojant privaćią jausmo zoną, moralinio konflikto pasikartojimą ir savarankišką nelaikiškų pasąmoninių kolizijų vertę. Ši dinamika sutampa su formaliais žmogaus vaizdinio scenoje etapais – metonimija, alegorija, metafora, – kurie susiję su laipsnišku režisūrinio teatro išigalėjimu septintajame–devintajame dešimtmečiais.

Literatūra ir nuorodos

- ¹ K. Simonovas. Dramaturgija, teatras ir gyvenimas // *Tarybinis teatras ir dabartis: nutarimų ir straipsnių rinkinys*. – Vilnius: Valstybinė grožinės literatūros leidykla, 1948, p. 118–128, p. 126.
- ² И. Голомшток. *Тоталитарное искусство*. – Москва: Галарт, 1994, с. 187. Beje, tokia kryptis, pasak H. Arendt, „neutralizuoti“ žmogų, kad būtų išlaisvintos gamtos ir istorijos jėgos, buvo būdinga ne vien meninei socrealizmo programai, bet totalitariam terorui apskritai politinėje, socialinėje plotmėje (žr. H. Arendt. *Totalitarizmo ištakos*. – Vilnius, 2001, p. 447).
- ³ G. Jankevičiūtė. Žmogaus įvaizdžio kaita šiuolaikinėje Lietuvos skulptūroje // *Šiuolaikinės lietuvių dailės horizontai*. – Vilnius: Academia, 1992, p. 56–71, p. 57.
- ⁴ V. Rubavičius E. Mieželaičio žmogų, t.y. revoliuciją įvykdžiusį tarybinį žmogų, „kuris įsisa- monino esąs visatos šeimininkas“, siejo su kultūriniu sovietinės visuomenės sąmonės vaizdiniu, o A. Miškinio „Psalmsė“ vaizduotą manipuliaciją žmogaus kūnu, kūno irimo ir kančios vaizdinius („nudvasintos realybės ženklą“) – su sąmonės išraiška (V. Rubavičius. Pašauktojo psalmės // *Neįvardijamos laisvės ženklas*. – Vilnius: Lietuvos rašytojų sąjungos leidykla, 1997, p. 203–209).
- ⁵ Žr., pavyzdžiui: L. Šepetys. Herojai šalia mūsų // *Literatūra ir menas*, 1983 birželio 25, p. 2. Čia rašoma: „Pakilus komunizmo statybos patosas išsismelkia į visas meninės kultūros ląsteles. Štai kodėl literatūros poreikis kurti teigiamus herojus man atrodo kaip visų mūsų, tarybinių piliečių, pastangų išraiška, karštas noras sukurti pačią teisingiausią ir puikiausią visuomenę žemėje, taip pat socialistinės kultūros apskritai troškimas“.
- ⁶ L. Laučkaitė. Žmogus šiuolaikinėje lietuvių tapyboje // *Žmogus ir aplinka XX a. Lietuvos dailėje*. – Vilnius: Academia, 1992, p. 200–216, p. 201.
- ⁷ Ten pat, p. 201.
- ⁸ Ten pat, p. 201: „A. Gudaičio, L. Surgailio, V. Kisarauskio, V. Antanavičiaus kūryboje platinė raiška lemia brutalią, lapidarišką kūnų deformaciją, supaprastintas, apkapotas figūras, geometrizuotą, schematizuotą, net laužytą vienišą organinę formą“.
- ⁹ Ten pat, p. 206.
- ¹⁰ D. Judelevičius. Kelyje į metaforišką teatrą // *Kultūros barai*, 1979, Nr. 7, p. 12–15, p. 13.
- ¹¹ A. Gudelis. Gera pradžia. O kas toliau? // *Kultūros barai*, 1968, Nr. 10, p. 43–46, p. 43.
- ¹² „XX amžiaus capriccio“ tema: „praėjęs visus prievartos ir tyčiojimosi pragaro ratus, kuriuos jam paruošė diktatorius, menininkas nepasidavęs žūsta“ (T. Jurna. Varpas skambina ir jiems // *Komjaunimo tiesa*, 1970, balandžio 29, p. 2).
- ¹³ T. Jurna. Varpas skambina ir jiems // *Komjaunimo tiesa*, 1970, balandžio 29, p. 2.
- ¹⁴ V. Kavolis. *Žmogus istorijoje*. – Vilnius: Vaga, 1994, p. 137. Tai pat žr. V. Kavolis. *Moralizing Cultures*. – Lanham, New York, London: University Press of America, 1993, p. 63.
- ¹⁵ F. Gaede. Alegorija // *Pagrindinės moderniosios literatūros sąvokos*. Sud. D. Borchmeyer, V. Žme-gač. – Vilnius: Tyto alba, 2000, p. 22–24.
- ¹⁶ V. Vasiliauskas. Per medžių viršūnes einantis // *Literatūra ir menas*, 1980, lapkričio 15, p. 14.
- ¹⁷ „Kaligula“: variantai (E. Jansonas, A. Girdzi-jauskaitė, R. Vanagaitė, V. Vasiliauskas) // *Literatūra ir menas*, 1984, kovo 3, p. 6.
- ¹⁸ M. Petuchauskas. Netikėjimo tragedija // *Literatūra ir menas*, 1979, kovo 10, p. 14.
- ¹⁹ N. Adomonytė. Ateinantys // *Literatūra ir me-nas*, 1987, gegužės 16, p. 7.
- ²⁰ В. Мейерхольд. Условный театр // *Статьи. Письма. Речи. Беседы*. Ч. 1. 1891–1917. – Мос-ква: Искусство, 1968, с. 137–142, с. 139.
- ²¹ A. Gershkovich. *The Theatre of Yuri Lyubimov: Art and Politics at the Taganka Theatre in Mos-cow*. – N.Y.: Paragon House, 1989, p. 97.
- ²² Žr. M. Heidegeris. Būtis ir laikas // *Rinktiniai raštai*. – Vilnius: Mintis, 1992, p. 63–97, p. 67: „čia būties esmė glūdi jos egzistencijoje“ ir „žmogaus „substancija“ yra ne dvasia kaip sie-los ir kūno sintezė, o egzistencija“. Pati režisū-ra šiuo atveju gali būti matoma kaip egzisten-cialistinė, nes žmogaus reprezentacijoje akto-riaus branduolį (sielos ir kūno sintezę) išskai-do į erdvinius vaizdinius (egzistencija).
- ²³ G. Mareckaitė, E. Nekrašas, A. Šliogeris. Pasau-lis yra čia // *Kultūros barai*, 1989, Nr. 2, p. 25–28, p. 26.
- ²⁴ Tad E. Nekrošiaus autentiškumo siekis – jo te-atro dominuojantis etinis vektorius – reiškia utopinę pastangą apeiti ir pačią reprezentaciją, sukurti visišką intymumą, neįtarpinamą nei es-tetiškai, nei, tarkim, politiškai. Toks siekis, tiks-liau, jo nepasiekiamumas, verčia režisierių kurti kaskart naujų metaforų virtines, kad jos nesu-stingtų į stabilius reprezentacinius vaizdinius.



ALDONA VASILIAUSKIENĖ

Vilniaus universitetas

ARKIVYSKUPAS MEČISLOVAS REINYS. JO IDĖJAS ĮGYVENDINA RIETAVO „AUŠROS“ KATALIKIŠKA VIDURINĖ MOKYKLA

Archbishop Mečislovas Reinys.
The *Aušra* Catholic Secondary School in Rietavas
is Implementing his Ideas

SUMMARY

The Holy See started the process of the beatification of Archbishop Mečislovas Reinys (1884–1953), a martyr of Lithuania. In the multifarious activity of the archbishop, education occupies an important place. He disseminated his pedagogical ideas in many articles and during his work with various organisations of Catholic youth. These ideas are still relevant. Many Catholic schools in Lithuania pay them great respect. Following the ideas of Reinys, the *Aušra* Catholic secondary school in Rietavas organises annual conferences for young historians.

Dievo tarnas, pedagogas ir psichologas, profesorius, Lietuvių katalikų mokslo akademijos akademikas, žymus visuomenininkas ir užsienio reikalų ministras arkivyskupas Mečislovas Reinys (1884 02 05–1953 11 08) 2000 m. gegužės 7 d. kartu su 114 lietuvių po-

piežiaus Jono Pauliaus II paskelbtas Lietuvos kankiniu ir įrašytas į XX a. pasaulio kankinių Martirologiją. Ryškus, kupinas pasiaukojimo jo gyvenimo kelias, kurio plačiašakėje veikloje itin daug dėmesio buvo skiriama jaunimui ir pedagoginėms problemoms. Lietuvos ateitį,

RAKTAŽODŽIAI: arkivyskupas Mečislovas Reinys, Rietavo „Aušros“ katalikiška mokykla, tikėjimas, dorovė.
KEY WORDS: archbishop Mečislovas Reinys, the *Aušra* Catholic school in Rietavas, faith, morality.

jos suklestėjimą M. Reinys siejo su dorovingo jaunimo dvasingumu, tikėjimo gilumu, išmokslinimu, pareigingumu, sąžiningumu, darbingumu, atsakingumu. M. Reinys svajojo apie tautos aukštą dvasinę kultūrą. Tad neatsitiktinai globojo ateitininkus, pavasarininkus, domėjosi saleziečiais: mielai dalyvavo renginiuose, aukojo šv. Mišias, sakė pamokslus, kalbas, šventino vėliavas, skaitė paskaitas, rašė straipsnius. Daug dėmesio skyrė jaunimo tikėjimo sampratos gilinimui, meilės Dievui bei tėvynei neatsiejamoms būtinybės ir pareigos bei atsakomybės suvokimui.

Pedagogikos klausimais nemažai rašydamas spaudoje, akcentavo, kad ugdymas prasideda nuo asmeninio pavyzdžio. Kalbėjo apie didžiulę ugdytiniui daromą įtaką pirmiausia tėvų, mokytojų, skaitomos literatūros, jau iš jaunumės brandinamų tikslų ir jų siekio kryptingo įgyvendinimo.

Arkivyskupo M. Reinio įvairialypė veikla jau sulaukusi tyrimų¹. Mūsų tyrinėjamu klausimu yra rašę prof. Vanda Aramavičiūtė², prof. Ona Tijūnelienė³, prof. Vytautas Karvelis ir dr. Steponas Gudelis⁴, dr. Ona Giedrutė Butkienė⁵, dr. Vladas Pupšys⁶, Justas Jasėnas⁷, šio straipsnio autorė⁸.

Arkivyskupas atliko svarbią ugdymo misiją tuometinėje visuomenėje daugiausia dėmesio skirdamas asmenybės dvasingumui ir nuo jo neatsiejamai dorovei, ragino plėsti katalikišką veiklą, savo pavyzdžiu ir darbais liudyti Dievo meilę. Pedagogas ir psichologas M. Reinys ne tik paliktais rašto darbais, straipsniais, studijomis bei gyvu žodžiu – pasakytais

pamokslais, perskaitytais pranešimais, pateiktomis mintimis diskusijų bei pokalbių metu, – bet taip pat ir asmeniniu pavyzdžiu bei visa savo veikla skelbė dvasingumą ir dorą kaip asmenybės brandą įkūnijančius komponentus, nes, kaip rašė M. Reinys, „be doros ir religijos nustoja vertės lavinimasis kitais atžvilgiais. Baugu ir pamatyti, kiek pikto gali padaryti žmogaus išlavinta fizinė jėga, ar mokslu apsišarvojęs protas, jei žmogus būtų be religijos ir doros“⁹.

M. Reinio mintys, aktualios ir svarbios tarpukario Lietuvoje, nė kiek ne mažiau aktualios buvo ir sovietinės okupacijos metu, neprarado jos aktualumo ir Nepriklausomybę atkūrusioje Lietuvoje. Keturiolika nepriklausomybės metų iškėlė mūsų žiaurumą, parodė vergystę materialiniams turtams, dvasingumo stoką, tikėjimo paviršutiniškumą. Tad neatsitiktinai, kai vis daugiau pasigirsta balsų, raginančių neužsisiklęsti siaurame, laikiname materialinių gėrybių kūrimo rate, o ieškoti amžinųjų vertybių, M. Reinio idėjos ir darbai tampa itin reikšmingu ir svarbiu kelrodžiu asmeniniame gyvenime, katalikiškoje veikloje.

Utenos krašto arkivyskupo M. Reinio jaunimui ugdyti skirtos mintys labai gražiai įgyvendinamos kitame Lietuvos krašte – Rietave. Tokio įgyvendinimo puikiausias pavyzdys – tradicinėmis tapusios respublikinės jaunųjų istorikų konferencijos, 2004 m. pradėjusios antrašį veiklos dešimtmetį.

Apie vienintelės Respublikoje – „Aušros“ katalikiškos vidurinės mokyklos – organizuojamas jaunųjų istorikų konferencijas rašyta periodinės spaudos

puslapiuose – leidiniuose *Draugas*¹⁰, *XXI amžius*¹¹, *Mokslo Lietuva*¹², *Lietuvos aidas*¹³, *Voruta*¹⁴, *Plungė*¹⁵, *Žemaitis* (Plungės ir Rietavo krašto laikraštis)¹⁶, *Žemaičių saulutė*¹⁷, *Žemės druska*¹⁸, *Gimtinė*¹⁹.

Rietave vykstančios konferencijos minėtos Vilniaus pedagoginio universiteto Istorijos didaktikos katedros organizuotoje tarptautinėje konferencijoje 2000 m.²⁰, penkias konferencijas apžvelgianti informacija mokslinei visuomenei pateikta Lietuvos aukštųjų mokyklų mokslo darbuose *Istorija*²¹.

Darbo, detalizuojančio Rietavo „Aušros“ katalikiškos vidurinės mokyklos organizuojamas konferencijas, nėra.

Šiame straipsnyje mėginsime apžvelgti, kaip M. Reinio idėjas įgyvendina „Aušros“ katalikiška vidurinė mokykla vienoje iš savo veiklos kryptių – organizuodama jaunųjų istorikų respublikines konferencijas.

Darbo metodai – duomenų sistemimas, analizė, pateikimas.

Literatūra – minėti straipsniai apžvelgiantys vykusias konferencijas, M. Reinio straipsniai, autorės asmeninis archyvas²².

M. Reinio 33 metų darbo Lietuvoje (1914–1947) laikotarpį geografiniu požiūriu galima suskirstyti į keturius tarpsnius: Vilnius (1914–1922), Kaunas (1922–1940), Vilkaviškis (1926–1940), Vilnius (1940–1947). Nuo 1914 iki 1940 m. – svari M. Reinio pedagoginė veikla: mokyklos, gimnazijos, kunigų seminarijos, įvairūs kursai, būreliai, universitetas. Būtina priminti, kad 1926 m. pakeltas vyskupu ir apsigyvenęs Vilkaviškyje, jis atvykdavo dėstyti į Lietuvos, vėliau į Vytauto Didžiojo universitetą Kaune. Atvykdavo ne

vienai dienai (nuomojo ir butą) ir, be tiesioginių pareigų universitete, daug laiko skyrė katalikiško jaunimo bei suaugusiųjų organizacijoms (tad neatsitiktinai Kauno laikotarpiui priskyrėme 1922–1940 m.).

Pedagogines, psichologines bei kitas žinias M. Reinys teikė ir žodžiu, ir raštu – publikacijomis, studijomis. M. Reinio rašytinis palikimas svarbus Lietuvos pedagogikos istorijai ir nepraranda aktualumo. Nemaža apie arkivyskupą bei jo veiklą žinoma Rietavo „Aušros“ katalikiškoje vidurinėje mokykloje, o 2003 m. IX respublikinėje jaunųjų istorikų konferencijoje jam skirtas specialus pranešimas „Mečislovas Reinys – arkivyskupas, kankinys, Dievo Tarnas“ (apie arkivyskupą kalbėjo straipsnio autorė).

Rietavas svarbus Lietuvos istorijai: Oginskių iniciatyva čia buvo įkurta pirmoji muzikos bei agronomijos mokyklos, elektrinė, telefonas, daugelis kitų dalykų. Valstiečių išlaisvinimas iš baudžiavos 1835 m. buvo Oginskių racionalaus mąstymo ir tikėjimo savo tautos išliktimi rezultatas.

Tad tokioje istorinėje Rietavo terpėje įkurta ir jau keturiolikti metai veikianti „Aušros“ katalikiška vidurinė mokykla²³ (2003 m. rugsėjo 1-ąją mokėsi 245 mokiniai, dirbo 31 pedagogas) nuveikia svarių darbų mokymo, ugdymo ir kitose srityse akcentuodama dorinę bei dvasinę kryptis. Šią veiklą plačiai įgyvendina mokyklos kolektyvas, kuriam vadovavo direktoriai Arūnas Maulius (1991–1993), Vytas Rutkauskas (1991–2000), Ingrida Gedmintaitė (2000–2002). Dabar šias pareigas eina Daiva Juškienė. Mokyklos kolektyvą, pasak arkivyskupo M. Reinio,

turėtume priskirti idealistiniam tipui, kadangi jis „yra pasirinkęs savo siekiamą vertybę, idealą ir stengiasi artintis prie idealo, nors toks elgesys gal ir yra sujungtas su įvairiomis sunkenybėmis, gal net ir medžiagiais nuostoliais“²⁴.

Arkivyskupas M. Reinys kalbėjo apie plataus šviečiamojo darbo katalikiškoje plotmėje būtinybę. „Aušros“ katalikiška vidurinė mokykla tokį darbą ir dirba ne tik Rietavo savivaldybei priklausančioje teritorijoje, bet geba įtraukti ir kitas Lietuvos Respublikos mokyklas. Reikia pasakyti, kad Rietavo savivaldybė (meras Antanas Černeckis), atkurta 2000 m. balandžio 1 d., turi penkias seniūnijas²⁵. Jos teritorijoje veikia 8 bibliotekos²⁶, Oginskių kultūros istorijos muziejus²⁷, 5 kultūros namai²⁸, yra 4 pradinės²⁹, 3 pagrindinės³⁰, 5 vidurinės³¹ mokyklos ir Rietavo žemės ūkio aukštesnioji mokykla.

„Aušros“ katalikiška vidurinė mokykla, prieš dešimtį metų pradėjusi neįprastą veiklą įgyvendinant naują mokymo bei ugdymo metodą, sėkmingai tęsia darbą: jau dešimti metai kasmet kviečia respublikos moksleivius vienai dienai atvykti į tolimą Žemaitijos vietovę, į jaunųjų istorikų konferencijas pasidalinti turimomis žiniomis, įgauti mokslinės veiklos išgūdžių, patirti naujų išpūdžių. Konferencijų iniciatorius ir organizatorius V. Rutkauskas dar 2000 m. yra sakęs: „Būtina bent kartą per metus pasisemti ne tik bendraamžių pateikiamų žinių, bet ir dvasingumo, kad sugrįžę tvirtesni, neštume gėrio misiją savo bendruomenės bei draugų gretose“.

Prasminga šių pirmąjį dešimtmetį mininčių konferencijų istorija – tai ieškojimų, atradimų, tobulėjimo istorija.

Prieš dešimtmetį gilių katalikiškų pažiūrų, toli į ateitį žvelgiančiam direktoriui Vytui Rutkauskui rūpėjo organizuoti popamokinę mokinių veiklą – nukreipti juos tinkama linkme. Jis puikiai suprato, kad aktyvi veikla galima tik liudijant atlikto darbo rezultatus, dalijantis patirtimi, sulaukiant vertinimo (pagyrimų ar kritikos) ir geriausia tokios veiklos išraiška – mokinių konferencijos. Pasak M. Reinio, „pasiryžimas yra pradžia kiekvienam darbui, kuris savo pasekose neša palaimą žmonijai“³².

1994–1995 m. „Aušros“ katalikiškos vidurinės mokyklos direktorius Vytas Rutkauskas, pavaduotoja Danutė Bruževičienė ir į mokyklą ką tik atvykusi dirbti istorijos mokytoja Daiva Juškienė ryžosi įgyvendinti mintį – telkti visos Lietuvos katalikišką jaunimą. Jų iniciatyva, aktyviai talkinant visam „Aušros“ pedagogų kolektyvui, 1995 m. vasario 14–16 d. buvo suorganizuota I jaunųjų istorikų konferencija „Lietuvos valstybingumo raidos bruožai, nepriklausomybės kovų idealai“, kurioje dalyvavo 7 mokyklų atstovai (žr. priedą). Buvo perskaityti 6 pranešimai.

Pirmosios konferencijos sėkmė skatino toliau dirbti: jas pradėta organizuoti kas metai ir konferencijos tapo tradicinės. Kiekviena jų teikdavo įvairiausių patirties ne tik dalyviams, bet ir organizatoriams: nusistovėjo konferencijų organizavimo laikas, eiga bei forma, išsiplėtė darbo programa bei dalyvių geografija, mokslinį lygmenį pakėlė studentų bei Lietuvių katalikų mokslo akademijos (LKMA) narių skaitomi pranešimai (žr. priedą), susiformavo tematika – moksli-

nių tyrimų kryptis, išaugo ir išsiplėtė pranešimų perteikimo galimybės, pakilo mokinių pranešimų mokslinis lygmuo ir įvairovė. Organizatoriai suprato dar 1931 m. keltas vyskupo M. Reinio mintis, jog Lietuvos jaunimui reikalingas tiesus kelias į šviesią asmenų ir tautos ateitį, kad jis galėtų suaugti kūnu ir dvasia sveikas, kilnus, idealus, pasiaukojąs, ištikimas principams, liaudies draugas, tautos garbė, dirbąs „Dievui ir Tėvynei“³³. Dar 1927 m. M. Reinys, kreipdamasis į jaunimą – ateitininkus, rašė: *„Kad galėtų įvykti religinis ir dorinis savęs atnaujinimas, religinių ir dorinių idealų veikimas visuomenės gyvenime, reikalinga turėti apaštalavimo avangardui ne tik gilesnis religinis susipratimas, pasiaukojimas, bet ir plieno energija, nes be jos negalimi garbingi darbai, kuriuos aukso raidėmis aprašo žmonių istorija. Tokių darbų eilei, be abejo, priklauso ir tai, kas yra išreikšta šūkiu „Visa atnaujinti Kristuje“*³⁴.

Per pirmuosius ketverius metus įgytas patyrimas leido pakeisti konferencijų organizavimo laiką: pradžioje jos organizuotos Nepriklausomybės dienai – Vasario 16-ajai paminėti, penktoji konferencija organizuota patogesniu laiku – gegužės mėnesį (atvykstančiųjų iš Vilniaus, Kauno, Panevėžio ir kitų katalikiškų mokyklų, esančių pakankamai toli nuo Rietavo, patogumui – ir šviesiau, ir šilčiau). Tad pavasaris tapo tradiciniu konferencijų laiku. Konkreti konferencijos diena ieškoma jubiliejinį įvykį mininčios datos. Tarkim, 2002 m. VIII tradicinė konferencija vyko kovo 8 d., minint Marijos Pečkauskaitės–Šatrijos Raganos – rašytojos, lyrinės, psichologinės

prozos pradininkės lietuvių literatūroje, vertėjos, pedagogės, mecenatės, nacionalinio judėjimo dalyvės – 125-ąsias gimimo metines (gimė 1877 m. kovo 8 d. Keturakių kaime, Plungės r.). Šitaip buvo gražiai įprasminama konferencija ir pagerbta iškili asmenybė.

„Aušros“ katalikiškos vidurinės mokyklos įgytas konferencijų organizavimo patyrimas leido patobulinti ir pačią konferencijų eigą: nuo konkursinių pirmųjų dviejų konferencijų pereiti prie studijinių.

Be to, nuo 1997 m. – nuo III jaunųjų istorikų konferencijos – susiformavo ir darbo pobūdis, darbo programa, konferencijos įgavo mokslinių konferencijų formą: bendri (plenariniai) posėdžiai ir darbas sekcijomis.

Akcentuotina, kad auga ir plečiasi dalyvių skaičius. Šiai plėtrai neabejotinai didelę įtaką daro šviečiamasis darbas: gebėjimas konferenciją garsinti periodinėje spaudoje, pedagogų susitikimuose, moksleivių renginiuose. Tad galima teigti, kad organizatoriai naudoja M. Reinio studijoje *Propagandos psichologija*³⁵ numatytas priemones, tarp kurių itin daug dėmesio skirta spaudai. Pažymėtina, kad į renginį atvyksta daugiau moksleivių iš tos pačios mokyklos, į konferencijos darbą įsitraukia naujos mokyklos (žr. priedą).

Keičiasi ir plečiasi pranešimų rengimo galimybės – įsitraukia vis daugiau mokinių, vis daugiau parengiama grupinių pranešimų. Tai liudija, kad jaunimo domėjimasis istorija gali išaugti į pašaukimą šiai specialybei. Kalbėdamas apie jaunuolių pašaukimus, M. Reinys

akcentavo ir gabumus istorijai: „Jam rūpi knygos, istorijos faktai. Raustis senose supelėjusiose knygose jam yra gyvo noro, ypač tasai noras didėja, kai yra vilties kokią retenybę, seną dokumentą rasti. Skaito jisai kiekvieną rečiau pasitaikomą istorijos dalyką su smulkmenišku uolumu, nors tai būtų gyvenimui beveik bereikšmis dalykas. Su istorijos gabumais žmogus žiūri į praeitį, aktualūs dalykai jam ne tiek rūpi“³⁶.

Rietave organizuojamose jaunųjų istorikų konferencijose matyti, kad plečiasi jų mokslinis lygmuo: į konferencijas atvyksta aukštųjų mokyklų studentai, buvę moksleiviai, aktyvūs konferencijų dalyviai, o nuo 1999 m. – nuo V jaunųjų istorikų konferencijos – pranešimus kviečiami skaityti ir vienas ar pora mokslininkų. 1998 m. IV konferencijoje Vilniaus universiteto Istorijos fakulteto studentas Algirdas Černiauskas skaitė pranešimą „Lietuvos nepriklausomybės idėja 1791 m.“, VII jaunųjų istorikų konferencijoje (2001) paminėtinas VU sociologijos I kurso studento Mindaugo Lingės (buvusio „Aušros“ katalikiškos vidurinės mokyklos moksleivio) pranešimas „Istorijos procesų socialinė dimensija“. Prelegentas akcentavo, kad technika palengvino žmogaus gyvenimą, tačiau atotrūkis nuo gamtos, nuo Dievo kelia žmogui abejonių, ko jis esąs vertas, jeigu jį gali pakeisti mašina – kompiuteris. Žmogus turi rasti tą pagrindą, kuris jam teiktų pranašumą prieš techniką. M. Lingė kalbėjo, kad toleruojama laisvė, teisės. Tačiau kai visuomenė pripažįsta bet kokias tradicijas, ar mes neprarandame savo tapatumo – kas laukia tokios visuo-

menės ateityje. Reikia, kad visokių pokyčių metu jaunimas išliktų savimi, išlaikytų orų žmogaus vardą... Tai prasminga sąsaja su M. Reinio mintimis apie asmens dorovinio išsilavinimo, kuris susikoncentruoja žmogaus būde, svarbą visuomenei³⁷.

Paminėtina, kad su „Aušros“ katalikiškos vidurinės mokyklos mokiniais yra susitikę ir LLKM nariai: dr. kun. Pranas Gavėnas *SDB* (1918 10 11–2000 02 07), prof. dr. Antanas Liuima *SJ* (1910 01 28–2000 07 26), prof. Adolfas Damušis (1908 06 16–2003 02 27) ir ponia Jadvyga Damušienė, kuriuos mokyklos bendruomenei ir miesto atstovams pristatė straipsnio autorė³⁸. Ne vienos konferencijos dalyvius dr. A. Vasiliauskienė yra supažindinusi su LKMA istorija, žymiausiais jos nariais, lietuvių katalikiškojo intelektualinio sąjūdžio veikėjais, o 2001 m. ji skaitė pranešimą „Nusipelnusios mokslininkės – LKMA akademikės“. Prof. Adolfas Damušis kalbėjo apie 1941 m. Birželio sukilimą. Keli pateikti pavyzdžiai leidžia reziumuoti, kad „Aušros“ katalikiška vidurinė mokykla įgyvendina šveicaro, radusio Lietuvoje antrąją tėvynę, prof. Juozo Ereto (Joseph Ehret) (1896–1984), arkivyskupo M. Reinio bei kitų tarpukario nepriklausomos Lietuvos šviesulių keltas idėjas, kad mažoje erdvėje (šiuo atveju turime mokyklą) mokslo žinios taptų svaresnės, į jas būtina įlieti stipraus mokslinio potencialo iš kitos – platesnės – erdvės (šiuo atveju LKMA nariai).

Per keletą metų susiformavo konferencijų tematika. 1999 m. V jaunųjų is-

torikų konferencijos temai parinkti žodžiai „Tėvynės labui įnešu savąją dalį...“ tapo nuolatine visų konferencijų tema. Tai 1794 m. balandžio mėnesį Tado Kosciuškos sukilimo metu ištarti Mykolo Kleopo Oginskio žodžiai. Giliau pažvelgus – Tėvynės labui įnešant turtą, darbą ir gyvenimą... Tema pasirinkta ne atsitiktinai. 1998 m. IV jaunųjų istorikų konferencijos dalyvis Dovydas Vitkauskas³⁹ (Plungės A. Jucio vidurinė mokykla, mokytoja Lina Žeimienė) pranešime yra pasakęs: *pabandykit tarp savo bendraamžių pašnekti apie rezistenciją, tautos kančios kelius ir pamatysite, kiek jūs turėsite pašnekovų. Tad būtina suintensyvinti šį darbą, kol dar yra gyvų liudininkų, reikia ir kiekvienam moksleiviui įnešti savąją dalį į Tautos istoriją...*

Privalome, kaip yra kalbėjęs mokyklos direktorius Vytas Rutkauskas, atsiminti į tų žmonių patirtį, tikėti savo tautos istorija, išliktimi dabartiniame globalizacijos procese ir šia linkme dirbantis. Konferencijos tema daug įpareigoja kiekvieną pranešėją – jam nurodomos tyrimų gairės, kurias kiekvienas gali moduluoti. Rengdamas pranešimą, būsimasis prelegentas įgyja žinių, lavinasi, o apie tai išsamiai yra rašęs M. Reinys⁴⁰.

Pranešimuose moksleiviai tyrinėja miestų ir miestelių istoriją, pristato nusipelnusias kraštui asmenybes, institucijas, organizacijas.

Prie mūsų išskirtos pirmos grupės tematikos paminėsime tyrinėtas vietas – Rietavą, Tverus, Klaipėdą, Plungę, Žemaičių Kalvariją, Švėkšną, Skudą.

Kiek daugiau dėmesio skirta asmenybėms. Taip per apžvelgiamas konfe-

rencijas, be jau minėtų LKMA asmenybių, buvo pateikta medžiagos apie vyskupą Vincentą Borisevičių, kun. Paulių Rabikauską SJ, kun. Alfonsą Sušinską, kunigaikštį Vykintą, Algirdą Šerėną, Kazimierą Volterį, Antaną Kučingį, Bronių Krivicką, Antaną Baranauską, Mikalojų Konstantiną Čiurlionį, Vincą Pietarį, Juozą Žilevičių, Česlovą Sasnauską, Alfonsą Joci, Eleonorą Ravickienę, Antaną Smetoną, Henriką Ciparį, žymius Kelmės krašto bei Tverų apylinkės žmones. M. Reinys dar 1918 m. yra džiaugęsis, kad Lietuvos žemelė pagimdė ir išmaistino ne vieną, kurio vardas garsiai skamba plataus pasaulio istorijoje⁴¹, tai mus įpareigoja kuo plačiau apie juos žinoti, sekti jų pavyzdžiu.

Be to, ne vienas moksleivis buvo paskatintas pasidomėti ir savo gimine, kitiems paliudyti savo meilę jai. Galima prisiminti ir arkivyskupą, labai mylėjusį ir besirūpinusį visa gimine: broliais, seserimis, jų šeimomis, jo meilę gimtam Madagaskarui (tai keisto pavadinimo kaimas Utenos ir Zarasų riboje, tarp Daugailių ir Antalieptės), rūpestį, kad gimtasis ūkis taptų pavyzdiniu⁴², į kurią mielai veždavosi garbingiausius Lietuvos svečius. O motiną straipsnyje „Motinos meilė psichologijos šviesoje“⁴³ M. Reinys pavadino neįprastai: „palaiminga saulėtoji būtybė“.

Giminės tema labai ryškiai atsiskleidė 2001 m. VII jaunųjų istorikų konferencijoje, kurioje išskirtos dvi dalys: šeimos genealogijos medžio studija ir žymių asmenybių iškėlimas. Pavyzdžiui, taip susiformavo pranešimas „Mano giminė“ bei kiti. Vitalija Narkutė, skaitydama

pranešimą „Golgotos kelias, nueitas mano senelio“, ne vieną konferencijos dalyvį paskatino domėtis savo artimųjų istorija. Reikia pasakyti, kad ir arkivyskupo M. Reinio žemiškojo gyvenimo kelias užsibaigė Vladimiro kalėjime, į kurį jis kaip nusikaltėlis sovietams, okupacinės valdžios „griovėjas“ buvo nuteistas kalėti 8 metus (suimtas 1947 m.) ir 1953 m. lapkričio 8 d. mirė. Ten, bendrame kalėjimo kalinių kape ir pakastas, ir nėra galimybių surasti ir identifikuoti jo palaikus bei parsivežti į Tėvyne...

„Aušros“ katalikiškos vidurinės mokyklos organizuojamose konferencijose galima išskirti ir nedidelę, įvairių institucijų, organizacijų istorijai skirtą tematiką: Tverų savivalda (1981–1998 m. ir 1996–2003 m.), Rietavo muzikos mokykla, Panevėžio Kazimiero Paltaroko vidurinė mokykla.

Kai kurie pranešimai išaugo į literatūrinius–meninius, muzikinius vaizdelius. Tad mokinių surinktų ir sukaupėtų žinių perteikimas peraugo į naują plotmę, nes, kaip yra pabrėžęs M. Reinys, „mokymas turi eiti ranka į ranką su auklėjimu. Kaip gyvam žmogui negalima galvos atidalinti nuo kūno, proto nuo valios, taip negalima atidalinti mokymo nuo auklėjimo“⁴⁴. Paminėtina muzikinė kompozicija Rietavo poetės Birutės Lengvenienės žodžiais (mokytoja Jolanta Bertauskienė), minėtina ir Kauno jėzuitų gimnazija, 2000 m. konferencijai parengusi vaidybinę pamoką „Lietuvos kelias“ – tai istorijos, literatūros, muzikos, dailės integruota pamoka, skirta Lietuvos Nepriklausomybės atkūrimo dešimtmečiui (mokytoja ekspertė Ona Zut-

kienė, režisierė – Audronė Remeikienė) nuo seniausių laikų iki šių dienų, 2002 m. ta pati gimnazija (1 b klasės dešimt mokinių) pateikė lyrinę impresiją „Atminties išpaudai“ apie Lietuvos partizanų pulkininką leitenantą Juozą Vitkų–Kazimieraitį pagal Vytauto Vitkaus knygą (mokytoja ekspertė O. Zutkienė). Literatūrinę kompoziciją, skirtą Klaipėdos 750-mečio jubiliejui, „O buvo taip...“ I. Simonaitytės gyvenimas ir veikla“ parengė Klaipėdos Prano Mašio vidurinės mokyklos moksleiviai, vadovaujami mokytojos Lilijanos Simutienės (režisavo Indrė Globienė). Literatūrinę kompoziciją „Vis kitoki balseliai“ A. Baranausko „Anykščių šilelio“ motyvais parengė Telšių vyskupo V. Borisevičiaus vidurinės mokyklos moksleiviai (mokytoja Ona Balkevičienė), Klaipėdos P. Mašio vidurinės mokyklos mokiniai – mini spektaklį „Žana D’Ark – Dievo įrankis“ (mokytoja Aniceta Edvards). Tremčiai skirta istorinė–literatūrinė kompozicija „Tremties link...“ (Telšių vyskupo V. Borisevičiaus vidurinė mokykla, mokytoja Ona Balkevičienė), literatūrinė interpretacija „Bevardžio žmogaus istorija“ (Kretingos pranciškonų gimnazijos moksleivė Kristina Šakinytė, mokytoja Laima Gadeikytė). Vilniaus „Versmės“ mokyklos jaunųjų istorikų pranešimas „Laisvės žingsniai“ pateiktas kartu su literatūrine interpretacija (2002 m. VIII konferencija). Mokiniai M. Vainutis bei K. Šemeta tapo baltuoju bei juodoju mūsų laikmečio metraštininkais, jiems muzikinį foną sukūrė klasės draugas G. Šaltenis, atlikęs ir savos kūrybos dainą.

Pateikti pavyzdžiai liudija, kad pranešimų išraiškai ieškoma įvairiausių for-

mų bei būdų. Paminėtinas „Vermės“ mokyklos 10 klasės mokinys Deivydas Podobajevas, pristatęs savos kūrybos projektą – televizijos bokštą, kurį jis sukonstravo – pagamino per dvi savaites iš 1120 degtukų (2002 m. VIII konferencija), bei toje pačioje konferencijoje Kauno jėzuitų gimnazijos pranešėjai Linas Martinaitis, Povilas Petkevičius ir Mažvydas Palšauskas surengę debatus tema „Antikorupcinis švietimas turėtų būti įtrauktas į mokyklos bendrąsias programas“ (mokytojai Rasa Varsackytė ir Linas Venckauskas).

Rengimasis konferencijoms išaugo net į projektus. 2003 m. buvo surengta projektinių darbų bei projektinių darbų ataskaitų paroda. Juos eksponavo 4 mokyklos: 3 Rietavo krašto („Aušros“ katalikiška vidurinė; Lauryno Ivinskio vidurinė ir Tverų vidurinė) mokyklos bei Panevėžio K. Paltaroko katalikiška vidurinė mokykla. Buvo darbų, skirtų tautos kultūrai (kryžiai ir koplytstulpiai), vietovių istorijai (Plungė, Tverai, Medingėnai, Rietavas, Rietavo savivaldybė), Lietuvos istorijai (panevėziečio mokytojo eksperto Juozo Brazausko su mokiniiais rengti projektai, išaugę į istorijos vadovėlius penktai klasei), aktualiems nūdienos klausimams (NATO). Kai kurie darbai – ne tik puikus pradžiamokslis besirengiantiems ekskursijų vadovams, jie jau prilygsta pagalbinei medžiagai, kuria galima pasinaudoti ne tik istorijos pamokose. Ne vieno darbo pavadinimas skatina rūpintis ir globoti gimtąjį kraštą – tai tarsi Etninės kultūros globos tarybos bei Lietuvai pagražinti draugijos keltų uždavinių įtvirtinimas mokinių projektais.

Neįprasti „Aušros“ katalikiškos vidurinės mokyklos penktokėlių išleisti istoriniai laikraščiai (vienas rankraštinis ar kompiuterinio varianto numeris). Parodoje – net trylika pavadinimų: „Gimtas kraštas“, „Istorija“, „Nuo senovės iki dabarties“, „Istorijos laiptai“, „Istorijos klajūnai“, „Praeitės istorijos prisiminimai“, „Istoriniai momentai“, „Pasaulio istorija“, „Mažasis istorikas“, „Kuni-gaikščiai“, „Aukso narvas“, „Istoriukas“, „Laiko tėkmė“. Reikia pasakyti, kad laikraščiai parengti gerai susipažinus su periodikos struktūra. Džiugu, kad nė viename nėra nūnai taip madingo garsiuose dienraščiuose sekso bei žiaurumų, kriminalų, tačiau visuose rasta vietos kryžiažodžiams, įdomiems anekdotams, juokams ir, aišku, daugiausia – istoriniams klausimams – praeičiai ir nūdienai. Galima drąsiai teigti, kad tokiais laikraščiais džiaugtųsi ir arkivyskupas, pats mėgęs švelnų humorą, niekada neieškojęs žodžio kišenėje, tačiau taktiško, nežeidžiančio, periodinei spaudai, kaip svarbiai žmonių požiūrio formuotojai, skyres svarbų vaidmenį⁴⁵.

Arkivyskupas ir mokslininkas M. Reinys reikalavo, kad studentai, lygiai taip pat ir mokslininkai bei visuomenė, prieš ką nors teigdami, būtų gerai susipažinę su dokumentais – tada savo mintis gebės pagrįsti (tai jis ypač akcentavo straipsniuose, kritikuojančiuose bolševizmą ir ateizmą, apie tai kalbėjo paskaitose bei okupacijos metu sakytuose pamoksluose). Šią M. Reinio keltą mintį vėlgi gražiai įgyvendina „Aušros“ katalikiškos vidurinės mokyklos organizuojamos konferencijos. Vėta pažymė-

ti, kad jau VII konferencijoje (2001 m.) atsiskleidė moksleivių naudojamų šaltinių pateikimas ir pristatymas. Tiek plenariniame posėdyje, tiek ir sekcijose daugelis jaunųjų istorikų pranešimų buvo parengti naudojantis ne tik esama literatūra, bet ir nauja medžiaga (tai ir moksleivių užrašyti atsiminimai, panaudoti iki tol nežinomi laišakai, kiti dokumentai). Pranešimų pradžioje vyresniųjų klasių moksleiviai geba nurodyti literatūrą, kuria jie remiasi, aiškina, kodėl pasirinkę vieną ar kitą temą, kodėl ta tema svarbi jų gyvenime. Tai svarbi mokslinė pažanga, liudijanti mokslinio darbo įgūdžių formavimąsi. Atkreiptinas dėmesys, kad moksleiviai jau patys geba apžvelgti darbą sekcijose, jį detalizuoti, vertinti. Jie teikia pasiūlymus ir pageidavimus būsimoms konferencijoms. Tai liudija, kad tokie renginiai mokinių laukiami, jiems svarbūs.

Konferencijų metu mokiniai dalijasi ne tik mokslinio darbo įgūdžiais, jie įgyja ir vadovavimo bei organizacinės veiklos patirties. Reikia pasakyti, kad visoms jaunųjų istorikų konferencijoms pirmininkauja patys moksleiviai. Šeštą kartą pirmininkavę Mindaugas Lingė ir Inga Bruževičiūtė (abu jau studentai) rengė naują pamainą. 2003 m. IX jaunųjų istorikų konferencijoje į šį darbą įtraukta Dainora Žiliūtė, X jubiliejinės konferencijos (2004) vedantieji Dainora Žiliūtė (10 klasė) ir Povilas Batavičius (11 klasė).

Arkivyskupas daug dėmesio skyrė moksleivių meniniams – kultūriniais renginiams: ne tik pats aktyviai dalyvavo, tačiau ne vieną renginį parėmė ga-

na stambiomis sumomis (aukojo ne po vieną šimtą litų). Meninėje programoje arkivyskupas tarsi išvelgė sielos grožio išraišką. Tad ir Rietave, konferencijų programoje numatyta ir meninė dalis: koncertai, parodos. Jau ne pirmi metai jaunieji istorikai ir svečiai gėrėsi Rietavo „Aušros“ katalikiškos mokyklos mokinių atliekamais muzikiniais kūriniais (vadovė Valda Valužienė), Kretingos pranciškonų gimnazijos vaikinių ansambliu (vadovė – direktorės pavaduotoja Laima Šiaulienė) bei kitais meniniais kolektyvais.

Būtina apžvelgti ir parodas. 2000 m. konferencijos proga Rietavo Oginskių kultūros istorijos muziejuje atidaryta paroda „Lietuvos rezistencija“ (muziejininkė Milda Vyšteinaite). Tad į renginį buvo pakviestas ir prof. Adolfas Damušis perskaityti pranešimą „Lietuvos rezistencijos sąlygos, aukos ir viltys“. Dar po metų, rengiantis VII konferencijai, mokiniai siuntė savo sudarytus genealoginius medžius. Iš 58 atsiųstų piešinių bei albumų muziejininkė Milda Vyšteinaite sudarė ekspoziciją „Žaliuojantis šeimos medis“. Reikėjo tik stebėtis mokinių išmone: kiekvienas šeimos medis skyrėsi struktūra, schemiškumu, piešinio įvairove. Reikėjo tik pasiklausti vaikų, sugebėjusių į šį darbą įtraukti visą giminę, kalbomis – tai lyg būsimųjų mokslininkų diskusijos... 2002 m. atvykusieji į konferenciją apžiūrėjo muziejuje eksponuojamas kilnojamas parodas: Mečislovo Sakalausko foto darbų parodą „Lietuvos kryžiai ir koplytėlės“, Henriko Cipario paveikslų – bareljefų parodą „Lietuvos kančia“.

Džiugu, kad pirmų dviejų konferencijų pranešimų medžiaga buvo išspausdinta specialiais sąsiuviniais. Pirmosios konferencijos leidinyje įklijuota ir 18 spalvotų nuotraukų, atspindinčių įvairius konferencijos momentus. Antros konferencijos sąsiuvinio gale yra 4 nespaltvotos nuotraukos ir Kulių vidurinės mokyklos laikraštis „Pragiedruliai“, kuriame daug įdomios istorinės medžiagos. Tenka tik apgailestauti, kad dėl lėšų stokos net ir tokie sąsiuviniai nebeišleidžiami.

Reikia pasidžiaugti, kad 2004 m. gegužės mėnesį „Aušros“ katalikiška vidurinė mokykla išleido 4 puslapių laikraštį „Istorijos skrynia“. Tai jubiliejeinei X jaunųjų istorikų konferencijai skirtas specialus leidinys, kuriame pateiktos ir svarbiausios žinios iš Rietavo istorinės praeities. Tad konferenciją mokykla panaudojo ir žinių apie savo krašto istoriją plėtrai kitose respublikos mokyklose.

doja ir žinių apie savo krašto istoriją plėtrai kitose respublikos mokyklose.

Vėlgi galima prisiminti mūsų jau minėtą arkivyskupo M. Reinio požiūrį į spaudą, spausdinto žodžio svarbą, jo išliekamąją vertę... Nuo 1907 m. pradėjęs bendradarbiauti spaudoje, M. Reinys bendradarbiavo 23 laikraščiuose bei žurnaluose, palaikė ir rėmė bičiulio prof. Prano Dovydaičio (1886–1942) leidžiamus žurnalus. Jis analizavo tikėjimo, dvasingumo ir doros problemas, rašė filosofijos, religijos, estetikos, pedagogikos, psichologijos, logikos, socialiniais, politiniais ir visuomeniniais klausimais, nagrinėjo istorinę, kultūrinę tematiką, rasizmo problemą bei bolševizmą, nemaža darbų, skirtų visuomeninei veiklai. 1977 m. knygos apie M. Reinį autorius J. Šalčius pateikė 1910–1939 m. M. Reinio raštų bibliografiją, kurioje užfiksuoti 107 darbai⁴⁶.

Literatūra ir nuorodos

- ¹ A. Vasiliauskiene. *Arkivyskupas Mečislovas Reinys: gyvenimas, veikla ir atminimo įamžinimas (faktai ir dokumentai)*. – Utena: UAB „Indra“. 2005.
- ² V. Aramavičiūtė. Arkivyskupas Mečislovas Reinys kaip pedagogas // *LKMA Metraštis*. 2004. T. 24. P. 459–463.
- ³ O. Tījūnėlienė. Mečislovo Reinio pažiūros į ugdymą ir jo psichologinius pagrindus // *LKMA Metraštis*. Vilnius. 2000. T. 17. P. 283–304; O. Tījūnėlienė. Moters pašaukimo pareigų vykdymo sąlyga – visavertis išsilavinimas. Arkivyskupo Mečislovo Reinio pozicija // *Soter*. Kaunas. 2001. Nr. 5. P. 103–114.
- ⁴ S. Gudelis ir V. Karvelis. Arkivyskupo prof. dr. Mečislovo Reinio darbai Lietuvos psichologijos baruose // *Logos*. 1995–1996. Nr. 10, p. 38–50.
- ⁵ O. G. Butkienė. Mečislovo Reinio indėlis į Lietuvos pedagoginę psichologiją // *LKMA Metraštis*. 2004. T. 24. P. 465–483.
- ⁶ V. Pupšys. Lietuvos mokyklos vizija arkivyskupo prof. dr. Mečislovo Reinio publikacijose // *LKMA Suvažiavimo darbai*. Vilnius, 2003. T. 18. II knyga. P. 1123–1129.
- ⁷ J. Jasėnas, A. Vasiliauskiene. Arkivyskupas Mečislovas Reinys – dorovės puoselėtojas ir ugdytojas // *Jaunųjų mokslininkų darbai*. VŠĮ: Šiaulių universiteto leidykla. 2004. Nr. 3. P. 40–48.
- ⁸ A. Vasiliauskiene. Arkivyskupas Mečislovas Reinys: katalikiško ugdymo svarba asmenybei // *Ugdymo misija dabarties visuomenėje: visuomenės tikslų ir individualiųjų asmens poreikių sintezė*. Tarpautinės mokslinės – praktinės konferencijos pranešimų medžiaga. Vilnius. 2003. P. 154–158.
- ⁹ M. Reinys. Pratartis // Tihamer Toth. *Jaunuolio būdas*. 1931. P. V–VI.
- ¹⁰ A. Vasiliauskiene. Jaunieji istorikai susirinko Rietave // *Draugas. Literatūra. Menas. Mokslas*. 1999. Birželio 5. Nr. 109 (23). P. 2; A. Vasiliauskiene. Šeštoji jaunųjų istorikų konferencija Rietave // *Draugas*. 2000. Birželio 10. Nr. 114. P. 5.

- ¹¹ A. Vasiliauskiene. Būsimųjų mokslininkų sambūrio centras // *XXI amžius*. 2001. Rugpjūčio 29. Nr. 64. P. 4; A. Vasiliauskiene. Jaunųjų istorikų konferencija // *XXI amžius*. 2005. Gegužės 18. Nr. 38. P. 7; A. Vasiliauskiene. Keletas Jadvygos ir Adolfo Damušų susitikimų // *XXI amžius*. 2000. Gegužės 17. Nr. 37. P. 3; A. Vasiliauskiene. Kilni katalikiškos mokyklos veikla // *XXI amžius*. 2004. Birželio 23. Nr. 47. P. 7; A. Vasiliauskiene, Rietavo Aušros katalikiškos mokyklos veiklos svarba // *XXI amžius*. 2004. gegužės 5. Nr. 34. P. 7–16; A. Vasiliauskiene. Susirinko katalikiškų mokyklų jaunieji istorikai // *Žvilgsniai*. XXI amžiaus priedas jaunimui. 2003. Gegužė. Nr. 5. P. 2.
- ¹² A. Vasiliauskiene. VIII jaunųjų istorikų konferencija Rietave // *Mokslo Lietuva*. 2002. Balandžio 11–14. Nr. 7. P. 14; A. Vasiliauskiene. Konferencijos metu – projektinių darbų paroda // *Mokslo Lietuva*. 2003. Birželio 5–18. Nr. 11. P. 19; A. Vasiliauskiene. Moksleiviai istorikai vėl Rietave // *Mokslo Lietuva*. 2004. Birželio 17. Nr. 12. P. 8; A. Vasiliauskiene. „Tėvynės labai įnešu savo dalį...“ VI tarpmokyklinė jaunųjų istorikų konferencija // *Mokslo Lietuva*. 2000. Gegužės 18–31. Nr. 10. P. 4.
- ¹³ A. Vasiliauskiene. Jaunimo pažiūrų raiška: Rietavo katalikiškos „Aušros“ vidurinės mokyklos pavyzdys // *Lietuvos aidas*. 2005. Balandžio 30. Nr. 99. P. 4; Gegužės 2. Nr. 100. P. 4.
- ¹⁴ A. Vasiliauskiene. Jaunųjų istorikų konferencija // *Voruta*. 2000. Gegužės 13. Nr. 19–20. P. 2, 5; A. Vasiliauskiene. Jaunųjų istorikų konferencija Rietave // *Voruta*. 2003. Liepos 26. Nr. 14. P. 3; A. Vasiliauskiene. Ugdomi jaunieji istorikai // *Voruta*. 2001. Birželio 16. Nr. 12. P. 6; A. Vasiliauskiene. „Tėvynės labai įnešu savąją dalį...“ // *Voruta*. 2002. Balandžio 6. Nr. 7. P. 7.
- ¹⁵ D. Vitkienė. Rietave // *Plungė*. 1996. Vasario 23. Nr. 15. P. 2.
- ¹⁶ L. Pelėdiškis. Dešimtoji konferencija // *Žemaitis*. Plungės ir Rietavo krašto laikraštis. 2004. Gegužės 18. Nr. 40. P. 4; A. Vasiliauskiene. „Tėvynės labai įnešu savąją dalį...“ // *Žemaitis*. 2004. Gegužės 18. Nr. 40. P. 4; D. Vitkienė. Bendruomenės savaitė // *Žemaitis*. Plungės rajono laikraštis. 1999. Gegužės 22. Nr. 56. P. 2; D. Vitkienė. Jaunųjų istorikų konferencija // *Žemaitis*. 1997. Vasario 19. Nr. 14. P. 3.
- ¹⁷ A. Vasiliauskiene. Moksleivių istorikų konferencija Rietave // *Žemaičių saulutė*. 2003. Gegužės 16. Nr. 20. P. 2; D. Vitkienė. „Tėvynės la-
- bui įnešu savąją dalį...“ // *Žemaičių saulutė*. 2000. Gegužės 12. Nr. 19. P. 7–8.
- ¹⁸ A. Vasiliauskiene. Konferencija Rietave // *Žemės druska*. 2000. Birželis. P. 32.
- ¹⁹ A. Vasiliauskiene. „Tėvynės labai įnešu savąją dalį...“ // *Gimtinė*. 2005. Birželio 1–30. Nr. 6. P. 6.
- ²⁰ A. Vasiliauskiene. Moksleivių konferencijų įvairovė // III tarptautinės konferencijos „Istorijos mokymo aktualijos vidurinėje ir aukštojoje mokykloje“ pranešimai. Sudarė Stanislovas Stašaitis. Vilnius. 2000. P. 87–91.
- ²¹ A. Vasiliauskiene. Jaunųjų istorikų konferencijos Rietave // *LAMMD Istorija*. 2000. T. 44. P. 48.
- ²² Rietavo „Aušros“ katalikiškoje vidurinėje mokykloje vykusių konferencijų užrašai.
- ²³ 1991 m. rugpjūčio 19 d. senuose kunigaikščių Oginskių dvaro patalpose įsikūrė Rietavo katalikiška devynmetė mokykla, 1993 m. ji reorganizuota į Rietavo katalikišką vidurinę mokyklą, 2001 m. – reorganizuota į Rietavo „Aušros“ katalikišką vidurinę mokyklą. 2002–2003 m. išleista abiturientų laida, kuri šioje mokykloje mokėsi nuo pirmos klasės (auklėtoja Rūta Milienė).
- ²⁴ M. Reinys. Charakteriologija ir pedagoginis darbas // *Lietuvos mokykla*. 1931. XIV m. Nr. 1. P. 9.
- ²⁵ Rietavo seniūnija – seniūnas Romas Jurčius, Rietavo miesto – Jurgis Baltrimas, Daugėdų – Asta Globienė, Medingėnų – Salomėja Česnienė, Tverų – Antanas Zalepūga.
- ²⁶ Rietavo seniūnijoje veikiančios bibliotekos: Rietavo miesto viešoji biblioteka (direktorė Ara Budreckienė), Daugėdų – Asta Siauteliene, Girdvainių – Aniceta Žeimienė, Labardžių – Janina Cipariene, Liolių – Vida Dranginienė, Medingėnų – Virginija Žadeikienė, Pelaičių – Janina Lenkauskienė, Tverų – Danielė Grauslienė.
- ²⁷ Rietavo Oginskių kultūros istorijos muziejaus direktorius Vytautas Rutkauskas.
- ²⁸ Kultūros namai: Rietavo miesto kultūros centras, direktorė Romualda Kurkienė, Daugėdų filialas – Nijolė Armalienė, Giliogirio filialas – Rita Stančiukienė, Medingėnų filialas – Irena Bagdonienė, Tverų filialas – Alvyra Barkauskienė.
- ²⁹ Pradinės mokyklos: Daugėdų, vedėja – Aniceta Petrošienė, Giliogirio – Genovaitė Šiaulienė, Pajamončio – Jūratė Tubutienė, Pelaičių – Irena Dargevičienė.
- ³⁰ Pagrindinės mokyklos: Labardžių, direktorė – Elena Buržinskienė, Medingėnų – Kazys Lakačiauskas, Žadvainių – Rima Černeckienė.

- 31 Rietavo savivaldybėje yra Rietavo „Aušros“ katalikiška vidurinė mokykla, direktorė – Daina Juškienė, Rietavo Lauryno Ivinskio vidurinė mokykla – Regina Litvinienė, Rietavo Žemaitijos kolegija – Jonas Bačinskas, Menų mokykla – Kazys Jankauskas, Tverų vidurinė mokykla – Aldona Sūdžiuvienė.
- 32 M. Reiny. Katalikų akacijos kelyje // *ALRK Federacijos XXVI kongresas*. 1937. P. 8.
- 33 M. Reiny. Pratartis // Tihamer Toth. *Jaunuolio būdas*. 1931. P. VII.
- 34 M. Reiny. Religiniai ateitininkų siekiai. Pasikaitos, paruoštos Reorg. At-kų Konferencijai Palangoje, santrauka // *Ateitis*. 1927. XVII m. P. 408.
- 35 M. Reiny. Propagandos psichologija (santrauka) // *Logos*. 1938. P. 142–161.
- 36 M. Reiny. Specialybė – pašaukimas // *Ateitis*. 1925. Nr. P. 69.
- 37 M. Reiny. Pratartis // Tihamer Toth. *Jaunuolio būdas*. 1931. P. V–VIII.
- 38 A. Vasiliauskiene. Keletas Jadvygos ir Adolfo Damušių susitikimų // *XXI amžius*. 2000. Gegužės 17. Nr. 37. P. 3.
- 39 Būtina pažymėti, kad Dovydas Vitkauskas dalyvavo respublikiniame rašinių konkurse, skirtame lietuvių tautos rezistencijos 50-mečiui paminėti. Jo darbas „Pamoka ateities kartoms“ (datuotas 1994 gruodžio 23 d.), kartu su kitų devynių, laimėjusių konkursą, darbais buvo išspausdintas „Apžvalgoje“ (1995 05 05–11. Nr. 18. P. 6).
- 40 M. Reiny. Lavinimosi klausimais // *Naujoji Vaidilutė*. 1929. IX m. Nr. 1. P. 14–18.
- 41 M. Reiny. Lietuvos mokyklų keliais // *Lietuvos mokykla*. 1918. I m. Nr. 6–7. P. 106.
- 42 A. Vasiliauskiene. Arkivyskupo Mečislovo Reinio ketvirtoji „Išlaidų knygelė“ // *LKMA Metraštis*. 2004. T. 24. P. 123–151.
- 43 M. Reiny. Motinos meilė psichologijos šviesoje // *Naujoji Vaidilutė*. 1933. Nr. 5–6. P. 192–200.
- 44 M. Reiny. Katalikiškasis mokymas bei auklėjimas // *Tiesos kelias*. 1930. T. 6. Nr. 1. P. 37.
- 45 M. Reiny. Propagandos psichologija (santrauka) // *Logos*. 1938. P. 149–151.
- 46 [Aut. nenurodytas] Arkivyskupas Mečislovas Reiny. Chicago, 1977. P. 237–245.

B. d.



Dalia DOKŠAITĖ.
Prie Vilnelės.
2001. Sumi-e. 25 × 30

Edmundas ADOMONIS, humanitarinių mokslų daktaras. Gimė 1964 m. Klaipėdoje. 1990 m. baigė Vilniaus universiteto Ekonomikos fakulteto Ekonominės kibernetikos specialybę. 1996 m. baigė Vilniaus universiteto filosofijos magistratūrą. 2002 m. apgynė filosofijos daktaro disertaciją. Kultūros, filosofijos ir meno instituto Mokslo filosofijos ir istorijos skyriaus mokslo darbuotojas. 1999–2000 mokslo metais dirbdamas profesorius asistentu studijavo Pietų Karolinos universiteto filosofijos departamente. Mokslinių interesų sritis – mokslo filosofija.

El. paštas: mokslofil@gmail.com

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 profesorius teisėmis skaito paskaitas įvairiose šalyse. Yra paskelbęs 11 monografijų ir per 360 mokslo darbų. Mokslinių tyrimų sritys: filosofijos istorija, estetika, meno filosofija, menotyra, orientalistika, kultūrologija. 2003 m. už darbų ciklą „Lyginamieji kultūros, filosofijos, estetikos ir meno tyrimai“ apdovanotas Valstybine mokslo premija.

El. paštas: aandrijauskas@hotmail.com

Loreta ANILLIONYTĖ, humanitarinių mokslų daktarė, docentė. Gimė 1961 m. Kaune. 1984 m. baigė Vilniaus universiteto Filologijos fakulteto lietuvių kalbos ir literatūros specialybės studijas, 1991 m. apgynė daktaro disertaciją „Vertybių problema formaliojoje ir materialinėje etikoje“ (I. Kantas ir M. Scheleris). Kultūros, filosofijos ir meno instituto vyresnioji mokslo darbuotoja bei Vilniaus pedagoginio universiteto Etikos katedros dėstytoja. Iš vokiečių k. yra išvertusi filosofinių bei psichologinių knygų, adaptavusi etikos vadovėlių mokykloms. Mokslinių interesų sritis – filosofijos istorija ir etika.

Tel. + (370 5) 275 1521

Vaclovas BAGDONAVIČIUS, humanitarinių mokslų daktaras. Gimė 1941 m. Kultūros, filosofijos ir meno instituto direktorius, Vilniaus pedagoginio universiteto Etikos katedroje e. doc. p. 1987 m. apgynė daktaro disertaciją tema „Filosofinė Vydūno humanizmo koncepcija“. Yra paskelbęs monografijas „Filosofiniai Vydūno humanizmo pagrindai“, „Sugrįžti prie Vydūno“, taip pat apie 200 mokslinių straipsnių ir studijų Lietuvos ir užsienio spaudoje. Domisi lietuvių filosofinės minties istorija, etikos teorija, kultūros istorija.

El. paštas: VacysBag@kfmi.lt

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“.

El. paštas: etika@vpu.lt

Roma BALTRUŠAITYTĖ, magistrantė. Gimė 1977 m. Šakių rajone. 1998 m. baigė Kauno aukštesniąją maisto pramonės mokyklą, įgijo inžinierės ekonomistės specialybę. 2003 m. baigė VDU Katalikų teologijos fakultetą teologijos bakalauru laipsniu. Šiuo metu yra VDU Praktinės filosofijos II kurso magistrantė.

El. paštas: baderek@hotmail.com

Romualdas DULSKIS (g. 1957), kunigas, teologijos daktaras, docentas. Vytauto Didžiojo universiteto Katalikų teologijos fakulteto dėstytojas. Europos katalikų teologų draugijos narys. Knygų „Ekumeninė teologija“ (2001 m.) ir „Pašaukimų teologija ir pastoracija“ (2004 m.) autorius. Mokslinių interesų sritis – žmogaus pašaukimas ekumeninėje ir tarpreliginio dialogo perspektyvoje.

El. paštas: r.dulskis@ktf.vdu.lt

Tomas KACĖRAUSKAS, 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“. Dirba Kultūros, filosofijos ir meno institute. Dėsto Vilniaus universitete. Nuo 2004 m. VGTU Filosofijos ir politologijos katedros vedėjas, čia eina docento pareigas. Mokslinių tyrimų sritys: kultūros filosofija, hermeneutika, fenomenologija, egzistencijos filosofija.

Tinklalapis: www.kfmi.lt/kacerauskas

Edgaras KLIVIS, magistras. Gimė 1974 m. Kaune. 1998 metais Vytauto Didžiojo universitete įgijo menotyros bakalauru laipsnį. 2000 m. VDU baigė teatrologijos magistrantūros studijas. Magistro tezių tema: „Simbolis šiuolaikiniame Lietuvos teatre“. Nuo 2000 m. – VDU, Menų instituto, teatrologijos katedros doktorantas. Mokslinių tyrimų sritys: sovietmečio Lietuvos teatras, šiuolaikiniai Lietuvos teatro procesai, režisūra.

El. paštas: klivijus@yahoo.com

Aušra MALKEVIČIŪTĖ, magistrė. Gimė 1971 m. Rokiškio raj. 1995 m. Vilniaus universitete įgijo filosofijos bakalauru, o 1997 m. VDU – filosofijos magistro laipsnį. Šiuo metu dirba Mykolo Romerio universiteto Filosofijos katedros lektore. Mokslinių tyrimų sritis – moralės filosofija, fenomenologija, hermeneutika.

Tel. + (370 5) 2714628

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 Saint Louiso universiteto (JAV) Filosofijos fakulteto profesore. Daugelio straipsnių ir kelių monografių autorė. Mokslinių interesų sritys: viduramžių filosofija, etika, logika, feminizmas.

El. paštas: mcclusc@slu.edu

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 aspiranturoje. 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.

Tel.: +370 5 2695677

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 sritys: ikonografija, dokumentalumo ir meniškumo santykis, XIX a. II p.–XX a. I p. Lietuvos dailė.

El. paštas: r.statuleviciute@mi.vdu.lt

Aivaras STEPUKONIS, humanitarinių mokslų daktaras. Gimė 1972 m. Kaune. 1991 m. baigė Juozo Grudžio konservatoriją. 1995 m. Stiubenvilio 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, 2005 – filosofijos daktaro disertaciją. Šiuo metu – Kultūros, filosofijos ir meno instituto mokslo darbuotojas.

El. paštas: astepukonis@centras.lt

Rūta Marija VABALAITĖ, humanitarinių mokslų daktarė. Gimė 1967 m. Vilniuje. 1990 m. baigė Vilniaus universiteto Filologijos fakultetą. 1998 m. Vilniaus universitete apgynė filosofijos daktaro disertaciją. Nuo 1997 m. – Vilniaus pedagoginio universiteto Etikos katedros asistentė, nuo 2001 m. – šios katedros docentė. Mokslinių interesų sritys: naujųjų ir naujausiųjų laikų filosofijos istorija, meno filosofija.

El. paštas: etika@vpu.lt

Rima VALINČIŪTĖ, doktorantė. Gimė 1977 m. Vilniuje. 1999 m. Vytauto Didžiojo universitete įgijo menų bakalauro, 2001 m. – dailėtyros magistro laipsnį. Nuo 2001 m. VDU Menų instituto doktorantė. Nuo 1999 m. dirba Kauno arkivyskupijos muziejuje. Mokslinių interesų sritys: Lietuvos senoji dailė, bažnytinė dailė, muziejininkystė.

Tel.: +(370 680) 81 751

Aldona VASILIAUSKIENĖ, humanitarinių mokslų (istorija) daktarė. Gimė 1945 m. Anykščių r. Nuo 1975 m. dirba Vilniaus universitete vyr. mokslo darbuotoja. 1990 m. apgynė daktaro disertaciją. Nuo 1992 m. LKMA Istorijos mokslų sekcijos pirmininkė. Tyrinėja Katalikiškąjį intelektualinį sąjūdį Lietuvoje ir Lietuvių katalikų mokslo akademijos bei jos narių veiklą. Šia tematika parašė per 300 mokslo populiarinimo ir per 20 mokslinių straipsnių, 10 įvairios apimtys knygų, yra dviejų bibliografių autorė. Vadovauja 2000 m. susikūrusiai Lietuvių, ukrainiečių istorikų asociacijai.

Tel. +(370 5) 265 1268

Juozas ŽILIONIS, socialinių mokslų daktaras, docentas. Gimė 1949 m. Lazdijų rajone. 1971 m. baigė Vilniaus pedagoginio instituto Lietuvių kalbos ir literatūros fakultetą. 1984 m. Sankt-Peterburgo A. Gerceno valstybiniame pedagoginiame institute apgynė daktaro disertaciją. Nuo 1985 m. dirba Vilniaus pedagoginiame universitete, Edukologijos katedroje. Nuo 1997 m. – Pedagogikos ir psichologijos fakulteto dekanas.

El. paštas: ppf.dekanatas@vpu.lt