

# LOGOS

2005/41

RELIGIJOS,  
FILOSOFIJOS,  
KOMPARATYVISTIKOS  
IR MENO ŽURNALAS

*Tu parodysi man taką, kuris veda į gyvenimą.  
Tavo Artume yra džiaugsmo pilnatvė,  
Tavo dešinėje rankoje amžina linksmybė.*

Ps 16, 11



## SVEIKINAME

PRANO DOVYDAIČIO PREMIJOS LAUREATĘ  
KULTŪROS, FILOSOFIJOS IR MENO INSTITUTO  
VYRESNIAJĄ MOKSLO DARBUOTOJĄ  
HUMANITARINIŲ MOKSLŲ DAKTARĘ

**LORETA ANILIONYTĘ**

**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  
*Hiustono 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 SOUAL  
*Poitiers universitetas, Prancūzija*
- dr. doc.* Dalia Marija STANČIENĖ  
*Kultūros, filosofijos ir meno institutas*
- dr. doc.* Laima ŠINKŪNAITĖ  
*Vytauto Didžiojo universitetas*
- dr. prof. kun.* Kęstutis TRIMAKAS JAV  
*Vytauto Didžiojo universitetas*
- habil. dr. prof. kun.* Pranas VAIČEKONIS  
*Vytauto Didžiojo universitetas*

### YR. REDAKTORĖ

Dalia Marija STANČIENĖ

### YR. 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

Lietuvos Respublikos  
Švietimo ir mokslo ministerijai  
Kun. Pranciškui Giedgaudui OFM (JAV)  
Kun. Rapolui Krasauskui (JAV)  
P. Vytautui Musoniui (JAV)

**LOGOS** bendradarbiai ir skaitytojai

### © LOGOS 41

EINA KETURIS KARTUS  
PER METUS  
DUOTA RINKTI  
2005-02-18  
PASIRAŠYTA SPAUDAI  
2005-03-07  
STEIGIMO LIUDIJIMAS NR. 239  
FORMATAS 70x100/16  
OFSETINĖ SPAUDA, 14 SP. L.  
TIRAŽAS 1000 EGZ.  
UŽSAKYMAS 58  
SPAUDĖ  
UAB „PETRO OFSETAS“  
ŽALGIRIO G. 90  
LT-2005 VILNIUS

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

### STRAIPSNIAI,

### PATEIKIAMY SKYRIAMS

„MOKSLINĖ MINTIS“,

„KULTŪRA“, „MENAS“,

### RECENZUOJAMI DVIEJŲ

### RECENZENTŲ

### Pirmajame viršelyje:

Svajonė ir Paulius  
STANIKAI  
Detalė iš ciklo  
*World War.*  
2003

## Mokslinė mintis

	<b>Bronislovas KUZMICKAS</b>	
	<i>Totalitarizmas ir inteligentija</i> . . . . .	6
	<b>Jonas BALČIUS</b>	
	<i>Tautos ir tautiškumo išsaugojimo problema Stasio Šalkauskio filosofinėje kūryboje (pabaiga)</i> . . . . .	19
	<b>Almantas SAMALAVIČIUS</b>	
	<i>Architektūra ir garsas antikoje</i> . . . . .	27
	<b>Tomas KAČERAUSKAS</b>	
	<i>Darnus tiesos pasaulis. Noesis klasikiniame mąstyme</i> . . . . .	34
	<b>Leonid KARPOV</b>	
	<i>Nebūties problema</i> . . . . .	44
	<b>Simona MAKSELIENĖ</b>	
	<i>Hezichastų kontroversija vėlyvojoje Bizantijoje: Grigaliaus Palamos debatas su Akindynu, 1341–1347 m. (tešiny)</i> . . . . .	51
	<b>Paul RAMBERT</b>	
	<i>Tikėjimo ir mokslo suderinamumas evoliucijos teorijos klausimu</i> 60	
	<b>Dalia Marija STANČIENĖ</b>	
	<i>Malebranche'o galių teorija</i> . . . . .	71
	<b>Loreta ANILIONYTĖ</b>	
	<i>Hegelio etika: dorovė prieš moralę</i> . . . . .	80
	<b>Vytautas RADŽVILAS</b>	
	<i>Prancūzų personalizmas apie krikščionybės ir istorijos santykį</i> 92	
	<b>Mindaugas BRIEDIS</b>	
	<i>Tillichio sisteminė teologija šiandien: kultūrinis teologo vaidmuo (pabaiga)</i> . . . . .	103
	<b>Edvardas ČIULDĖ</b>	
	<i>Dėl kultūrologinio krikščionybės idėjų balanso</i> . . . . .	111
	<b>Juozas ŽILIONIS</b>	
	<i>Martino Buberio dialogas: prabanga ar būtinybė?</i> . . . . .	117
<i>Aktualioji tema</i>	<b>Carlos STEEL</b>	
	<i>Tomas Akvinielis apie išskirtinę meilę (pabaiga)</i> . . . . .	124
<i>Klasika</i>	<b>Tomas AKVINIETIS</b>	
	<i>Teologijos Suma I, 45 klausimas apie daiktų emanacijos iš pirmojo prado būdą</i> . . . . .	131
<i>Menas</i>	<b>Svajonė ir Paulius STANIKAI. Fotografija</b> . . . . .	147
<i>Kultūra</i>	<b>Auksė KAPOČIŪTĖ</b>	
	<i>Meno formų, simbolių ir motyvų difuzijos problema R. Wittkowerio menotyrinėje koncepcijoje (pabaiga)</i> . . . . .	158
	<b>Rasa JANULEVIČIŪTĖ</b>	
	<i>Religinių motyvų interpretacija šiuolaikinėje dailininko knygoje (pabaiga)</i> . . . . .	170
	<b>Žilvinė GAIŽUTYTĖ</b>	
	<i>N. Heinich menininko statuso ir tapatybės tyrimai: „išskirtinumo sociologija“ (pabaiga)</i> . . . . .	177
	<b>Antanas ANDRIJAUSKAS</b>	
	<i>Vokiečių menotyros mokyklos tapsmas: Carlas Schnaase</i> . . . . .	182
	<b>Odeta ŽUKAUSKIENĖ</b>	
	<i>Formų genėzė ir judėseną J. Baltrušaičio viduramžių meno koncepcijoje</i> . . . . .	191
	<b>Vita RAČKAUSKAITĖ</b>	
	<i>Vizualiniai elementai Lietuvos teatre</i> . . . . .	207
	<b>Recenzija</b> 220	
	<b>Autoriai</b> 223	

<i>Research</i>	<b>Bronislovas KUZMICKAS</b> <i>Totalitarianism and the Intelligentsia</i> . . . . . 6
	<b>Jonas BALČIUS</b> <i>The Problem of Preserving Nationality and the National Identity in Philosophical Works by Stasys Šalkauskis (end)</i> . . . . . 19
	<b>Almantas SAMALAVIČIUS</b> <i>Architecture and Sound in Antiquity</i> . . . . . 27
	<b>Tomas KAČERAUSKAS</b> <i>The Harmonious World of the Truth: Noesis in Classical Thinking</i> . . . . . 34
	<b>Leonid KARPOV</b> <i>The Non-Being Problem</i> . . . . . 44
	<b>Simona MAKSELIENĖ</b> <i>The Hesychastic Controversy in Late Byzantium: The Debate between Gregory Palamas and Akindynos (sequel)</i> . . . . . 51
	<b>Paul RAMBERT</b> <i>The Compatibility of Faith and Science Concerning Evolution Theory</i> . . . . . 60
	<b>Dalia Marija STANČIENĖ</b> <i>The Theory of Powers by Malebranche</i> . . . . . 71
	<b>Loreta ANILIONYTĖ</b> <i>The Ethics of Hegel: Morality against Moralism</i> . . . . . 80
	<b>Vytautas RADŽVILAS</b> <i>French Personalism on the Relation between Christianity and History</i> . . . . . 92
	<b>Mindaugas BRIEDIS</b> <i>The Systematic Theology of Tillich Today: The Cultural Role of the Theologian (end)</i> . . . . . 103
	<b>Edvardas ČIULDĖ</b> <i>On the Culturological Balance of the Ideas of Christianity</i> . . . . . 111
	<b>Juozas ŽILIONIS</b> <i>Dialogue according to Martin Buber: Luxury or Necessity?</i> . . . . . 117
<i>Selected theme</i>	<b>Carlos STEEL</b> <i>Thomas Aquinas on Preferential Love (end)</i> . . . . . 124
<i>Classics</i>	<b>St. Thomas AQUINAS</b> <i>Summa Theologica I, Question 45, The Mode of Emanation of Things from the First Principle</i> . . . . . 131
<i>Art Culture</i>	<b>Švajonė ir Paulius STANIKAI. Photographs</b> . . . . . 147
	<b>Auksė KAPOČIŪTĖ</b> <i>The Problem of Diffusion of Art Forms, Symbols and Motifs in R. Wittkower's Concept of Art Theory (end)</i> . . . . . 158
	<b>Rasa JANULEVIČIŪTĖ</b> <i>The Interpretation of Religious Aspects in the Contemporary Artist's Book (end)</i> . . . . . 170
	<b>Žilvinė GAIŽUTYTĖ</b> <i>N. Heinrich's Inquiry into the Status and Identity of the Artist: "The Sociology of Exceptionality" (end)</i> . . . . . 177
	<b>Antanas ANDRIJAUSKAS</b> <i>The Development of German Art Criticism: Carl Schnaase</i> . . . . . 182
	<b>Odeta ŽUKAUSKIENĖ</b> <i>Genesis and Movements of Forms in J. Baltrušaitis' Medieval Art Theory</i> . . . . . 191
	<b>Vita RAČKAUSKAITĖ</b> <i>Visual Elements in Lithuanian Theatre</i> . . . . . 207
	<b>Review</b> . . . . . 220
	<b>Contributors</b> . . . . . 223



BRONISLOVAS KUZMICKAS

Mykolo Romerio universitetas

# TOTALITARIZMAS IR INTELIGENTIJA

## Totalitarianism and the Intelligentsia

### SUMMARY

Though in the fifteenth year of independent Lithuania, the society of our country becomes more and more remote from the experience of the past. It is quite evident that the years of the occupation exercised a significant imprint on the mentality of people. In order to understand better such a situation, we shall reflect adequately on the main characteristics of Soviet totalitarianism and its heritage. During this period a number of Lithuanian intellectuals suffered significantly from the repression of the regime; nevertheless, there were intellectuals who supported Soviet power. In the article the common situation of the intelligentsia is described. All fields of cultural activity fell under strict ideological control, which gradually got easier in the late Soviet period. The control practically meant that certain themes and styles in literature and the arts were banned. At the same time the authorities did patronize those artists who manifested loyalty to the official ideology, providing them with favourable conditions. Luckily certain small areas remained in cultural life where the ideological pressure was relatively weak and free creative work was possible. Nevertheless, culture under ideological pressure is marked by characteristic features such as ambiguities, hidden senses and dissembled thoughts, texts with underlying implications, hypocrisy and dishonesty.

**A**pžvelgdami penkiolikos metų Nepriklausomybės laikotarpį, galime nesunkiai išvardyti reikšmingiausias permainas, kurios įvyko ir dar tebevyksta mūsų valstybėje ir vis labiau mus tolina nuo nelaisvės dešimtmečių. Permainos radiklios ir revoliucinio turinio, jų padariniai – tai, kad Lietuva šiandien –

demokratiška, atvira, vakarietiškos orientacijos valstybė, visavertė ES ir NATO narė. Vien šie faktai rodo, kad įvyko negrįžtami istoriniai poslinkiai ir kad jau neabejotinai „sudeginti tiltai“ į praeitį. Iš tos praeities jau nedaug ką prisimena jaunoji lietuvių karta, galvojanti apie ateitį, o ne apie praeitį. Poky-

RAKTAŽODŽIAI. Totalitarizmas, inteligentai, prisitaikymas, prievarta, dviprasmybė.

KEY WORDS. Totalitarianism, intellectuals, adaptation, constraint, ambiguity.

čių mastą gerai suvokia vyresniosios ir vidurinėsios kartų žmonės, tiesioginiai praeities įvykių liudininkai ir dalyviai, dar atsimenantys gyvenimą uždarumo ir izoliacijos, ideologinės kontrolės ir nuolatinio deficito sąlygomis.

Nors įvairios gyvenimo sritys sparčiai tolsta nuo praeities, pastaroji, atrodo, nenori atsilikti, nuolatos primena save ne tik savo sunkiai aprėpiamais ir lėtai nykstančiais padariniais, bet ir kai kuriais konkrečiais pavidalais. Praeities atgarsius galime atpažinti kaip daliai žmonių būdingą tvirtos rankos ir valdžios-geradarės ilgėsį, kaip valdininkų piktnaudžiavimą ir korupciją, godulį praturtėti nesiskaitant su priemonėmis, kaip pilietinę ir politinę destrukciją. Dabartiniai Lietuvos gyvenimo sudėtingumai, socialinės atskirtys, priešpriešos ir įtampos, nesėkmės ir nusivylimai yra smarkiai sąlygojami sovietinės okupacijos palikimo. Pastaruoju metu praeitis akivaizdžiai demonstruoja save buvusiosios sovietinės nomenklatūros atstovų, vadinamų jau trečiąja nomenklatūros banga, gausa valdžios asmenų gretose.

Tai verčia galvoti apie istorinio kismo tolydumą, reiškiantį, jog dabarties ir praeities tarpsnius sieja glaudesni, negu kartais išivaizduojame, perimamumo ir tęstinumo ryšiai, nenutrūkstantys ir tada, kai juos perskiria radikalūs politiniai lūžiai. Esamojo laikotarpio savimonė, nepaisant politinių atsiribojimų ir pasmerkimų, negali visiškai atsikratyti „praeities dulkių“, nes yra tos praeities sąlygota, galbūt su išlygomis laikoma modifikuotu praeities tęsinium. Daugumos sąmonė, kaip žinoma, paprastai

„atsilieka“ nuo faktiškos įvykių raidos.

Taip galvojant, nesunku suprasti, jog penkiolika laisvės ir atgimstančios demokratijos metų yra per trumpas laikas, kad išnyktų tie mąstymo stereotipai ir elgesio įpročiai, kuriuos suformavo penkiasdešimt okupacijų ir totalitaristinės santvarkos metų. Tų metų patirtis deformuojamai paveikė daugumos žmonių – kiekvieno socialinio sluoksnio – sąmonę, neaplenkė ir inteligentijos, kuriai būdinga socialinės kritikos funkcija ir tenka vaidinti ypatingą vaidmenį palaikant tautinio tapatumo savimonę.

Tačiau atpažinti praeities pėdsakus, juos įvardyti ir įvertinti yra nedėkinga ir daugeliu atžvilgių sunki užduotis. Be subjektyviai motyvuojamo pasipriešinimo, sunku ir dėl to, kad sovietinis režimas Lietuvoje truko apie penkiasdešimt metų, jo sąlygomis išaugo ir subrendo bent dvi žmonių kartos, kurių kiekvienos gyvenimo aplinka ir santykis su režimu, pastarajam švelnėjant, taip pat keitėsi. Jaunesniosios kartos, kaip žinoma, visada skiriasi nuo vyresniųjų savo patirtimi, skoniais, požiūriais. Vadinamųjų „sąstingio“ ir „pertvarkos“ metų kartos išgyvenimai labai skiriasi nuo pokario kartos, pergyvenusios represijas, trėmimus, prievartinę kolektyvizaciją, patirties.

Todėl, norėdami iš esmės suvokti, kokius pėdsakus okupacinė praeitis paliko žmonių sąmonėje, išsiaiškinti, kaip tie pėdsakai atsispindi dabartyje ir kinta, turime geriau pažinti ir apmąstyti tą praeitį, nepamiršti, kokios tuomet buvo politinės ir socialinės sąlygos, kaip jos galėjo paveikti įvairių sluoksnių žmones, ypač inteligentiją.

## SOVIETINIS TOTALITARIZMAS

Sovietinis komunizmas, „...prasidėjęs 1914 m. ir pasibaigęs Maskvoje 1991 m.“<sup>1</sup>, taigi išsilaikęs 77 metus, pamažu liberalėjo ir švelnėjo. Bet tai reiškė ne kokybinį santvarkos modifikavimąsi, o tik vidinį krikimą, kuris galiausiai ir pasibaigė Sovietų Sąjungos žlugimu. Per visą savo egzistavimo laikotarpį sistema išlaikė pagrindinius bruožus, vadovavosi tomis pačiomis ideologinėmis nuostatomis, siekė tų pačių hegemonistinių tikslų pasaulyje, rėmėsi tomis pačiomis prievartos struktūromis ir jose dirbančiais žmonėmis<sup>2</sup>. Per visą savo gyvavimo laikotarpį sovietinis komunizmas buvo apibūdinamas vienpartinės diktatūros, planinio ūkio ir griežto centralizmo, uždaros visuomenės ir valstybės pirmumo, materialistinės pasaulėžiūros ir karingojo ateizmo kaip oficialiosios ideologijos, negailestingos klasių kovos kulto bei kitomis, iš pastarųjų kylančiomis sąvokomis. Vaizdo pilnatvei dar reikia pridėti rusiškojo imperinio mentaliteto dominavimą.

Išvardytieji dalykai, išreikšdami pagrindinius komunistinės doktrinos elementus, nestokojo ir deklaratyvių humanistinių akcentų, tokių, kaip lozungai apie dirbančiųjų išlaisvinimą, darbo aukštinimą, tautų draugystę bei taiką ir pan. Tačiau apie tikrąjį santvarkos pobūdį bylojo ne deklaratyvioji doktrinos išraiška, o tai, kaip ta doktrina buvo praktiškai įgyvendinama. Šiuo aspektu žiūrint, atsiskleidžia milžiniška praraja tarp to, kas buvo viešai skelbiama, ir kas buvo iš tikrųjų daroma. Sovietinės doktrinos ir praktikos bruožų visumą iš-

reiškia totalitarizmo sąvoka, rodanti sovietinį komunizmą buvus to paties tipo politiniu reiškiniu kaip ir nacizmas, o Sovietų Sąjungą – buvus Trečiojo Reicho įpėdine Rytuose<sup>3</sup>.

Praktiškai visa tai reiškė, kad sovietinis valstybės valdymo būdas buvo paremtas prievarta, nes diktatūra yra valdžia, kuri remiasi tiesiogine prievarta, bet ne įstatymais, o prievarta Sovietų Sąjungoje kartais virsdavo teroru. Akademikas Aleksandras Jakovlevas, kuris buvo vienas iš M.Gorbačiovo pradėtos „pertvarkos“ politikos įkvėpėju, sovietinę valdžią ir valdymo būdą apibūdina tiksliau, sakydamas, kad Sovietų Sąjungą valdė diarchija, dvi konkuruojančios institucijos – kompartijos politinis biuras ir KGB. Pastaroji dažniausiai buvo vyraujanti<sup>4</sup>. Ne be šios institucijos valios centralizuotas planavimas buvo skirtas ne tik ekonomikai, jis buvo taikomas ir vykdant plataus masto represijas. Kiekviena sritis, kiekviena apygarda pagal nustatytas kvotas „privalejo suimti, ištremti ar sušaudyti tam tikrą skaičių žmonių, priklausančių „priešiškiems“ socialiniams sluoksniams“<sup>5</sup>. Lietuva tai patyrė jau pirmosios sovietinės okupacijos metais.

Privačios nuosavybės suvalstybinimu, kaip viena iš planinės ekonomikos prielaidų, buvo siekiama ne vien iš pagrindų keisti ūkio struktūrą, bet ir daug platesnių socialinių, politinių tikslų. Su privačios nuosavybės atėmimu susijęs vadinamųjų išnaudotojiškų klasių naikinimas praktiškai reiškė ne tik ekonominį, bet dažnai ir fizinį ištisų socialinių



sluoksnių gyventojų naikinimą. Išnaudotojų klasei buvo priskiriami ne tik iš tiesų stambūs žemvaldžiai, fabrikantai ir finansininkai, bet ir paprasti ūkininkai vidutiniokai, nes, kaip skelbia leninizmas, valstietis yra „dvilypės prigimties“ – darbo žmogus ir kartu privatus savininkas, vadinasi, ir išnaudotojas. Represijomis ir buvo siekiama sunaikinti pastarąsias valstiečių prigimties šaknis, o tai praktiškai reiškė valstietijos kaip klasės naikinimą. Vyresniosios kartos Lietuvos žmonės dar prisimena, kaip antrosios okupacijos pradžioje stambesni, pažangesni ūkininkai buvo vadinami niekinamu „buožės“ vardu, apkraunami nepakeliamomis pyliavomis ir mokesčiais, po to „nubuožinami“, t.y. buvo atimamas jų turtas, galiausiai jie būdavo ištremiami į Sibirą. Taip buvo sunaikintas ekonomiškai ir socialiniu požiūriu aktyviausias kaimo gyventojų sluoksnis. Kartu buvo sunaikintas ir visoks smulkusis verslas, vadinamieji spekuliantai buvo gaudomi ir teisiami. Tad privačios nuosavybės panaikinimas buvo ne tik ekonominio, bet ir politinio bei dvasinio žmonių pavergimo būdas, nes visi piliečiai buvo sulyginti juos nuskurdinant, visi tapo ekonomiškai nesavarankiški ir priklausomi nuo valdžios. Buvęs savarankiškas ir iniciatyvus ūkininkas tapo pusiau beteisiu „kolchozninku“.

Atėmęs materialinę žmogaus savarankiškumo pagrindą – privačią nuosavybę, – komunizmas stengėsi sunaikinti ir dvasinę žmogaus atramą – religinį tikėjimą. Taigi komunizmas formavo materialiai nuskurdintą, bet šito jau beveik nepastebintį žmogų – juk visi su-

lyginti skurdo. Šis žmogus visapusiškai priklausomas nuo valdžios, bet suvokia savo priklausomybę kaip normalią būseną, net palaiko tuos, kurie jį nuskurdino ir supančiojo, leidžiasi manipuliuojamas ir patikliai priima melą<sup>6</sup>.

Komunistinis totalitarizmas skyrėsi nuo fašistinio, be kitų dalykų, tuo, kad suardė ekonomiką, nuvertino darbą, su šaknimis išrovė privačią nuosavybę kaip savotišką „pirminę nuodėmę“, tariamą visokio socialinio blogio, pirmiausia išnaudojimo, ištaką. O fašistinis, kaip ir nedemokratiški dešinieji politiniai režimai, neatima iš žmonių nuosavybės, bent jau tai daro siauresniu mastu, neįveda komandinės ūkio tvarkos, neuždraudžia smulkaus verslo, o kartu nesuardo normalios ūkio struktūros pamatų. Tokiems režimams žlugus, demokratija atsigauna ir ekonomika normalizuojasi sparčiau, nes šio vyksmo netrikdo painūs nuosavybės atgavimo ir privatizavimo keliai, kuriuose klimpsta pokomunistinės šalys ir kurie iki šiol yra viena iš Lietuvos žmonių susipriešinimo priežasčių.

Nepaisant skirtingumų, visoks totalitarizmas destruktvyviai veikė visuomenę, ardė žmonių tarpusavio santykius, palietė kiekvieno žmogaus gyvenimą. Studijos apie nacistinį ir bolševikinį totalitarizmus autorė H.Arendt rašo, kad totalitarinių režimų visuomenėms būdinga socialinių ryšių stoka, socialinė atomizacija<sup>7</sup>, individualizacija, izoliuotumas, vienišumas. „Totalitariniai sąjūdžiai yra atomizuotų, izoliuotų individų masinės organizacijos.“<sup>8</sup> Totalitarinėse visuomenėse žmonės virsta masės žmo-

nėmis, šios visuomenės yra ne visuomenės, ne pilietinės atsakomybės ryšiais susisaisčiusios žmonių bendrijos, o tik žmonių masės. Masės žmogus yra nupilietintas ir nuasmenybintas individas. Tarpusavio izoliuotumas daro žmones bejėgius, priklausomus nuo valdžios, žmogus kaip asmuo paverčiamas paprasčiausiu valdžios manipuluojamu daiktu, visi tampa beasmeniai, beveidžiai ir vienodai nebereikalingi. „Totalitariniu auklėjimu visada buvo siekiama ne įdiegti įsitikinimus, o sunaikinti sugebėjimą apskritai suformuoti kokius nors įsitikinimus.“<sup>9</sup> Totalitarizmas suardo pilietinę visuomenę, o pilietinės visuomenės nebuvimas yra totalitarizmo, tiek fašistinio, tiek ir komunistinio, priežaida ir išsilaikymo sąlyga.

Esminė aplinkybė, palaikanti žmonių tarpusavio izoliuotumą totalitarinėse visuomenėse, buvo visuotinio įtarumo, sekimo, įskundinėjimo aplinka, kada draugai, kaimynai, giminaičiai, net sutuoktiniai nebuvo saugūs nuo tarpusavio įtarimų ir įskundinėjimų. Režimas skverbėsi ir naikino privatų gyvenimą. Tas, kuris neskundė savo kaimyno ar bendradarbio, tapdavo įtartinas. Kaimynų, bendradarbių ar net giminaičių skundimas buvo laikomas lojalumo režimui įrodymu, o dažnai ir gyvenimo išsaugojimo sąlyga. Todėl buvo lengva sugriauti asmeninę moralę ir nuasmenybinti tokius žmones, „kurie negalvojo apie nieką, išskyrus asmeninio gyvenimo išgelbėjimą“<sup>10</sup>. A.Jakovlevas, kalbėdamas apie sovietinį režimą, nurodo, kad 80% represijų buvo vykdoma dėl skundų, tik 20% – pagal nurodymus iš

aukščiau. Visi žmonės vieni į kitus žiūri kaip į galimus skundikus, visi jaučiasi bet kada gali būti įskusti, niekas nėra tikras, kad ir pats netaps skundiku. Buvusio rusų disidentų žodžiais tariant, dabartinė rusų visuomenė yra kontūzyta Lubiankos.

Totalitarizmo reiškinių būtų nelengva paaiškinti vien politinėmis ar ekonominėmis aplinkybėmis, klasiniais ar rasištiniais motyvais. Atkreiptinas dėmesys į tai, kad ir nacistinis, ir bolševikinis totalitarizmas kilo iš Pirmojo pasaulinio karo, nusinešusio milijonus aukų ir pakirtusio pasitikėjimą žmoniškumu, griuvėsių. Juose tuo pačiu metu gimė radikali, neapykanta ir panieka asmenybei persunktos ideologijos ir jas atitinkantis žmogaus tipas. Kai kurių kategorijų žmonės buvo palyginti imlesni bolševikinei ir nacistinei ideologijoms. Kai kuriuose sluoksniuose formavosi ne tik šių ideologijų sekėjai, bet ir uolūs nusikaltimų vykdytojai. Tyrinėtojų pastebėta, kad nežmoniška nacistinė ideologija daugiausia pasisekimo turėjo tarp skurstančių, nusivylusių, nerandančių savo vietos gyvenime, turinčių asmeninių problemų ir jaučiančių savo nevisavertiškumą žmonių. Bolševizmas taip pat turėjo daugiausia pasekėjų tarp skurstančių ir vargstančių, taip pat ir degraduojančių žmonių sluoksnių. Tad totalitarizmą atsiradimo šaknys galiausiai nusidriekia į kapitalistinei visuomenei būdingus turto ir neturto, prabangos ir skurdo, galios ir bejėgiškumo kontrastus.

Vis dėlto būtų klaidinga teroristinę visuomenės „valdymo“ būdą laikyti vien dvidešimtojo amžiaus totalitaristinių re-

žimų išradimu. Kaip žinoma iš istorijos, Prancūzų revoliucijos metu jakobinai vykdė vadinamąjį revoliucinį terorą prieš „revoliucijos priešus“, buvo sukūrę specialius komitetus, o Rusijoje XVI amžiuje buvo įsteigta Opričnina, kurios paskirtis buvo sekti ir represuoti (žudyti ir konfiskuoti turtą) caro valdžios priešininkus. Taigi, dvidešimtojo amžiaus politiniai režimai, taikę teroristinius valdymo būdus, turėjo savo istorinių pirtakų tiek Vakarų, tiek Rytų Europoje.

Komunizmas yra sudėtingesnis už fašizmą reiškiny, netelpantis į *homo sovieticus* ar kitokius politologų siūlomų terminų rėmus. Tariamą savo moksliskumu, kapitalizmo negerovių kritika, turtinės nelygybės ir išnaudojimo panaikinimo pažadais komunizmas yra itin klasingas ir pavojingas. Daug ką sako tas faktas, kad komunistinė ideologija kadaise Vakaruose buvo patraukusi nemažai kairiosios ir liberaliosios pakraipos inteligentų, mačiusių komunistinėje utopijoje tinkamą alternatyvą kapitalizmo neigiamybėms. Tuo mokėjo pasinaudoti komunistinė propaganda, net stalinistinio teroro metais efektyviai mulkinusi naivius Vakarų intelektualus. Dešimtys garsių

rašytojų, menininkų, profesorių tuo laiku liaupsino ir gynė sovietinę santvarką, žavėjosi Stalinu, nors tuo metu ten, „darbininkų ir valstiečių“ šalyje, milijonai žmonių gulaguose mirė iš bado ir nuo nepakeliamo vergiško darbo.

Veikė, matyti, ne tik propaganda. Sunku ir paaiškinti, kodėl totalitariniai sąjūdžiai buvo patrauklūs menininkams avangardistams, nors ir Hitleris, ir Stalinas persekiojo kai kurių pakraipų menininkus. Į tai yra atkreipusi dėmesį H. Arendt, bandydama atskleisti priežastis, dėl kurių galėjo susidaryti intelektualinio elito ir minios sąjunga<sup>11</sup>. Negalima nepažymėti, kad komunistinis totalitarizmas yra kur kas mažiau tyrinėtą negu fašistinis, kuris yra ne tik įvertintas ir pasmerktas, bet ir moksliskai įvairiapusiškai aprašytas. Akademieniai sluoksniai, labai dėmesingi fašistiniam totalitarizmui, „...vis dar nekalba apie komunistinę katastrofą, kuri per 80 metų palietė kone trečdalį žmonijos visuose keturiuose žemynuose“<sup>12</sup>. Gal dėl to, kad komunizmas žlugo palyginti neseniai ir kitaip negu fašizmas? O gal to priežastimi reikėtų laikyti tam tikros dalies intelektualų idėjinį ryšį su komunizmu?

## INTELIGENTIJA

Į Nepriklausomybės laikotarpį atėjo gausi, sovietmečiu išaugusi inteligentija – inteligento ir intelektualo sąvokas laikau tapačiomis, – kurios laikysena lemiamo lūžio metu, taip pat pirmaisiais laisvės metais buvo gana skirtinga. Dalis plačiai žinomų inteligentų buvo Sąjūdžio steigėjai ir vieni aktyviausių veikėjų, Ne-

priklausomybės akto signatarai, kai kurie vėliau tapo politikais, diplomatais. Dauguma inteligentų laikėsi nuošaly nuo politinio gyvenimo, buvo užėmusi stebėjimo ir laukimo poziciją ir pradėjo aktyviau reikšti savo nuomonę tik tada, kai tolesnė įvykių eiga jau nekėlė abejonių. Dar dalis inteligentų buvo kritiški, nihi-

listišškai žiūrėjo į visa tai, kas vyko, ir dažnai buvo neaišku, kada kritika reišė pernellyg reiklų suinteresuotumą permainomis, o kada priešiškuą nepriklausomybės atkūrimui. Nuomonių skirtumai, nors gerokai sušvelnėję, išlieka iki šiol, ir tai visiškai normalu demokratinėje visuomenėje, o tam įtakos turi ir smarkiai pasikeitusi, ne visada į gerąją pusę, dalies inteligentų socialinė padėtis ir prestižas visuomenėje.

Tai duoda pagrindo sklisti įvairioms ir gan prieštaruoms nuomonėms apie inteligentijos laikyseną ir vaidmenį pastarojo dešimtmečio šalies politiniame gyvenime. Vengiant išankstinių, kiek tai įmanoma konkrečiam autoriui, nusistatymų šiais klausimais, taigi, siekiant objektyvumo, reikia pabandyti prisiminti ir apibūdinti tas sąlygas, kuriomis lietuvių inteligentai gyveno sovietinio totalitarizmo dešimtmečiais, ir apmąstyti tuos pėdsakus, kuriuos totalitaristinė patirtis paliko jų sąmonėje. Konkretūs tos patirties vaizdiniai sparčiai nyksta iš tautos atminties, tai lemia kartų kaita – jaunesnieji jau mažai ką iš tikrųjų žino apie tą patirtį, tačiau jos padariniai yra ilgalaikiai, netiesiogiai paliečia ir jaunesniuosius.

Inteligentijos būklė Lietuvoje sovietinės okupacijos metais, santykiai su režimu ir su visuomene buvo prieštaringi ir dviprasmiški, o ne vienu atveju traagiški tikrąja šio žodžio prasme. Sovietinis režimas, itin daug dėmesio skyręs ideologijos ir pasaulėžiūros dalykams, nepaliaujamai kovojęs su „buržuazine ideologija“, „nacionalizmu“, „religiniais prietarais“, jau per pirmąją okupaciją į

Lietuvos inteligentiją nukreipė savo represines priemones. Labiausiai nukentėjo dešiniųjų, tai yra tautiškosios ir katalikiškosios pakraipų, inteligentai – profesorai, publicistai, visuomenės veikėjai, bet mirtinus smūgius režimas smogė ir kitų idėjinių pakraipų iškilesniems asmenims.

Apie tai iškalbingai byloja faktai. 1940–1941 metais ir vėliau buvo areštuoti, ištremti, įkalinti lageriuose profesorai: Vasario 16-osios Nepriklausomybės akto signataras Pranas Dovydaitis – 1942 m. sušaudytas, Levas Karsavinas – 1952 m. mirė Komijos ASSR, Kazimieras Ambrozaitis – 1957 m. mirė Sibire, Izidorius Tamošaitis – 1943 m. mirė Rešiotų lageryje, Vosylius Sezemanas, Pranas Mantvydas, po keletą metų praleidę lageriuose, grįžo palaužtos sveikatos, negalėjo dirbti pagal profesinį pasirengimą. Buvo sušaudyti aviacijos konstruktorius Antanas Gustaitis, vadybos mokslo Lietuvoje pradininkas J.Graičiūnas, ištremti žurnalistai Juozas Keliuotis, Valentinas Gustainis, poetai Kazys Inčiūra, Antanas Miškinis, Paulius Drevinis. Ypatingų represijų imtasi prieš Katalikų bažnyčią: vyskupas Vincentas Borisevičius suimtas ir 1947 m. sušaudytas, vyskupas Mečislovas Reinys 1953 m. mirė Vladimiro kalėjime, kelios dešimtys kunigų buvo suimti, ištremti, kai kurie žiauriai nužudyti. Sąrašą būtų galima tęsti. Vienos labiausiai nukentėjusių gyventojų grupių per 1941 metų trėmimus buvo mokytojai, politinių partijų, visuomeninių organizacijų nariai. Nebuvo nė vienos kultūros srities, kuri nebūtų nukentėjusi nuo žmonių trėmi-

mo ir kitokių represijų. Šitai ir lėmė, kad Antrojo pasaulinio karo pabaigoje daug įvairių sričių inteligentų, gelbėdamiesi nuo raudonojo teroro, kartu su pabėgėlių banga pasitraukė į Vakarus.

Taigi buvo naikinama ta šviesuomenės dalis, kurios atstovų jaunystė dar atminė carinės Rusijos priespaudos laikus, kurie vaikystėje dar nelankė mokyklos gimtąja kalba, bet buvo atsidavę prisikėlusios tautos savimonės reiškėjai, savo darbais ir idėjomis formavę vakarietiškos pakraipos tautos tapatumą. Būdamas nuoseklus iki galo, režimas nesitenkino autoritetingų asmenybių naikinimu ir persekiojimu, stengėsi slopinti ir tautos dvasią bei idėjines jos apraiškas, todėl buvo naikinami ištiesi bibliotekų fondai, sudarinėjami draudžiamų knygų sąrašai, steigiami specfondai. Buvo sistemingai naikinama ir draudžiama visa, kas galėjo būti idėjinė atspara režimo pastangoms žmones „perauklėti“, formuoti „naują žmogų“, o tai prilygo siekiui pavergti protus. Atgimusios tautos tapatumo formavimosi ir modernėjimo vyksmas buvo šiurkščiai nutrauktas ir ilgam sustabdytas.

Tačiau dalis inteligentų sovietinę okupaciją sutiko vis dėlto daugiau ar mažiau palankiai. Vienus taip elgtis skatino susikaupęs nepasitenkinimas prezidento Antano Smetonos ir valdančiosios tautininkų partijos autoritarizmu, kiti, laikydamiesi kairiųjų pažiūrų, buvo nai viai patikėję komunistine propaganda ir pažadais, tretį jau nuo seniau buvo sąmoningi komunistinio režimo šalininkai, jo laukė ir slapta darbavosi ruošdami dirvą jam ateiti. Tai mažai nušviesta te-

ma, kultūrinėje spaudoje iki šiol atspindėta negausiomis publikacijomis. Bet ir iš jų galima matyti, kad tarp 1940 metais sveikusių naująją valdžią gana didelis procentas buvo menininkų, ir priešingai, 1945 metais tarp tų, kurie veikė prieš okupacinę valdžią ir dėl to nukentėjo – perėjo tremtį, lagerius, kalėjimus – „menininkų bene mažiausias procentas“<sup>13</sup>.

Ir pirmosios okupacijos metu, ir prasidėjus antrajai kultūrinio gyvenimo vairo iš karto atsидūrė kai kurių kairiųjų inteligentų – režimo talkininkų rankose. Rašytojai Antanas Venclova, Petras Cvirka, Kostas Korsakas, Teofilis Tilvytis, Aleksandras Gudaitis-Guzevičius, Juozas Baltušis buvo ištikimi okupacinei valdžiai, savo darbais padėjo ją įtvirtinti, vykdė valdžios nurodymus dėl kultūros ideologinės kontrolės, o kai kurie prisidėjo ir prie savo kolegų – kitų rašytojų represavimo. Lietuva šiuo požiūriu nebuvo išimtis, panašiai buvo ir kitose sovietų okupuotose bei komunistų valdomose šalyse. Intelligentijai, kaip pažymi H. Arendt, kažkodėl buvo priimtina komunistinė ideologija. „Tai, kad modernioji intelligentija – „nelaimingasis Švietimo vaikas“ – yra ypatingai pavaldi totalitariniams ir autoritariniams judėjimams, abejonių nekelia.“<sup>14</sup> Socialinės ir dvasinės šio reiškinio priežastys yra atskiro apmąstymo tema.

Kalbant apie sovietinę švietimo ir kultūros politiką, galima išskirti joje dvi, atrodytų, viena kitai prieštaraujančias nuostatas. Oficialioji nuostata skelbė, kad švietimas ir kultūra turi tarnauti liaudžiai. Praktiškai tai reiškė, kad išsimokslinimas, taip pat ir aukštasis, tapo plačiai

prieinamas jau vien dėl to, kad buvo nemokamas, o tai, beje, buvo lyg ir savaime suprantama sulyginus žmones neturto pagrindu. Tuo galėjo pasinaudoti daug jaunų žmonių, ypač tų, kuriems kelias į aukštąjį mokslą, esant kitokioms sąlygoms, būtų buvęs sunkiai įmanomas. Mokytis skatino ir atsiradusi papildoma motyvacija – suvalstybinus privačią nuosavybę, uždraudus smulkųjų verslą ir visokią privačią veiklą, smarkiai sumažėjo galimybių jauniems žmonėms rinktis patrauklią socialinę veiklą. Siekti išsilavinimo daugeliui buvo bene vienintelis būdas „išeiti į gyvenimą“. Daug kam taip pat tai buvo palanki proga pasitraukti iš nepakeliamomis pyliavomis, mokesčiais, „nubuožinimais“ varginamo kaimo, o vėliau pabėgti nuo kolūkių pirmininkų savivalės.

Bet tai tik viena, gražesnioji padėties pusė. Visų kategorijų mokyklos ir mokslo įstaigos buvo pertvarkytos pagal SSRS švietimo ir mokslo sistemos tvarką, neteko turėtosios akademinės autonomijos, pasidarė pavaldžios atitinkamoms ministerijoms. Tų įstaigų tinklas buvo pamažu plečiamas, traktuojant jas kaip kadru „kalves“ sovietinio ūkio plėtrai. Švietimas ir mokslas buvo griežtai ideologiškai kontroliuojami, todėl, nelikus turtinių kliūčių siekti mokslo, atsirado ne kiekvienam įveikiami politiniai ideologiniai barjerai. Priimant į aukštąsias mokyklas, buvo griežtai žiūrima, kokia stojančiojo „klasinė kilmė“, ar tarp artimų giminaičių nesama „liaudies priešų“, specialiose komisijose buvo tikrinamas politinis lojalumas, jose lemiamas žodis dažnai priklausydavo, ypač pirmaisiais

pokario metais, kokiam nors kompartijos ar komjaunimo aktyvistui.

Visų dėstomųjų dalykų programos buvo sudaromos, nuolatos tikrinant, kaip jų laikomasi, Maskvoje, o tai varžė mokyklų savarankiškumą, slopino profesūros kūrybiškumą, neskatino studentų rimčiau studijuoti. Dėl ideologizavimo ypač nukentėjo socialiniai ir humanitariniai mokslai – filosofija, sociologija, ekonomika, psichologija. Šios disciplinos turėjo tarnauti oficialiajai ideologijai, jų studijos negalėjo būti visavertės. Po Stalino mirties, kada baigėsi žmonių trėmimai ir atslūgo daugelis represijų, daug kas keitėsi ir švietimo srityje, silpo politiniai barjerai, mokytis galėjo ir represuotųjų bei tremtinių šeimų nariai, nors ne visada galėjo studijuoti norimą dalyką.

Tokia buvo bendroji padėtis. Nepaisant ideologinių ribojimų ir politinės kontrolės, norintieji vis dėlto galėjo stoti į aukštąsias mokyklas ir įgyti išsilavinimą. Todėl pamažu gausėjo įvairių profesijų inteligentų, augo įvairių sričių mokslininkų gretos. Dauguma absolventų pagal savo socialinę kilmę buvo tiesiai „nuo žagrės“, šiuolaikinėje lietuvių kultūroje tai buvo jau antroji ar net trečioji pirmųjų „nuo žagrės“ karta. Jiems teko pamažu užpildyti kultūrinę „nišą“, susidariusią, kada daug senųjų inteligentų buvo išstremti arba pašalinti iš darbo, o didelė dalis jaunesniųjų buvo pasitraukusi į Vakarų. Į kultūrinį gyvenimą atėjo naujos kartos žmonės, kuriems reikėjo surasti jame savo vietą ir kurie buvo nusiteikę esamomis sąlygomis realizuoti savo kūrybinę energi-

ją. Kai kas prieškarinėmis sąlygomis, kaip jau minėta, vargu ar būtų galėję įgyti išsimokslinimą. Tai buvo labai svarbi aplinkybė, padedanti suprasti, kodėl nemažai jaunų inteligentų palyginti nesunkiai adaptavosi naujoje tikrovėje ir ieškojo būdų, kaip savo kūrybinius impulsus suderinti su lojalumu režimui. Taigi svarų politinių vaidmenį neabejotinai vaidino ir vadinamasis klasinis motyvas.

Socialinei adaptacijai tokiomis sąlygomis turėjo reikšmės ir tai, kad buvo smarkiai ištrintas nepriklausomoje Lietuvoje susiklostęs kultūrinis kontekstas, nutrauktos mokyklinio ugdymo tradicijos, kurioms buvo būdingi raiškūs tautiškumo ir katalikybės motyvai. Moksleiviai ir studentai iš karto patekdavo į oficialiosios ideologijos aplinką ir ne kiekvienas turėjo, ką priešstatyti totalitaristinės ideologijos spaudimui. Tai anaiptol nereikia, kad tam spaudimui buvo lengvai pasiduodama. Daug kur tarp gimnazistų ir studentų kūrėsi pogrindinės rezistencinės grupelės, tačiau jos, deja, anksčiau ar vėliau būdavo išaiškinamos, jų dalyviai atsidurdavo lageriuose. Nemažai moksleivių ir studentų buvo įsilieję į partizanų gretas.

Beatodairiška propaganda, ideologinė kontrolė ir kultūrinė izoliacija darė savo. Daug kas perėmė nuo mokyklos suolo diegiamos marksistinės pasaulėžiūros ir komunistinės ideologijos elementus, tam palanki buvo ta aplinkybė, kad nebuvo laisvai pasirenkamų idėjinių alternatyvų. Daug kas patikėjo socializmu save įvardijančios sovietinės santvarkos pažangumais ir pranašumais

kapitalistinės santvarkos atžvilgiu. Tokiems įsitikinimams ugdyti neabejotinos reikšmės turėjo aukštosiose mokyklose dėstomos pasaulėžiūrinės disciplinos, skiepijusios standartišką mąstyseną ir slopinusios savarankiškos minties drąsą. Todėl, didėjant diplomuotųjų skaičiumi, daug lėčiau kilo inteligentiškumas.

Būtina pažymėti, kad pasaulėžiūrinių dalykų dėstymas buvo toli gražu ne vienareikšmis dalykas. Net ir marksistinės filosofijos dėstymas, priklausomai nuo dėstytojo asmenybės, galėjo tiek skiepyti lojalumą režimui, tiek ir ugdyti kritiškumą jo atžvilgiu. Tokiu dviprasmišku poveikiu ypač pasižymėjo Vilniaus universiteto Filosofijos katedra. Marksistinė teorija čia buvo dėstoma operuojant argumentais, o ne deklaracijomis, pirmiausia buvo stengiamasi ugdyti nepriekaištingą mąstymo kultūrą. Daug kas pripažino marksizmą kaip nuoseklią ir patikimą teoriją, nes ne kiekvienas klausytojas gebėjo suprasti jos utopiškumą, tuo labiau, kad nebuvo galimybių susipažinti su vadinamosiomis buržuazinėmis teorijomis. Tačiau gebėjimas savarankiškai mąstyti totalitaristinės ideologijos aplinkoje taip pat reiškė labai daug.

Inteligentijos būklė buvo gan prieštaringa ir kitokia prasme. Mokytojai, inžinieriai, gydytojai bei kitų profesijų inteligentai, kurių socialinė padėtis buvo apibūdinama terminu „tarnautojai“, labiau negu darbininkai ir valstiečiai buvo susiję su ideologija, valdžios aparatu ir administracija, nuo jos daugeliu atžvilgių priklausė. Juk, pasak leninizmo, inteligentija yra socialinis tarpsluoksnis,

neturintis savarankiško klasinio statuso, tegalintis tarnauti vienos ar kitos klasės, pirmiausia valdančiosios, interesams. Labiausiai ideologizuojama inteligentijos dalis buvo humanitarinių ir socialinių mokslų specialistai, traktuojami kaip ideologinio fronto darbininkai, turintys tarnauti „dirbantiesiems“. Režimo keliamų tikslų įgyvendinimui turėjo tarnauti rašytojai, dailininkai, teatralai ir kita kūrybinė inteligentija. Iš jos buvo reikalaujama ne tik visiško lojalumo, bet ir aktyvios visuomeninės pozicijos, vadinamos pilietiškumu, o tokios pozicijos stoka buvo vertinama kaip smerktinas apolitiškumas. Inteligentai buvo įpareigojami auklėti, šviesti visuomenę, skleisti sąmoningumą – tai nesunkiai atpažįstamas iš rusų klasikinės literatūros atėjęs požiūris.

Tačiau pilietinio aktyvumo galimybės sovietinėje visuomenėje buvo labai ribotos, nepriklausoma socialinė kritika nebuvo iš viso įmanoma. Tiesa, retkarčiais būdavo oficialiai prabylama apie „vis dar pasitaikančius“ trūkumus, net leidžiama spaudoje pasvarstyti vieną kitą socialinę problemą, pakritikuoti vieną kitą žemesniosios valdžios grandį, bet tik tam tikros interpretacijos aspektu, neperžengiant partinėmis direktyvomis nustatomų rėmų. Peržengianti leistinas ribas kritika rizikuodavo būti įvertinta kaip santvarkos „juodimas“ su visomis politinėmis pasekmėmis. Iškalbingas pavyzdys – retkarčiais skelbiamas „kovos su alkoholizmu“ akcijas lydėdavo aiškinimai, kad sovietinėje visuomenėje nėra alkoholizmo kaip socialinio reiškimo, o „tik pasitaiko“ atskirų

piktnaudžiavimo alkoholiu atvejų. Nepriklausomo nuo valdžios blaivybės judėjimo iniciatoriai kaip tik ir būdavo kaltinami „juodimu“. Režimui švelnėjant, net ir taikli atskirų tikrovės reiškinių kritika buvo jau toleruojama ir net traktuojama kaip režimo demokratiškumo įrodymas, bet vis dėlto nebuvo leidžiama pažeisti pagrindinių ideologinių dogmų

Vis dėlto ir esant tokiai bendrajai situacijai, mokslas ir menas turėjo visuomenėje gana aukštą prestižą, mokslininko, menininko profesijos buvo vertinamos ir gerbiamos. Tačiau tas prestižas ir pagarba taip pat buvo dviprasmiški. Viena vertus, mokslas, iš dalies ir menas, totalitaristinės santvarkos kontekste buvo savotiškos išskirtinės sritys, kuriose galiojo savi kriterijai ir sava logika, į kurias kur kas sunkiau galėdavo „prasiskverbti“ ideologiniai stereotipai. Čia buvo daugiau laisvės nevaržomai minčiai ir individualiai saviraiškai. Rašytojų, dailininkų, kompozitorių ir kitos kūrybinės organizacijos turėjo gana didelį autoritetą, jų nariai galėjo naudotis tam tikromis privilegijomis. Patrauklus buvo ir mokslininko, universiteto dėstytojo statusas, teikęs tam tikrą stabilumą ir karjeros perspektyvą.

Tačiau, kita vertus, mokslo ir meno prestižiškumas turėjo „fasadinį“ aspektą, kuris darniai įsikomponavo į bendrąją oficialiosios ideologijos kontekstą. Režimo vadai puikiai suprato, kad meno kalba reiškiamą ideologiją yra kur kas įtaigesnė negu sausos politinės frazės. Tuo tarpu žmonių kultūrinis išprusimas kilo, augo kultūros poreikis, šimtus lankyto-



jų sutraukdavo literatūros vakarai ir dailės parodos, pasirodžius vertingesniam leidiniui, prie knygynų susidarydavo eilės pirkėjų, tas pat dėdavosi ir prie teatrų kasų. Menas, kaip ir visa kultūra, buvo orientuotas į klasikinę palikimą. Todėl publikos domėjimasis aukšta menine kokybe buvo sumišęs su kultūrinės rezistencijos motyvais. Bet kartu visuomenė buvo gerokai suvienodėjusi, gyvenimas stokojo įvairovės bei platesnių rinkimosi galimybių, buvo jaučiamas tam tikras dvasinis „neužimtumas“. Tačiau bendrieji ideologiniai rėmai vis dėlto išliko. Kurie nenorėjo ar nesugebėjo prisitaikyti, buvo išstumti iš kultūrinio gyvenimo, rašytojai negalėjo spausdinti savo veikalų, dailininkai negalėjo dalyvauti parodose, mokslininkai – įgyti mokslo laipsnių, buvo sekami, turėjo kitokių nemalonių.

Kultūrinis gyvenimas, taip pat ir meninė kūryba, negalėjo būti laisvas nuo dviprasmiškumų ir veidmainystės, būdingų visam to meto viešajam gyvenimui. Iš oficialių tribūnų skambėjo frazeologija, aukštinanti darbą ir darbo žmogų, tarnavimą visuomenei, pilietinį sąmoningumą, o tikrovėje klestėjo aplaidumas, apgaulinėjimas, piktnaudžiavimai padėtimi ir korupcija, vogimas, cinizmas. Ne tik viešoji aplinka, bet ir valdžia buvo gan pakanti tinginiams ir girtuokliams, jeigu tik jie nekalbėjo „ko nereikia“. Darbo imitavimas, „telefoninė teisė“ ir „blatas“ buvo tapę savotiškais kasdienio gyvenimo normomis, valdžia pati jų nevengdavo, jai svarbiausia buvo išsaugoti viešąjį oficialumą ir savo padėtį.

Nesunku įsivaizduoti, kad sovietinės visuomenės gyvenime, ypač vadinamojo sąstingio metais, buvo apstu to, kas gali būti įvardijama kaip farsas ir komizmas. Tačiau tame slypėjo gilus moralinis nuosmukis ir pakrikimas. Buvo nuvertintos pagrindinės dvasinės vertybės – moralinis visuomenės pamatas, beprasmybiškai tapo žodžiai, įvardijantys aukštesniuosius, esminius dalykus, tokius kaip „tiesa“, „teisė“, „dora“, „garbė“, „sąžinė“, „tėvynė“ ir pan. Kalbantysis viešai apie juos rizikavo būti palaikytas demagogu ir kelti įtarimą. Prarandantis savo tikrąją reikšmę žodžiai smukdė ir visą humanitarinę kultūrą, pirmiausia grožinę literatūrą. Kartu su žodžio devalvacija nyko galimybė kultūroje išreikšti ir apmąstyti esminius žmogaus ir tautos gyvenimo klausimus. Savo destruktivų vaidmenį atliko religijos persekiojimas bei prievarta skiepijamas ateizmas. Išstūmus iš kultūrinio gyvenimo religiją, žmogus buvo traktuojamas kaip visiškai „šiapusiška“ būtybė, praradusi gilesniąją, transcendentinę savo būties dimensiją.

Tuo labiau buvo devaluoti politinę reikšmę turintys žodžiai: „laisvė“, „valstybė“, „demokratija“, „taika“ ir pan. Kaip ir sovietinis herbas, vaizduojantis kūjį ir pjautuvą, jie maskavo visiškai priešingus dalykus. Kultūroje negalėjo būti atspindima tragiškoji tautos patirtis, to neleido ne tik viešasis diskursas, kuriame vyravo ideologiniai „klasių kovos“, „buržuazinio nacionalizmo“ ir panašūs stereotipai. Formavosi „socialistinės nacijos“ atstovo tipas, į tautos praeitį ir dabartį žiūrintis per oficialiosios

ideologijos sąvokų schemą, nors vis dažniau rasdavo vietas ir kultūrinės rezistencijos apraiškos. Be to, žmonių sąmonėje tūnojo stalinistinių represijų atmintis, palaikanti netikrumo, nepasitikėjimo ir baimės jausmus. Teroras baigėsi, bet liko cenzūra, išorinė ir vidinė, kultūros žmonės nujautė ar paprasčiausiai žinojo, kad yra „organų“ sekami, klausomi, kad apie juos rašomi pranešimai.

Todėl kūryboje buvo sukama į vidujiškumą, į formą, o tai vėlyvučiu sovietiniu laikotarpiu jau buvo toleruojama. Galima iš dalies sutikti su nuomone, kad „...Lietuvos menininkai septintajam dešimtmety rezistenciją suvokė tik meninės formos srity. Jie susikūrė tam tik-

ras, daugmaž pakenčiamas kūrybos sąlygas, atkovojo sąlyginę meninės formos laisvę ir tuo apsiribojo“<sup>15</sup>. Retas menininkas savo kūrybinėmis intencijomis pakilo aukščiau asmeninio reikšmingumo ir pripažinimo įtvirtinimo. Tačiau ištikimybė formai, kaip ir asmeninėms intencijoms, reiškia gebėjimą būti ištikimam bent tam tikroms vertybėms, kas gali būti subjektyvi prielaida gebėjimo grįžti prie kitų vertybių. Todėl suprantama, kodėl didžioji kūrybinės inteligentijos dalis sugebėjo atsispirti totalitarinės ideologijos spaudimui, kaip vienoje konferencijoje pažymėjo poetas Marcelijus Martinaitis, – režimas pralaimėjo pirmiausia literatūroje.

## Literatūra ir nuorodos

<sup>1</sup> Juodoji komunizmo knyga. – Vilnius: Vaga, 2000, p. 10.

<sup>2</sup> Ten pat, p. 32.

<sup>3</sup> Ten pat, p. 39.

<sup>4</sup> *The complicated Road*. – Riga, 2002, p. 26–31.

<sup>5</sup> Juodoji komunizmo knyga, p. 28–29.

<sup>6</sup> B. Kuzmickas, L. Astra. *Šiuolaikinė lietuvių tautinė savimonė*. – Vilnius: Rosma, 1996, p. 34.

<sup>7</sup> H. Arendt. *Totalitarizmo ištakos*. – Vilnius: Tyto alba, 2001, p. 315.

<sup>8</sup> Ten pat, p. 321.

<sup>9</sup> Ten pat, p. 449.

<sup>10</sup> Ten pat, p. 335.

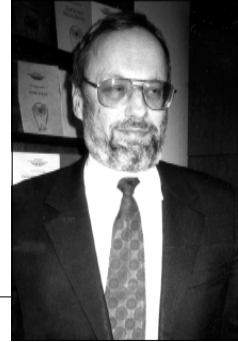
<sup>11</sup> Ten pat, p. 332.

<sup>12</sup> Juodoji komunizmo knyga, p. 31–32.

<sup>13</sup> Jolita Mulevičiūtė. *Kultūros barai*, 1990/3, p. 3.

<sup>14</sup> M. Šaulauskas. *Žmogus ir visuomenė*, p. 27.

<sup>15</sup> Jolita Mulevičiūtė, p. 32.



JONAS BALČIUS

Kultūros, filosofijos ir meno institutas

# TAUTOS IR TAUTIŠKUMO IŠSAUGOJIMO PROBLEMA STASIO ŠALKAUSKIO FILOSOFINĖJE KŪRYBOJE

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

## SUMMARY

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

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

Vadinasi, iš to, kas čia jau pasakyta, akivaizdu, jog S. Šalkauskis tautos ir jos kultūros prigimtį bei paskirtį taip

pat supranta ir traktuoja teistiškai ir religiofiškai. Kitos prasmės ir paskirties, anot mąstytojo, nei tauta, nei jos kuria-

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

ma kultūra neturi. Maža to. Kuriama ne pagal krikščioniškąjį, katalikiškąjį tikrovės supratimą, traktavimą ir vertinimą tauta ir jos kultūra neišvengiamai patenkančios į izoliaciją, dorovinius ir pasaulėžiūrinius klystkelius ar aklavietes.

Remdamasis lenkų kultūrologu H. Romanowskiu, A. Maceina taip pat teigia, kad katalikybėje „mokslas, literatūra ir menas... yra pritaikyti prie dorinių visuomenės reikalų, tuo tarpu kai kitose civilizacijose dažnai sueina su šiais į konfliktą. Todėl čia nėra to suskilimo, tos disharmonijos, kuriuos randame kitose civilizacijose. Čia viešpatauja tobula vienybė ir darna, nes tai, kas yra žemėnis dalykas, nusilenkia tam, kas yra aukštesnis dalykas, ir turi prisitaikyti prie šio pastarojo reikalavimų. ...Viskas sudaro tobulą visumą, nors pradai ir yra įvairūs. Žemiškųjų interesų pajungimas doriniams interesams pasiekia katalikiškosios civilizacijos ribose kartais heroizmo viršūnių, ir todėl sutinkame čia apraišką, kitur nežinomą: papročių šventumą“ (12, p. 533).

Prieštaraudamas tiek elementariai istorinei tiesai, tiek ir kultūros raidos kaip fakto logikai, S. Šalkauskis aiškina, kad „europietiškoji civilizacija, susiformavusi jau viduriniais amžiais, išsivystė kultūrinėje katolicizmo įtakoje. Tiesa, ji turi savo pagrinde taip pat antikinės ir romėnų kultūros pradų, bet tie pradai pateko į universalią europietiškąją kultūrą visų pirma tarpininkaujant katolicizmui, kuris apvalė nuo pagoniškojo nenuoseklumo, įprasmino naują šviesą ir įjungė į integralinę, religinę, kultūrinę sintezę“ (12, p. 534). Maža to. Tarsi niekada nebūtų nė

girdėjęs, kodėl ir kaip toji iš viduramžių paveldėtoji krikščionybė XVI a. suskilo į katalikybę ir protestantizmą, S. Šalkauskis ir toliau įrodo, kad „jokioje srityje taip galingai nepasireiškia katolicizmo įtaka, kaip dorinėje kultūroje“ (12, p. 535). Nelygstama, anot mąstytojo, katalikybės reikšmė ir vaidmuo šeimyniniame gyvenime. „Kaip parodo statistiniai duomenys, tuo yra pasiekama, kad, visoms kitoms sąlygoms esant lygioms, gimimų skaičius katalikiškose šeimose yra didesnis, o išsiskyrimų skaičius mažesnis; be to, katalikų tarpe nesantukinių gimimų yra mažiau negu kitų konfesijų žmonių“ (12, p. 536).

Remdamasis E. Gilsonu ir perspėdamas savo tautiečius dėl galimo Lietuvos posūkio į antikatališkumą (matyt, čia turėta galvoje ir tautininkų varoma politika bei propaganda valstybės ir religijos atžvilgiu), S. Šalkauskis prancūzų filosofo lūpomis perspėja, kad visokie bandymai išnaikinti savo krašte krikščionybę visada yra ir bus susiję su pamokomosios reikšmės „bolševikiškosios Rusijos pavyzdžiu, kuris parodo, kad „yra nesąmonė norėti kraštą dechristianizuoti jo nesudemoralizavus“ ir kad negalima „išvaryti Dievo iš valstybės, ir ypač krikščioniškojo Dievo, sykiu neišvairius iš jos dorinio idealo, christianizmo atnešto į pasaulį“ (12, p. 537). Pasak S. Šalkauskio, tokios kultūros ir civilizacijos neišvengiamai slenkančios į idoloatriją, arba civilizuoatąjį barbariškumą. „Kai dabar nelygstamai yra garbinama ar valstybė, ar tauta, ar rasė, turime idoloatrijos apraišką, nes tokiu atveju dievinami žemiški dalykai“ (12, p. 537).

Vienas reikšmingiausių S. Šalkauskio kaip filosofo ir kaip kultūrologo užmojų buvo jo principinė nuostata dėl tarptautinio valstybių bendradarbiavimo. Reikia pasakyti, jog būtent šios jo idėjos neprarado aktualumo ir mūsų laikais. „Pasaulio tautos niekadoms neįstengs susiorganizuoti į tikrą realią ir galingą Tautų Sąjungą, jei kiekvienos tautos viduje nebus sudaryta tvirta atrama Tautų Sąjungos idėjai ir pasiryžimas nusilenkti tarptautiniam autoritetui, sykiu išsižadant tų nacionalistiškų koncepcijų, kurios yra atkreiptos prieš Tautų Sąjungos idėją.

Šiuo atžvilgiu ypatingą dėmesį reikia kreipti kovai su dviejų koncepcijų išsigalėjimu naujų kartų sąmonėje, iš kurių viena propaguoja principialią rasių nelygybę, o antra – nelygstamąjį valstybės suverenumą. Pirmoji iš jų, išsigalėjusi žmonių sąmonėje, yra tos rasinės neapykantos šaltinis, kuri neleidžia tautoms lygiomis sueiti į vieną tarptautinę organizaciją. Jinai yra pavergimo veiksnys tarpusaviame tautų gyvenime ir niekadoms negali sudaryti tinkamos nuotaikos tarptautinei taikai. Antroji koncepcija, išsigalėjusi žmonių sąmonėje, atpalaiduoja valstybę nuo bet kurio aukštesnio autoriteto ir todėl taip pat galutinėje sąskaitoje – nuo bet kurių dorovinių sąvaržų. Savaiame suprantama, kad šita koncepcija nesudaro tinkamų sąlygų tarptautinei organizacijai, atremtai į juridinius pagrindus.

Apgynus tad naujas kartas nuo išsigalėjimo jose klaidingų koncepcijų apie tarptautinę tautų vienybę, reik sykiu suinteresuoti jas aktyviu nusistatymu už

Tautų Sąjungos idėją ir paraginti prie šios idėjos propagandos pasaulyje. Naujos kartos turi būti tinkamai painformuotos, kad toks sunkus tarptautinis uždavinys kaip realios ir sėkmingos Tautų Sąjungos įsisteigimas negali būti išsyk tobulai išspręstas ir kad jis turės pereiti ilgą išsivystymo ir tobulėjimo evoliuciją, kol galės patiekti tikrai patenkinančių rezultatų. Bet kaip tik todėl svarbu nenusivilti pirmais Tautų Sąjungos žingsniais ir nenusiminti dėl jos nepasisekimų, kurių apščiai gali būti ne tik pradžioje, bet ir jos subrendimo metu“ (9, p. 372–373).

Taigi, kaip matome, pamatinės S. Šalkauskio idėjos, kurios kaip reikalavimai keliamos lietuvių tautos doriniam ir tautiniam ugdymui, yra šios: a) katalikybė ir jos sintezė su visomis tautinės kultūros raidos bei raiškos formomis; b) nacionalizmo pavojus, kurio konkrečias apraiškas filosofas regėjo fašistinėje Vokietijoje, Italijoje, Ispanijoje ir kituose Europos kraštuose; c) kosmopolitizmo grėsmė, kurio recidyvų, bent jau ideologijoje, S. Šalkauskis negalėjo nematyti tuometinėje bolševikinėje Rusijoje.

„Vienas iš reikšmingiausių tautiško gyvenimo faktų, – pabrėžia mąstytojas, – yra nenutrūkstamų kultūrinių tautos tradicijų žengimas iš kartos į kartą ir augimas tokiu būdu kultūrinio paveldėjimo, kuris su kiekviena karta vis labiau turtėja ir įvairėja. Toks kultūrinio tautos paveldėjimo žengimas per tautos kartas įgalina ilgą kartų eilę pažangiai dirbti bendriems tautiniams uždaviniams ir visų pirma tautinio pašaukimo realizavimui tautos gyvenime. *Kultūrinės tradici-*

jos drauge su geografinėmis krašto ypatybėmis, etninėmis tautos savybėmis, istorijos vyksmo savotiškumu apsprendžia tautos kultūrinį tipą, kuris pagal savo prigimtį yra pašauktas realizuoti žmonijos gyvenime atitinkamą uždavinį, turintį visuotinės reikšmės“ (9, p. 337).

Vadinasi, S. Šalkauskio apibrėžiami tautinės kultūros ugdymo ir ugdymosi tikslai bei uždaviniai vos ne paraidžiui sutampa su Vydūno postuluotaisiais, kuriuos jis išdėstė kur kas anksčiau publikuotuose savo veikaluose. „Tauta nėra tiktai paprastas erdvės ir laiko dalykas. Tautos gyvata aiškiau negu kas kita pasaulyj parodo, kad jos pagrindas yra nuolatai veikiančios kūrybos galios, kurios amžių bėgyje atskleidžia, ką jos viena tauta nori kurti“ (14, p. 243).

Analogiškų pažiūrų minėtaisiais klausimais laikėsi ir kiti lietuvių filosofai, ypač tai pasakytina apie didesniąją gyvenimo dalį prievartinėje emigracijoje po Antrojo pasaulinio karo praleidusius buvusius Kauno Vytauto Didžiojo universiteto auklėtinius Antaną Maceiną (1908–1987) ir Juozą Girnių (1915–1994). Tokiu būdu lietuvių filosofams pavyko sukurti iš tikrųjų efektingai veikusį lietuvių etnosu dorovinių ir tautinių aktualijų sprendimo lauką, ženkliai prisidėjusį ir prie lietuvių tautos etninio, dorovinio bei kultūrinio vientisumo, gyvybingumo išsaugojimo per ilgus slogios sovietinės okupacijos dešimtmečius. Maža to. Negali juk kada nors, net ir lietuvių tautos politinės laisvės sąlygomis, prarasti savąjį aktualumą, pavyzdžiui, kad ir toks S. Šalkauskio teiginys, jog „gerai suprastas patriotizmas liepia gerbti

bet kurią tautybę ir mylėti kiekvieną tautą kaip savąją“. Šis paradoksalus iš pirmo žvilgsnio įsakymas tampa visiškai natūralus, kai tautybės laikomos iš principo lygiomis vienos rūšies individualybėmis ir kai moralinis visų šių individualybių traktavimas ne tik gali, bet ir privalo būti lygus. Lygiai mylėti svetimą tautą kaip savąją ir reiškia, kaip teisingai buvo kadais išaiškinęs Solovjovas, lygiai moraliai, bet ne psichologiškai ir emocionaliai, jiedvi traktuoti. Taip suprastas patriotizmas yra galingas tarptautinio taikungumo ir solidarumo veiksnys, nors jis, kita vertus, nekliudo visomis leistinomis priemonėmis ginti savo tautą nuo svetimos neteisingos agresijos.

Pagaliau gerai suprastas patriotizmas yra labai sėkminga priemonė derinti asmens ir visos žmonijos gyvenimą per tautos tarpininkavimą (13, p. 340).

Kita vertus, nacionalizmą S. Šalkauskis supranta ir traktuoja kaip „neprotinę savo tautos meilę“, kuri „išskelianti tautybę aukščiau už dorą ir teisę ir daranti iš jos žmogiškojo veikimo tikslą“ (13, p. 341). Čia jis ryžtingai pasisako prieš savo tautos „kaip absoliutinio tikslo“ traktavimą visose srityse, nes tai ir esąs bet kurio nacionalizmo tikrasis turinys ir tikslas, jo amoralumas ir nusižengimas žmoniškumui. Bet koks tautos absoliutinimas, S. Šalkauskio nuomone, suteikia nacionalizmui „religinį pobūdį tam tikros idololatrijos prasme, ir todėl neišvengiamai sueina į konfliktą su universaliu krikščionybės religija“ (13, p. 342).

Remdamasis krikščioniškąja etika, S. Šalkauskis ypač pabrėžia jos ypatingumą įveikiant nacionalizmą ir kosmo-

politizmą. Cituodamas kardinolo D. Mercier žodžius, kad „Kristaus religija patriotizmą pakelia į dėsni: nėra tobulo krikščionies, kuris nebūtų tobulas patriotas“, S. Šalkauskis ypač pabrėžia tą šios etikos dalį, kur savo tautos ir tėvynės meilė traktuojama ne tik kaip „pateisinamas, bet ir privalomas jausmas“, nes ji yra suderinta su „doriniais gyvenimo tikslais“ (13, p. 344). „Antra vertus, gerai sutvarkyta tautos ir tėvynės meilė gali tapti moraliniu nuopelnu tik tada, kai ji yra atremta į tvirtą būdą ir perkelta į dorybės rangą“ (13, p. 344).

Pabrėždamas, kad krikščioniškoji etika kelia patriotizmui šias dvi pagrindines sąlygas – racionaliai sutvarkytą dorinį žmogaus gyvenimą ir sąmoningą dorybingumą kitų tautybių atžvilgiu, S. Šalkauskis šiose sąlygose išvelgia ir visa, „kas reikalinga nacionalizmui išvengti ir patriotizmui iškelti į aukštesnį dorinių nusiteikimų laipsnį, nes jomis patriotinis auklėjimas yra statomas į organišką sąryšį su doriniu auklėjimu, o nacionalizmas yra smerkiamas kaipo netvarkinga savo tautos ir tėvynės meilė, priešinga doros reikalavimams“ (13, p. 345).

Maža to. Tarsi nuspėdamas būsimuosius įvykius Antrojo pasaulinio karo metais, t. y. naciams okupavus Lietuvą ir prasidėjus žydų tautos genocidui, kuris visiems laikams išliks mūsų nacionalinės sąžinės tamsiausiąja dėme, filosofas rašė: „Deja, praktinis krikščionių nusistatymas tautybės klausime toli gražu ne visuomet sutaria su krikščioniškąja doktrina, nes viena tik racionali pasaulėžiūra neįstengia padaryti žmo-

nių tobulais“ (13, p. 345). Kaip žinome, lietuviai šio istorinio tautų kataklizmo epochoje, deja, pasirodė esą ne kažin kokie krikščionys. „Krikščionis patriotas, pavyzdžiui, negali abejingai žiūrėti į žemą moralinį tautos stovį ir pataikauti agresyviems ir nedoriems nacionalistų žygiams bet kurioje visuomeninio gyvenimo srityje. *Krikščioniškoji etika reikalauja suderinti patriotinį auklėjimą su doriniu auklėjimu, o šį pastarąjį – su religiniu auklėjimu*“ (13, p. 345).

Tuo iš esmės S. Šalkauskio pažiūrų į tautinį auklėjimą apžvalgą būtų galima ir užbaigti. Tačiau, kaip minėta, S. Šalkauskis yra ir vienas iš tų tarpukario laikų Lietuvos filosofų, kurie ypač gerai suvokė, išreiškė ir įprasmino ir kitą dvidešimtojo amžiaus idėją – politinės, kultūrinės ir dorovinės tautų savitarpio pagalbos, jų savitarpio priklausomybės šiose srityse idėją. Tarptautinis šių tikslų įgyvendinimas, mąstytojo nuomone, vargu ar įmanomas neparuošus kiekvienos iš šio tikslo siekiančių tautų jų naujajai – *nacionalinei* – egzistencijai. Nacionalumą filosofas supranta kaip aukščiausią tautos kultūrinio, dorovinio ir politinio išsivystymo laipsnį, pasiekiamą per politinę krašto nepriklausomybę ir tarptautinį su kitomis nacijomis bendradarbiavimą. „*Tautos pašaukimas yra jos palinkimas į tam tikrus uždavinius, kurie pareina nuo prigimtųjų jos ypatybių. Savo pašaukimo pildymas plačiame žmonių gyvenime yra tautai pagrindinė sąlyga tapti nacija, nes tik tokiu būdu ji įgauna aukštesnę buvimo raciją kultūringų tautų šeimoje*“ (13, p. 349). Remdamasis prof. E. Dévaud mintimi, S. Šalkauskis api-

brėžia naciją kaip tautą, kuri prisiima buvimą tarp kitų tautų kaip savo pačios buvimo racija, t. y. kaip „tam tikrą misiją, ...tam tikrą tautinį pašaukimą, nulemtą pagal jos praeitį, geografinę padėtį ir turtus, glūdinčius jos teritorijoje ir gyventojų sieloje. Ir iš tikro, kiekviena nacija turi išpildyti istorinę savo misiją, suvaidinti tam tikrą rolę apvaizdingame žmonijos išsivystyme, ir tai ji gali padaryti vien su sąlyga pasilikti savimi ir žengti savo tradicijų linkme, t. y. į savą idealą“ (13, p. 349).

Šio idealo įgyvendinimas, sekant S. Šalkauskio mintimi, ir esąs „*aukščiausias tikslas tautinei kultūrai. Šitas idealas suteikia tautos civilizacijai savąjį stilių, kuris padaro ją vienintelę savo rūšyje, kuo ji tampa visai nepakeičiama žmonijos gyvenime, t. y. nacija*“ (13, p. 349).

Viena iš čia aptariamos S. Šalkauskio koncepcijos neigiamybių derėtų laikyti jos nedemokratiškumą, t. y. jos elitarizmą, kuris kaip tik ir išryškėja iš šios jo minties: „Tuo tarpu kai liaudis tarnauja nesąmoningai įrankiu tautiniam pašaukimui, kurį apsprendžia geografinė padėtis, tautos gabumai ir istorinio išsivystymo aplinkybės, vien šviesuomenė tegali sąmoningai aptarti vyriausiąją tautos uždavinį iš jos pašaukimo ir paraginti tautą jį vykdyti savo gyvenime bei veikime. Kai tauta nuvokia savo pašaukimą ir stotasi atitinkamą uždavinį, tai reiškia, kad tautinis jos supratimas yra pasiekęs aukščiausiąjį laipsnį“ (13, p. 349–350).

Praplečiant pastarąją S. Šalkauskio mintį, kartu galime daryti prielaidą, jog panašų, analogišką vaidmenį tautinė inteligentija, arba „šviesuomenė“, yra su-

vaidinusi ir tautos bei jos tapimo nacija procese. „Šito laipsnio mes, lietuviai, dar nesame pasiekę, nors tautinis mūsų pašaukimas ryškiai išsėina aikštėn geografinėje mūsų padėtyje ir mūsų istorijos eigoje. Mūsų kraštas turi aiškiai limitrofinį pobūdį, t. y. jis užima nedidelę teritoriją, kuri susiliečia su keliomis didelėmis tautomis ir kuri todėl yra veikiama įvairių kultūrinių įtakų. Šita prasme mūsų kraštas prisiartina prie tokių mišriųjų tėvynių, kokiomis yra Šveicarija ir Belgija. Jei šios guli ant slenksčio romanų ir germanų pasaulių, tai Lietuva užima vietą, kur arti sueina germanų ir slavų pasauliai. Maža to: būdama arti ribos Rytų ir Vakarų Europos, ji tampa arena, kur šiaip ar taip susiduria Rytų ir Vakarų pasauliai“ (13, p. 350).

Iš naujo vis grįždamas prie jį taip kankinusios istorinės Lietuvos didybės ir jos teritorinio sunykimo dramatiškos analizės, S. Šalkauskis šį kartą kaip pagrindinę priežastį išvelgia ir į pirmą vietą iškelia ne pernelyg vėlyvą Lietuvos apsikrikštijimą, o būtent šių dviejų itin galingų etnosų, dviejų pasaulių – Rytų (slavai) ir Vakarų (germanai) – susidūrimą. „Lietuva tvirtai laikėsi ir klestėjo tol, kol du pasauliai sueidavo į šiokią ar tokią pusiausvyrą, ir ji silpnėjo ir menkėjo sulig tuo, kaip vienas katras iš judviejų įgaudavo persvaros“ (13, p. 350). Kaip tik dėl to visai pagrįstai baimindamasis dar vieno šių dviejų galybių susidūrimo, S. Šalkauskis ir pasisako už ypatingą vadinamųjų limitrofinių kraštų vaidmenį šiuolaikiniame pasaulyje. „*Limitrofinių kraštų pašaukimas ir yra sudaryti dviejų pasaulių sintezę ir sykiu išlaikyti pusiausvyroje savo teritorijos plote ko-*



vojančius šių pasaulių gaivalus. Ir tai yra ne tik aukštas kultūrinis pašaukimas, bet ir gyvastingas reikalas, nuo kurio pareina krašto nepriklausomas gyvavimas ir klestėjimas“ (13, p. 350).

Viena iš priemonių tai pasiekti, limitrofiniams kraštams neturint reikalingos karinės ir ekonominės galios šiems „gai-valams“ sustabdyti, filosofas, kaip žinoma, buvo numatęs ir pasisakęs už kuo efektyvesnį Tautų Sąjungos kaip politinės pasaulio bendrijos dalyvavimą sprendžiant visus šiuolaikinio pasaulio reikalus, tarp jų ir politinius. „Šitai supras tas tarptautinis auklėjimas atbaigia tautinį auklėjimą keliais atžvilgiais: jis ko-reguoja tautinį auklėjimą universaliu žmonių idealiu; jis papildo tautinį auklėjimą anttautiniu pradū ir pagaliau jis suteikia tautiniam auklėjimui aukštesnės prasmės ir vertės“ (13, p. 354). Dėl tos pačios priežasties naujoms kartoms tarptautiniu auklėjimu turinčios būti įdiegtos teisingos tarptautinį gyvenimą liečiančios idėjos, turinčios ypatingą reikšmę tarptautiniam tarpusavio supratimui bei nusi-statymui. „Visų pirma, – rašo S. Šal-kauskis, – naujos kartos privalo turėti aiškų supratimą apie neišvengiamą internacio-nalizacijos vyksmą, vis labiau apimančią pa-saulio tautas. Šitas internacionalizacijos vyksmas būtų klaidinga suprasti ta prasme, kad tautos vis labiau nutausta ir išsižada savo individualybės istorijos eigoje. Dabartinis internacionalizacijos vyksmas reiškia visų pirma įvairesnių san-tykių užmezgimą tarp atskirų tautų, vis in-tensyvesnį ekonominį ir kultūrinį bendra-darbiavimą ir vis didesnį tarptautinio orga-nizavimosi stiprėjimą.

Visa eilė faktų įrodo šitą vis smarkyn einantį internacionalizacijos procesą. Tarptautinė prekyba, tarptautinis finan-sų priklausomumas, tokios tarptautinių patarnavimų įstaigos kaip Tarptautinė pašto, telegrafo ir telefonų unija, tarp-tautinių vagonų draugija ir kitos tarp-tautinio susisieki mo bendrovės, profesio-niai internacionalai, tarptautinės ekono-minės asociacijos, tarptautiniai mokslie-niai kongresai, tarptautiniai traktatai ir konvencijos, tarptautinės politinės kon-ferencijos, valstybių apsimainymas dip-lomatinės ir konsularinės tarnybos agentais, – visa tai įrodo tą internacio-nalizacijos vyksmą, kuris apima vis pla-tesniu ratu tarptautinius valstybių ir tautų santykius“ (13, p. 356–357).

Esant tokiai situacijai, S. Šalkauskio nuomone, vis mažiau izoliuotas tampa ir kiekvienos tautos, valstybės gyvenimas. Kaip tik todėl šiame vis stiprėjančiame pasaulio tautų internacionalizavi-mo procese vienas dalykas, S. Šalkauskio nuomone, esąs itin reikšmingas: *fak-tiniai tarptautiniai santykiai ilgainiui nusto-ja atsitiktinio savo pobūdžio ir vis labiau or-ganizuojasi juridiniais pagrindais*. „Kitaip tariant, atsitiktinis nesutvarkytas tautų bendradarbiavimas turi tendencijos išsi-lieti į lytis teisinės santvarkos, kuri pri-valo turėti savo konstituciją, savo legis-lacinį, vykdomąjį ir teisiamąjį organus. Nors šitos tendencijos yra dar toli gra-žu nuo pilno savo realizavimosi pasto-viose ir konkretesnėse lytyse, vis dėlto jos turi tikrai realų gyvastingumą, kuris laiduoja neišvengiamą jų pažangą. Tau-tų Sąjunga ir pastovus Tarptautinis Teis-mas tėra vien tik pirmos netobulos šių

tendencijų apraiškos, pagal kurias negalima dar visai tiksliai spręsti apie tų tendencijų tikrą vertingumą, kurios pašaukė jas į gyvenimą“ (13, p. 357).

Istorija parodė, kad šios, kaip ir daugelis kitų S. Šalkauskio puoselėtų vilčių, pradedant garsiąja Rytų ir Vakarų kultūrų sintezės krikščionybės pagrindu idėja, pasirodė utopiškos arba sunkiai įgyvendinamos. Tačiau, kaip žinoma, visa tai anaip tol nereiškia, kad prie tų pačių idėjų neįmanoma sugrįžti dar ir dar kartą, o tai, mano manymu, šiandien kaip tik ir yra daroma pasaulio tautoms jungiantis į JT, o senojo žemyno valstybėms – į ES ir NATO.

Šiuo požiūriu S. Šalkauskis buvo ne tik didelis optimistas, bet, kaip tai ir bū-

dinga didelės dorovės, proto, intelekto bei intencijos mąstytojui, – visų šių, čia aptartų procesų bei konkrečių būsimųjų įvykių lietuvių filosofijoje įprasmino jas. Tuo jis neabejotinai priartėjo prie tokių pasaulinio masto filosofijos istorijoje žinomų korifėjų kaip I. Kantas, kurio veikale *Zum ewigen Frieden* („Apie amžinąją taiką“, 1795) ši pasaulio tautų politinės ir kultūrinės santarvės idėja pirmą kartą ir buvo iškelta. O tai teikia vilčių, jog lietuviai yra ne tik pakankamai gabūs muzikai, menui bei grožinei kūrybai, bet ir filosofijai. Tad jiems, kaip ir kitoms mažoms tautoms, svarbiausia išsaugoti jų tautinę nepriklausomybę. O tai savo ruožtu gali padaryti taip pat tik tautinė valstybė.

## Literatūra ir nuorodos

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

ALMANTAS SAMALAVIČIUS

Vilniaus Gedimino technikos universitetas



# ARCHITEKTŪRA IR GARSAS ANTIKOJE

## Architecture and Sound in Antiquity

### SUMMARY

The article deals with the relation of antique cosmology and its impact upon the architectural structures of Antiquity. Metaphysical beliefs shared by Orphics and eventually Pythagoreans who adopted the doctrines of their predecessors were strongly associated with mathematical analogies between the structure of Cosmos and music. Correspondences between sound, mathematics and architecture, expressed in this ancient esoteric thinking, gave an impetus to their practical application in architecture. The treatise of Vitruvius in which he contemplates the concept of harmony designed by the Greeks, demonstrates that harmonics, as a branch of science, entered Roman architectural theory and practice as something that was taken as a dogma that was taken for granted and held beyond dispute. Though Vitruvius' „Ten Books on Architecture“ is the only documentation of architectural thought during the Roman period, its implications and explicit statements allow us to conclude that harmonic arrangements of architectural elements as well as acoustic principles employed in architectural constructions manifest a close connection between the Pythagorean tradition, its earlier sources and Roman architectural concepts.

### ĮVADAS

Kaip galima suprasti iš mus pasieksusių šaltinių, apie garso prigimtį buvo labai daug svarstoma jau antikos laikais. Antikinės Graikijos mąstytojai, veikiami senovės Rytų išminties, vaizdavosi, kad kosminį garsą (ar gausmą) sklei-

džia aplink Žemę besisukančios septynios planetos. Jų sukimosi keliamas garsas yra tobulas bei harmoningas, tačiau žmogus dėl savo klausos netobulumo neturi prigimtinių galių jį išgirsti ir suprasti. Dėl šios priežasties antikos lai-

RAKTAŽODŽIAI. Antika, muzikinė harmonija, pitagorininkai, architektūra, akustika.  
KEY WORDS. Antiquity, musical harmony, Pythagoreans, architecture, acoustics.

kotarpiai bandyta suformuluoti matematinės garso taisyklės, kurios padėtų perteikti protui antgamtišką kosmoso gaudesį. Tuo metu būrėsi ezoteriniai, pusiau religiniai, pusiau filosofiniai sąjūdžiai, kurie muziką laikė raktu, leidžiančiu atskleisti pasaulio paslaptis.

Bene daugiausia šioje srityje nuveikė orfikai ir pitagorininkai, kurių pažiūros plėtojo ir vėlesni antikos mąstytojai bei architektūros teoretikai. Šiame straipsnyje aptarsime antikos kosmologinių koncepcijų įtaką muzikos ir architektūros interpretavimui.

## GARSAS IR SKAITMUO ORFIKŲ IR PITAGORININKŲ KOSMOLOGIJOJE

Orfikų sąjūdis ypatingą mistinę reikšmę teikė Orfėjui, kuris, kaip anuomet tikėta, savo muzika žmonėms perteikdavęs dievų paslaptis ir varžėsi su pastaraisiais pranašiškos išvalgos galia. Manoma, kad būtent jis buvo pirmasis istorinis asmuo, atskleidęs žmonėms iniciacijos ritualų prasmę (1, p. 17). Spėjama, kad Orfėjas veikiausiai gyvenęs Traikijoje pohomeriniu laikotarpiu ir reformavęs ekstazišką Dioniso kultą ir paveręs jį asketiškesne ir spekuliatyvine šio tikėjimo atmaina, to paties tikslo siekiančia kitokiomis, ezoteriniam sąjūdžiui parankesnėmis – sąmoningesnėmis ir intelektualesnėmis priemonėmis (2, p. 144). Senovės Graikijoje, Krotono apylinkėse, VI amžiaus antrojoje pusėje jis ir skelbęs savo doktrinas. Po mirties tapęs visos graikų išminties simboliu, buvo garbinamas jau kaip mitologinė būtybė. Orfėjas buvo sutapatintas su savo paties skleistu mokymu, todėl buvo laikomas dievo Apolono (t.y. dieviškos ir tobulos tiesos) bei Kaliopės (harmonijos ir ritmo mūzos) sūnumi. Tai reiškia, kad orfizmas – tai slapta ezoterinė, išrinktiesiems žinoma doktrina (ją įkūnija Apolonas), atsiskleidžianti per muziką (Kaliopę) (3, p. 88). Orfikų sąjūdis

dėl savo ezoterinio pobūdžio vis dėlto liko graikų kultūros periferijoje, tačiau kai kurios orfikų pažiūros (ar jų fragmentai) išiliejo į kitas antikos doktrinas. Nemenką poveikį jos padarė Pitagorui, laikiusiam Orfėją savo globėju. Vėliau jos rado atgarsį ir neoplatonikų kosmologijoje.

Akivaizdu, kad pitagorininkų sąjūdis, subūręs graikų mąstytojus, buvo paveiktas orfikų doktrinos. Juolab kad pitagorininkų filosofijoje ir pasaulio sandaros sampratoje ypatinga reikšmė buvo teikiama harmonijos sąvokai, dar vadinamai „sferų muzika“. Pitagoras kosmoso sandarą aiškino ne tiek kaip tvarkingą, racionalią, proporcingą sistemą, kiek interpretavo ją kaip kosminę harmoniją. Visata jo teorijoje buvo suprantama kaip gigantiškas vienastygis muzikos instrumentas. Viršutinė to instrumento dalis siekia absoliučią dvasią (dangų), apatinė remiasi į absoliučią materiją (žemę). Spėjama, kad būtent Pitagoras sugalvojo monochordą, kuri iš esmės sunku įsivaizduoti kaip instrumentą, skirtą muzikai atlikti. Tačiau kai kurie autoriai išvalgiai nurodo, kad monochordą galima laikyti „filosofiniu instrumentu“, kuris padeda įtikinamai pa-

demonstruoti muzikinių tonų aukščių ir instrumentų fizinių atkarpų santykius (4, p. 53–54).

Daugelis tyrinėtojų tradiciškai perpasakodavo garsiąją istoriją apie tai, kad skaičiaus ir garso santykį Pitagoras atrado eidamas pro kalvę ir nugirdęs, jog atsimušdami į priekalą, kalvių kūjai skleidžia skirtingo tono garsus. Šis klausasuvoktas reiškinys, atlikus atitinkamus matavimus, padėjo jam išsiaiškinti, kad garsą valdo skaičius. Nors šiuo metu jau nustatyta, jog šis pasakojimas neturi istorinio pagrindo – jis paplitęs vėlesniais laikais ir geriausiu atveju tėra senos rytietiškos legendos variantas, tačiau nekelia abejonių tai, kad būtent Pitagoras iš tiesų eksperimentavo su monochordu (5, p. 24). Apie Pitagoro išsilavinimą ir sąsajas su Rytų mąstymo šaltiniais pasakojama Jamblichio liudijimuose. Pastarasis teigė, kad Pitagoras ezoterinių žinių įgijo klajodamas po svečias šalis: jis dalyvavęs finikiečių misterijose, išmanė sakralinius Sirijoje praktikuotus ritualus. Vis dėlto daugiausia laiko – dvidešimt dvejus metus – jis praleido Egipto šventyklose, pas šios civilizacijos žynius studijuodamas astronomiją ir geometriją; būtent ten jam buvo atskleistos dievų paslaptys (6, p. 60–61).

Pitagoro doktrina skelbė, kad visata sudaryta iš dalių, arba sferų. Šiandieną tiksliai nėra žinoma, kiek sferų būta – devynių ar dvylikos, kadangi pitagorininkų kosmologijos šaltiniuose šiuo klausimu yra prieštarų interpretacijų (galbūt ir dėl ezoterinio šios doktrinos pobūdžio). Tačiau vaizduotasi, jog tarp aukščiausios ir žemiausios visatos

dalis išsidėsčiusios septynios skirtingo dydžio ir nevienodu greičiu aplink žemę skriejančios planetos, milžiniški dangaus kūnai, kurie judėdami skleidžia garsą. Jo tonas priklauso nuo planetų dydžio ir skriejimo greičio. Manoma, kad žemiausias tonas yra Saturno, aukščiausias – Mėnulio. Atstumai tarp planetų buvo prilyginti muzikos intervalams. Pitagorietiškoje kosmologijoje dangaus kūnai turėjo žemiškuosius atitikmenis, tad septynių planetų skleidžiamas garsas buvo siejamas su septyniomis žmogaus artikuluojamomis balsėmis. Įsigalėjus šiam mokslui, tikėta ir bandyta racionaliai įrodyti, kad gamtai, žmogui ir muzikai būdingi ir juos valdo tie patys dėsniai. Kadangi netobulos žmogaus juslės jų atskleisti nepajėgia, buvo kliaujamasi protu atrandamomis matematinėmis taisyklėmis. Nustačius skaičių seką, ji buvo pritaikyta ir visatos, ir žmogaus kūno, ir muzikos santykių analizei. Pitagorietišką skaičių seką, kurią sudarė lyginiai (moteriškieji) ir nelyginiai (vyriškieji) skaičiai, valdė pirmapradis neskaidomas būties elementas – monada, pranašesnė už bet kokią skaičių. Abstraktus skaičius reiškė kartu ir kietą kūną: vienetas – tašką, dvejetas – liniją, trejetas – trikampį, ketvertas – trišoną piramidę. Pasaulio struktūra, pasak pitagorininkų, atitiko penktąjį ir šeštąjį oktavos intervalus – konsonansus. Jų proporcijų santykis matematiškai buvo išreikštas proporcijomis 2:1, 3:2, 4:3. Pitagorininkai aiškino, kad skaičių seka  $1+2+3+4=10$  atitinka dieviškąją įvairovę. Šia formule pagrįstas ir visas kosmoso kūrybos aktas.

Šios anuomet slaptos doktrinos kūrėjai buvo pirmieji, Vakarų civilizacijos istorijoje atradę, kad egzistuoja muzikos intervalų ir paprastų proporcijų sntykis. Galima pridurti, jog muzikos oktavą sudaro septyni intervalai, tad pitagorietiška kosmoso sandaros ir muzikinės struktūros analogija tampa dar aiškesnė. Neatsitiktinai tyrinėtojai yra nustatę, kad graikų misterijos rėmėsi muzikos ir formos atitikimo doktrina. „Architektūros elementai turėjo būti suderinti su muzikinėmis natomis ir tonais arba turėti savo muzikines analogijas. Tad kai buvo statomas pastatas, kurį sudarė šie elementai, pats statinys panašėjo į muzikinę stygą, tobulą tik tuo atveju, jei visiškai atitinka matematinius harmoningų intervalų reikalavimus“, – teigia senųjų ezoterinių tradicijų tyrinėtojas (3, p. 94). Savo vėlyviausiame ir paslaptiniausiame veikale *Timajus* Platonas taip pat aptaria pitagorininkų koncepciją. Jo nuomone, harmonija susijusi su žmogaus rega ir vidiniu pasauliu, taip pat kalba. Šią analogiją jis išvelgė ir muzikoje: „...harmoniją, kurios takai giminingi sielos apsisukimams, Mūzos dovanoto gebančiam svarstyti savo gerbėjui ne dėl beprasmiško malonumo ..., o kaip priemonę prieš sielos sukimosi išsiderinimą, kuri privalo sielą sutvarkyti ir suderinti pačią su savimi“ [8, p. 90]. Kosmosas, jo teigimu, pasižymi dviem esminėmis savybėmis – muzikalumu ir darna. Todėl jis sukurtas kaip nežemiškos kilmės muzikos instrumentas, o jo harmonijos pagrindas – aukso pjūvio taisyklė. Matavimas, vadinamas aukso pjūviu, savo ruožtu sutampa su harmo-

nine proporcija, šalia kurios egzistuoja dar ir aritmetinė bei geometrinė proporcija. Jų visuma ir laiduoja kosmoso darną bei harmoniją. Neoplatonininkų sąjūdžio lyderis Plotinas, neigęs grožio priklausomybę nuo formalios simetrijos (t.y. grožis netolygus vien dalių tarpusavio santykiams), vis dėlto pripažino, kad garso grožis gali būti matuojamas matematiniais skaičiais. Tai reiškia, jog pitagorininkų harmonijos teorija tebedarė svarią įtaką ir vėlyvuojau antikos tarpsniu. Dar vėliau ji atsispindėjo ir ankstyvosios krikščionybės dvasinių autoritetų (šv. Aurelijaus Augustino, Boetijaus) teorinėje grožio sampratoje.

Sunku pasakyti, kaip čia išryškintos doktrinos atsispindėjo ankstyvosios antikinės epochos architektūroje, kadangi šio laikotarpio statinių neišliko. Kai kurie tyrinėtojai, atlikę tyrimus architektūros statinių griuvėsiuose, tose vietovėse, kur pitagorininkai skelbė savo mokslą, yra aptikę pėdsakų ir nuorodų, jog statoma buvo pagal aiškiai suprastas architektūros ir muzikos analogijas. Tačiau šių tyrimų duomenys pernelyg fragmentiški, trūksta visumiškumo, kad būtų galima daryti toli siekiančius apibendrinimus dėl visos to laikmečio architektūros sąrangos. Vis dėlto remiantis muzikos ir matematikos santykių analogija, galima pagrįstai teigti, kad graikų architektūra buvo neabejojamai paveikta pitagorininkų harmonijos sampratos. Renesanso laikotarpiu, vėl pradėjus domėtis antikos mintimi ir architektūriniu palikimu, daugelis architektūros teoretikų pateikė gerai išplėtotas harmoningos pastatų sąrangos koncepcijas ir įgyvendino jas

praktiškai. Iš šių vėlesnių mąstymo šaltinių bei išlikusių renesanso statinių aki-

vaizdu, kad pitagorininkų idėjų testinumo būta akivaizdaus ir neginčijamo.

## ARCHITEKTŪRA IR GARSAS VITRUVIJAUŠ DOKTRINOJE

Romėnų architektūros teoretikas Vitruvijus plėtojo pitagorietiškos harmonijos principus pritaikydamas juos praktiniams architektūros poreikiams. Jo suformuluota architektūros teorija išaugo ant proporcijų doktrinos pamatų. Kitaip tariant, statinys buvo suvokiamas kaip harmoningas dalių ir visumos santykis, darni architektūros elementų sąveika, pagrįsta matematikos ir geometrijos taisyklėmis. Savo veikalė *Dešimt knygų apie architektūrą* Vitruvijus, remdamasis Aristoksenu, glaustai išdėstė pitagorininkų harmonijos sampratos esmę ir nurodė, ko reikia architektūros statinių proporcijų ir akustinių efektų vienovei išgauti. Vitruvijus teigė, kad statant teatrą, pirmiausia būtina parinkti tokią vietą, kuri nebūtų kurčia, t.y. primygtinai akino atsižvelgti į natūralias aplinkos gebėjimo atspindėti garsą savybes, padedančias balsui laisvai sklirti erdvėje. Pasitelkęs vandens raibuliavimo analogiją, jis aiškino, kad balsas esąs sklindantis oro iškvėpimas, suvokiamas klausos kontakto metu, judantis koncentriniais apskritimais, panašiai kaip bangos. Šis procesas vyksta lygiai taip pat, kaip raibuliuoja vanduo, kai jo paviršiaus ramybę sudrumsčia į jį įmestas akmuo. Skirtumas tik tas, kad kitaip nei bangelės, balsas sklinda tiek vertikaliai, tiek horizontaliai (9, p. 138–139). Vitruvijus primygtinai pabrėžė, kad senovės graikų architektai, paisydami gamtos dėsnų, tobu-

lino žiūrovų eilių išdėstymą teatre, tyrinėjo balso kilimą aukštyne pagal „kanoninę matematikos ir muzikos teoriją“. Jau ši pastaba atskleidžia, kad pitagorietiškoji harmonijos teorija vėlyvojoje antikoje buvo suvokiama kaip neginčijama dogma. Vitruvijaus veikalas – vienintelis išlikęs šio laikotarpio teorinės minties šaltinis – liudija, kad romėnų architektai tvirtai rėmėsi graikų architektūros teorija ir praktikos pavyzdžiais. Šitai atspindi ir jo vartojami graikiški terminai: penktosios knygos skyriuje, skirtame harmonijos sampratai aptarti, jis teigia, jog privalu remtis graikų terminija, kadangi „dalis jų neturi romėniškų ekvivalentų“ (9, p. 139).

Buvo rekomenduojama įrengiant teatrą vengti orientuoti statinį į pietus, kadangi saulei kaitinant, oras „paklius į lenktą aptvarą ir nebegalės judėti, ten pasiliks ir įkais...“ (9, p. 138) Be to, konstruojant į viršų kylančias sėdimų vietų eiles, reikia naudoti akmenį ir marmurą. Lenkti praėjimai tarp eilių turi būti išdėstomi laikantis proporcingų santykių atsižvelgiant į pastato aukštį. Tačiau jie neturėtų būti aukštesni už praėjimui skirtus tarpus tarp eilių, nes jei bus jie aukštesni, „balsas atsimuš atgal nuo viršutinės dalies, taip neleisdamas žodžių galūnėms pasiekti ausis tų žiūrovų, kurie sėdi aukščiausiose šoninėse eilėse“ (9, p. 138). Jis pastebėjo, kad senovės meistrai, kurdami teatro

pastatus, sekė gamtos pėdomis: tyrinėjo balso moduliācijas, atsiskleidžiančias garsui kylant aukštyn, ir stropiai taikė „kanoninę matematikų ir muzikų teoriją“, dėl kurios kiekvienas ore sklindantis garsas yra klausos suvokiamas aiškiai ir subtiliai.

Visa tai leidžia spėti, kad muzikinės harmonijos ir akustikos „konstravimo“ principai buvo gerai žinomi ir daugeliui kitų to meto romėnų architektų. Vitruvijus pabrėžė lenktų takelių konstravimo teatro pastate svarbą. Be to, jis reikalavo imtis specialių priemonių, kad nuo scenos į viršų sklindantis garsas skambėtų aiškiai, neišsisklaidytų ir tolygiai pasiektų kiekvieną žiūrovą, kad ir kaip toli jis būtų nuo scenos. Todėl buvo rekomenduojami specialūs bronziniai indai, patalpinami įrengtose nišose, tačiau jų skaičius ir išdėstymas privalėjo būti suderintas su teatro pastato dydžiu ir atitikti natų aukščio seką. Vitruvijus aiškino, jog „pritaikius tokį įrengimo principą, žodžiai, ištarti scenoje ir sklindantys iš centro, atsimušdami į skirtingas indų ertmes, įgaus skambėjimo aiškumą ir sukels harmoningą unisonu atsiliepiantį aidą“ (9, p. 143). Indų išdėstymas turėjo sutapti su „graikiška natų gradacija“. Tai reiškia, jog Vitruvijus buvo ne tik atidžiai išstudijavęs pitagorie-

tiškąją muzikos teoriją, bet ir praktiškai perpratęs akustikos principus. Jo technologijų ir medžiagos sampratą atspindi ir pastaba, raginanti atsižvelgti į prigimtines medžiagų reverberacijos savybes, o jų stokojant būtinais paisyti graikų matematikų ir muzikų atrastų aidėjimo principų. Kita vertus, pats Vitruvijus aiškiai nurodo, kad bronziniai indai, naudoti akustikai sustiprinti, nėra joks romėnų išradimas: jų esą „galima aptikti tik Italijos regionuose ir daugelyje graikų valstybių. Turime Liucijaus Mumiuso liudijimą, jog šis, sugriovęs Korinto teatrą, jo bronzinius indus parsigabeno į Romą ir lėšas, gautas juos pardavus, paaukojo šventyklai Lunoje“ (9, p. 145). Esama pakankamo pagrindo tvirtinti, kad tai buvo ezoterinis užsiėmimas, o amato paslaptys buvo meistrų perteikiamos pasirinktiems mokiniams. Santūrios Vitruvijaus nuorodos į graikų mąstytojų darbus liudija, kad egzistavo glaudus pitagorininkų mokslo perimamumas per visą antikinės ir hellenistinės kultūros raidos laikotarpį. Nors Vitruvijaus traktatas yra vienintelis išlikęs senovės Romos architektūrinės minties liudijimas, jo aptarti patalpų akustikos kūrimo principai įgalina teigti, jog jie buvo plačiai taikomi romėniškoje statybos praktikoje.

## IŠVADOS

Aiškinantis antikinės kosmologines koncepcijas, kuriose akcentuotas makrokosmoso ir mikrokosmoso sąryšingumas, atsiskleidžiantis per matematinės ir muzikinės analogijas, ryškėja, kad dau-

gelis žinių antikoje plito per ezoterinius sąjūdžius. Orfikų ir pitagorininkų kosmologijos atšvaitai vėlesniuose antikos filosofiniuose šaltiniuose byloja apie šios tradicijos tęstinumą ir gyvybingumą.



Abejonių nekelia ir tai, kad pitagorietiškos skaičiaus ir garso interpretacijos padarė didelį poveikį ne tik vėlesnei muzikos ir architektūros teorijai, bet ir pastarosios praktikai. Nors teorinės minties palikimas gerokai gausesnis nei muzikos principų pritaikymo architektūroje pavyzdžiai, iš mus pasiekusių architektūros teorijos šaltinių (pirmiausia Vitruvijaus veikalo) ir esančių nuorodų į ankstesnius šaltinius galima daryti išva-

da, kad antikinėje architektūroje buvo taikomi muzikiniai sąrangos principai, o specializuotos ezoterinio pobūdžio žinios leido ne tik derinti pastatų dalis pasitelkus matematiškai ir geometriškai išreiškiamus muzikos harmonijos principus, bet ir užtikrinti nepriekaištingą statinių akustiką, retai paisomą ir sunkiai pasiekiamą moderniuoju laikų architektūroje, nors technologinės galimybės smarkiai išaugusios.

### Literatūra ir nuorodos

- 1 W.K.C. Guthrie. *Orpheus and Greek Religion*. – London: Methuen, 1935.
- 2 J. Godwin. *Mystery Religions in the Ancient World*. – San Francisko: Harper and Row, 1981.
- 3 M.P. Xol. *Enciklopediškoje izloženije masonskoi, germetičeskoi, kabaličeskoi i rozenkreicevskoi filosofii*. – Novosibirsk: VO Nauka, 1992.
- 4 G.L. Hersey. *Architecture and Geometry in the Age of Baroque*. – Chicago: U of Chicago P, 2000.
- 5 *Pythagorean Sourcebook and Library*. – Grand Rapids: Phane Press, 1987.
- 6 Iamblichus. *The Life of Pythagoras and on the Pythagorean Life*. Ten pat.
- 7 R. Haase. Harmonics in Architecture // *Abacus 2, Museum of Finish Architecture, Yearbook*, 1980.
- 8 Platonas. *Timajus, Kritijas* (vert. N. Kardelis). – Vilnius: Aidai, 1995.
- 9 Vitruvius. *The Ten Books on Architecture* (trans. M. D. Morgan). – New York: Dover Publications, 1960.



TOMAS KAČERAUSKAS

Vilniaus Gedimino technikos universitetas

## DARNUS TIESOS PASAULIS *Noesis* klasikiniame mąstyme

The Harmonious World of the Truth:  
*Noesis* in Classical Thinking

### SUMMARY

In the article the antique conceptions of truth are analysed. The author notices that the criteria of correspondence and coherence are related. It is *noesis* that is related with the creativity of the human mind. The author analyses also the antique concept of reality and asks what is the status of poetic fiction. It asks what is the human world and in what way it is understood. According to the author, harmony is a necessary element of understanding. This includes both the human aim and the existential condition that supposes us as a part of the whole world.

### ĮVADAS

Tiesa – bene svarbiausias epistemologijos klausimas. Žmogus tikrovę turįs pažinti adekvačiai. Tai pamatinis mokslo teiginys, kuriame slypi prielaida, kad tikrovė – objektyviai nepriklausoma nuo ją pažįstančio žmogaus. Ar tikrovė nepriklausoma nuo ją aiškinančio žmogaus? Ar iš principo pažįstami daiktai sau (Kantas)? Ar pažinimas, aiškinimas

ir supratimas nekeičia tikrovės? Ar žmogus egzistuoja skyrium nuo jį supančio pasaulio? Ar mūsų aplinka nėra gyvenamas pasaulis, kurio supratimas priklauso nuo mūsų nuostatų ir egzistencinių tikslų? Tai klausimai, į kuriuos mokslas savo resursais nepajėgus atsakyti. Šie klausimai siejasi su tiesos problema: ar tiesa kaip pažinimo kriterijus

RAKTAŽODŽIAI. Tiesa, antikinis mąstymas, egzistencializmas, poetika.

KEY WORDS. Truth, antique thinking, existentialism, poetics.

nepriklauso nuo žmonių poreikių, nuostatų ir tikslų? Ši problema reikalauja istoriškai nagrinėti tiesos sampratas. Tai ir sieksiu padaryti. Taigi ieškosiu ir skirtingumų ir bendrumų tarp skirtingų tiesos doktrinų. Viena vertus, stengsiuosi parodyti, kad negali būti vienos tiesos sampratos: tiesa keičiasi kartu su žmogumi ir jo pasauliu. Kita vertus, ieškosiu bendrumų tarp skirtingų tiesos doktrinų, tai, kas leidžia jas traktuoti kaip vieną problemą. Tai žmogaus kaip dalies ir pasaulio kaip visumos santykio problema, kuri neišsprendžiama be hermeneutikos, fenomenologijos ir egzistencinės filosofijos resursų: žmogus gyvena savo atvirame pasaulyje, kuris suprantamas jo projektų perspektyvos požiūriu. Vadinasi, tiesos klausimas iškyla kaip dalies ir visumos dermės problema. Ši dermė – kūrybinis žmogaus mąstymo uždavinys. Supratimas visada – ir kūrimas: siekdamas suprasti, žmogus vis kuria naują darnią pasaulio visumą, kurios dalis yra jis pats. Tai mąstymo uždavinys, *noesis*, anot antikos filosofų, tačiau jis neįgyvendinamas vien loginėmis priemonė-

mis. *Noesis* siesiu su dviem, atrodo, priešingais aspektais: su darnos siekiu ir su kūrybinėmis žmogaus nuostatomis. Kūrybingumas kreipia tolyn už darnaus mąstinio, prieinamo supratimui, t. y. išderina. Tačiau tai ir naujos dermės, naujos suprantamos visumos nuolatinis kūrimas – dalis ir visuma sudaro judrų nuolat plečiamą žmogaus darinį. Istoriskai skleidamas tiesos sampratas, taikysiu šį *noesis*, kūrybinio dermės siekiu, modelį. Tai leis filosofinę mintį suvokti kaip vientisą kultūrinį palikimą ir kartu išlaikyti sampratų skirtingumą.

Nekrašas (2004) pateikia keturias tiesos teorijas: klasikinę, akivaizdumo, koherencinę ir pragmatinę. Jis pripažįsta, kad galimos šių sampratų kombinacijos. Ar tiesos sampratų tėra tiek? Kuri jų labiausiai atitinka šiuolaikinio žmogaus nuostatas? Straipsnių cikle panagrinėsiu minėtas ir neminėtas (pavyzdžiui, egzistencinę) tiesos teorijas bei jų kombinacijas. Vėliau bandysiu iškelti kuriančio savo gyvenamą pasaulį žmogaus poetinę tiesos sampratą. Drauge sieksiu atsakyti į anksčiau iškeltus klausimus.

## ANTIKINĖ TIESOS SAMPRATA

Aristotelis *Metafizikos* antrojoje knygoje pažymi, kad tiesos pažinimo sunkumai slypi ne daiktuose, o mummyse (993b 7). Šeštojoje knygoje patikslinama, kad „melas ir tiesa glūdi ne daiktuose..., o mintyje (*dianoia*)“ (1027b 25). Taigi čia pripažįstama, kad tiesa yra žmogiškojo samprotavimo kategorija, o patys daiktai – nei teisingi, nei klaidingi. Daiktų, kaip antai dangaus kūnų, tvarka žmo-

gaus protui visais laikais kėlė nuostabą: senovės graikai darnią Visatą vadino puošmena (*kosmos*), o Kantas žvaigždėtą dangų lygino su moralės dėsniumy (Kantas 1987: 186). Čia kyla klausimas: dermė – gyvenamo pasaulio ar daiktų sau visumos ypatybė? Vėliau matysime, kad dermė padeda kaip tiesos kriterijus. Mano tezė: tiesa ir dermė kaip jos kriterijus – žmogaus priskiria-

ma savo pasauliui ypatybė. Priklausomai nuo aplinkos ir laikmečio, žmogus aplink save išvelgia dermę, harmoniją arba nedermę, chaosą.

Grįžkime prie Aristotelio. Matome, kad Aristoteliui tiesa – žmogiškojo sprendimo kategorija. Tai loginė plotmė, kur reikalaujama, kad teiginiai nebūtų prieštaringi: „negali būti teisingas ir teigimas, ir neigimas to paties dalyko“ (1008a 35). Vėliau tai Leibnizą atves prie pamatinio tapatybės dėsnio, galiojančio tiek loginėje, tiek ontologinėje plotmėje. Aristotelis taip pat neapsiriboja logine tiesa. Jei tiesa tebtų neprieštaringas samprotavimas, tai neužkirstų kelio skirtingoms nuomonėms, sudarančioms darnias pažiūras. Aristotelis, sekdamas Platono ir Sokrato tradicija, įsitikinęs, kad tiesa kaip mokslinio žinojimo (*epistēmē*) tikslas yra viena, o „filosofija vadinama mokslu apie tiesą“ (993b 20). Pasakyti, kad žinių visuma neprieštaringa, neužtenka. Reikia kito tiesos mato. Koks tai matas? Pasak Aristotelio, „sakyti apie esatį, kad jos nėra, arba apie nesatį, kad ji yra, reiškia sakyti melą; o sakyti, kad esatis yra ir nesaties nėra, reiškia sakyti tiesą“ (1011b 26–27). Kitaip sakant, tiesa tikrinama pagal materialų kriterijų – yra daiktas ar jo nėra. Taip iškyla ontologinė tiesa, kurios matas – realūs ar nerealūs daiktai. Kadangi Aristotelis išplėtė realybės (*entelecheia*) sampratą galimybe (*dynamis*), kyla klausimas, kokia tikrovė čia turima omenyje: reali ar galima, materialinė ar formalinė, dabartinė ar būsima, mokslo ar meno? Šis klausimas bus labai svarbus, kai kalbėsime apie poetinę tiesą.

Aristotelis, kitaip nei Platonas, linkęs tiesos kriterijų sieti su konkrečių daiktų tikrove, su įsitikinimu liečiant (*to tigein*) juos ir aptariant (*phasis*). Tai pažinimo „iš apačios“, pirminės substancijos (*prōtē ousia*), priešinos Platono idėjinei žini-jai, iškėlimas, kurį atitinka ir *Poetikoje* pateiktas individualus tragedijos supratimas, lydymas sielos apšvalymo (*katar-sis*). Su gėriu tiesa siejama ir *Metafizikoje*, kur kalbama apie nuomonės dėl to, kas geriau, turėjimą (1008b 18). Vis dėlto Aristotelis neapsiriboja individualiu pažinimu „iš apačios“ ir nuoroda į daiktų materialią tikrovę siekdamas išsiaiškinti daiktų pradus ir priežastis. Jam svarbiau išmanyti „esmę (*ousia*), kuri pirmesnė už savybes“ (1004b 10). Tiesai ir turi rūpėti ši esmė. Šia prasme būtis ir tiesa – neatskiriami: „koku mastu kiekvienas daiktas pajungtas būčiai, tokiu pat – ir tiesai“ (993b 30). Atrodo, Aristotelis nėra nuoseklus: *Metafizikoje* bei *Nikomacho etikoje* sukritikavęs Platono idėjinę žinią „iš viršaus“ ir jai priešpriešinę individualų pažinimą „iš apačios“, jis galiausiai tiesą sieja su visuotine būties esme. Tačiau būtis (*to einai*) čia, kitaip nei Platono, apima tiek galimybę (*dynamis*), tiek tikrovę (*entelecheia*). Vadinasi, teisingas sprendimas reiškia ne tik daiktinės tikrovės atitiktį, bet apima ir galimybę. Daikto ar individo esmė apima ir tai, kuo jis linkęs tapti. Todėl žiūrovas iš amfiteatro gali išeiti geresnis, jei katarsis jį pastūmės pasikeisti, išplėsti savo galias, apimančias pažinimą, dorą ir estetinį išgyvenimą. Kadangi tikrovė Aristoteliui – dinamiškai kintanti ir tiesa kaip jos atitiktis reiškia

nuolatinę kūrybinę kreiptį, derinimą ne tiek su praeities tikrove, kiek su ateities tikslais. Pasak Aristotelio, „būtis kaip galimybė (*dynamēi onta*) pasireiškia per veiklą (*eis energeian*), nes mąstymas (*noēsis*) – tai veikla (*energeia*)“ (1051a 30).

Taigi Aristotelio tiesa išskyla kaip minties ir būties sąsaja. Kadangi būtis apima ir galimybę, o mintis – ir veiklą, ši minties ir būties sankaba reiškia ir nuolatinį tikrovės plėtimą žmogui veikiant, t. y. įgyvendinant savo tikslus ir kūrybinius užmojus. Tiesa čia nėra mokslinės minties ir statinės tikrovės atitiktis, ji išreiškia ir nuolatinį žmogaus pasaulio plėtimą noetine veikla. Matome, kad jau Aristotelio tiesos sampratoje slypi nuolat besiplečiančio (dinamiško) pasaulio, veikiamo žmogaus kūrybinės minties, prielaida.

Tiek loginės (minties ir daikto atitiktis), tiek ontologinės (būtis – tiesa) tiesos sampratą Aristotelis paveldėjo iš Platono. *Kratile* Platonas teigia, kad tikra (*alēthēs*) kalba (*logos*) „ta, kuri apie esančius dalykus kalba taip, kaip jie yra“ (385b). Čia vėl išskyla klausimas, kaip dalykai esti. Matėme, kad Aristoteliui daiktų būtis apima ir jų galimybę, o mintis reiškia ir veiksmą, žmogaus tikslų įgyvendinimą keičiant tikrovę. Taip tiesa kaip atitiktis žymi ne statišką santykį tarp žmogaus ir daikto, bet žmogaus projekciją į tampančią, t. y. Kuriamą, tikrovę. Tai žmogaus pasaulio tapsmas, kai daiktai išskyla noetiniame lygmenyje. Platonas, apibrėždamas tiesą, taip pat susiduria su klausimu, kas yra tikrovė arba būtis. Kitaip nei Aristoteliui, Platonui tiesa tikrovė (tikroji būtis) – nekintama, o

tiesa – amžina, t. y. nepriklausoma nuo apgaulingų juslių ir, atrodo, nuo žmogaus egzistencinės aplinkos. Vėliau grįšiu prie klausimo, kas yra tikrasis egzistavimas. Juslės apgaulingos, jos klaidina sielą, todėl negali būti tiesos šaltinis. Pavyzdžiui, lytos „pojūtis ... praneša sielai, jog tą patį daiktą junta esant ir kietą, ir minkštą“. Kitaip sakant, juslės teikia judrios tikrovės vaizdą. Matėme, kad Aristotelis tikrovę suvokia kaip kintamą priklausomai nuo mūsų tikslų aplinką, kurios kūrime mes dalyvaujame. Platonui šis herakleitiškas kismas neatitinka nei patikimo mokslo, nei apriorinės etikos kriterijų. Tikrąjį pažinimą maitina grynas mąstymas, *noēsis*. Taigi tiesa glūdi noetiniame lygmenyje, kur operuojama nekintamomis sąvokomis. Ar tai reiškia, kad tikrasis – sustingusių tiesų – pasaulis, tikroji būtis atsiveria tik abstrakčiam mąstymui? Matėme, kad Aristoteliui *noēsis* – tai ir žmogaus veikla, kuri siejama su jo kūrybingumu, sugebėjimu keisti pasaulį pagal savo tikslus. Ar Platonui tikroji būtis nurodo tik nekintamas, dieviškąsias idėjas, kitaip sakant, ne žmogaus pasaulį? Aukščiausia dieviškoji idėja Platonui – gėrio, grožio ir tiesos. Kaip tiesa siejasi su gėriu ir grožiu? Kaip tiesų *noetinį* žinojimą papildoma vertybinis gėrio ir grožio suvokimas? Ar tiesa išskyla žmogiškoje kūryboje plačiąją prasmę ir poetinėje kūryboje – siaurąją prasmę?

*Puotoje* kalbama apie gražių daiktų giminybę, kuri mums leidžia iškelti savaiminio grožio idėją. Gražūs daiktai – drauge ir kūriniai, nes jie gimsta iš erotinės meilės grožiui, t. y. dėl dievo Eroto artumo. Kita vertus, jais reiškiasi am-

žinas visuminis grožis pats savaime, kitaip sakant, gražūs daiktai dalyvauja dieviškame grožyje. Čia Platonas pažymi, kad kūrėjais vadiname muzikus ir ypač eiliuotojus, nors kūryba skleidžiasi visuose amatuose. Poetinė kūryba pirmiausia yra darnos ir vidinio ryšio puoselėjimas. Panašiai *Valstybėje* geros poezijos kriterijus – darnumas, žodžio (prasmės) ir skambesio (ritmo) vientisumas. Todėl ji iškeliamą ne tik kaip auklėjimo priemonė, bet ir kaip teisingos valstybės modelis. Teisingumas apima išmintį, nuosaikumą ir narsą. *Puotoje* taip pat teigiama, kad Erotas vienija teisingumą, santūrumą, narsą ir išmintį. Teisinga nuomonė, pasak Platono, – prisilietimas prie tikrovės. Kokia čia tikrovė turima omeny? Kokia meno kūrinio ar gražaus daikto tikrovė?

Platonui tiek geros eilės, tiek gražus žmogus – kūriniai, kuriuose slypi (*parusia*) dieviškas sumanymas. Kūriniai savo ruožtu dalyvauja (*methexis*) šiame sumanyme siekdami suartėti su grožio dieviškąja idėja. Taip kūrybingumas išreiškia nemirtingumo siekį. Todėl kuriantysis atviras „grožio jūrai“, t. y. dieviškajai amžinajai grožio idėjai, kuri ir yra pirminė tikrovė. Bet koks mūsų supratimas veda nuo gražių daiktų prie grožio idėjos, t. y. vyksta analogiškai (*ana ton logon*) pagal dieviškąjį kūrimo planą, dalyvaujant šioje tikrovėje ir ją atpažįstant. Taigi tikrovė čia – idėjinė, tai ji atpažįstama grožio pagavos metu. Kartu ji – mūsų supratimo riba, kuri niekada nepasiekiamą, nes yra dieviška ir amžina. Erotas, dievų ir žmonių tarpininkas, dosnia ir atvira meile priartina mus prie

išminties. Beje, Hermis, iš kurio kildinamas hermeneutikos, supratimo teorijos, pavadinimas, taip pat yra dievų pasiuntinys. Supratimas – tiek meno kūrinio, tiek žmogiškojo pasaulio – mums atveria ir poetiką (kūrybą), ir tiesą (pažinimą). Tarpininkaujant Erotui, mes atviri grožio idėjai: taip dalyvaujame dieviškojoje kūryboje ir ją suprantame. Erotas ir Hermis leidžia poetiniam ir žmogaus pasauliams taikyti vieną kriterijų – poezijos, darnios visumos.

Darna – noetinis kriterijus: protas, pats būdamas dieviškos prigimties, (at)pažįsta dievišką tvarką. Drauge tai – poezijos ir žmogiškosios kūrybos apskritai kriterijus: autorius kuria, o supratėjas atpažįsta darnią visumą, net jei autoriaus ir supratėjo suprantami kūrinio akivaizdoje pasauliai nesutampa. Aristoteliui dermė – taip pat svarbus filosofinio (noetinio) supratimo sandas: *Poetikoje* teigiama, kad poezija (kitaip nei istorija) dėl jos darnaus tikslingumo – artima filosofijos kaimynė. Šios darnios tikrovės kūrime dalyvauja ir tiesos siekiantis žmogus. Platono kontekste tai ir filosofijos – meilės išminčiai – paskirtis: priartėti prie darnios visybės, kuri yra vienalytė, todėl apima ir grožį, ir tiesą, ir gėrį. Atpažindamas meno kūrinį grožį, kurio kriterijus – noetinis (darna), supratimo dalyvis negali būti nedoras, nes nedora yra stoka. Yda yra atsitiktinė, praeinanti, dalinė, todėl nesuderinama su darnios visybės siekiu. Vadinasi, tai suponuoja ir atvirumą kitam supratimo dalyviui: jiedu dalyvauja viename kūrybiniame žygyje. Taigi noetinis darnos kriterijus reikalauja eiti ne sustingu-

sios tiesos atpažinimo, bet kūrybinės idėjinės išvalgos keliu. Noetika ir poetika čia – vieno darnos kriterijaus dvi pusės: protas supranta tik darnią visumą, kurią atpažindamas kuria vis iš naujo, kadangi artėjimo prie idėjos kelias – begalinis. Tai leidžia praplėsti doroviniu matmeniu ir tiesos (pažinimo), ir poetikos (kūrybos) sampratas. Galiausiai noezė įveikia kūrinio ir tiesos prieštarą, nes tikrovė čia – ideali, todėl reikia kūrybinio derinio, o ne atitikimo. Tai suponuoja atvirą kūrybinį pasaulėvaizdį. Be to, tai visuminė žiūra: ji apima estetiškes ir etines pažiūras, o loginei tiesai suteikia ontologinį matmenį.

Ar noetinis lygmuo, leidžiantis mūsų būčiai skleistis pagal *logos*, atveria egzistencinius aspektus? Jei egzistenciją sietume su žmogaus jusline chaotiška apgaulinga aplinka, atsakymas būtų neigiamas. Jei žmogiškoji būtis yra netvarkingas blaškymasis, nulemtas atsitiktinių aplinkybių, tai – ne tik nekūrybinė veikla, ji neprieinama supratimui. Maža to, jei egzistencija siejama su individualia būtimi, dalyvavimas vienoje idėjoje menkina individualios, konkrečios egzistencijos reikšmę. Vieningos, amžinos, visuotinės būties žiūros pagrindu apibrėžiamas ir Platono mokslškumo (filosofiškumo) kriterijus. Aritmetika ir geometrija, lavindama abstraktų, visuminį mąstymą, priartina prie dialektikos, kuriai vienai prieinamas noetinis galutinės tikrovės apmąstymas. Jei taip, kas bendra tarp Platono ir egzistencinio mąstymo? Kol kas palikime šį klausimą nuošalyje ir palyginkime Aristotelio bei Platono tikroves. Drauge tai leis pama-

tyti, kokia kaina Platonas pasiekia grožio, gėrio ir tiesos dermę.

Aristotelis *Poetikoje* kalba apie konkretų individą, poetinio įvykio metu patiriantį katarsį. Dramatiškos veiksmo eigos atpažinimas jam nereiškia vieningos grožio idėjos, į kurią veda kiekvienas meno kūrinys, išvalgos. Veikiau tai individualus kelias, leidžiantis atpažinti savosios būties tragizmą ir katarsiu apvalantis sielą. Platono individu reiškiasi dieviška kūryba, jis dalyvauja joje siekdamas priartėti prie idealios tikrovės. Ir Aristotelium svarbu išorinio (dramos) bei vidinio (žiūrovo) veiksmo dermė. Ir jam *noesis* – kūrybinis principas, nes pajungia naujai išskylančiai dermei ir leidžia rasti naujai atvirai individo formai. Vis dėlto Aristotelio pirminė tikrovė – čia, tragedijos įvykių akivaizdoje apsivalančiame individe. Tai atitinka jo pirminę substanciją (*prōtē ousia*), individualų principą, išskiriantį esinį iš kitų. Veiksmas plėtojasi žmogaus pasaulyje, kur akimirksniu – kenčiant – atsiveria žmogiškasis supratimas. Taigi kūrybinis supratimas čia kyla iš apačios, iš asmeninio skaudulio (*pathos*). Todėl Aristotelis *Metafizikoje* ir *Nikomacho etikoje* kritikuoja Platono idėjinę žiūrą: idėja slypi ne už daikto, bet individualioje jo egzistencijoje, kitaip ji negalėtų paaiškinti šios atskirybės.

Taigi Aristotelium tikrovė slypi atskirybėje, konkrečioje egzistencijoje. Platonui, atvirkščiai, – bendrybėje, kuriai pajungtas atskiras individas. Platonas, vienu mostu (idėjų teorija) išskėlęs visuminį metafizinį principą ir sutaikęs tiesą su kūryba, nuskurdina individą išmušda-

mas jam iš po kojų asmeninę tikrovę ir individualią (tegu dramatišką) patirtį. Tikrovė – visuotinė, amžina – jam iškyla kaip bendras siekinys, suburiantis individus į darnią, nuosaikią, išmintingą ir teisingą visuomenę *Valstybėje*. Todėl Platonas nemėgsta demokratijos – jis vaizduoja ją kaip nedarnų individualybių margumyną, kuris suponuoja nestabilią, neteisingą, nenuosaikią valstybę.

Aristotelis taip pat siekia bendrybės, galutinės priežasties ir daiktų esmės (*ousia*). Visi individai, būdami atviri ir nukreipti, sudaro darnų judrų žmogaus pasaulį, kurio nejudantis judintojas slypi už jo. Tai noetinis kriterijus, atitinkantis moksliskumo reikalavimą: protas nukreiptas į idealią tvarką, kurios siekia atskiri individai. Atrodo, kad Platono ir Aristotelio pasaulėvaizdžiai nesutaikomi: pirmajam tikrovė – antžmogiška – tik reiškiasi individu, kuris joje dalyvauja, antrajam tikrovė – individuali, pasaulis iškyla gyvenant; pirmajam būdinga vertikali žiūra, antrajam – horizontali. Ši skirtis atitinka vertikalią ir horizontalią dievytę. Vis dėlto Aristotelio hilomorfizmas suponuoja bendrybės (*formos, morphē*) siekiančią atskirybę (*medžiagą, hyle*). Visoks tapsmas jam – formos įgijimas, o supratimas – atskiro atvejo pajungimas darniai visumai (silogizmas). Kas sieja šiuos du, atrodo, sunkiai sutaikomus antikinius pasaulėvaizdžius, kurie davė pradžią dviem linijoms – realizmo ir nominalizmo – filosofijoje?

Kalbėdami apie šių dviejų Antikos klasikų įtaką, ypač Viduramžių mąstytojų, apibūdiname tai kaip klasikinį palikimą. Matėme, kad ir klasikinė tiesos samprata išreiškia minties ir tikrovės ati-

tikimą. Abu – ir Platonas, ir Aristotelis – teigė tą patį, nors tikrovę jie suvokė skirtingai. Metafizikos kritika – loginių empiristų (Carnapo), egzistencialistų (Heideggerio), postmodernistų (Derrida) – taip pat suvokia šį palikimą kaip vientisą, metafizinį išpaudą mūsų sąmonėje. Galiausiai Aristotelis, kuriam tiesa svarbesnė už draugystę Platonui, taip pat rūpinosi visuotine esme, priešastimi ir tikslu. Tai sudarė jo pirmosios filosofijos, vėliau pavadintos metafizika, turinį. Šios metafizinės užmačios tiek Platonui, tiek Aristoteliui susiliejo su moksliskumo siekiu. Moksliniai metodai pajungti bendrybių apmąstymui: dedukcija leidžia atskirybę įtraukti į darnią visumą, kuri nurodo vieną antgamtinę tvarkančią ranką; indukcija leidžia remiantis atskirybėmis pasiekti šį visuminį žinojimą, kuris taip pat turi atitikti dermės reikalavimus. Dedukcija išreiškia ontologinę – būties – tiesą, indukcija – loginę, pažintinę. Tarp jų galioja analogija: mes suprantame atpažindami dievišką tvarką ir dalyvaudami joje. Čia susilieja du tiesos kriterijai: atitikimo ir dermės. Kartu aristotelizmas suartėja su platonizmu. Kokioje plotmėje tai įvyksta?

Prisiminkime Aristotelio *Poetiką*. Ten meno kūrinio pasaulis supratimo dalyviui iškyla kaip jo pasaulis, kuriame jis kviečiamas dalyvauti. Taip atpažįstant plėtojasi ne tik vidinis kūrinio veiksmas, bet ir vyksta skausmingas sielos apvalymas (*katarsis*). Tai galima pavadinti įvykio poetika, kuri apima estetinę, etinę ir egzistencinę pajautą. Be to, filosofinė poetika suponuoja atvirą pasaulėvaizdį, nes kitaip būtų neprieinamas kitas (tragedijos) pasaulis. Atvirumas lei-



džia, patyrus poetinį įvykį kaip dviejų (meninio ir egzistencinio) pasaulių susiliejimą, be galo išplėsti pasaulėvaizdį, todėl tai reiškia ir nukreiptumą į kitą supratimo dalyvį. Supratimo šalys dalyvauja šiame pasaulėvaizdžio plėtros įvykyje, kuriuo siekiama estetinės, etinės ir egzistencinės tiesos. Tai begalinis supratimo uždavinys, nes kaskart tiesa išskyla kaip siekinys. Tiek, kiek ši tiesa išreiškia tikrovės ir minties atitikimą, Platono ir Aristotelio pažiūros skiriasi, nes pirmajam tikrovė – ideali bendrybė, antrajam – individuali atskirybė. Tiek, kiek ši tiesa išreiškia dermę tarp išorinio ir vidinio žmogaus pasaulio, abiejų klasikų pažiūros sutampa. Dermės reikalavimas – noetinis: viena vertus, nedarnus, chaotiškas pasaulis liktų neprieinamas supratimui, kita vertus, suprantant dermę išskyla vis iš naujo. Dermė – žmogaus kūrybinis siekis. Šia prasme noezė apima tiek episteminių, tiek poetinių, tiek egzistencinių lygmenį. Tai žmogaus pasaulis, neperskiriamas į išorinį ir vidinį. Šiame gyvenamame pasaulyje no-

etinis (supratimo) įvykis leidžia susilieti estetiniams, etiniams ir egzistenciniams siekiams. Susiliedami jie tampa begaliniai, todėl reikalingi žmogaus kūrybinių pastangų. Taip poetinė dermė, kitaip nei loginė (skurdinanti, nors ir mokslinė), verčia be galo išplėsti žmogaus pasaulio ribas. Jei taip, Platono ir Aristotelio mąstymas, nepaisant jų pasaulėvaizdinių nesutarimų, turi daugiau panašumų nei skirtumų. Šio bendrumo laidas – noetika, atviras, kūrybingas mąstymas, siekiantis žmogiškojo pasaulio dermės. Čia išskyla kitas – egzistencinis – tiesos kriterijus, apie kurį kalbėsiu vėliau. *Poetikos* autoriui jis rūpi labiau nei *Metafizikos*, *Puotos* – labiau nei *Valstybės*: mokslinė tiesa dažnai pražiūri individualią, o visuotinis gėris ignoroja asmeninį. Tai Aristotelio ir Platono noetikos ribos, kurias bandysiu peržengti pasitelkęs egzistencinį mąstymą. Tačiau pirmiausia panagrinėkime tiesos ir gėrio sąlytį Tomo Akviniečio mąstyme, kuris laikomas krikščioniška Platono ir Aristotelio filosofijų sinteze.

## TOMO AKVINIEČIO DARNUS PASAULIS

Kokių kriterijų pasitelkia šv. Tomas, apibrėždamas tiesą? Tiesa jam pirmiausia – esinio (*ens*) ir proto (*intellectus*) atitikimas. Tai ir daikto pažinimo kelias. Tačiau daikto lyginimas su žmogiškuoju protu tėra atsitiktinis, o su dieviškuoju – esminis (*essentialis*). Taip daiktas, esinys, mums jį pažįstant, dalyvauja dieviškojoje tiesoje artėdamas prie savo esmės. Tai noetinio derinimo su dieviškąja viena pamatine tiesa kelias. Todėl Tomui

Akviniečiui tiesa – ir atitiktis, ir dermė (*commensuratio*). Šv. Tomui taip pat išskyla klausimas apie meno tiesą: nesančio daikto suvokimas kaip atitiktis negalimas. Vaizduotė gali jį imituoti. Metaforinė tiesa išskyla kaip prado imitacija (*imitatio principii*). Kadangi visa kūrinija kisdama siekia dalyvauti šiame nekintamame dieviškajame prade ir jį imituoti, mūsų supratimą galima pavadinti metaforiniu. Supratimui galima taikyti metafo-

ros pagavos modelį, nes suprantamas pasaulis – kūrinys, o supratimas – kūrimas imituojant pirminę tiesą.

Tomas Akvinietis tiesą lygina su kūrinium: „tiesa priklauso kūriniumi ne tiek, kiek jis ko nors stokoja, bet tiek, kiek tol-damas nuo stokos jis darosi panašus (*conformata*) į pirmąją tiesą“ (Tomas Akvinietis, 2000: 4.170). Tai derinimo prie dieviškosios tiesos kelias, todėl atitiktis kriterijus iškyla drauge su dermės (noezės) reikalavimu. Drauge tai kūrybinis kelias: amžinoji tiesa pažįstama per kūriniją, o supratimas – dermės su dieviškuoju protu siekis. Ši dermė atveda į esminį žinojimą, į supratimą, kad esinys, tiesa ir gėris – esmiškai viena Dieve. Es-mė pasiekama netiesiogiai, kūrinijos kūrybiniam supratimui taikant dieviškojo proto pavyzdį. Dievas – principinė anapusbė – prieinamas tik netiesiogiai, per jo kūriniją. Tai neigiamosios dievotybės kelias: Dievas prieinamas kūrybingai žiūrai, kuri atitinka dievišką kreiptį. Tačiau tai ne tik Dievo, bet ir pasaulio supratimo kelias, taikant metaforos modelį. Metafora čia iškyla kaip platoniškosios analogijos atmaina: ji reiškia amžinosios tiesos imitavimą, kūrybingą (abiem minėtomis prasmėmis) jos siekį. Nors Tomas Akvinietis neabejoja dieviškąja tiesa, priartėjimo prie jos kelias – kūrybingas, o žmogiškajam supratimui taikytinas metaforinio atpažinimo modelis. Tai galima pavadinti filosofinės poetikos modeliu. Jei taip, kaip suderinti filosofinės poetikos taikomą žmogiškojo pasaulio įvykišką supratimą ir šv. Tomo dieviškos, antžmogiškos tiesos siekį? Atrodo, tai nesutaikomos pažiūros: filosofinei poetikai rūpi horizontalus žmogiškasis

supratimas, filosofinei teologijai – vertikalai kreiptis į Dievą.

Tomui Akviniečiui dieviškoji tiesa iškyla kaip siektinas pavyzdys mūsų protui, tačiau supratimas pasiekiamas netiesiogiai, taikant metaforos modelį. Prarają tarp žmogiškojo ir dieviškojo proto pajėgi užpildyti tik žmogaus kūrybinė nuostata, imituojanti dieviškąją kūrybą. Maža to, šioje poetinėje (metaforinėje) kreipityje susilieja esinys, tiesa ir gėris: imituodami esminį vienį Dieve, jie suvienyti kūrinijoje (*in creaturis*). Kitaip sakant, metaforiniam supratimui prieinama egzistencinė dermė, noezė, apimanti tiesą ir gėrį.

Kitur (Tomas Akvinietis, 1998) Tomas Akvinietis teigia, kad dora – tai dermė (*proportio*), apimanti veiklą ir padarinį. Drauge tai išreiškia valios ir prigimtinio proto, kuris yra dieviškojo proto atvaizdas, atitiktį. Taip žmogaus protas dalyvaudamas užtikrina dorybę. Šis dalyvavimas (*participatio*) imituojant įtraukia dalyvį atverdamas amžinąjį įstatymą. Kitaip sakant, metafora (imitavimas atpažįstant dievišką kūrybą) leidžia supratimo dalyviui atsiverti dorai, kuri yra dalinio (žmogiškojo) ir bendrojo (dieviškojo) gėrio atitiktis. Atitiktis (*conformitas*) – formali, ji išreiškia dieviškojo gėrio geismą, kurį įkūnija meilė (*caritas*). Taip šv. Tomo imitacijoje susipina Platono dalyvavimo ir Aristotelio įtrauktumo poetikos. Poetinis (metaforinis) imitavimas leidžia teigti, kad išbaigtumo pilnatvė (*plenitudo perfectionis*), kitaip sakant, dermė, apimanti būtį, tiesą ir gėrį, pasiekiamą ir iš atsitiktinybių (*ex accidentibus*), ne vien iš substancinės formos. Pirmasis kelias – poetinis, individualus ir žmogiš-

kas, antrasis – mokslinis, visuotinis ir dieviškas. Poetinio imitavimo doktrina leidžia pasiekti doros, tiesos ir būties noetinę dermę remiantis žmogaus pasauliu. Todėl galima teigti, kad tai – žmogaus egzistencijos kelias, kuris atviras Dievui meilės (*caritas*) dėka. *Caritas* išreiškia ir žmogiškąjį matmenį, nes atvirumas Die-

vui, siekiant dorovinės dermės, suponuoja ir atvirumą kitam doros dalyviui. Šia prasme jis atitinka Heideggerio *Mitsein*. Lyginti *caritas* su *Mitsein* leidžia Tomo Akviniečio imitavimo poetika, apsiribojanti žmogiškojo pasaulio atsitiktinybėmis, nors ir teigiama, kad jis – Dievo kūrybos vaisius.

## IŠVADOS

Proto kūrybingumą, jam siekiant dermės, pavadino noeze. Taigi noezė leidžia ieškoti sąlyčio ne vien tarp Platono bei Aristotelio mąstymo, bet ir tarp filosofinės teologijos bei egzistencinės hermeneutikos. Nepaisant pirmosios vertikalo ir antrosios horizontalumo prieštaros, metaforos poetika, apimanti Platono dalyvavimą imituojant ir Aristotelio atpažinimą suprantant, suartina ir tekstą su tikrove. Biblijos žodį (*logos*) su doros dalyviu sieja meilės hermeneutika: *caritas* atpažinimas išreiškia savo vietos pasaulyje supratimo įvykį, t. y. atveria dorai ir būčiai. Tiesa, tikrovė čia iškyla kaip antžmogiškas *logos*, atitinkantis platoniskąjį *eidos*. Visas pasaulis šia prasme – Dievo knyga, žodis, *logos*. Tačiau jis

prieinamas žmogiškajam supratimui, kurio kreiptis begalinė, t. y. kūrybinga, todėl formaliai (anot šv. Tomo) atitinkanti Dievo kreiptį, o drauge teisinga. Nors pasaulio knygos autorius – ne žmogus, ją skaitant reikia žmogaus pastangų suprasti. Tai *caritas* atpažinimo įvykis, kūrybingai išplečiantis žmogiškąją žiūrą. Dalyvavimas šioje meilės hermeneutikoje leidžia susiliesti supratimo dalyvių kreiptims. Taip tiesa (atitikimas ir dermė) priartina prie teisingumo (žmogiškumo), apimančio dalyvavimą doroje su kitais. Tai noetinis supratimo įvykis, nes jis siekia dermės ir išreiškia kūrybinius žmogaus siekius. Drauge tai atvirumo ir nukreiptumo nuostata, kuri suponuoja sambūvį dalyvaujant doroje ir tiesoje.

## Literatūra

1. Aristotele's *Metaphysics* (*Aristotelioj Ta meta ta fgsika*). Ed. W.D. Ross – Oxford: At the Clarendon Press, 1924.
2. Aristotelis. *Nikomacho etika // Rinktiniai raštai*. – Vilnius: Mintis, 1990.
3. Aristoteles. *Poetik*. – Stuttgart: Philipp Raclam Jun, 1986.
4. M. Heidegger. *Sein und Zeit*. – Tübingen: Max Niemeyer Verlag, 1993.
5. I. Kantas. *Praktinio proto kritika*. – Vilnius: Mintis, 1987.
6. E. Nekrašas. 2004. *Filosofijos įvadas*. – Vilnius: Mokslo ir enciklopedijų leidybos institutas, 2004.
7. Platonas. *Kratilas*. – Vilnius: Aidai, 1996.
8. Platonas. *Puota*. – Vilnius: Aidai, 2000.
9. Platonas. *Valstybė*. – Vilnius: Mintis, 1981.
10. Tomas Akvinietis. *Apie tiesą*. – Vilnius: Logos, 2000.
11. Tomas Akvinietis. *Žmogaus veikla dorovės požiūriu*.



LEONID KARPOV

Kauno technologijos universitetas

## NEBŪTIES PROBLEMA

### The Non-Being Problem

#### SUMMARY

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

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

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

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

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

## NEBŪTIS

Nebūties idėja yra ypatinga tiek filosofijos istorijoje, tiek ir apskritai visuomenės kultūros istorijoje. Viena vertus, ši idėja lyg ir egzistuoja, ją žinojo dar senovės pasaulis, antra vertus, jos lyg ir nėra – apie ją paprastai nekalbama nei filosofijos istorijos kursuose, nei kultūros istorijos apžvalgose. Geriausiu atveju ji yra fonas, kuriame svarstoma būties problema ir kiti tradiciniai klausimai. Nereikėtų painioti mirties problemos su nebūties problema: pirmoji yra psichologijos, filosofijos, pagaliau dvasios klausimas, o štai antroji yra egzistavimo-neegzistavimo ontologinė problema.

Morkaus Evangelijoje (14, 62) į vyriausiojo kunigo klausimą „Ar tu esi Kristus, Palaimintojo Sūnus?“, Jėzus atsakęs: „Aš esu“. Kad tai ne įprasta gramatinė forma („Aš esu“), sujungianti asmeninį įvaizdį su veiksmažodžiu, nurodo kita Kristaus frazė Jono Evangelijoje: „Pirmiau, negu buvo Abraomas, Aš esu“ (8, 58). Jis nepasakė logiškai ir gramatiškai taisyklingai: „Pirmiau, negu buvo Abraomas, Aš buvau“, bet – „Aš esu“. Čia slypi gili prasmė, kurią gali atskleisti tai, kaip Dievas (Jehova) save vadina: „Aš esu, kuris esu“ (Iš 3, 14). Pažodžiui verčiant iš hebrajų kalbos, tai skambėtų taip: „Aš esu tas, kas Aš esu“. Vadinasi, Kristaus atsakymas „Aš esu“ reiškia, kad Jis yra tikrasis Dievas.

Būtų skubota daryti išvadą, kad kalbėti apie Dievą reiškia kalbėti apie tikrąją būtį, nes tokiu atveju dėl Dievo ir žmogaus esmių skirtumo tektų pripažinti, kad Dievas kuria ydingos būties pasaulį. Iš tikrųjų pasaulis tapo ydingas tik po

Adomo ir Ievos nusidėjimo. Edeno sodas turėjo tikrosios būties prigimtį. Jei žemės rojus turėjo tikrosios būties prigimtį, tai galima teigti, kad Dievas yra aukštesnis už visokią būtį, nes tik šiuo atveju Jis gali būti tobulos būties Kūrėjas. Bet, jei Kūrėjas ir kūrinys yra vienos būties, tai jie ir vienos esmės, o tai prieštarautų Biblijos apibūdinimui, kad žmogus yra Dievo paveikslas ir pavidalas.

Dievo ir sukurtojo pasaulio lygybė gali atsirasti tik tuo atveju, kai Dievas kuria pasaulį iš savęs, tuomet žmogus prilygsta Dievui. Tai kodėl tradicinės krikščioniškos konfesijos laikosi postulato, kad Dievas sukūręs pasaulį iš *nieko*? Būtent tas *niekas* atskiria žmogų nuo Dievo, kūrinį – nuo Kūrėjo. Šiuo požiūriu Dievas transcendentiškas: už erdvės ir laiko, už gėrio ir blogio, ir pan. Kaip matome, sąvoka *niekas* krikščionybei yra principinės reikšmės. Be to, *nieką* neturime suprasti kaip kažkokią substanciją (medžiagą), iš kurios kažkas sukuriamas, nes bet kokia medžiaga (net ir *niekas*) riboja Dievo kūrybos aktą. Žodžiu, *niekas* – tai absoliutus nebuvimas, t.y. nebūtis: pasaulis kilo iš nebūties, todėl jis (būtis) antrinis nebūties atžvilgiu. Kitaip tariant, turime triadą: Dievas – nebūtis – (*niekas*) – būtis (*kas*). Palyginime šią schemą su panteistų nuomone, jog Dievas yra absoliutas, kuris santykiauja su būtimi kaip esmė su reiškiniu, t.y. Dievas kaip esmė pasireiškia empiriniame pasaulyje. Krikščionybės schemoje mes matome, kad Dievas neįgyvendina Savęs pasaulyje (jeigu Jis – absoliutas, tai jam nereikia jokio realizavi-

mo), atvirksčiai, Jis atsitvėręs nuo pasaulio nebūtimi. Tai reiškia, kad žmogus negali pereiti pas (ir į) Dievą, bet Dievas gali pereiti pas (ir į) žmogų, nes ne Jam reikia mūsų, o mums Jo. Jėzaus Kristaus asmenybė tai išryškina.

Bažnyčios Tėvų pasisakymuose dažnai pasitaiko minčių, kad Dievas yra niekas pagal tai, ką žinome ir su kuo susitinkame sukurtame pasaulyje. Šiuo atžvilgiu transcendentinis Dievas yra *Niekas*. Taigi mes turime aiškiai skirti *Nieką*, kaip substanciją (t.y. Dievą), ir nieką, kaip visokios galimybės nebuvimą (*nieką*, kaip absoliutų nebuvimą). Įdomu nebūties krikščioniškąją sampratą sugretinti su Rytų, konkrečiau, induistų samprata. Iš esmės schema panteistinė: Dievas viskame ir kiekviename daikte. Dėl Jo šiapusiškumo Jį tenka laikyti ne tuo, kas aukščiau būties, o pačia būtimi, pasireiškiančia empirinio pasaulio daiktais ir formomis. Praktiškai tai Absoliutas Europos panteistų atžvilgiu. Tačiau toliau induizmui būdinga „egzotika“: empirinis pasaulis vadinamas *maja*. Indų mąstytojas Džidu Krišnamurti (1895–1970) majos idėjai suteikia subjektyviosios („iluzija“) ir objektyviosios („nesanti“) tikrovės prasmę. Kitas indų mąstytojas Svami Vivekananda (1863–1902) tradicinio budizmo pagrindu apibūdina mają kaip iliuziją, nors ir pažymi, kad majos vaizdiniai ne teorija, o tam tikrų faktų, susijusių su žmogaus būseną pasaulyje, konstatavimas. Tai tipiškas egzistencialistų argumentas *ad hominem*.

Majos loginių charakteristikų Vivekananda neformuluoja. Paprastai tai – gyvenimiškųjų situacijų aprašymas ir jų

baigimas šūksniu „tai maja“. Tokie apibūdinimai bei kai kurios loginės pastabos leidžia manyti, kad maja yra realaus ir nerealaus, būties ir nebūties derinys. O tai jau Platono požiūris: jam empirinis pasaulis (=tapsmas) yra būties ir nebūties vienybė. Tarkime, judančio kūno erdvė susideda iš vietų, kur kūnas yra, ir vietų, kur jo dar arba jau nėra. Tarp kitko, ne visai aišku, ar Platonas supranta nebūtį kaip kūno nebuvimą, ar – kaip tuščią erdvę, t.y. substanciją.

Senovės Kinijos filosofija panaši į Senovės Graikijos. Pavyzdžiui, Demokritas supranta nebūtį kaip tuštumą, atomų judėjimo sąlygą. Analogiškai Lao-czy (6–5 a. pr. Kr.) traktuoja nebūtį – kaip tuštumą ar neužpildytą erdvę, ir vadina tai „u-vej“. Specialus terminas rodo nebūties sąvokos svarbą jo filosofijoje.

Moistai, Mo Di (480–400 pr. Kr.) sekėjai, būtį ir nebūtį traktuoja loginiu aspektu, būtent tapatybės ir skirtumo aspektu. Būtis priklauso reiškiniams, sudarantiems giminę ar rūšį. Pavyzdžiui, paukščio būtis priklauso varnoms ir žvirbliams (tapatybė), bet ji nepriklauso vilkams ir tigras (skirtumas). Akivaizdu, kad būtis traktuojama kaip „būti kuo nors“, o nebūtis – kaip „nebūti šituo ar anuo“. Tačiau tai dar ne visai loginė interpretacija, kaip kad Parmenidui nebūties kriterijus yra negalėjimas apie tam tikrą reiškinį mąstyti be loginių prieštaravimų. Čia kinai aiškiai atsilieka nuo graikų.

Tačiau ontologiškajam Senovės Kinijos filosofijos variantui būdinga tokia nebūties samprata, kuri neturi jokių analogų Senovės Graikijoje. Antai Čžuan-czy

(369-286 pr. Kr.) rašo: „Yra būtis, yra nebūtis, yra tai, kas dar nepradėjo būti nebūtimi, taip pat tai, kas dar nepradėjo būti tuo, kas dar nepradėjo būti tuo, kas dar nepradėjo būti nebūtimi“ (1). Matome daugiapakopę egzistavimo sistemą: būtis – nebūtis – ikinebūtis ir t.t. Būtis šioje sistemoje yra tik paviršinis sluoksnis. Jeigu yra nebūtis ir jos pirmtakai, tai visi sistemos elementai yra substancijos Anaksimandro apeirono požiūriu. Svarbi Čžuan-czy mintis yra tai, kad būtis negali egzistuoti be nebūties, lygiai kaip ir nebūtis – be „iki nebūties“.

Kaip aš jau nurodžiau šio skyriaus pradžioje, nebūtis traktuojama dvejopai. Parmenidas ir Zenonas atmetė nebūties sąvoką, kadangi ji sudarė loginių keblumų aiškinant pasaulį. Platonas pripažino šią sąvoką todėl, kad be jos būtų sugriuvusi visa jo filosofijos sistema – dingtų idėjų ir tapsmo pasaulių skirtumas. Monistui Aristoteliiui ši sąvoka jau nebuvo reikalinga – jis pavadino ją galimybe. Materialistai, ir ne tik jie, noriai pagavo Aristotelio mintį ir ėmė operuoti kategorijų pora „galimybė (nebūtis) – tikrovė (būtis)“. Nebūtis patraukli tuo, kad jos egzistavimui nereikia priežasties ir pagrindimo – ji nepagrindžiama. Šią aplinkybę gerai suprato Hegelis, pasaulio saviraidos pradžia padaręs absoliučiąją idėją (nebūtį = abstrakčiąją būtį).

Nebūtį pavadinęs galimybe, Aristotelis buvo teisus dėl kitko: galimybė – tai viena iš nebūties apraiškų. Tarkime, pasak meteorologų duomenų, rytoj galimas lietus. Šiandien lietaus nėra, bet jis jau egzistuoja kaip nebūtis: nebūties atžvilgiu būtis yra antrinė. Kita nebūties

apraiška yra atsitiktinumas. Atsitiktinumo, kaip žinoma, dėsnių nėra ir negali būti, egzistuoja tik atsitikimų dėsniai. Kiekvienas atsitikimas atskirai išreiškia mūsų būtį persmelkiančią nebūtį.

Kalbant apie erdvę ir laiką, reikia pasakyti, kad erdvėje daugiau būties negu laike, nes yra visos erdvės dalys, jos matmenys (dimensijos), o laikas šito neturi. Mes geriau suprantame tai, kas priklauso būčiai, šiuo atveju – erdvei. O ir mąstome mes erdvės kategorijomis. Prancūzų filosofas Anri Bergsonas (1859–1941) rašė, kad mūsų mąstymas pačia savo prigimtimi nukreiptas į erdvę, o neerdvinius objektus jis stengiasi „suerdvinti“ ir „sutvirtinti“. Apie laiką mes apskritai mąstome pagal analogiją su erdve ir ignoruojame nebūtinę laiko prigimtį.

Puikius žodžius apie laiko suvokimą paliko krikščionybės teologas ir vyskupas Šv. Augustinas (354–430): „Kas yra laikas? Kol manęs niekas to neklausia, aš suprantu, nė kiek nesutrikdamas; bet kai tik noriu atsakyti, aš visiškai pakliūnu į aklavietę“ (2). Toliau Augustinas atkreipė dėmesį į keistą laiko prigimtį: ateitis, tapdama dabartimi, ateina nežinia iš kur, o dabartis, tapdama praeitimi, nueina nežinia kur. Ir jis daro išvadą, kad šio keblumo galima išvengti tik tariant, kad egzistuoja ne tik esamasis laikas, bet ir praeitis su ateitimi. Be to, pastarieji egzistuoja dabartyje. Taigi nebūtis netrascendentiška būčiai, ji yra būtyje ir pasireiškia per ją. Mūsų atveju dabartis yra praeities ir ateities pasireiškimo forma. Įmanoma, kad erdvė yra ne kas kita, kaip pasireiškusio laiko visuma.

Pasirinkę nebūties pirmumo ir būties antrumo principą, mes turime peržiūrėti ir daugelį filosofijos teiginių, tapusių įprastais ir lyg aksiomomis. Paprastai mes kalbame apie būtinumo pirmumą ir atsitiktinumo antrumą, neva būtinumas (būties persvara) pasireiškia atsitiktinumu, t.y. pirmasis – absoliutus, o antrasis – sąlygiškas. Dėl minėtojo principo viskas yra atvirkščiai. Pirminis yra absoliutusias atsitiktinumas, pasireiškiantis būtinumu. Šitokią nuomonę patvirtina empirinė patirtis: nė vienas dėsniš negali numatyti visų atsitiktinumu, bet koks dėsningumas yra gamtos įvairovės scheminimas. Kitas pavyzdys. Idealus būties atvejis yra rimtis, tai – absoliutus „yra“, bet šis „yra“ dėl savo buvimo skolingas judėjimui, kuris susideda iš „yra“ (būties) ir „nėra-ne“ (nebūties). Judėjimas yra rimties egzistavimo sąlyga. Panaši priežastis ir pasekmės situacija, nes pasekmė yra įvykusi priežastis, t.y. tapusi būtimi nebūties. Tenka paaiškinti, kad nebūčiai priskiriame ne patį reiškinį, sukeltą pasekmę, o jo sugebėjimą save realizuoti.

Sąmonės klausimo būklė tokia. Dar Hegelis *Dvasios fenomenologijoje* pažymėjo, kad būties sąmonė visada yra „vergiška sąmonė“ tuo atžvilgiu, jog ji, nepaisydama klaidų, griežtai kopijuoja empirinio pasaulio kontūrus. XIX amžiaus pabaigoje filosofijoje ir psichologijoje kilo nesąmoningumo problema. Čia tiktų paminėti vokiečių filosofo Eduardo Hartmano (1842–1906) pagrindinį veikalą *Nesąmoningumo filosofija*, taip pat psichologų prancūzo Pjero Žane (1859–1947), vokiečio Hugo Miunsterbergo (1863–1916) darbus.

Austrų psichologas ir psichiatras Zigmundas Froidas (1856–1939) sukūrė išplėstinę nesąmoningumo teoriją, pasak kurios sąmonės turinį lemia sąmonė. Sąmonė – tai „dieninė“ būties sąmonė. Sunkiau suvokti Froido sąmonės sampratą. Atrodytų, logika aiški: jeigu būties sąmonę determinuoja sąmonė, tai pastaroji yra ne kas kita, kaip nebūties mentalinis analogas. Tačiau Froidui sąmonė (nesąmoningumas) formuojasi iš „išstumtų“ ir „užmirštų“ „dienos“ sąmonės vaizdų. Tai gi būčiai atstovauja ne tik sąmonė, bet ir sąmonė. Froido mokinys šveicarų psichologas ir psichiatras Karlas Jungas (1875–1961) vietoje Froido sąmonės sąvokos vartojo kitą, fundamentalesnę sąvoką – kolektyvinį nesąmoningumą. Šis nesąmoningumas jau nebuvo „išstumta“ „dienos“ sąmonė, jis būdingas pačiai žmogaus psichikos prigimčiai. Todėl jį visiškai pagrįstai galima pavadinti psichine nebūtimi. Mentalinėje srityje situacija susidaro analogiškai pagal ontologinį variantą: nesąmoningumas (nebūties) sąlygoja sąmoningumą (būtį).

Nebūties pasireiškia ir pažinimo teorijose, ir pačiame pažinime. XVII amžiaus racionalistų, pavyzdžiui, Dekarto ir Leibnico nuomone, nors mūsų pažinimas ir orientuotas į empirinį pasaulį, tačiau atsiranda dėl niekaip su šiuo pasauliu nesusijusių ir nepriklausančių nuo jo įgimtųjų idėjų. Šitai žinių apie būtį šaltinis yra nebūties. Dekartas ir Leibnicas rėmėsi Platono koncepcija apie idėjas, kurios išryškina tikrumo elementus tapsmo pasaulyje. Iki XVIII amžiaus racionalistų teorijos apie įgimtas idėjas praktiškai išnyksta, bet jas ne-



tikėtai pratęsia empirikų, būtent Kanto, koncepcijos apie jauslumo ir sąmonės apriorines formas. Atrodytų, kad susidaro paradoksas: racionalizmo pagrindinis postulatų tampa Kanto empirizmo pamatu. Reikalas tas, kad įgimtos idėjos ir apriorinės formos iš esmės yra nebūties apibūdinimai. Štai kodėl empirikas Kantas artimesnis racionalistui Dekartui, negu empirikui Lokui, kurio empirizmas neigė nebūties idėją.

XIX amžiuje nebūties idėja nebėra patraukli nei empirikams, nei racionalistams. Ši idėja ypač nepriimtina buvo pozityvistams bei XX amžiaus neopozityvistams. Tuo pačiu metu kai kurie filosofai savo veiklos pradžioje orientavosi į neopozityvizmo idėjinės nuostatos, kūrė metodologines koncepcijas, kurias galima laikyti Dekarto įgimtųjų idėjų ar Kanto apriorinių formų analogu. Tai Tomas Kunas (g. 1922), Imrė Lakatos (1922–1974), Stivensas Tulminas (g. 1922), Paulius Fojerabendas (g. 1924) ir kiti. T. Kuno nuomone, mokslinė veikla nėra tokia laisva, kaip atrodo, ji susijusi su tam tikrais modeliais arba matricomis, kurios vadinamos *paradigmomis*. Paradigma yra tai, kas primeta mokslininkams tyrimo metodologiją, netgi jo objektą. Ne faktai lemia teoriją, o teorija nusprendžia, kokie būtent faktai sudarys patyrimo turinį ir atstovaus gamtos objektams. Tai – pagal Hegelį, kartą pasakiusį, kad jeigu faktai neatitinka teorijos, tai tuo blogiau faktams.

Nebūties egzistavimą vaizduoja ir menas, ypač tapyba, teatras, architektūra. Panašiai kaip Viduramžių menas veržėsi prie aukščiausios būties, XX

amžiaus menas ieškojo nebūties. Viduramžių gotikinės katedros, smailiabokštės ir besistiebiančios aukštyn, simboliškai žmogaus veržimasi prie aukščiausio dvasingumo ir galų gale – prie Dievo. Palyginkime, visas XIX amžiaus meno realizmas buvo nukreiptas į būti, jos empiriką. O XX amžiaus pradžioje viskas smarkiai keičiasi – tapyboje, muzikoje, teatre ir kitur vyrauja abstrakcionizmas. Abstrakcionizmo estetinį kredo pirmą kartą išdėstė rusų menininkas ir tapybos teoretikas V. Kandinskis (1866–1944) savo knygoje *Apie dvasinį meną* (1910 m.).

Abstrakcionizmas ypač skleidėsi tapyboje. Tikrovė (būtis) čia išskaidoma į sudėtinius elementus ir dalis. Pavyzdžiui, XX amžiaus pradžioje susiformavusio kubizmo vaizduojamas objektas pateikiamas kaip daugybė geometrinių figūrų (trikampių, kvadratų, apskritimų ir pan.). Ne taip paprasta suvokti, koks tikrovės daiktas pavaizduotas paveiksle. Galima sakyti, kad pateikta šio daikto nebūtis. Siurrealizmas, iškilęs XX amžiaus pradžioje, vaizduoja tikrovę ne tokia, kokią ją suvokia sąmonė, bet kokią – nesąmoningumas (nebūties mentalinis analogas). Čia minėtina ispanų menininko Salvadoro Dali kūryba. Jo paveikluose pasaulis pateiktas kaip sapnų vaizdai, kuriuose aktualizuojamas nesąmoningumas. Pats savaime nesąmoningumas neturi jokio konkretaus turinio, todėl jis negali būti niekaip pavaizduotas. Štai kodėl Dali ėmėsi sapnų vaizdų.

XX amžiaus šeštajame ir septintajame dešimtmečiais atsirado absurdo teatras. Jam būdinga siužeto, dramatiškų

charakterių nebuvimas, personažų kalba neturi daiktinės prasmės. Todėl žiūrovas pameta ryšį su tikrove ir nugrimzta į iracionalų absurdo pasaulį, kuriame viskas galima, nes tai nebūtis.

Pabandykime apibendrinti. Transcendentinę ir substancinę nebūtį mes vadiname Dievu. Mūsų pasaulyje esantis imanentinis Dievas nenustoja būti Dievas, bet kartu tampa žmogumi: tai – Dievažmogis. Toks buvo Jėzus Kristus.

Šioje pusėje esanti imanentinė nebūtis gali būti tiek nebuvimas, tiek ir substancija. Mūsų empirinė patirtis susiduria su nebūtimi – nebuvimu. Pavyzdžiui, jeigu kūnas yra vienoje vietoje (jo būtis), tai jo nėra visose kitose vietose (jo nebūtis). Prieinamos jo buvimui vietos, būdamos jo nebūtis, kartu yra jo kita būtis. Nebūtis-nebuvimas yra pasaulio mobilumo sąlyga. Kitas pavyzdys. Blogis gali būti aiškinamas kaip gėrio nebuvimas. Toks blogis nesubstancialus. Gėrio nebuvimo priežastys glūdi pačiame empiriniame pasaulyje. Kitas reikalas – blogis

kaip substancija, jis neturi priežasties mūsų pasaulyje. Blogio substancijos viršuje yra Šėtonas. Jo bandymai tapti lygiu Dievui pasmerkti, nes būti pasaulyje reiškia būti jo apribotam. Kaip blogio substancija Šėtonas yra Dievo antipodas, bet tai nereiškia, kad Dievas yra gėrio substancija. Jis – aukštesnis už gėrį ir blogį todėl, kad yra transcendentiškas.

Parmenido požiūriu, absoliučioje būtyje nėra jokios nebūties, todėl ten nėra ir judėjimo, viešpatauja absoliuti rimtis. Biblijos atžvilgiu absoliučioje būtyje (o tai Edeno sodas) taip pat nėra jokios nebūties, bet šiuo atveju rimtis reiškia ne nejudamumą, o harmoniją. Galima paprieštarauti sakant, kad Edeno sode buvo nebūtis-substancija, t.y. žalčiu pavirtęs Šėtonas sugundė nusidėti pirmuosius žmones. Iki pirmųjų žmonių sugundymo tai buvo šviesos angelas Liuciferis, dar nebuvęs Šėtonu. Adomo ir Ievos nuodėmė kartu buvo ir Liuciferio atsiitraukimas (gr. *apostasis*) nuo Dievo, jo tapimas Šėtonu.

## Literatūra ir nuorodos

1. Древнекитайская философия. Собрание текстов в двух томах. Т. 1. – М.: Мысль, 1972, с. 257.

2. Творения Блаженного Августина, епископа Иппонийского. Ч. 1. – Киев, 1901, с. 346.

B. d.



SIMONA MAKSELIENĖ

Kultūros, filosofijos ir meno institutas

# HEZICHASTŲ KONTROVERSIA VĒLYVOJOJE BIZANTIJOJE: GRIGALIAUS PALAMOS DEBATAS SU AKINDYNU, 1341–1347 m.

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

## SUMMARY

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

## 2. KOKS YRA SANTYKIS TARP ESMĖS IR ENERGIJOS?

Dievuje yra skirtumas tarp esmės ir energijų. Esmė yra aukštesnė už energijas, – taip Palama teigia, remdamasis Pseudodionisijumi: „vienovė yra aukštesnė ir turi pirmenybę skirtybių atžvil-

giu“<sup>35</sup>. Esmė yra aukštesnė būtent priešasties aspektu – kaip energijų priešastis (ἀτρία)<sup>36</sup>. Kaip jau buvo daug sykių minėta, Dievuje, anot palamizmo, yra trys tikrovės: esmė, energijos, hiposta-

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

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

zės. Esmė yra tiek hipostazių, tiek energijų αἰτία. Tačiau esmė energijas valdo ar „operuoja“ ne tiesiogiai, bet per hipostazes tokiu būdu, kad visos hipostazės atsiskleidžia visose energijose, kurios savo ruožtu yra bendros visoms hipostazėms. Palama tai pagrindžia citata iš Jono Damaskiečio: „Energija (ἐνέργεια) yra esminis ir aktyvus prigimties judėjimas (κίνησις). Prigimtis (φύσις)

yra „energinga“ (ἐνεργητικόν, t.y. prigimtis turi gebėjimą turėti energiją), ir būtent prigimtyje energija turi savo pradžią. Energijos rezultatas (ἐνέργημα) yra tai, kas buvo paveikta (ἀποτέλεσμα) energijos. O energijos „agentas“ (ὁ ἐνεργῶν, t.y. veikiantysis energiją, jos „operatorius“) yra asmuo, arba hipostazė, naudojanti energiją<sup>37</sup>. Taigi bendra ontologinė schema būtų tokia:

Tai, iš ko energija kyla, priežastis	τὸ ἐνεργητικόν	Esmė
Tas, kas naudoja energiją, „operatorius“	ὁ ἐνεργῶν	Hipostazė
Energija, veikimas	ἡ ἐνέργεια	Energija
Energijos rezultatas (turintis egzistenciją laike)	τὸ ἐνέργημα	Rezultatas, sukurtoji tikrovė

Bendra esmei ir energijoms yra tai, kad jos abi yra dieviškos bei tos pačios realybės, t.y. Dievo, dalys. Abi jos yra vienodai nesukurtos ir amžinos, abi jos gali būti nusakytos terminu „dievybė“ (θεότης). Esminis santykio tarp esmės ir

energijų bruožas yra tai, kad jos yra „neatskiriama atskiros“, bei tai, kad šis „neatskiriamas atskirtumas“ Dievuje nesukelia jokio dauginumo ar sudėtingumo (t.y. Dievas išlieka vientisas ir nedalus)<sup>38</sup>.

### 3. Θεότης REIKŠMĖ. PALAMOS TERMINAI θεότης ὑπερκειμένη IR θεότης ὑφειμένη

Θεότης – dievybė – yra terminas, kuriuo Palama įvardija tiek energijas, tiek esmę, nors kai kuriais atvejais atrodo, kad jis linkęs rezervuoti šį terminą vien tik energijoms, esmę Pseudodionisiška maniera įvardindamas kaip „super-dievybę“ (*hypertheotes*). Tačiau būtent šio termino vartojimas tapo vienu iš svarbiausių ginčo tarp Palamos ir Akindyno objektu. Savo ankstyvuosiuose veikaluose, pirmiausia savo 3-iajame laiške Akindynui (kurio originali versija, anot Nadalio, rašyta 1341 m. pavasarį, o perreda-

guota – 1341 m. rudenį<sup>39</sup>), Palama vartoja terminus θεότης ὑπερκειμένη (turėdamas omenyje esmę) ir θεότης ὑφειμένη (turėdamas omenyje energijas). Akindynas tokius terminus laikė tiesiog skandalingais, juos traktavo kaip neginčijamą Palamos diteizmo įrodymą. Kaip jau buvo minėta, Nadalis teigia, kad prieš 1341 m. birželio mėn. Sinodą tarp Akindyno ir Palamos buvo tarsi susitarimas: mainais už Akindyno pagalbą išvengti arešto ir susikurti teigiamą Palamos įvaizdį patriarcho akyse Palama turėjo visus savo

raštus išvalyti nuo tokių terminų<sup>40</sup>. Tačiau po savo sėkmės birželio mėn. Sinode Palama nusigręžia nuo Akindyno ir jau liepos mėn. Sinode siekia jo pasmerkimo. Palama neperredagavo savo raštų – tiksliau, atsisakė tik pačių radikaliesių formuluočių – ir neatsiakė šitų terminų. Tai buvo pagrindinė priežastis, kodėl nutrūko Palamos ir Akindyno draugystė.

Tiesa, kaip Nadalis pažymi, 1351 m. gegužės 27 d. Sinodas, kurį sušaukė Kantakuzenas, kad įtvirtintų palamizmą kaip oficialią Bažnyčios doktriną, pa-

smerkia visus tuos, kurie kalba apie dvi dievybes, taigi netiesiogiai pasmerkia... patį Palamą:

Viena vertus, šiame Sinode šlovinama palamitiška skirties tarp esmės ir energijų doktrina, tačiau, antra vertus, griežtai uždraudžiama „mąstyti arba kalbėti apie dvi ar daugiau dievybių...“<sup>41, 42</sup>

Antipalamitas vienuolis Nifonas savo veikale *Adversus Palamam*<sup>43</sup>, Manuelis Kalekas savo veikale *De essentia et operatione*<sup>44</sup> išvardija svarbiausius dviejų dievybių skirtumus:

Θεότης ὑπερκειμένη	Θεότης ὑφειμένη
Esmė	Energijos
Turėtojas, τὸ ἔχον	Turimasis, τὸ ἐχόμενον
„Esmė“ sakoma tik vienaskaita	„Energijos“ įvardijamos tiek vienaskaita, tiek daugiskaita
Priežastis, principas, αἰτία	Rezultatas, pasekmė
Nematomas, nesuvokiamas	Regima, pažini, suvokiama
Nejudantis	Judanti, pats judėjimas (κίνησις)
Nedalyvaujamas	Dalyvaujama
Esmė neturi savyje diferenciacijos	Energijos skiriasi tiek nuo esmės, tiek viena nuo kitos
Neįvardijama	Įvardijama
Savyje nemirtinga	Nemirtinga dėl esmės palaikymo
Τὸ μὲν, ὡς ἀμέθεκτον, ἀπειράκις ἀπείρωσ ὑπέρκειται <sup>45</sup>	Τὸ δὲ ὡς μεθεκτόν, ἀπειράκις ἀπείρωσ ὑφείται <sup>46(47)</sup>

#### 4. KOKS YRA SANTYKIS TARP ESMĖS IR HIPOSTAZIŲ?

Ši problema yra viena iš sudėtingiausių palamizme, ir ji buvo aršiai kritikuota Akindyno. Pats Palama šiuo klausimu nėra nuoseklus. Kai kuriuose savo raštuose, daugiausiai vėlyvuose, kai po aršios Akindyno kritikos Palama

ypač atidžiai pradėjo vartoti terminus, jis visai konservatyviai ir ortodoksiškai aiškina, kad esmė yra bendra visų trijų hipostazių esmė, konsubstancija, ir kad iš esmės esmė yra tri-hipostatiška. Pavyzdžiui:

Iš tiesų, jeigu, pasak mūsų oponentų, Dievo esmė yra visų dalyvaujama, vadinasi, ji yra ne tri-hipostatiška, bet multi-hipostatiška.<sup>48</sup>

Arba vėl:

Dievas yra identiškas savaime, kadangi trys dieviškosios hipostazės yra susijusios viena su kita ir natūraliai, visiškai, amžinai ir neprieinamai viena kitą permelkia, išlikdamos tuo pačiu metu nesumišusios ir nesumaišomos, lygiai kaip ir turinčios bendrą energiją.<sup>49</sup>

Arba:

Ir kadangi visos energijos yra kontempliuojamos ne viename, bet trijuose asmenyse, Dievas yra žinomas mums kaip turintis vieną esmę trijuose hipostazėse.<sup>50</sup>

Tačiau kituose, ypač ankstyvesniuose veikaluose, Palama labai aiškiai plėtoja idėją, kad aplink esmę yra tam tikra nesukurta, lygiai taip dieviška, kaip ir esmė, tikrovė, kuriai priklauso tiek energijos, tiek hipostazės. Atmesdamas Barlaamo teiginį, kad vien tik esmė yra nesukurta, o bet kokia kita tikrovė, kuri nėra esmė, yra sukurta, Palama teigia:

Tačiau, mano palaimintasai [Barlaamai], tikrovės, kurios yra aplink esmę, yra be abejonės, ne esmė, nes jos yra aplink esmę. Pasak tavo žodžių, nė viena iš aplink esmę esančių tikrovių nėra nesukurta ir buvo laikas, kai visos jos apskritai neegzistavo! Juk pasak tavęs, tik esmė nesukurta. Vadinasi, buvo momentas, kai Dievas nebuvo Tėvas, kadangi *tėvystė yra ne esmė, bet skirtinga tikrovė, esanti aplink esmę* (akcentas mano. – S.M.). Bet jeigu Tėvas yra iš amžinybės ir jo nepradėtas pobūdis (τὸ ἀγέννητον) yra taip pat bepradis, turint omenyje, kad, pasak tavęs, tik

Dievo esmė yra bepradė, tai, vadinasi, nepradėtas pobūdis tampa identiškais Dievo esmei, o tai jau svarbiausia iš ydingų Eunomijaus doktrinų (Palama tęsia taikydamas tą patį pavyzdį ir kitoms dviem hipostazėms. – S.M.).<sup>51</sup>

Ir Palama daro išvadą:

Ne vien tik Dievo esmė yra bepradė, bet ir tai, kas apibrėžiama kaip esant aplink tą esmę, – tokie dalykai kaip *hipostazės* (akcentas mano. – S.M.), santykiai, skirtumai ir apskritai visos super-esmingos teogonijos manifestacijos, – jos yra taip pat bepradės.<sup>52</sup>

Faktas, kad Palama patalpina hipostazes ne esmėje, bet „aplink esmę“, sukuria keletą teologinių sunkumų. Visų pirma, kaip Nadalis pažymi, kadangi hipostazės yra esmės buvimo būdas, tai jos negali būti anapus esmės. „Tiesiai kalbant, dieviškieji asmenys ir yra įsameninto Dievo esmė“<sup>53</sup>.

Antra, Palama labai suartina hipostazes su energijomis. „Ir vienos, ir kitos yra aplink esmę“<sup>54</sup>. Nebėra aiškaus vienu ir kitų funkcijų atskyrimo, kadangi netgi žmogaus susivienijimas tampa susivienijimu su energija, o ne su hipostaze. Lygiai taip pat pasaulio kūrimas ima vykti per energijas, taip iš *Logoso* hipostazės atimant pagrindinę jo funkciją. Be to, energijos dažnai vadinamos „Dvasios dovanomis“, taip tarsi atimant iš Šventosios Dvasios hipostazės funkciją dovanoti malonę. Palamitinė teologija tokiu būdu atsiduria kelyje, kuriuo einant toliau, būtų pasiektas neišvengiamas hipostazės ir energijos sutapatinimas. Akindyno (jis laikėsi požiūrio, kad Dievas yra esmė ir tik esmė yra nesukurta,

o visa kita – sukurta) akimis, toks hipostazės ir energijos suartėjimas turėtų dar baisesnių padarinių:

Manymas, kad hipostazės ir energijos yra tapačios, verstų Palamą teigti, kad hipostazės yra sukurtos, nesubstancialios ir regimos kūno akimis.<sup>55</sup>

Turime grįžti prie klausimo, kodėl Palama yra toks nenuoseklus santykio tarp esmės ir hipostazių atžvilgiu: savo ankstyvuosiuose veikaluose (*Triadose*) aiškina, kad hipostazės yra „aplink“ esmę, vėliau jis perima išties ortodoksišką požiūrį, kad pati esmė yra tri-hipostatiška. Atsakymas gali būti labai paprastas: dėl Akindyno kritikos. Iš tiesų, kaip Nadalio įrodė, ankstyvieji Palamos raštai, kai jis dar palaikė artimus ryšius su mesalianetiškai orientuotais Atono būreliais, buvo pilni idėjų ir terminų, kurie tiesiog nesuderinami su ortodoksine krikščionyste (geriausi pavyzdžiai – θεότης ὑπερκειμένη ἢ θεότης ὑφειμένη). Tačiau Palama anaip tol nebuvo toks kurčias Akindyno kritikai, kaip Nadalio

kartais mano. Galbūt Palama to negalėjo garsiai pripažinti, tačiau slapta, aš manau, jis buvo labai atidus Akindyno kritikai, ir vėlesniuose raštuose pakoregavo kai kurias savo paties idėjas. Kitas faktorius, vertęs Palamą tapti nuosaikesnį dėl savo paties idėjų, buvo turbūt tai, kad istorija pasisuko taip, jog Palamai teko atitolti nuo vienuoliško gyvenimo: jo pasilikimas Konstantinopolyje, jo egzilis, o vėliau jo įkalinimas beveik aštuoneriems metams atkirtas jį nuo Atono. Po Kantakuzeno pergalės ir palamizmo įtvirtinimo Palamai buvo suteiktas Tesalonikų vyskupo titulas, o tai taip pat paskatino grįžti prie tradicinių – ne monastinių – bažnytinių temų. Aš abejočiau, ar būdamas vyskupu jis taip pat lengvai pasirašytu po *Hagioretine Toma*, teigusia dvasinio tėvo pranašumą prieš vyskupą. Taigi, sulaukęs tokios aršios kritikos iš Barlaamo ir Akindyno, Palama – nors ir slapta – koregavo savo doktriną, pasidarė nuosaikesnis ir konservatyvesnis.

## 5. AR ESMĖ YRA TRIADA, AR MONADA?

Savo knygoje *Byzantine Theology* Meyendorffas daro skirtumą tarp graikiškų Rytų ir lotyniškų Vakarų būtent tuo pagrindu, ar akcentuojamas Dievo vienatiškumas, ar trejybiškumas. Anot Meyendorffo, Bizantijos teologijoje pirminis religinis potyris yra būtent Trejybės potyris („Bizantija teigia asmeninio skirtingumo viršenybę esminės vienovės atžvilgiu“<sup>56</sup>), o Vakaruose, ypač po Augustino, atspirties tašku Trinitarinėje teologijoje tapo Dievo vienovė<sup>57</sup>. (Augustinas suvo-

kė Dievą „kaip vientisą esmę, kurioje asmenų Trejybė gali būti suvokiama tik vidinių ryšių aspektu“<sup>58</sup>). Čia svarbus yra toks klausimas: ar galutinė dieviškoji tikrovė, tai yra pati Dievo esmė, yra triada ar monada? Anot Meyendorffo, Vakaruose tai yra monada, o Rytuose – triada, arba Trejybė. Su tuo sutinka ir katalikai palamizmo tyrinėtojai, turintys scholastinių pasirengimą: Lialine, Jugie, Guichardan<sup>59</sup>. Jie teigia, kad palamizme esmė yra tri-hipostatinė, t.y. Trejybė. Tačiau iš tie-

sų tokia pozicija gali būti užginčyta. 135 *Dalyje* Palama, sekdamas Pseudodionisijumi, aiškiai pasako, kad Dievo trejybės kumas nėra jo esmė: „Kiekvienas hipostatatinis atributas ir kiekviena hipostazė nėra nei Dievo esmė, nei akcidentas“<sup>60</sup>. Ir kitoje *Dalyje* jis teigia, kad „Aukščiausia Trejybė yra ne kas kita, kaip pats Dievas, ir aukščiausia vienovė yra ne kas kita, kaip pats Dievas, ir tai nesudaro jokios kliūtis atskiriant vienovę nuo Trejybės“<sup>61</sup>. „Nesudaro jokios kliūtis atskiriant vienovę nuo Trejybės“, – tai reiškia,

kad vienovė ir trejybės kumas Dievuje yra iš esmės skirtingos tikrovės. *Triadose* (III,2,4) apskritai Palama patalpina tris hipostazes „aplink“ (περὶ) esmę, kuri paprasta, vientisa ir nedaloma.

Kitas klausimas, kuris, beje, labai svarbus Pseudodionisijaus sistemoje, yra toks: ar susivienijimas vyksta su monada, galutine dieviška tikrove, ar su Trejybe? Palama šios dilemos paprasčiausiai išvengia postuluodamas, kad susivienijimas vyksta nei su monada, nei su triada, bet su konkrečia energija.

## 6. DIEVO VIENTISUMO PROBLEMA

Sykį postulavęs Dievuje esant diferenciacijas (skirtis), Palama turi daug dėmesio skirti Dievo vientisumo problemai. Dievo vientisumas (paprastumas, nedalumas) yra esminė monoteistinės religijos dogma, kadangi jeigu Dievas nėra vientisas, tai jis yra dalus, t.y. dauginas. Kitaip tariant, yra daug dievų. Akindynas teigia, kad Ortodoksinė bažnyčia teigia esant Dievuje vieną vienintelę skirtį, būtent hipostatinę. Jis remiasi Pseudodionisijumi, kuris teigė:

Pati Dievybė yra įvardijama ir suvokiama ne daugiskaita ir be jokių skirčių, kylančių iš to, kas mums yra įprasta, ir iš to, kas yra aplink ją, t.y. iš kūrinių, išskyrus joje esančius hipostatinius skirtumus.<sup>62</sup>

Dievas yra vientisas (ἅπλος) ir jame nėra jokio σύνθεσις visuose trijuose lygmenyse: esmės lygmenyje Dievas yra vientisas, kadangi jo prigimtis yra totaliai vientisa; hipostazių lygmenyje Die-

vas yra vientisas, kadangi visos trys hipostazės yra konsubstancialios; energijų lygmenyje Dievas yra vientisas, kadangi energija yra neatskiriama nuo esmės ir neturinti savarankiškos egzistencijos<sup>63</sup>. Sinkewiczius pažymi: „Svarbus palaminės teologijos aspektas yra nurodymas į skirtumą tarp hipostazių ir substancijos, siekiant pagrįsti analogišką skirtumą tarp energijų ir esmės (cap. 132, 142). Juk jeigu Dievo vientisumas nepažeidžiamas pirmuoju atveju [t.y. Dievo vientisumo nepažeidžia trijų hipostazių skirtis. – S.M.], tai kodėl jis turėtų būti pažeidžiamas antruoju atveju?“<sup>64</sup> Palama sako: „Kai mes kalbame apie vieną Dievybę [accentas mano. – S.M.], mes kalbame apie viską, kas Dievas yra, būtent ir apie esmę, ir apie energiją“<sup>65</sup>. Taip pat Lialine akcentuoja, „kad svarbiausia šios skirties [tarp esmės ir energijų. – S.M.] ypatybė yra ta, jog ji nepažeidžia dieviškojo vientisumo“<sup>66</sup>.



## 7. KOKS YRA SANTYKIS TARP ENERGIJŲ IR HIPOSTAZIŲ?

Energija nėra hipostazė, kadangi ji neegzistuoja anapus dieviškosios prigimties. Hipostazė yra asmuo (persona), turintis savo asmeninę (personalią) egzistenciją. Energija neturi personalios egzistencijos, todėl ji yra iš esmės ne-hipostatiška ir ne-autonomiška<sup>67</sup>.

Energija, kaip *bendrasis atributas*, būdinga visai Trejybei, visoms trimis hipostazėms. „Veikdamos *ad extra* trys Dievybės nariai visuomet veikia kartu.“<sup>68</sup> Tai reiškia kad bet koks jų veikimo rezultatas, bet kokia kūryba yra visų trijų hipostazių bendrybė.

Vis dėlto santykis tarp energijų ir hipostazių yra viena pažeidžiamiausių visos palamitinės doktrinos vietų. Energijos turi labai aiškiai išreikštą tendenciją substituoti, t.y. pakeisti hipostazes, ka-

dangi labai daug hipostazių funkcijų (kaip antai kūrimas, malonės skleidimas, deifikacija) yra perleistos energijoms. Skyrelyje apie Kristaus vietą palamitinėje doktrinoje prie šios problemos dar sugrįšime. Čia pakanka pacituoti Nadalio pastabą, kad energijos „arba praktiškai susimaišo su dieviškosiomis hipostazėmis, arba pavojingai priartėja prie akcidentų“<sup>69</sup>.

Galiausiai, nors energijos yra būdingos visoms trimis hipostazėms išsyk, tačiau egzistuoja labai ypatingas ryšys tarp energijų ir Šventos Dvasios hipostazės, ar veikiau (kadangi pačios Šventos Dvasios esmė yra nedalyvaujama) Šventos Dvasios malonės ir dovanų (kurių, kaip pranašas sako, yra septynios, t.y. kurių yra daugybė).

## 8. KOKS YRA SANTYKIS TARP ENERGIJŲ IR KŪRINIJS?

Energijose slypi pradinės, paradigminės idėjos apie sukurtąjį pasaulį. Pagal jas tas pasaulis ir buvo sukurtas<sup>70</sup>. Palama nuolatos akcentuoja, kad energijos pačios savaime yra nesukurtos, o jų veiklos rezultatai yra sukurti ir vadinami *ἀποτελεσματα, κτισματα*, t.y. baigtybės, sukurtybės. Čia labai svarbu pabrėžti, kad pasaulis yra sukurtas ne per antrąją hipostazę, Logosą, bet energijoms padedant. Tai dar vienas pavyzdys, kad Palama turi polinkį minimizuoti Švč. Trejybės ekonomiją.

Visas sukurtas pasaulis, visi kūriniai dalyvauja jiems būdingu būdu ir masu energijose. Čia reikia aiškiai supras-

ti, kuo skiriasi „dalyvavimas energijose“ nuo „susivienijimo su energijomis“. Pastarasis, dar apibūdinamas ir kaip dieviškosios šviesos regėjimas, yra aukščiausias žmogaus bendravimo su Dievu taškas, pasiekiamas tik toliausiai dvasiškai pažengusių hezychastų.

O „dalyvavimas energijose“ yra visai kas kita. Viskas, kas yra sukurta, dalyvauja energijose: ne kiekvienoje, bet tose, kurios apibrėžia dalyvaujančiojo būtį. Palama sako: „Išmintingieji yra sukurti išmintį-suteikiančios energijos, o sudievinantieji – sudievinančios energijos“<sup>71</sup> ir pan. Nadalis pažymi, kad „energijos yra būtybių priežastys; būty-

bių, kurios yra vienokios ar kitokios būtent dėl santykio su ta energija, kurioje joms lemta dalyvauti. Mat visos būtybės nedalyvauja tose pačiose energijose, idant jos nebūtų identiškos. ...*Palama skirtumus tarp būtybių patalpina Dievuje, t.y. šioje daugybėje viena nuo kitos besiskiriančių energijų, o ne pačiose būtybėse* (akcentas mano. – S.M.)<sup>72</sup>. Palama nesutin-

ka su savo priešininkais, teigiančiais, kad visi kūriniai dalyvauja visame Dievuje, visuose jo aspektuose (tai yra būtina išvada, syki pripažinus tezę, kad Dievuje nėra skirties tarp esmės ir energijų, t.y. kad Dievas yra gryna esmė). Jeigu būtų taip, kaip teigia priešininkai, tuomet, pasak Palamos, skirtumai tarp kūrinių išnyktų ir visa taptų viena<sup>73</sup>.

## 9. AR ENERGIJOS YRA ONTOLOGINĖ, AR EPISTEMOLOGINĖ TIKROVĖ?

Kaip matyti iš Nadalio<sup>74</sup>, Clucaso<sup>75</sup>, Houdret<sup>76</sup> tyrinėjimų, kapadokiečiai skirtį tarp esmės ir energijų taikė grynai epistemologine prasme, t.y. ši skirtis daroma vien mūsų protuose dėl mūsų nesugebėjimo suvokti Dievo kaip visumos, bet ji netaikoma ontologinės Dievo tikrovės atžvilgiu.

Apie Barlaamą galima teigti, kad iš principo jis neatmetė skirties tarp Dievo esmės ir energijų, tačiau laikė ją būtent epistemologine skirtimi, t.y. skirtimi, egzistuojančia vien žmogaus prote. „Barlaamas, aišku, neprieštaravo skirtingai Dievuje tarp esmės ir energijų, tačiau jis negalėjo sutikti su teiginiu, kad Dievo atributai, arba esminės charakteristikos, gali būti taip atskirtos nuo Dievo, kad taptų suvokiamos, o pats Die-

vas – ne (cf. Ep. I, 250-1; 260-1; Ep. III, 290-4).“<sup>77</sup>

Kai dėl Palamos, galima pacituoti, kad „skirtumas tarp esmės ir energijų yra realus, objektyviai egzistuojantis Dievuje, ir jokiais būdais ne mūsų silpno proto ar netobulos kalbos padarinys. ...Trumpai tariant, *skirtis* tarp esmės ir energijų yra *πραγματική διάκρισις*, o ne *διάκρισις κατ' ἑπίνοιαν*; mažą to, Palama ne mažiau smarkiai pabrėžia, kad ši skirtis nėra *atskyrimas*, *πραγματική διαίρεσις*“<sup>78</sup>. Palamos užsispyrimas teigiant ontologinę šios skirties prigimtį tapo svarbiausiu jo priešininkų kritikos taikiniu. Tiek Akindynas, tiek Nikeforas Gregoras pateikia patristikos citatų, paneigiančių tezę, kad skirtis Dievuje tarp esmės ir energijų yra ontologinė<sup>79</sup>.

## Literatūra ir nuorodos

<sup>35</sup> Pseudo Dionysius, *Divina Nomina* 2, 11; 652A.

<sup>36</sup> Basile Krivoshein. La doctrine ascétique et théologique de Saint Gregoire Palamas. *Messenger de l'Exarchat du Patriarche Russe en Europe Occidentale* 115 (1987): 45-108.

<sup>37</sup> John Damascene, *Expositio fidei* 59.7-10, red. Kotter (PTS 12), išnaša 214, p. 235, in Palamas, 150 *Chapters*.

<sup>38</sup> „Dievas yra nedalomai dalus ir dalijamai vientisas, ir neturi nei daugingumo, nei sudėtingumo.“ Palamas, *Cap.* 81, p.179.

<sup>39</sup> Juan Sergio Nadal. La rédaction première de la *Troisième lettre* de Palamas à Akindynos. *Orientalia Christiana Periodica*, 40/2 (1974): 233-285.

<sup>40</sup> *Ibid.*

- 41 Tome Synodale 1351, PG 151, 725 D 2-5.
- 42 Nadal, *Dissertation...*, 784; CCSG 31, CIII-LV.
- 43 PG 154, 835-64.
- 44 PG 152, 316-17.
- 45 *Tai, kas yra nedalyvaujama, be galo begaliniai aukščiau yra.*
- 46 *Tai, kas yra dalyvaujama, be galo begaliniai žemiau yra.*
- 47 Martin Jugie. Palamas. *Dictionnaire de Théologie Catholique*. Vol. 11/2, cols. 1735-76.
- 48 Palamas, *Cap.* 109, p. 207.
- 49 Palamas, *Cap.* 112, p. 211.
- 50 Palamas, *Cap.* 137, p. 243.
- 51 *Triads*, III,2,4.
- 52 Οὐκ ἄρα ἐν μόνον ἀναρχον ἢ οὐσία τοῦ Θεοῦ καὶ γὰρ καὶ τὰ περὶ αὐτὴν ἀφοριζόμενα πάντα ἀναρχά ἐστι, οἷον αἱ ὑποστάσεις, αἱ σχέσεις αἱ διακρίσεις καὶ ἀπλῶς αἱ τῆς ὑπερουσίου θεογονίας ἐκφάνσεις ἅπασαι, *Triads* III, 2, 4.
- 53 Nadal, *Dissertation*, 763.
- 54 *Ibid*, 764.
- 55 *Ibid*, 766.
- 56 Meyendorff, *Byzantine Theology*, 184.
- 57 Meyendorff, *Byzantine Theology*, 181.
- 58 *Ibid*, 61.
- 59 Sébastien Guichardan. Le problème de la simplicité divine en orient et en occident aux XI-Ve et XVIe siècles: Grégoire Palamas, Duns Scot, Georges Scholarios (Lyon: Anciens Établissements Legendre, 1933), Jugie, *op. cit.*, Lialine, *op. cit.*
- 60 Palamas, *Cap.* 135, p. 241.
- 61 Palamas, *Cap.* 113, p. 213.
- 62 Ps. Denys, DN 2, 1; 636C; cf. Nadal, *Dissertation*, 801.
- 63 Kallistos Ware. Dieu caché et révélé. La voie apophatique et la distinction essence-énergie. *Messenger de l'Exarchat du Patriarche Russe en Europe Occidentale* 89-90 (1975): 45-59.
- 64 Sinkewicz, Introduction, [įvadas į Palamos 150 Chapters]: 48.
- 65 Palamas, *Cap.* 126, p. 231.
- 66 Lialine, *op. cit.* 275.
- 67 Ši ypatybė buvo aptarta skyrelyje apie terminų definicijas, pristatant tokią energijos ypatybę kaip *enhipostatiškumas*.
- 68 Ware, *op. cit.*
- 69 Nadal, *Dissertation*, 609.
- 70 Palamas, *Capita...*
- 71 *Triads*, III,2,23.
- 72 Nadal, *Dissertation*, 816.
- 73 Gregory Palamas. *Dialogue between an Orthodox and a Barlaamite*. Vert. Rein Ferwerda (New York: Binghamton University, 1999): 46-47.
- 74 Nadalis savo *Disertacijoje* pasakoja, kad Romos pontifikaliniame institute jis keletą metų dėstė kursą, kurio tikslas buvo patikrinti visas kapadokiečių citatas, kuriose yra žodžiai su šaknimi *energ-* (citatos buvo atrinktos naudojant CD *Thesaurus Linguae Graecae*). Jo išvada yra tokia, kad nė vienoje iš šių kelių šimtų citatų žodis „energija“ arba susiję terminai nėra vartojami ontologiniame kontekste, vien tik epistemologiniame.
- 75 „Metodologiškai tinkamiausiais būdas suvokti tuos klasikinių Bizantijos teologų paragrafus, kuriuose yra kalbama apie dievišką šviesą, spindulius ar apšvietimą, yra tokio diskurso perkėlimas į pažinimo teorijos rėmus [t.y. epistemologinį kontekstą. – S.M.]. Tuomet pamatysime, kad daugeliu atveju pažinimo teorijos padedami galime aiškiai atskirti *mentales* skirtis nuo *realijų* skirčių, kaip jas apibrėžė Aristotelis. Būtent šią dalyką savo debata su Palama Barlaamas ir stengėsi užginčyti [Schiro, *op.cit.*, *Epist.* I, 250-1]. Tačiau kai dėl skirties Dievuje tarp nematomos esmės ir regimos dievybės *realumo*, tai modernūs tyrinėjimai jau parodė, kad ši tezė nėra patristiškai pagrįsta. Dauguma Chalcedono tradicijos Bažnyčios tėvų [...] skirtis Dievybėje traktuoja kaip mentalinę žmogaus suformuluotą skirtį, turinčią vien referentinę ar analoginę prasmę.“ Cf. Lowell Clucas, *The Hesychast Controversy in Byzantium in the Fourteenth Century: A Consideration of the Basic Evidence*. Vols.1-2 (Ann Arbor, MI: UMI Dissertation Services, 1994): 72.
- 76 Jean-Philippe Houdret. Palamas et les Cappadociens. *Istina*, 19 (1974): 260-271.
- 77 Clucas, *op.cit.*, 41.
- 78 Lialine, *The Theological*, 275.
- 79 Nicephoras Gregoras. *Hist. Byzant.* XXII-XXIV, PG 148, 1328-1433.

B. d.



PAUL RAMBERT

Opus Dei prelatūra, Paryžius

# TIKĖJIMO IR MOKSLO SUDERINAMUMAS EVOLIUCIJOS TEORIJS KLAUSIMU

The Compatibility of Faith and Science  
Concerning Evolution Theory

## SUMMARY

Darwin's *The Origin of Species*, published in 1859, started intensive polemics between the evolution theory supporters and adversaries. As a rule the latter regard evolution theory as the negation of God and the immortality of the soul, the former as the scientific argument against religious superstitions. The adversaries rely on the literal interpretation of the Holy Scripture, the supporters on *Weltanschauung*, which reduces everything to matter and sensation and refuses to consider those things which cannot be measured or counted. Both approaches are defective, as founded on bias, neglecting the relation between reason and faith in general.

## 1. MOKSLAS, FILOSOFIJA IR TEOLOGIJA

Mūsų laikais santykius tarp tikėjimo ir proto daug kas tapatina su santykiais tarp tikėjimo ir mokslo. Tai atsitinka dėl didelės empirizmo įtakos šiuolaikinei mąstysenai. Vienintelis tikras pažinimas neva yra jutiminis pažinimas. Mes neva pažįstame vien savo pojūčius. Todėl proto veikla apsiribojanti eksperimenti-

niu pažinimu – matuojant bei skaičiuojant. Taigi nėra prasmės kalbėti apie tikrovę, slypinčią už pojūčių.

Nors nuo XVII amžiaus mokslas<sup>1</sup> padarė milžinišką pažangą, jis vis tiek nėra vienintelis pažinimo būdas. Verta čia pacituoti du žymius mokslininkus – Cauchy, kuris pirmasis tiksliai suformu-

RAKTAŽODŽIAI. Evoliucija, mokslas, filosofija, teologija, Šventasis Raštas.  
KEY WORDS. Evolution, science, philosophy, theology, Holy Writ.

lavo ribos teoriją, ir Maxwellą, elektromagnetinės teorijos išradėją:

Iki šiol niekas nepanaudojo skaičiavimo, norėdamas įrodyti, kad Liudvikas XIV tikrai buvo. Tačiau visi psichiškai sveiki žmonės sutinka, kad tai tiesa, lygiai kaip Pitagoro teorema... Ką pasakiau apie vieną istorinį įvykį, galima taikyti ir daugybei religinių, etinių bei politinių klausimų. Todėl turime ir toliau būti ištikimi, kad yra kitų tiesų, ne tik geometrijos tiesos, ir kita tikrovė, ne tik jutiminių daiktų tikrovė. ...Užtat karštai puoselėjime matematikos mokslą, tačiau netaikykime jo už jo paties srities ir neišvaizduokime, kad galime spręsti istorijos problemas matematikos formulėmis arba patvirtinti moralinius principus algebros ar skaičiavimo teoremomis.<sup>2</sup>

Vienas sunkiausių išbandymų mokslinei mąstysenai – suvokti mokslinių metodų teisėto taikymo ribas.<sup>3</sup>

Šių garsių mokslininkų nuomonės sutampa su mūsų kasdiene patirtimi. Pavyzdžiui, mokslui neprieinamas asmenų pažinimas, nes pastarasis reikalauja meilės, savo slėpiningo vidinio pasaulio atvėrimo kitam. Antra vertus, mokslas yra dviprasmiškas. Pats savaime jis gali tarnauti tiek gėriui, tiek blogiui ir todėl negali spręsti žmogaus gyvenimiškų problemų (branduolinė fizika mums nieko nepasako apie branduolinio ginklo panaudojimo leistinumą). Ši pastaba mus veda prie to, kad už grynai eksperimentinės srities egzistuoja dar viena sritis, kurioje galima panaudoti protą. Be mokslinio pažinimo, yra ir kitų pažinimo formų – filosofinis, meninis ir religinis pažinimai, kurie vienaip ar kitaip išreiškia „gyvybės ir pasaulio paslaptį“.

## Mokslas ir filosofija

O kuo skiriasi mokslinis ir filosofinis pažinimai? Mokslinio pažinimo objektą sudaro materialusis pasaulis (gyvoji gamta, judantys kūnai, skysčiai, atomo sandara ir pan.). Tikslieji mokslai gamtą tiria matuodami, skaičiuodami bei pateikdami gamtos reiškinių modelius. Moksliniai eksperimentai tikrina modelių tikslumą. Pavyzdžiui, biologija, kuri yra gyvosios gamtos mokslas, nagrinėja gyvybės mechanizmus ir pateikia gyvybės mechanizmų modelius. Filosofijos objektas platesnis – jis apima visą, o ne vien materialią tikrovę. Be to, filosofijos požiūris kitoks – ji peržengia kasdienybės ribas. Pavyzdžiui, filosofijai rūpi ne patys gyvybės mechanizmai, o labiau – suvokti, kas yra gyvybė. Ji savęs klausia, kodėl egzistuoja tokie daiktai kaip gėlės, iš kur atsiranda bet koks augimas ir t.t. Ji ieško galutinių tikrovės priežasčių, siekdama atsakyti į giliausius klausimus: Kas yra būtis? Kodėl atsirado būtis, o ne niekas? Kas yra žmogus? Kas yra meilė, mirtis, grožis ir t.t. Filosofija, net ir nagrinėdama materialią tikrovę, gamtos reiškinių modelių nepateikia; ji juos interpretuoja tirdama tikslųjų mokslų pateiktų modelių prielaidas (pvz., būti) ir padarinius.

Labai svarbu skirti mokslo ir filosofijos metodus: mokslas matuoja reiškinius bei pateikia modelius, o filosofija minėtuosius modelius interpretuoja, aptardama būties klausimą deda jiems pamatus (nes mokslas nesirūpina šiuo klausimu), juose ieško prasmės. Filosofinis protas už mokslinio pažinimo atskleidžia vidinę pasaulio tvarką:

Gal nustebsi sužinojęs, kad pasaulio pažinimą laikau stebuklu arba amžinu slėpiniu. Tikrai *a priori* būtų galima tikėti, kad pasaulis yra kažkas chaotiško ir kad protas jokių būdu negali jo užčiuopti. ...Nors žmogus ir pasiūlo teorijos aksiomas, šito proceso sėkmė iš objektyvaus pasaulio pusės reikalauja aukšto tvarkos lygio, kurio jokių būdu negalėtume tikėti *a priori*. Tame glūdi 'stebuklas', kuris mūsų pažinimams augant tampa vis aki-vaizdesnis.<sup>4</sup>

Tikrovė tokia, kokią mes ją suvokiame, yra platesnė sąvoka negu tai, ką mes įprastai įvardijame šiuo žodžiu. Tikrovė neapsiriboja materija, tarsi būtų vienintelis fizinės visatos komponentas. Ji apima dėsnius bei savybes, kurios sąlygoja pačią materijos egzistenciją ir gali būti suvokiamos be materialios atramos. Argi gyvenimas nėra viena iš tų „nematerialių“ realiųjų, kilusių iš „superstruktūruotos“ materijos?<sup>5</sup>

Tuo pat metu, nors objektas skiriasi, mokslas ir filosofija turi sąlyčio taškų. Viena vertus, kaip rodo pacituotos ištraukos, lengvai pereinama iš mokslo į filosofijos sritį – juk kiekvienas žmogus, taip pat ir mokslininkas, yra linkęs filosofuoti. Kita vertus, filosofijos išeitis taškas yra tikrovė, taip pat ir gamtos mokslų duomenys. Filosofija „maitinama“ šiais duomenimis, kuriuos svarsto savo specifiniu metodu, peržengdama gamtos mokslų ribas.

Viskas būtų geriau, jeigu filosofai išmąnytų biologiją ir jeigu biologai nepaniekintų filosofijos.

(...) Metafizika atsinaujins ir padarys pažangą ne kitaip, kaip tik panaudodama tikslųjų mokslų duomenis. Kaip deramai aptarti materiją, jeigu nežinomos fizikos atskleistos savybės? Kaip kalbėti apie gyvybę ir evoliuciją neturint rimto

suvokimo apie zoologiją, paleontologiją ir biochemiją?...

Norėti viską išaiškinti vien proto dėka apsieinant be mokslinių faktų bei metodo yra išdidus bei neperspektyvus bandymas, kuriam dar pasiduoda kai kurie filosofai, ir ne patys menkiausi. Jie stovi vietoje, tuščiai samprotauja, nes negali būti jokios filosofijos, visiškai atitrūkusios nuo mokslo, t.y. nuo tikrovės.<sup>6</sup>

Abu požiūriai – mokslo ir filosofijos – vienas kitą papildoma ir atitinka žmogaus prigimtį, t.y. žmogus iš prigimties yra kartu ir mokslininkas, ir filosofas. Nesant galimybės filosofuoti – t.y. jei mokslo „suinteresuotumas“ užgožtų „teorišką“, t.y. kupiną pagarbos, filosofijos žvilgsnį į pasaulį, o rūpinimasis dėl kasdienio kąsnio – ieškojimą gilesnių atsakymų, žmogaus gyvenimas taptų skurdus bei nežmoniškas.

## Teologija ir filosofija

Teologija daro prielaidą, kad egzistuoja Dievas, kuris sugeba kalbėti žmogui jam suprantama kalba, ir kad iš tiesų Dievas kalbėjo tam tikriems žmonėms ir šį mokymą, kurį vadiname apreiškimu, patikėjo tam tikrai žmonių grupei (Bažnyčiai). Teologijos objektas yra būtent šis mokymas, t.y. apreiškimo tiesos, o jos metodas – protas, apšviestas tikėjimo šviesa. Labai svarbu įsidėmėti, kad teologija jokių būdu neatsisako proto. Žmogaus protas nori suprasti apreiškimas tiesas. Kai kurios jų yra prieinamos blaviai mąstančiam protui. Kitos yra neprieinamos protui be tikėjimo šviesos. Tačiau net ir šiuo atveju jos ne-

prieštarauja protui, o tik viršija jo gali-  
mybes, pavyzdžiui, kaip išsemti jūros  
vandenį šaukšteliu. Tikėjimo aktas, ku-  
riuo žmogus pritaria apreikštoms tie-  
soms, yra žmogiškas veiksmas. Juk di-  
džiausia mūsų pažinimo dalis remiasi  
žmogišku tikėjimu, vadinasi, pasitikėji-  
mu tam tikro žmogaus, kuris man pra-  
neša tam tikrą žinią, autoritetu. Religi-  
nio ir žmogiško tikėjimo aktai skiriasi  
tuo, kad pasitikėjimas Dievu yra visišk-  
as<sup>7</sup>, nes Dievas negali nei pats klysti,  
nei mūsų klaidinti.

Šitie svarstymai būtini norint pabrėž-  
ti, kad teologija ir tikėjimas remiasi pro-  
tu. Užtat įmanomas dialogas tarp teolo-  
gijos ir mokslo. Religinis tikėjimas, bū-  
damas ir neakivaizdus žinojimas, pri-  
klauso ir šiai „tikėjimo“, t.y. protingos

intuicijos, rūšiai, kuri toli gražu netruk-  
do moksliniam tyrinėjimui:

Be tikėjimo tuo, kad įmanoma užčiuopti  
tikrovę per mūsų kuriamas teorijas, ir be  
tikėjimo vidine mūsų pasaulio darna,  
mokslas nebūtų įmanomas. Šis tikėjimas  
yra ir visada bus pagrindinė bet kokios  
mokslinės kūrybos priežastis.<sup>8</sup>

Tikėjimo ir mokslo suderinamumo  
evoliucijos teorijos klausimu negalime  
nagrinėti mokslo metodu, nes apreikšto-  
sios tiesos nėra matuojamos eksperimen-  
tiniu būdu. Ši užduotis gali būti at-  
liekama tik filosofiniu lygmeniu. Turi  
vykti dialogas tarp filosofo, kritiškai  
nagrinęjusio mokslo duomenis apie evo-  
liuciją, ir teologo, kritiškai nagrinėjusio,  
ką iš tikrųjų Šventasis Raštas sako apie  
pasaulio ir žmogaus atsiradimą.

## 2. ŠVENTOJO RAŠTO MOKYMAS APIE PASAULIO IR ŽMOGAUS PRADŽIĄ

Mokymas apie pasaulio ir žmogaus  
sukūrimą užima svarbiausią vietą Šven-  
tajame Rašte. Jį sudaro du pasakojimai<sup>9</sup>,  
kurie šiuolaikiniam žmogui yra sunkiai  
suprantami ir neturi nieko bendro su  
mūsų įprastiniais literatūriniais žanrais.  
Norint kritiškai juos nagrinėti, reikia pa-  
naudoti teologijai būdingą metodą –  
protą, apšviestą tikėjimo šviesa. Teolo-  
gas tiki, kad Šventasis Raštas yra  
„įkvėpta“ knyga, t.y. parašyta su ypa-  
tinga Dievo pagalba. Kas tiksliai yra  
įkvėpimas, išdėstė II Vatikano Susirin-  
kimo konstitucija *Dei Verbum*, apibendri-  
nanti visą Bažnyčios doktriną šia tema.  
Štai pagrindinės jos mintys:

1) Nors įkvėptas autorius rašo tik  
tai, ką Dievas nori, vis tiek jis yra tikra-

sis autorius: Dievas jį panaudoja su jo  
sugebėjimais ir galiomis<sup>10</sup>. Jis nėra pa-  
prasta rašomoji mašinėlė.

2) Užtat siekiant teisingai suvokti,  
ką įkvėptasis autorius nori pareikšti raš-  
tu, reikia atsižvelgti ir į jo kultūrinę ap-  
linką – į jo kultūrinę pasaulėžiūrą, mąs-  
tyseną, papročius, kalbos bei pasakojimo  
būdus, taip pat į literatūrinius žanrus  
(istorinį, pranašinį, poetinį bei kitus),  
būdingus įkvėptojo autoriaus laikams<sup>11</sup>.

Visa tai reiškia, kad norint tinkamai  
suprasti sukūrimo pasakojimus, negalima  
apsieiti be istorijos bei archeologijos<sup>12</sup>.

Pirmasis sukūrimo pasakojimas yra  
vėlesnis. Jis priklauso vadinamajam Ku-  
nigų šaltiniui, susiformavusiam kunigų  
būreliuose po 550 m. pr. Kr. Babilonijos

tremtyje bei sugrįžus iš tremties, ir jam būdingas dėmesys apeiginiams poreikiams. Šis pasakojimas yra sistemingesnis ir „objektyvesnis“: kiekvienas kūrinys turi savo vietą pasaulyje. Sukūrimo darbas suskirstomas į šešias dienas, septintąją paliekant poilsiui.

Antrasis pasakojimas senesnis. Jis priklauso vadinamajam Jahvistiniam šaltiniui, susiformavusiam Pietinėje karalystėje apie 950 m. pr. Kr., ir jam būdinga Dievą vadinti Jahvės vardu. Šis pasakojimas yra antropocentris ir „subjektyvus“ – žmogaus sukūrimu domisi labiau negu pasaulio ir į pasaulį žiūri daugiau iš žmogaus perspektyvos.

Abu pasakojimai priklauso kosmogonijos, t.y. pasaulio atsiradimo, literatūriniam žanrui. Jie yra giminingi Babilonijos kosmogonijoms, o pirmiausia – antrojo tūkstantmečio pr. Kr. eilėraščiui *Enuma Eliš*. Tačiau atidžiau išnagrinėjus, išryškėja, kad įkvėptasis autorius originalią radikalčiai ištaisė, jį demistifikavo. Babilonijos kosmogonijos yra kartu teogonijos, t.y. dievų atsiradimo, pasakojimai – pasak jų, egzistuoja pradinis (vandeninis) chaosas, iš kurio atsiranda dievai, o šie savo ruožtu sukuria pasaulį ir žmogų. Tuo tarpu Senojo Testamento Dievas yra ankstesnis už chaosą, be pradžios ir be pabaigos, atskirtas ir nepriklausomas nuo pasaulio. Kitaip negu Babilonijos ir Kanaano kosmogonijos, kurios sudievina gamtos jėgas, Izraelio Dievas yra visa ko Kūrėjas. Saulė, mėnulis, žvaigždės, jūra, upės, augalai, gyvūnai, žuvis ir paukščiai yra Dievo kūriniai, padaryti žmogaus labui. Kiekvienas kūrinys yra geras, o žmogus yra kūrinijos vainikas – viskas buvo dėl jo sukurta.

Pirmojo pasakojimo suskirstymas į septynias dienas ilgai buvo egzegetų galvosūkis. Nuo pat pradžios nemažai žydų ir krikščionių egzegetų pakrypo į alegorinę interpretaciją. Tačiau kai kurie interpretavo šį pasakojimą paradižiui, geriausiu atveju suteikdami dievai platesnę prasmę (ilgas laikotarpis). Pastaruoju šimtmečiu archeologijos atradimai padėjo išspręsti šį klausimą. Išryškėjo, kad skaičius septyni turėjo labai didelę reikšmę senovės Rytų kultūrose, tiek praktinę (panašiai kaip skaičius dešimt mūsų laikais), tiek simbolinę (septyni išreiškia pilnatvę). Akivaizdu, kad čia suskirstymas į septynias dienas tėra literatūrinė puošmena. Be to, svarbu turėti omeny, kad pirmojo pasakojimo tikslas pedagoginis ir religinis – tai katekizmo pamoka, kurią reikės išiminti. Jos struktūra turi palengvinti išiminimą. Vadinasi, įkvėptasis autorius neketina pateikti pasaulio atsiradimo etapų mokslinė prasmė. Tai patvirtina faktas, kad antrasis pasakojimas nesiremia tokiu suskirstymu. Tas pat pasakytina ir apie žmogaus kūno ir gyvų rūšių atsiradimą antrajame pasakojime. Įkvėpto autoriaus tikslas yra tik teologinis ir religinis. Nesvarbu, kaip žmogaus kūnas atsiranda „iš žemės dulkių“ – svarbu vien tai, kad pats Dievas įlieja dvasinę sielą į suformuotą kūną.

Apibendrinami galime sakyti, kad siekiant tinkamai interpretuoti Šventąjį Raštą ir ypač sukūrimo pasakojimus, reikia atidžiai skirti tris dalykus:

1) kultūrinį „drabužį“, t.y. kultūros, kurioje knyga buvo parašyta, pasaulėžiūrą, mąstyseną, papročius, kalbos bei pasakojimo būdus, literatūrinius žanrus;



- 2) religines tiesas, kurias įkvėptas autorius nori tiesiogiai perteikti, tarp jų:
- Dievas viską laisvai sukūrė iš nieko; jis yra transcendentinis pasaulio atžvilgiu, t.y. viršijantis, pranokstantis pasaulį;
  - pasaulis yra tvarkingas ir geras;
  - žmogus yra ne bet koks gyvūnas, o „Dievo paveikslas“ – jis susideda iš kūno ir dvasios; dėl jo visa kita buvo sukurta; jis buvo sukurtas nekaltas;
  - santuoka ir šeima yra natūralios institucijos, skirtos gyvybei perduoti ir sutuoktinių bendrystei;
  - žmogus iš prigimties yra pašauk-

tas dirbti, t.y. tobulinti pasaulį Dievo vardu ir jį panaudoti savo poreikiams;

- žmonija turi bendrą kilmę.

3) Kitas tiesas, kurios, nors ir nėra tiesioginis įkvėpto autoriaus tikslas, vis tiek yra netiesiogiai susijusios su perteiktomis religinėmis tiesomis. Neretai sunku šias tiesas skirti nuo kultūrinio drabužio (plg. Galilėjaus atvejį).

Sprendžiant teologijos požiūriu, Šventojo Rašto duomenys apie sukūrimą neprieštaruoja evoliucijos teorijai, kol pastaroji neatsisako Dievo bei jo Apvaizdos buvimo ir tiesioginio žmogaus sielos sukūrimo.

### 3. FILOSOFINIS EVOLIUCIJOS TEORIJOS NAGRINĖJIMAS

Dabar tenka nagrinėti mokslo duomenis apie evoliuciją filosofijos požiūriu.

Darwinas 1859 m. išleistoje knygoje *The Origin of Species* išdėstė dvi teorijas. Savo siauresnėje teorijoje jis įrodinėja, kad augalų ir gyvūnų rūšys nėra nekinamos: veikiant natūraliajai atrankai, atsiranda naujų rasių ir rūšių. Antroji jo teorija yra radikalesnė: daroma ekstrapoliacija, kad visos gyvos rūšys be išimčių yra palaipsniui kilusios iš paprastesnių ir kad net labai skirtingos rūšys praityje yra turėjusios bendrus protėvius. Kalbėdami apie „darvinizmą“ arba „evoliucionizmą“, žmonės dažniausiai turi omeny antrąją teoriją<sup>13</sup>.

Anot visuotinio darvinizmo, evoliucija yra atsitiktinė ir nenutrūkstama (gyvos rūšys nuolat evoliucionuoja). Kas lemia, kad rūšys evoliucionuoja viena, o ne kita kryptimi? Tai natūralioji atranka: stip-

resnieji individai prisitaiko prie aplinkos, o silpnesnieji išnyksta. Arba trumpiau: išnyksta tie individai, kurie nepajėgūs prisitaikyti prie kintančios aplinkos. Evoliucija visada vyksta individo arba rūšies naudai. Ji pasižymi būtinumu.

Mokslo požiūriu pagrindinis darvinizmo sunkumas – empirinių įrodymų nebuvimas. Iškasenos rodo, kad rūšys atsiranda iš karto, visai susiformavusios ir išnyksta beveik visai tokios pat, kokios ir atsirado<sup>14</sup>. Aiškių tarpinių formų iškasenose nėra<sup>15</sup>. Be to, nepavyko ir teoriškai rekonstruoti evoliucijos tarpinių formų grandinės. Sunku, pavyzdžiui, įsivaizduoti tarpines pakopas tarp roplio žvyno ir paukščio plunksnos. Juk plunksnos padeda skraidyti tik tada, kai jos yra tvirtos, atsparios deformacijai ir nepraleidžia oro. Tačiau tarpinė pakopa – kutuotas žvynas – būda-

mas lankstus bei minkštas, praleidžiantis orą, skraidyti akivaizdžiai netiktų<sup>16</sup>. Tokių pavyzdžių yra labai daug<sup>17</sup>.

Mūsų laikais tarp mokslininkų galima išskirti tris sroves rūšių kilmės klausimu: neodarvininkai, kurie siūlo sintetinę teoriją, toliau besiremiančią atsitiktinumo ir natūraliosios atrankos sąveika, bet pripažįstančią staigų naujų požymių atsiradimą<sup>18</sup>.

Vien atsitiktinumas yra bet kokios naujovės, bet kokio atsiradimo biosferoje šaltinis. Grynas atsitiktinumas, absoliučiai laisvas, bet aklas, [yra] nuostabiojo evoliucijos pastato pamatas...<sup>19</sup>

Tie, kurie, pritardami evoliucijai, pabrėžia jos kryptingumą ir pripažįsta šios teorijos ribotumą – tai, kad daug kas joje dar neaišku. Jie suderina evoliuciją, Dievo buvimą ir sielos sukūrimą<sup>20</sup>.

[Rūšių] linijų kryptingumas yra faktas, o ne teorinė prielaida. Linija vien dėl to atpažįstama ir egzistuoja, kad materializuojama tam tikrą individų tendenciją – jie ky-la vieni iš kitų ir gyvena vieni po kitų.<sup>21</sup>

Evoliucija nėra (1) atsitiktinis reiškinys, (2) nenutrūkstamas reiškinys, (3) reiškinys, būtinai susijęs su tiesioginiu poreikiu, (4) natūraliosios atrankos padarinys. Be to, galime įsitikinti, kad (5) gyvos būtybės adaptacija yra dažniausiai netobula, todėl ji pasitenkina kompromisu su aplinka...; (6) rūšių tarpusavio kova toli gražu nėra visuotinė; (7) mirtis mažai diferencijuoja, daugiau smogia akiai, be jokios atrankos. Klaidinga sakyti, kad evoliucija, vadovaujama natūraliosios atrankos, visada yra palanki rūšiai arba linijai. Ji palieka paskui save didžiules jos klaidų bei nesėkmių kupinas kapines.<sup>22</sup>

Tie, kurie priima mikroevoliuciją (t.y. tos pačios rūšies arba giminių rūšių evoliuciją), bet atmets makroevoliuciją (visų rūšių išsivystymą iš paprastesnių į sudėtingesnes)<sup>23</sup>.

Vienintelis [Darwino] teorijos aspektas, kuris kaip nors buvo patvirtintas per pastarąjį šimtmetį, yra tas, kuris taikomas mikroevoliucijos reiškiniams. Jo visuotinė teorija, pasak kurios visos žemės gyvos būtybės atsirado ir evoliucionavo sukaupus atsitiktines mutacijas, buvo ir dar tebėra pernelyg spekuliatyvi hipotezė, neturinti jokių ją patvirtinančių faktų ir labai nepanaši į savaime aiškia aksiomą, kurią keletas jos agresyviausių šalininkų norėjo mus priversti pripažinti<sup>24</sup>.

Fizikos bei chemijos srityse daug reiškinų yra diskretūs. Neįmanoma laipsniškai paversti nei vienos molekulės rūšies į kitą, nei vieno atomo tipo į kitą. Tarp tų vienetų yra šuolis. Kodėl gi ir organinės sistemos negalėtų būti atskirtos tokiais pat šuoliais?<sup>25</sup>

## Būties klausimas

Kartą vaiko, kuris augo be tėvų, paklausė: „Kada gimei?“ Atsakymas buvo toks: „Aš niekada negimiau – aš augu“. Panašiai kaip pats vaiko augimas nespėndžia jo gimimo ir jo tėvų klausimo, taip ir evoliucijos reiškinys nepaaiškina pasaulio atsiradimo (buvimo).

Juk tam, kad bet koks daiktas augtų, didėtų, evoliucionuotų, pirmiausia reikia, kad jis būtų (egzistuotų). Nebūtis neevoliucionuoja, nes jos nėra. Evoliucija neaiškina būties problemos (kodėl atsirado kažkas, o ne niekas?). Tam, kad bet kokia gyva būtybė taptų kito kiau, pirmiausia reikia jai būti. O po to

„tapti kitokia“ (tapsmas) taip pat yra (naujas) buvimo būdas, būties prieaugis.

Visoks augimas yra paslaptis: vaiko augimas, gėlių skleidimasis ir pan. Mes prie to pripratome, ir tai mums atrodo natūralu. Bet kaip iš mažiau gali atsirasti daugiau? Gamtos mokslai šį reiškinį gali puikiai aprašyti, bet ne paaiškinti, nes tai – filosofinis klausimas. Aš galiu sakyti, kad sėkla yra potenciali gėlė, bet tai neatsako į klausimą. Logikos dėsniai kitokie. Jeigu įdedu vieną kreišdos gabaliuką į dėžutę ir kitą dieną randa du ne vieną, o du gabaliukus, darau išvadą, kad antrasis gabaliukas atsirado iš kur nors kitur, o ne kad pirmasis pasidaugino.

Kai vaikas iš kūdikio išauga į suaugusį, nors jis iš tikrųjų buvo „potencialiai“ suaugęs, vis tiek atsirado būties prieaugis, t.y. nauja būtis, kuri reikalinga Dievo kuriamojo akto, nes niekas negali pats sau duoti būties.

Pritaikykite tai, kas pasakyta, evoliucijos atveju. Yra šioks toks skirtumas, nes evoliucija yra ne vystymasis to, kas įrašyta genetiniame kode, o paties genetinio kodo kitimas. Bet ir tuo atveju tapsmas reikalingas Dievo kuriamojo akto. Kiekvieną savo vystymosi akimirką bet kokia rūšis priklauso nuo Kūrėjo.

Taigi „evoliucija ar kūrimas?“ yra klaidinga alternatyva. Teisinga alternatyva yra tokia:

- Arba kūrimas su evoliucija, t. y. evoliucija yra būties dėsnis, Dievo įdiegtas būčiai. Evolucionuojančios rūšys nuolat priklauso nuo Kūrėjo.
- Arba kūrimas be evoliucijos.

## Evoliucijos tikslingumas

Paleontologijos duomenys rodo, kad evoliucijos procesas yra kryptingas, pasižymi tikslingumu:

Atsižvelgiant į iškasenas, evoliucija atrodo kaip kelias į tam tikrą formą. Ji vyksta tam tikra linija, per daugelį milijonų metų kaupiant papildomus tos pačios krypties pasikeitimus. ...Paleontologija nepateikia duomenų, remiančių atsitiktinę evoliuciją.<sup>26</sup>

Priskirti vien atsitiktinumui be galo sudėtingą gyvo pasaulio organizaciją ir beveik 4 milijardų metų kelionę nuo elementariausių iki aukščiausių gyvybės formų, taip pat ir žmogų, būtų tolygu atsisakyti aiškinimo. Juk „atsitiktinumas“ pats savaime nieko neaiškina – jis išreiškia vien mūsų pažinimo ribotumą. Atsitiktinumas yra dviejų arba daugiau nepriklausomų įvykių sekų susikirtimas, pavyzdžiui, kaip kad medis, nuvirtęs ant karvės. Abi įvykių sekos vyksta būtinu būdu pagal apibrėžtus dėsnius. Tačiau mums neįmanoma numatyti jų susikirtimo, kadangi mes nepajėgūs aprėpti pernelyg didelės daugybės veiksmų.

Žmogaus smegenys tokios sudėtingos, kad jų atsiradimas atsitiktinėmis mutacijomis būtų toks pat neįtikėtinas, kaip sėdinčių prie rašomosios mašinėlės ir klavišus atsitiktinai mušančių beždžionių būrys, kuris redaguotų visą [Maironio] kūrybą. Tikimybė tokia maža, kad šį įvykį galima laikyti neįmanomu.<sup>27</sup>

Mutacijų, tenkinančių augalo arba gyvūno poreikius, pasitaikymas kaip tik tinkamu laiku atrodo pernelyg neįtikėtinas. Tačiau darvinistinė doktrina eina toliau, nes kiekvienam augalui, kiekvienam gyvūnui atsitinka tūkstančiai tokių laimin-

gų, tinkamu laiku pasitaikiusių įvykių. Taigi stebuklas tampa taisykle. Pati mažiausia tikimybė būtinai išsipildo.<sup>28</sup>

Aišku, kai mes sakome, kad evoliucija yra kryptinga, mes turime omeny „vidinį“, o ne „išorinį“ tikslingumą. Pirmasis yra paleontologijos konstatavimas, o antrasis – filosofijos klausimas. Tačiau mūsų patirtis sako, kad „tikslas“, „tikslingumas“ yra susiję su protingu elgesiu. Protas suvokia tikslą ir moka veiksmus nukreipti į tą tikslą. Kita vertus, evoliucija vyksta tarp būtybių – augalų, gyvūnų, – kurioms nebūdingas toks elgesys. Todėl logiškai kyla klausimas, ar principas, suteikiantis kryptį evoliucijai, nebūtų už pasaulio esantis protas.

### Žmogaus specifika

Dar vienas mūsų uždavinys – remiantis biologijos duomenimis, apibrėžti, kuo žmogus skiriasi nuo gyvūno, o ypač nuo primato<sup>29</sup>.

Primato ir žmogaus instinktinis paveldas yra labai mažas – jį pakeitė perdavimas. Skirtumas tarp žmogaus ir primato tas, kad pastarasis tik kartoja veiksmus, nors ir labai sudėtingus, tačiau jis negali ilgam susikoncentruoti, nes nesupranta, ką daro. Jo sugebėjimas mėgdžioti kyla iš jo nepaprasto smalsumo. O žmogus ne tik mėgdžioja, ką mato, bet ir suvokia savo veiksmo tikslą. Būtent tikslingumo suvokimą vadiname protingu elgesiu. Užtat žmogus gali atiduoti kitiems ne tik tai, ką jis gavo iš jų, o ir daugiau. Tokiu būdu atsiranda kultūra (kultūrinis paveldas), kuri iš kartos į kartą perduodama ir didinama. Prima-

to pasaulio pažinimas yra turtingas, bet jis gauna iš jo nedaug naudos dėl minėtojo nesugebėjimo suvokti tikslingumą. Todėl suprantama, kad žmogus per kelis paskutinius tūkstančius metų padarė tokią milžinišką kultūrinę pažangą, o primatai per penkiolika milijonų metų nė kiek nepažengė į priekį.

Ryškiausia tikslo suvokimo išraiška yra įrankių gamyba. Iškilus rimtam reikalui – badui, norui pabėgti, – primatas gali sutelkti savo dėmesį ir panaudoti kūno atžvilgiu išorinį tarpininką (įrankį), tačiau jis nesugeba jokio įrankio pagaminti. Primatas suvokia tik tiesioginę priežastingumo sąsają (jis yra uždarytas dabartyje). Toliau jis neina. Tuo tarpu žmogus, gamindamas įrankius, materializuoja savo tikslus ir parodo savo proto kūrybiškumą: pavyzdžiui, tušinuką jis gamina rašyti, kėdę – sėdėti, ir t.t.

Kita protingo elgesio išraiška yra žmogaus kalba. Kalbėdamas žmogus perduoda sąvokas, o gyvūnas savo „kalba“ – vien emocijas arba signalus. Kadangi emocijų ir signalų skaičius ribotas, gyvūno kalba taip pat yra ribota. Tuo tarpu žmogus dėl savo įgimto proto kūrybiškumo gali nuolat kurti naujas sąvokas. Sąvokos išreiškia daiktų esmę, t.y. kas daiktas yra savaime, o ne tik tai, kuo daiktas naudingas žmogui. Žmogus į pasaulį gali žiūrėti „nesuinteresuotai“, tarsi pamiršdamas save.

Pagaliau gyvūnas santykiauja (t.y. „pažįsta“) su labai ribota visuma būtybių, kurios tenkina jo poreikius ir sudaro aplinką, kurioje jis yra visiškai uždarytas. Tuo tarpu žmogus, nors ir yra apribotas savo medžiaginės aplinkos, sugeba savo protu mąstyti net apie tai, kas

nepakliūva į jo regėjimo lauką, t.y. apie visatą, grožį, laimę, tiesą, ir tokiu būdu peržengia savo medžiaginę aplinką bei potencialiai santykiauja su viskuo. Todėl natūralioji žmogaus aplinka yra „viskas“, „visa, kas egzistuoja“. Toks be galo pranašesnis „pažinimo“, arba „santykiavimo“, būdas atitinka ir be galo pranašesnę egzistavimo būdą, kurį vadiname „dvasiniu“. Iš to kyla žmogaus orumas, viršijantis visą pasaulį<sup>30</sup>.

Gyvūnų pasaulio viršūnėje instinktai užleido vietą perdavimui (primatų ir žmogaus atveju). Tačiau gyvūnas, taip pat ir primatas, pažįsta daiktus „vienšališkai“, t.y. tik tiek, kiek jie yra naudingi jam (pavyzdžiui, alkanas liūtas antilopę pažįsta tik kaip „tinkamą maistą“). Tuo tarpu žmogaus protas suvokia daiktų gerumą įvairiais atžvilgiais. Medžiotojui antilopė atrodo gera ne tik kaip maistas arba kaip prekė, bet ir kitaip – kaip gražaus peizažo elementas, kaip ekosistemos dalis, ir t.t. Todėl žmogaus elgesys nėra visiškai determinuotas. Jis gali veikti vienaip arba kitaip, veikti arba neveikti – jis yra laisvas.

Atsižvelgdama į biologijos duomenis, filosofija daro išvadą, kad žmogus yra ne

vien „išsivystęs“ gyvūnas, nes tik žmogus gali suvokti savo veiksmų tikslingumą, pažinti dalykų esmę, išeiti iš savęs, potencialiai santykiauti su viskuo ir laisvai veikti. Skirtumas tarp žmogaus ir gyvūno yra ne laipsniškas, o begalinis, esminis. Nors žmogus priklauso materialiam pasauliui, kai kas žmoguje be galo viršija materiją – jis yra (įkūnyta) dvasia, su protu ir laisva valia. Principas, kuriuo žmogus be galo viršija materialųjį pasaulį ir jo determinizmą (t.y. dvasia), negali kilti iš materijos – jo kilmė būtinai yra „už pasaulio“ (Dievas). Todėl dvasia negali būti materijos evoliucijos padarinys. Dvasios kilmė yra filosofinis, o ne biologinis klausimas, nes dvasinė veikla pranoksta biologijos sritį.

Kūno evoliucija yra kitas klausimas, kuris priklauso biologijos-paleontologijos sričiai. Tačiau pripažintinas „metafizinis šuolis“, t.y. dvasinės sielos atsiradimas. Be to, evoliucijos procesas negali būti atsitiktinis – dvasinei sielai tinka ne bet koks kūnas. Kūno evoliucija reiškia ruošti kūną, tinkamą dvasinės sielos veiklai.

Todėl apibendrindami turime pasakyti, kad evoliucijos teoriją galima pritaikyti vien žmogaus kūnui, bet ne sielai.

## IŠVADOS

Tiek filosofiniu požiūriu kritiškai išnagrinėjus mokslo duomenis apie evoliuciją, tiek teologijos aspektu kritiškai išnagrinėjus, ką iš tikrųjų Šventasis Raštas sako apie pasaulio ir žmogaus atsiradimą, galima daryti išvadą, kad krikščioniškas tikėjimas ir evoliucijos teorija gyvū rūšių ir žmogaus kilmės klausimu

yra suderinami. Pradžios knygos pasakojimai apie pasaulio sukūrimą turi vien religinę bei teologinę, o ne mokslinę reikšmę. Kita vertus, evoliucijos teorija iš tikrųjų reikalinga Dievo, kaip evoliucijos palaikytojo bei nukreipėjo ir žmogaus sielos kūrėjo, buvimo.

## Literatūra ir nuorodos

- <sup>1</sup> Turime galvoje tiek tiksluosius mokslus (matematiką, fiziką, chemiją, biologiją, ir t. t.), tiek ir socialinius mokslus (psichologiją, sociologiją, ir pan.), kurie tikslųjų mokslų metodus taiko žmogui tirti.
- <sup>2</sup> A. L. Cauchy. *Cours d'analyse de l'Ecole Royale Polytechnique*. I, Analyse algébrique, Imprimerie Royale. – Paris, 1821, p. VI–VII.
- <sup>3</sup> J. C. Maxwell. *The scientific papers of James Clerk Maxwell*. – Cambridge, W. D. Niven, 1890, II, p. 759.
- <sup>4</sup> A. Einstein. *Lettres à Maurice Solovine*. Reproduites en facsimilé et traduites en français. – Paris, 1956, p. 114–115.
- <sup>5</sup> P. P. Grasse. *Toi, ce petit Dieu – essai sur l'histoire naturelle de l'homme*. – Paris, Albin Michel, 1974, p. 14.
- <sup>6</sup> *Ten pat*, p. 13–14.
- <sup>7</sup> Šitaip visiškai būtų neprotinga pasitikėti žmogumi (reikia atsižvelgti į patį žinios patikimumą). Tačiau, kad religinio tikėjimo aktas nebūtų pakibęs ore (aš tikiu, nes aš tikiu), padaryti tikėjimo aktą skatina vadinamieji tikėtinumo motyvai.
- <sup>8</sup> A. Einstein, L. Infeeld. *The evolution of physics*. – New-York, Simon, 1938, p. 312–313.
- <sup>9</sup> *Pr 1,1-2, 4a; 2, 4b-25*.
- <sup>10</sup> Plg. *Dei Verbum*, Nr. 11.
- <sup>11</sup> Plg. *Dei Verbum*, Nr. 12.
- <sup>12</sup> Plg. J. M. Casciaro, J. M. Monforte. *Dios, el mundo y el hombre en el mensaje de la Biblia*. – EUNSA, Pamplona, 1992, p. 335–371.
- <sup>13</sup> M. Denton. *Évolution – une théorie en crise*. – Flammarion, 1992, p. 19–71.
- <sup>14</sup> Plg. E. Lutz – R. Junker. *Nėra gyvybės be sukūrimo*.
- <sup>15</sup> M. Denton. *Évolution – une théorie en crise*. – Flammarion, 1992, p. 163–202: „Klasikiniai evoliucionistų pateikti pavyzdžiai – *Archaeopteryx* (neva tarpinė grandis tarp roplių ir paukščių), *Seymouria* (tarp amfibijų ir roplių) – toli gražu nėra įtikinami: pirmasis jau yra paukštis, nors ir pirmykštis, o antrasis – dar amfibija“.
- <sup>16</sup> *Op. cit.*, p. 214–217.
- <sup>17</sup> *Op. cit.*, p. 206–238.
- <sup>18</sup> Pvz., M. Delsol. *Cause, loi, hasard en biologie*, 1985. J. Monod. *Le hasard et la nécessité*, 1970.
- <sup>19</sup> J. Monod. *Chance and necessity*. – Collins, London, 1972, 110 psl.
- <sup>20</sup> Pvz., P.P. Grasse.
- <sup>21</sup> P. P. Grasse, *L'évolution du vivant*, p. 173.
- <sup>22</sup> *Ten pat*, p. 338.
- <sup>23</sup> M. Denton. *Evolution. A theory in crisis*, 1992.
- <sup>24</sup> M. Denton. *Évolution – une théorie en crise*. – Flammarion, 1992, p. 80–81.
- <sup>25</sup> *Ten pat*, 236 psl.
- <sup>26</sup> P. P. Grasse. *L'évolution du vivant*, p. 173.
- <sup>27</sup> P. P. Grasse. *L'origine de l'homme vue par un biologiste*, p. 256.
- <sup>28</sup> P. P. Grasse. *L'évolution du vivant*, p. 175.
- <sup>29</sup> Plg. P. P. Grasse. *Toi, ce petit Dieu – essai sur l'histoire naturelle de l'homme*. – Paris, Albin Michel, 1974, p. 158–181.
- <sup>30</sup> Plg. J. Pieper. *Kas yra filosofija?*



DALIA MARIJA STANČIENĖ

Vilniaus pedagoginis universitetas

## MALEBRANCHE'O GALIŲ TEORIJA

The Theory of Powers by Malebranche

### SUMMARY

In the article the attempt to transform Aristotelian-Thomistic metaphysics by Malebranche is considered. According to Malebranche, the human soul is the accidental form of the body. That form is essentially related to God. This way the soul links man both with his own body and with God. The latter link raises man above all other material creatures but the first degrades him, causing his faults and misfortunes. In order to prove the necessity of divine Grace, it is important to Malebranche to show man's weakness: thanks to divine power alone man can reach his ultimate end, union with God. Therefore, adoration and praying is man's most important occupation in this life. Underlying man's weakness and God's omnipotence, Malebranche constitutes his metaphysical theory of powers as an instruction on how to escape delusions and misfortunes.

### PRATARMĖ

Straipsnyje analizuojamas Malebranche'o bandymas reformuoti aristotelinė-tomistinę metafiziką. Malebranche'as, ne visai sutikdamas su teiginiu, kad siela yra kūno forma, aiškina, kad sielos sąsaja su kūnu yra atsitiktinė, o jos vienybė su Dievu – esminė: „sielos santykio su kūnu galėtų ir nebūti, tačiau jos santykis su Dievu toks svarbus, jog neįmanoma įsivaizduoti, kad Dievas galėtų

sukurti dvasią be šio santykio“<sup>1</sup>. Todėl Malebranche'ui pagrindinis žmogaus tikslas yra ne pažinimas, kad užvaldytų daiktų pasaulį, bet būnant šiame pasaulyje per maldą ir adoraciją susilieti su Dievu. Kadangi siela apjungia žmogų ir su kūnu, ir su Dievu, tai, teigia Malebranche'as: „Vienybė su Dievu žmogų iškelia virš visų dalykų, o vienybė su kūnu nepaprastai sumenkina, ir

RAKTAŽODŽIAI. Galia, siela, kūnas, metafizika.

KEY WORDS. Power, soul, body, metaphysics.

šiandien tai pagrindinė visų jo paklydimų ir vargų priežastis<sup>2</sup>. Siekdamas parodyti kelią, kaip išsivaduoti iš paklydimų ir vargų, Malebranche'as bando iš naujo formuoti metafiziką. Žmonės, pasak Malebranche'o, dažnai nesuvokdami vienybės su Dievu, be kurios nebūtų jų pačių, paklūsta klaidingiems kūno nurodymams ir savo noru atsiskiria nuo Dievo. Kad padėtų žmonėms išsąmoninti šią būtiną su Dievu vienybę ir kad

jie ją savo noru priimtų, Malebranche'ui reikalinga filosofija, kuri parodytų, jog Dievas dalyvauja visur, net žmogaus sielos gelmėse. Todėl Malebranche'ui svarbu parodyti žmogui jo menkumą ir atskleisti, kad tikroji galia yra Dievo galia. Įvykdžius šią užduotį, Malebranche'as tikisi, kad žmogus nustos žavėtis jusliniais dalykais ir pradės garbinti Dievą. Visi šie klausimai ir bus aptarti straipsnyje.

## DIEVO GALIOS

Malebranche'as, plėtodamas Dievo galios idėją, teigė, kad žmogus, kritiškai nemąstydamas, kūriniais priskiria tam tikras galias, galvodamas, jog jie gali turėti kūrybinių gebėjimų: „Savyje jaučiu begalę pokyčių ir iš jų sprendžiu, kad bet kokia prigimtis nuolat juda, o kadangi padarinio ar pokyčio negali būti be priežasties ar kokios nors galybės poveikio, išivaizduoju, jog visi mane supantys daiktai savyje turi kažkokią jėgą, nes iš tiesų jie veikia vieni kitus ir dažnai netgi mane, nors aš ir priešinuosi. Taip pat esu linkęs manyti, kad ir pats turiu tam tikrą jėgą ar tikrą galią, nes priverčiu savo kūną atlikti judesius – bent jau tokius, kurie vadinami valingais; juk judesiai, skirti virškinimui ar kvėpavimui, ar kitiems panašioms procesams, atrodo, vyksta manyje be mano valios<sup>3</sup>. Tačiau toks mąstymas, pasak Malebranche'o, yra pagoniškos filosofijos paveldas. Jis

yra įsitikinęs, kad mąstymas, skatinantis tikėti imanentinėmis jėgomis, yra pavojingas pamaldumui, nes žmogus gali patikėti, jog pats gali pasiekti išganymą. Iš tiesų, anot Malebranche'o, kūriniai gali tik pasiduoti veikimui, bet patys veikti negali. Nagrinėdamas kūrinių veikimą, Malebranche'as išskiria judėjimo, pojūčių, valingų judesių, mąstymo galias, kurios tarpusavyje nesusietos priežastiniais ryšiais, nes *priežastis* yra Dievas.

Malebranche'o aristotelinio – tomistinio sielos galių ir priežastingumo sampratų kritika padarė įtaką Davidui Hume'ui, kuris *Traktate apie žmogaus prigimtį* šiuo klausimu išdėstė savo požiūrį. Hume'o priežastingumo ir jėgos sampratų tyrimai, remiantis Malebranche'u<sup>4</sup>, ir žinant, kad Hume'as pažadino I. Kantą iš *dogmatinio snaudulio*, leidžia teigti, kad Malebranche'o kritiką galime laikyti svarbiu posūkiu filosofijos istorijoje.

## KŪNŲ TARPUSAVIO PASYVUMAS

Malebranche'as, remdamasis Descartes'o metodu, siekia išsiaiškinti, ar scho-

lastų „dorybės“ arba „substancinės formos“, egzistuojančios kūnuose, suteikia



jiems priežastinę galią. Apibrėždamas dydį kaip kūno esmę ir teigdamas, kad „visa tai, ką galime suvokti kaip atskirą daiktą, ... yra būtis arba substancija, ir visa tai, ko negalime suvokti atskirai, yra buvimo būdas arba substancijos pakitimas“<sup>5</sup>, Malebranche’as teigia, kad būtis yra visiškai pasyvi, inertiška realybė. Pasak Malebranche’o, jeigu egzistuotų imanentinė kūnų „galia“ ar vadinamasis „poveikis“, tai remdamiesi Descartes’o kriterijais, galėtume numatyti tos galios veikimo pobūdį: „tarkime, šis kūnas tikrai turi judėjimo galią: į kokią pusę jis pajudės? Koks bus jo judėjimo greitis? (...) Aš netgi sutinku, kad šis kūnas gali turėti pakankamai laisvės bei žinių, kad pats sugebėtų nustatyti savo *judėjimą* ir greitį, sutinku, kad jis gali valdyti pats

save. (...) Tarkime, šį kūną supa begalė kitų kūnų: kas jam atsitiks, kai jis susidurs su kitu, apie kurio tvirtumą ir dydį jis nieko nežino? Sakai, kad jis perduos dalį savo judėjimo jėgos? Bet iš kur tai žinai? Kas tau pasakė, kad kitas kūnas gaus jėgos, ir kiek tos jėgos bus perduota? Kaip kūnas gali perduoti jėgą ar ją skleisti“<sup>6</sup>? Jeigu turėtume aiškia šio „poveikio“ idėją, aiškina Malebranche’as, tai galėtume iš jos *a priori* išvesti judėjimo ir susidūrimo dėsnius, tačiau šiuos dėsnius galima nustatyti tik iš patirties. Vadinausi, materialūs kūnai neturi imanentinės jėgos: „Materialiame ir jusliniame pasaulyje nėra jėgų, galių, tikrų priežasčių, ir nereikia kalbėti apie formas, gebėjimus, realias savybes ir poveikius, kurių kūnai iš tiesų nedaro“<sup>7</sup>, teigia Malebranche’as.

## KŪNO PASYVUMAS SIELAI

Malebranche’as, teigdamas, kad kūnas neturi poveikio sielai, daro išvadą, jog siela nekuria pojūčių: „Nėra abejonės, kad ne pati siela, atsimerkusi ir apsidairiusi aplinkui, sukelia visus tuos ją supančių objektų suvokimus. Taip yra todėl, kad ji ne tik juos mato, pati to nenorėdama, bet ir neturi mažiausio supratimo apie savo akių ir smegenų sandarą bei apie tai, kas jose vyksta“<sup>8</sup>. Kitaip tariant, siela spontaniškai žino, kad ne ji sukelia pojūčius, nes ji juos tik patiria ir negali jų numatyti. Malebranche’as dar priduria, kad pojūtį lydi fiziologiniai reiškiniai, kurių siela nesugebėtų sukurti, nes ji beveik visiškai neišmano anatomijos ir jutimo organų funkcionavimo. Pojūčio priežastis gali būti

tik jusles sudirginantis objektas: „neabejotina, kad mūsų sieloje veikia ne mus supantys objektai ir net ne mūsų smegenys. Taip yra dėl to, kad materija, grynai pasyvi substancija, negali daryti poveikio sielai ir nėra jokio ryšio tarp smegenų pluoštų sudirginimo, atsirandančio dėl objektų atsispindinčios šviesos, ir to, kaip mes tai suvokiame. Be to, vienodus sudirginimus lydi skirtingi suvokimai, o skirtingus sudirginimus – vienodi suvokimai“<sup>9</sup>. Taigi vienas iš svarbiausių argumentų, kad kūnas negali veikti sielos, Malebranche’ui yra visiškas kūno ir sielos substancijų skirtingumas. Tokiu būdu Malebranche’as lieka ištikimas karteziškajam dualizmui, kuri Descartes’as *Šeštajame apmąstyme*

pakoregavo įvesdamas trečiąją dimensiją – sielos ir kūno vienybę<sup>10</sup>: „Argi ne tiesa, kad galite galvoti apie dydį, negalvodami apie ką kita? Argi ne tiesa, kad galite suvokti dydį atskirai? Vadinasi, dydis yra substancija, o ne buvimo būdas. Taigi dydis ir materija yra ta pati substancija. O savo mąstymą, troškimą, džiaugsmą, liūdesį galiu suvokti negalvodamas apie dydį ir netgi manydamas, kad dydžio visai nėra. Todėl visi šie dalykai – ne dydžio, o substancijos pakitimas. Ta substancija mąsto, jaučia, trokšta, ir ji smarkiai skiriasi nuo dydžio“<sup>11</sup>. Vadinasi, pasak Malebranche’o, tam, kad vienas daiktas paveiktų kitą, jie turi turėti bent vieną bendrą tašką, kur vyktų veiksmas, tačiau tarp dydžio ir mąstymo, kuris erdvinėmis kategorijomis neapibūdinamas, nėra nieko bendra. Kitus argumentus, įrodančius skirtingumą kūno ir sielos, Malebranche’as daugiausia pateikia susiedamas su regimaisiais pojūčiais. Jis mano, kad fiziologiniai reiškiniai negali būti psichinių pojūčių priežastis, nes šie pojūčiai gali būti tokie pat, kai fiziologiniai reiškiniai skiriasi, ir priešingai – skirtingi, kai fiziologiniai reiškiniai vienodi. Teigdamas, kad tos pačios priežastys sukelia vienodą poveikį, Malebranche’as turi omenyje regimųjų išpūdžių koregavimą „natūraliais sprendimais“: „nors už dešimties pėdų stovinčio vaiko vaizdas mano tinklainėje prilygsta už trisdešimties pėdų stovinčio milžino vaizdui, milžinas man vis dėlto atrodo triskart didesnis už vaiką. Taip yra dėl to, kad mano akyse įvyksta kažkas, kuo remdamasis galiu suprasti jų nuotolių skirtu-

mą. Tai gali būti tarp manęs ir tų dviejų asmenų išterpusių kūnų vaizdas arba skirtinga mano akių būseną, kai žiūriu į vieną ir į antrą, stengdamasis pamatyti juos atskirai, ar koks kitas būdas, kuriuo remdamasis galiu nustatyti atstumą iki objektų. (...) Žinodamas atstumą tarp vaiko ir milžino bei darydamas prielaidą, jog puikiai išmanau optiką, todėl žinau, kad objektų vaizdas tinklainėje tuo mažesnis, kuo didesnis nuotolis, suvokiū, kad milžinas triskart didesnis už vaiką“<sup>12</sup>. Taigi fiziologinis reiškinys tėra situacija, kurios metu sieloje atsiranda sudėtingas psichinis reiškinys, kai pirminį pojūtį pakoreguoja žinojimas, kaip funkcionuoja regėjimas. Suvoikimas nėra vien paprastas potyris, tai sudėtinga sprendimų visuma, išstisus žinių bagažas. Šios žinios dažniausiai nėra suvokiančio subjekto savastis. Tai leidžia Malebranche’ui daryti išvadą, kad nei objektas, nei suvokiantis subjektas nėra tikrosios suvokimo priežastys. Šią tezę jis vaizdžiai išskleidžia deginančios ugnies juslinio potyrio aprašymu. *Metafiziniuose ir krikščioniškuose pokalbiuose* teigiama, kad ugnis *šildo ir džiugina*. Dialogo forma, kuris vyksta tarp Aristarko ir Teodoro, į šį teiginį atsakoma, kad ugnis, būdama materialios prigimties, pati savaime neturi nei malonumo, nei džiaugsmo. Vadinasi, ji negali džiuginti. Toliau plėtojama mintis, kad malonumą sukelia ne ugnis, bet šiluma, o šilumą tikrai sukelia ugnis. Bet analizuojant ugnies prigimtį, ją galima įvardyti kaip materijos judėjimą, nes degant medžiui atsiskiria jo dalys, smarkiai juda verdantis vanduo, lydososi aukštą temperatūrą

pasiekę metalai... Visi šie reiškiniai yra judėjimas, kitaip tariant, dydžio formų pakitimai, bet toli gražu ne šilumos pojūtis. Pastarasis priklauso visai kitai – dvasinei sričiai. Kai šildomės prie ugnies, rankų pluoštai sudirginami, tačiau, klausia Malebranche'as, kas bendra tarp šio reiškinių, dydžio formų ir mano šilumos pojūčio, kuris atsiranda truputį atsitraukus nuo ugnies: „Kai įkišame

rankas į ugnį, jaučiame ne šilumą, o neapsakomą skausmą, kurio iš pažiūros ugnyje nėra“<sup>13</sup>. Vadinasi, ugnis nėra nei šilumos pojūčio, nei skausmo nudegus priežastis, nes savyje neturi nei vieno, nei kito. Šis teiginys tapo Malebranche'ui argumentu, kad yra sąsaja tarp emocinių būsenų ir vaizdinių, kurių panaudojo Berkley *Hylaso ir Philonouso dialoguose*.

## SIELOS PASYVUMAS KŪNUI

Malebranche'as atmetė aristotelinį – scholastinį teiginį, kad siela ir jos rūšys – vegetacinė, juslinė, racionalioji – yra kūno „forma“ ir jo funkcionavimo priežastis. Scholastinį aiškinimą, kad siela kūnui suteikia gyvybę ir jame skleidžia šilumą, nukreipdama maistą į skrandį ir paskirstydama jį visiems organams, Malebranche'as neigia. Pasak jo, kūno šiluma visai nepriklauso nuo sielos, nes tai fiziologinis reiškinys, kurį reikia aiškinti grynai mechanikos požiūriu. Kūnui siela neturi jokio poveikio: „kodėl žmogus miršta iš šalčio ir sustingsta, jeigu, pasak to klaidingo požiūrio, jo siela visada jame? Kodėl jis išdžiūsta ir sudega iš karščio? Juk jam reikia nesustabdyti kraujo judėjimo, jeigu jis pats yra jo šeimininkas“<sup>14</sup>.

Kalbant apie valingus judesius, Malebranche'as atmeta teiginį, kad tiesioginė kūno judėjimo priežastis – žmogaus ketinimas. Jis teigia, kad klaidinga manyti, jog kiekvieną kartą, kai žmogus nusprendžia pakelti ranką, ji pakyla todėl, kad judesio priežastis – jo paties valia. Malebranche'as aiškina, kad ketinimas

pakelti ranką nėra dydžiu apibūdinamas psichinis faktas, o rankos judesys – apibūdinamas fiziniu dydžiu, todėl tarp ketinimo ir fizinio judesio jokio ryšio nėra. Tam, kad ranka pakiltų, teigia Malebranche'as, „gyvybės dvasios turi iš tam tikrų raumenų pereiti į raumenis antagonistus, juos padidinti ir sutrumpinti bei patraukti kaulus, prie kurių raumenys prisitvirtinę sausgyslėmis“<sup>15</sup>. Vadinasi, pasak Malebranche'o, jeigu siela būtų rankos judesio priežastis, ji turėtų žinoti bent jau apie pirmąjį proceso etapą, kad galėtų jį pradėti, tačiau „valstietis ar lošėjas kauliukais, nežinantis, ar turi raumenų ir gyvybės dvasių nei ką jam reikia daryti, kad pajudintų ranką, ją judina ne ką prasčiau nei sumaniausias anatomas“<sup>16</sup>. Klystama dėl to, aiškina Malebranche'as, kad „norint pajudinti ranką, neužtenka to norėti, būtinos ir šiek tiekios pastangos. Ir tu įsivaizduoji, kad šios pastangos, kurias tu viduje jauti, yra tikroji po jų einančio judesio priežastis, nes judesys tuo stipresnis ir staigesnis, kuo tos pastangos didesnės“<sup>17</sup>. Tačiau, viena vertus, šios pastangos – tai dvasi-

nė būseną, „todėl koks ryšys gali būti tarp to, ką tu vadini pastanga, ir gyvybės dvasių judėjimo nervų vamzdeliais, reikalingais judesiams, kuriuos tu nori atlikti“<sup>18</sup>. Kita vertus, Malebranche'o teigimu, pastangos susijusios tik su kai kuriais praktiniais mūsų valios pasireiškimais – tais, kurie susiduria su stipriu pasipriešinimu: „tavo pastangos nuo kitų tavo valios pasireiškimų skiriasi tik jas lydintiais nemaloniais jausmais“<sup>19</sup>. Vadinasi, pastangos kyla iš priešinosi aktyvumui. Bet jau darbe *Pokalbiai apie metafiziką, apie religiją ir apie mirtį* Malebranche'as teigia, kad pastangos susijusios su visais praktiniais mūsų valios pasireiškimais (tais, kurie skatina mūsų kūną veikti): „praktinius valios pasireiškimus lydi tam tikras pastangų jausmas, iš kurio sužinome, kad šiuo metu nau-

dojame mums duotą jėgą“<sup>20</sup>. Pastangų jausmą, pasak Malebranche'o sudaro jėgos naudojimo jausmas ir mūsų nepatvaraus kūno, jaučiančio pasipriešinimą šiai jėgai, jausmas. Pastarasis jausmas išnyks po mirties, kai išrinktųjų kūnai bus palaiminti. Kalbant apie veiksmo jausmą, sunku patikėti Malebranche'ui, kad ranką pakeliantis subjektas nesuvokia, jog ši veikla yra jo paties, ir jis galvoja, jog ji yra jame nepriklausomai nuo jo valios. Iš tiesų, juk pastangų suvokimas tuo stipresnis, kuo didesnis asmens ketinimas suintensyvinti veiklą. Pasyvus kūno pasipriešinimo išsąmoninimas, pasak Malebranche'o, yra suvokimas, kaip panaudojama jėga, kuri, nepriklausydama subjektui, yra jame. Šis Malebranche'o pastangų aiškinimas – tai bejėgiškumo jausmo patvirtinimas.

## SIELOS PASYVUMAS SAU PAČIAI

Jeigu siela negali veikti kūno, tai kyla klausimas, gal ji gali veikti pačią save: kurti savo pačios mintis, valdyti savo mąstymą? Malebranche'ui, priešingai nei Descartes'ui, kuriam *Cogito* buvo aiški samprata, siela yra nesuvokiama. Siela žmoguje, anot Malebranche'o, tėra neaiškus nuolatinio egzistavimo jausmas. Malebranche'as tvirtina, kad jei žmogus gali aiškiai suvokti idėjas, pavyzdžiui, dydžio idėją, apie kurią gali logiškai samprotuoti (matome iš geometrijos), tai sielos pažinti negali: „Atsigręžęs į save, negaliu atpažinti nė vieno savo gebėjimo. Vidinis jausmas apie mane patį man tepasako, kad egzistuoju, mąstau, trokštu, kenčiu ir t. t., tačiau

iš jo nieko nesužinau apie tai, kas aš esu, kokia mano mąstymo, valios, jausmų, aistrų, skausmo prigimtis nei kokie visų šių dalykų santykiai“<sup>21</sup>. Jansenistas Antoine Arnaudas kritikavo tokį Malebranche'o požiūrį, kad, viena vertus, yra teigiama apie sielos nesuvokiamumą, o kita vertus, tvirtinama, kad sielos esmė – tai mąstymas. Malebranche'as į Arnauldo kritiką atsako, jog neaiškaus jausmo apie sielą pakanka, kad įsitikintumėm, jog sielai nėra būdingas dydis, o kadangi mes jaučiame, kad suprantame idėjas, tai žmogui yra būdingas tik mąstymas. Taigi įmanoma kalbėti apie sielą, nes žmogus, suvokdamas, kas yra mąstymas, gali bandyti išsiaiškinti, ar

siela gali kurti savo pačios būsenas. Vėliau tarp Arnaldo ir Malebranche'o išplieskė atkakli polemika, kurios paveikta Indekso Kongregacija pasmerkė Malebranche'o raštus<sup>22</sup>.

Malebranche'as yra giliai įsitikinęs, kad siela nekuria emocinių būsenų, nes malonumų ir skausmų priežastis nėra išorės objektai (dydis negali paveikti sielos): „Mumyse veikia ne objektai, kuriuos jaučiame, nes kūnas negali veikti sielos. Ir ne pati siela savyje sukelia malonumą ar skausmą, nes, jeigu skausmas priklausytų nuo sielos, siela skausmo niekada nekeitėtų“<sup>23</sup>. Kitaip tariant, jeigu nuo sielos priklausytų, jausti malonumą ar ne, jinau visada jį jaustų. Tą patį galima pasakyti apie visas emocijas ir aistras, teigia Malebranche'as, o jos visos yra arba malonios, arba nemalonios, be to, joms būdingas esminis kitoniškumas: „Aistromis vadinu visas emocijas, kurias natūraliai jaučia siela esant ypatingam gyvybės dvasių judėjimui“<sup>24</sup>. Taigi susižavėjimas yra aistra, kylanti susidūrus su nauju objektu.

Kritikuoja Malebranche'as ir kitą scholastinę mintį apie sielos sugebėjimą kurti idėjas remiantis juslių išpūdziais. Jis teigė, kad absurdiška pritarti teiginiui, kad „išorės objektai siunčia vaizdinius, kurie į juos panašūs, ir šiuos vaizdinius išorinės juslės atneša į protą. Tuos vaizdinius jie vadina išpaustais, nes objektai juos įrašo į išorines jusles. Materialius ir juntamus išpaustus vaizdinius veikiantysis arba veiklusis intelektas padaro pažinčius, ir tada juos gali priimti pasyvusis intelektas. Taip sudvasinti vaizdiniai vadinami išpaustais, nes jie išgaunami

iš išpaustųjų. Būtent dėl jų pasyvusis intelektas pažįsta visus materialius dalykus“<sup>25</sup>. Malebranche'o manymu, *išpausto vaizdinio* sąvoka prieštaringa dėl daugelio priežasčių: šie „vaizdiniai“ turėtų būti nepralaidūs, nes yra panašūs į juos siunčiančius kūnus, ir tuo pat metu, kadangi iš tam tikro taško galima matyti daugelį objektų, jie turėtų susitelkti į tą vieną tašką, kitaip tariant, prasiskverbti vienas į kitą; jie nekintantys ir tuo pat metu turi kisti, nes artėdami ar toldami kūnai keičia išvaizdą, ir t. t. Jis kritikuoja veikiančiojo ir pasyviojo intelekto sampratą: „negi nematai, jog šie du taip išgirti intelektai tėra gryną gryniausią fikciją ir jog filosofai juos išgalvojo tik tam, kad pasipuikuotų ir paslėptų savo neišmanymą? Ar tu bent kiek suvoki ir viduje bent kiek jauti tas galias ir tuos gebėjimus, kuriuos sau taip lengvai priskiri? Turi juos jausti, jeigu juos sau priskiri, turi juos pažinti, jeigu jais naudojiesi. Kokį veiksmą atlieki, kai atsimerkęs matai, kas tave supa? Ar tada viduje jauti savo veikiančiojo intelekto veiklą? Kaip, tu nieko nejauti ir nieko nežinai apie tai, ką darai“<sup>26</sup>? Šio kritinio požiūrio svarbiausias argumentas Malebranche'ui yra tas, kad kūnas negali išsiskverbti į sielą, t.y. dydis – į nedydį. Jis klausia: „negi manai, kad forma galėtų sukurti idėją, o judesys – malonų ar nemalonų jausmą“<sup>27</sup>? Malebranche'ui nepriimtina idėjos sukūrimo sąlyga – išpūdis, kurį sielai sukelia išorinis kūnas, nes ir išorinių kūnų egzistavimas jam nėra akivaizdus. Malebranche'as teigia, kad visų pirma *akivaizdus yra ne kūnų, o idėjų egzistavimas, kurios yra amžinos, nekintančios, būtinos.*

Descartes'as, kaip matyti iš *Penktojo apmąstymo*, taip nemanė: „aptinku savyje daugybę idėjų tam tikrų dalykų, kurie negali būti gryna nebūtis, nors galbūt jų visai nėra už mano mąstymo, ir kurie nėra mano pramanyti, nors laisvai galiu apie juos mąstyti ar nemąstyti, bet kurie turi tikrą ir nekintamą prigimtį. Pavyzdžiui, kai išvaizduoju trikampį, nors galbūt tokios figūros pasaulyje už mano mąstymo niekur nėra ir niekada nebuvo, vis dėlto yra prigimtis arba forma, arba tam tikra esmė šios nekintamos ir amžinos figūros, kurios aš neišgalvoju ir kuri visiškai nepriklauso nuo mano dvasios“<sup>28</sup>. Šias idėjas Descartes'as vadina įgimtomis, jas Dievas sukūrė ir įdėjo į protą, jomis žmogus gali naudotis<sup>29</sup>. Būtent dėl šių įgimtų idėjų, pasak Descartes'o, galimas tolimesnis begalės dalykų pažinimas. Tačiau Malebranche'as su tokia Descartes'o nuomone nesutinka tvirtindamas, kad idėjų, kuriomis galima pasinaudoti gyvenime, skaičius ne šiaip begalinis, bet be galo begalinis, kaip kad, pavyzdžiui, geometrijoje egzistuoja begalė įmanomų geometrinių kūnų rūšių,

o kiekvienoje iš šių rūšių – begalė kūnų. Vadovaudamasis kūrimo paprastumo principu, Malebranche'as mano, jog priimtinesnė yra ne įgimtų idėjų teorija, o Dieve glūdinčių idėjų matymo pripažinimas. Be to, pasak Malebranche'o, siela negalėtų iš begalės jos turimų idėjų pasirinkti tą, kuri tinka tam tikru momentu patiriamiesiems jusliniams išpūdziams. Tai būtų įmanoma tik jei išpūdziai ir idėjos būtų panašios. Pavyzdžiui, saulės idėja labai skiriasi nuo to, kokią saulę mes matome. Be to, žmogus, galvojantis, kad pats turi viską, ko reikia galutiniam supratimui, pasak Malebranche'o, yra kupinas puikybės, nes nesuvokia savo ribotumo: „negi tu, tokia ribota būtybė, gali turėti savyje visų būtybių idėjas; negi vienos rūšies būtybė gali turėti visų rūšių idėjas, o netobula ir nesivaldanti būtybė – tavo turimas tobulumo ir tvarkos idėjas? Argi tavo kintančioje prigimtyje galima rasti būtinas tiesas, tavo nepastovios valios pasireiškimuose – nekintančius dėsnius, keletą dienų gyvuojančiame prote – amžinas tiesas ir dėsnius“<sup>30</sup>.

## VIETOJ IŠVADOS

Pasak Malebranche'o, sukurtos būtybės pačios nieko nesugeba, nes siela neturi nieko, kas jai leistų valdyti savo kū-

ną ar suprasti pasaulį. Tėra vienintelė jėga, vienintelė galybė – Dievas.

## Literatūra ir nuorodos

<sup>1</sup> Nicolas Malebranche. *Recherche de la vérité, préface // Œuvres de Malebranche*. – France: Rodis-Lewis, NRF, Bibliothèque de la Pléiade, 1979, t. I, p. 4.

<sup>2</sup> Ten pat, p. 3.

<sup>3</sup> Nicolas Malebranche. *Méditations chrétiennes et métaphysiques // Œuvres de Malebranche ... t. II*, p. 231–232.

<sup>4</sup> Žr. David Hume. *Žmogaus proto tyrinėjimas*. – Vilnius: Pradai, 1995, p. 109.

- <sup>5</sup> Nicolas Malebranche. *Entretiens métaphysiques (1er entretien, article 2)* // *Œuvres de Malebranche* ... t. II, p. 673.
- <sup>6</sup> Nicolas Malebranche. *Méditations chrétiennes et métaphysiques (5ème méditation, art. 6)* // *Œuvres de Malebranche* ... t. II, p. 232–233.
- <sup>7</sup> Nicolas Malebranche. *Recherche de la vérité*, l. 6., 2 p., ch. 2 // *Œuvres de Malebranche...*, p. 647.
- <sup>8</sup> Ten pat, *Dernier éclaircissement*, ... p. 1086.
- <sup>9</sup> Ten pat.
- <sup>10</sup> René Dekartas. *Metafiziniai apmąstymai (Šeštas apmąstymas)* // *Rinkiniai raštai*. – Vilnius: Mintis, 1978, p. 209–225.
- <sup>11</sup> Nicolas Malebranche. *Entretiens métaphysiques (1er entretien, article 2)* ... p. 673–674.
- <sup>12</sup> Nicolas Malebranche. *Recherche de la vérité (dernier éclaircissement, § 27)* // *Œuvres de Malebranche*, p. 1087–1088.
- <sup>13</sup> Nicolas Malebranche. *Conversations métaphysiques et chrétiennes (1er entretien)* // *Œuvres de Malebranche...*, p. 1137.
- <sup>14</sup> Nicolas Malebranche. *Méditations chrétiennes et métaphysiques (6ème méditation, art. 9)* // *Œuvres de Malebranche* ... t. II, p. 246.
- <sup>15</sup> Ten pat.
- <sup>16</sup> Ten pat.
- <sup>17</sup> Ten pat, p. 249.
- <sup>18</sup> Ten pat.
- <sup>19</sup> Ten pat.
- <sup>20</sup> Nicolas Malebranche. *Entretiens sur la métaphysique, sur la religion et sur la mort (entretiens sur la mort)* ... p. 1038.
- <sup>21</sup> Nicolas Malebranche. *Entretiens métaphysiques (3ème entretien, article 7)* ... p. 704.
- <sup>22</sup> Wladyslaw Tatarkiewicz. *Filosofijos istorija*, I t. – Vilnius: Alma littera, 2001, p.80.
- <sup>23</sup> Nicolas Malebranche. *Recherche de la vérité*, l. 4, 2 p., ch. 10 // *Œuvres de Malebranche...*, p. 442–443.
- <sup>24</sup> Ten pat, l. 5, 2 p., ch. 1..., p. 488.
- <sup>25</sup> Ten pat, l. 3, 2 p., ch. 2..., p. 324.
- <sup>26</sup> Nicolas Malebranche. *Méditations chrétiennes et métaphysiques (1ère méditation, art. 10, 11)*.
- <sup>27</sup> Ten pat (art. 8).
- <sup>28</sup> René Dekartas. *Metafiziniai apmąstymai (Penktas apmąstymas)*... p. 203–204.
- <sup>29</sup> Ten pat, p. 208.
- <sup>30</sup> Nicolas Malebranche. *Méditations chrétiennes et métaphysiques (1ère méditation, art. 18)* // *Œuvres de Malebranche...* t. II, p. 202.



LORETA ANILIONYTĖ

Kultūros, filosofijos ir meno institutas

# HEGELIO ETIKA: DOROVĖ PRIEŠ MORALĘ\*

The Ethics of Hegel: Morality against Moralism

## SUMMARY

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

**A**ntroji doroviškumo sklaidos pakopa Hegelio etikoje yra pilietinė visuomenė. Kadangi pastarojoje jau neturi savarankiškos reikšmės šeimai svarbus meilės principas, įnešantis į ją tiek daug atsitiktinumo, tai čia Hegelio nagrinėjimas tampa daug griežtesnis. Pilietinė visuomenė natūraliai išsiplėtoja iš šeimos (ir šis plėtojimas driekiasi iki nacijos), nes ji išsišakoja į daugybę šeimų, kurios santykiauja kaip savarankiški konkretūs asmenys. Tai esanti dorovinės idėjos

ypatingybės apibrėžtis. Jos santykis su visuotinybe yra toks, kad pastaroji yra jos pagrindas, bet dar tik vidinis. Jau nuo pat savo dėstymo pradžios Hegelis pilietinę visuomenę jos doroviškumo atžvilgiu apibrėžia dvilypiškai: kaip visuotinybės reiškimosi sritis pilietinė visuomenė yra dorovės pasaulis, tačiau pati sau ji yra dorovės praradimas. „Bet dabar pasireiškia santykis, kad ypatingybė turi būti man pirma, kas mane apibrėžia, ir tokiu būdu dorovinė apibrėžtis yra pa-

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

RAKTAŽODŽIAI. Etika, racionalizmas, idealizmas, I. Kantas, G. W. F. Hegelis.

KEY WORDS. Ethics, rationalism, idealism, Kant, Hegel.



naikinta. Bet iš tikrųjų aš tik klystu, mat nors manau, kad išsaugau ypatingybę, bet pirmuoju ir esminiu dalyku tebėra visuotinybė ir ryšio būtinumas: taigi aš apskritai esu tariamybės pakopoje, ir mano ypatingybei tebesant tuo, kas mane apibrėžia, t.y. tikslu, aš taip tarnauju visuotinybei, kuri iš tiesų ir išsaugo galutinę valdžią man.“<sup>1</sup> Taigi mes čia ir vėl turime reikalą su aptartaisiais Hegelio filosofijos konstravimo principais: aukštesnė dvasios pakopa yra žemesnės pakopos tikslas savaime, bet nėra jos tikslas sau. Kalbant apie pilietinės visuomenės ir valstybės santykį, tai reiškia, kad dorovinis privataus asmens apibrėžimas yra imanentinis valstybės tikslas, bet ne paties to asmens tikslas; pastarasis to tikslo nežino ir nežino, matyt, todėl, kad jis jam nėra svarbus, per aukštas. Pakilti iki jo pajėgia tik išskirtinės, didžiosios asmenybės.

Analizuodamas pilietinės visuomenės santykius, Hegelis gali būti tikslus ir griežtas, nes tie santykiai paklūsta vienam apibrėžtam principui – egoistiniam tikslui, privačiam interesui. Individas kaip pilietinės visuomenės narys, kaip *bourgeois*, yra privatus asmuo, ir jo tikslas yra jo paties interesas. Tokį tikslą, žinoma, įtarpina visuotinybė, bet pastaroji privačiam asmeniui atrodo tik kaip priemonė; šis asmuo savo valią, savo norėjimą ir veikimą apibrėžia pats, remdamasis tuo, ko jam reikia, savo gyvenimo malonumais ir patogumais, ir tai jam yra absoliutūs tikslai. Tad akivaizdu, kad šioje srityje dorovė pasmerkta žūti, ji čia nėra ir negali būti realus egoistinių individų santykius formuojantis motyvas. Visuotinybė čia gali reikštis tik kaip to-

kių privačių asmenų savitarpio priklausomybė. „Dėl to, kad aš turiu orientuotis į kitą, čia pasireiškia visuotinybės forma. Iš kitų aš gausiu savo poreikių patenkinimo priemones, vadinasi, turiu sutikti su jų nuomone. Bet kartu aš priverstas gaminti priemones kitiems patenkinti. Taigi viena pereina į kita ir su tuo susiję: viskas, kas partikuliaru, tampa visuomeniška.“<sup>2</sup> Patys poreikių tenkinimo būdai savo ruožtu vėl tampa poreikiais, ir šis procesas eina į begalybę. Kadangi poreikių vertinimo kriterijus yra skonis, tai jie laipsniškai išeina už gamtiškumo ribų, ir jų pagrindu tampa tiesiog nuomonė. Tai, kas vieniems yra poreikis, nes tai jiems yra kažkoks patogumas, kitiems yra poreikis todėl, kad tenkindami tokių kitų poreikių, jie gauna naudos. Taip susidaro visapusiškos priklausomybės sistema, kurioje kiekvieno atskiro asmens interesai, reikalai ir siekimai susipina su kitų individų ir jų ypatingybe. „Kadangi ypatingybė susijusi su visuotinybės sąlyga, tai visuma yra įtarpinimo dirva, kurioje sau laisvę suteikia visos atskirybės, visi polinkiai, visi gimimo ir laimės atsitiktinumai, iš kur pasklinda visų aistrų bangos, valdomos tik ją nušviečiančio proto šviesa.“<sup>3</sup>

Hegelis pilietinėje visuomenėje analizuoja, kaip ir visuomet, tris momentus: poreikius ir jų patenkinimą darbu, teisėtumą įgyvendinančią nuosavybės apsaugą, ypatingą interesą saugančias policiją ir korporaciją. Keletą šios sudėtingos konstrukcijos dalykų, glaudžiau susijusių su Hegelio etikos principais, čia reikėtų kiek išsamiau aptarti.

Ypatingybė yra priešinga valios visuotinumui ir iškyla kaip subjektyvus

poreikis, kuriam patenkinti reikalingi išoriniai daiktai (jie priklauso ir kitiems) bei darbas. Darbas įtarpina išorinį daiktą ir žmogaus poreikį, nes pastarajam neperdirbti gamtos daiktai (galbūt išskyrus vandenį) netinka. „Žmogaus poreikių tenkinimo priemonės pelnomos žmogaus prakaitu ir darbu.“<sup>4</sup> Beje, Hegelis mano, kad čia, t.y. pilietinėje visuomenėje, esama tos vaizdinio konkretybės, kuri vadinama žmogumi. „Taigi tik čia ir, tiesą sakant, vien čia, šia prasme kalbama apie žmogų.“<sup>5</sup> Žmogui reikia būsto ir drabužių, jo maistas turi būti apdorotas ir t.t. „Samprotis, suvokiantis skirtumus, šiems poreikiams suteikia įvairiapusiškumo, o kadangi vertinimo kriterijais yra skonis ir naudingumas, tai ir poreikiai darosi priklausomi nuo jų.“<sup>6</sup> Hegelis pažymi, kad paplitę vadinamosios prigimtinės žmogaus būklės vaizdiniai, kur jo natūraliems poreikiams tiko netarpiški gamtos objektai ir todėl jis poreikių atžvilgiu buvęs laisvas, – tokie vaizdiniai yra klaidingi: tai nebūtų nei žmogus, nei laisvė. Žmonių santykis su tais išoriniais daiktais, kurie reikalingi jų darbui, taip pat jie patys, jų pastangos, jų sugebėjimai visada yra labai skirtingi, todėl pilietinė visuomenė nepanaikina prigimtinės nelygybės, o perkelia ją į dvasios sritį – paverčia nagingumo, turto ir net intelektualinės bei moralinės kultūros nelygybe. „Šiose priešingybėse ir jų susipynimuose pilietinė visuomenė pasirodo ir kaip nesaikingumo, skurdo ir jiems abiem bendro fizinio ir dvasinio nuopuolio reginys.“<sup>7</sup>

Taigi poreikiai, pasak Hegelio, yra išorinio atsitiktinumo ir savivalės sritis, todėl kaip elgesio taisyklė patys savaime

jie nėra protingi, jų negalima laikyti doroviniu motyvu. Tiesa, ir tokių egoistinių poreikių bei jų sukeliamų padarinių pažinimas yra galimas. Tuo užsiima politinės ekonomijos mokslas. Hegelis pripažįsta jo nuopelnus, tačiau jam pačiam šio mokslo siūlomas pilietinės visuomenės tyrimo kelias yra nepriimtinas, ir nesunku suprasti, kodėl. Apie politinės ekonomijos mokslą Hegelis sako, kad jis „daro garbę minčiai, nes jis randa dėsnius atsitiktinumų masei“<sup>8</sup>. Taigi pasirodo, kad ten, kur viskas palikta asmens savivalei, galima išskirti dėsnius, dalyką „veikiantį ir jį valdantį samprotį“. Būtent samprotį, bet jokiū būdu ne protą, o tik pastarasis tikrajam mokslui pirmiausia yra svarbus. Tad nenuostabu, kad Hegelis pilietinės visuomenės pažinimą palieka teisės filosofijai, tai jos daliai, kuri nagrinėja dorovę. Mat iš empiriškai konstatuojamų savivalės atsitiktinumų kelio į protingumą, taigi ir į dorovę, nėra (nes jis eina kaip tik priešinga kryptimi); šitaip orientuota politinė ekonomija pati tampa priklausoma nuo moralinio subjektyvumo: „Šis mokslas yra ta sritis, kurioje subjektyvių tikslų ir moralinių nuomonių samprotis išlieja savo nepasitenkinimą bei moralinį apmaudą“<sup>9</sup>.

Hegelis yra nuoseklus, t.y. ištikimas savo pradiniams filosofavimo principams. Tad ir pilietinės visuomenės analizėje jo uždavinys kitoks: pasekti, kaip pilietinėje visuomenėje, kuri apskritai yra dorovės praradimas, laipsniškai auga jos galimybės, taigi kaip savyje esantis visuotinumumas pradedamas išsąmoninti. Darbo pasidalijimui plėtojantis, išsiskiria ypatingos visuotinės masės, teorinės ir praktinės kultūros sistemos –

skirtingi luomai. Pastarieji yra antrasis po šeimos valstybės pagrindas, nes egoistiški asmenys čia jau turi atsigręžti vienas į kitą. „Taigi čia yra šaknis, dėl kurios egoizmas susisieja su visuotinybe, su valstybe, kuri turi rūpintis, kad šis ryšys būtų patikimas ir tvirtas<sup>10</sup>. Poreikių ir darbo sąlygiškumo refleksija yra begalinė asmenybė, teisė, kuri tampa būtina kaip ypatingybės apsauga. Teisė jau taiko daiktams visuotinybės formą, tad į visuotinybę turi orientuotis ir valia, o tai reiškia įstatymų būtinumą: „Tik tada, kai žmonės prasimanė įvairių poreikių ir daiktų išsigijimas susipynė su poreikių tenkinimu, galėjo atsirasti įstatymai“<sup>11</sup>. Įstatymai jau negali būti vien savyje, jie turi būti žinomi, o tai ir yra visuotinybės ryšys su subjektyvia ypatingybe. Įstatymas, pirma, yra formalus, nes jis pilietinėje visuomenėje turi abstrahuotis nuo turinio, kuris čia yra subjektyvus. „Mano valia – protinga valia; ji yra galiojanti, ir šį galiojimą turi pripažinti kitas. Čia turi atkristi mano ir kito subjektyvumas, ir valia turi įgyti patikimumą, tvirtumą ir objektyvumą, kuriuos ji gali įgauti tik per formą.“<sup>12</sup> Įstatymai, antra, turi būti sistemiški, nes tik sistema yra požymis mintinės visuotinybės, kuri aprėpia be galo daug ypatingų atvejų; šiuo požiūriu susisteminti įstatymų kodeksai turi pranašumą prieš tuos įstatymų rinkinius, kuriuose tik sutelktos įvairiausios ypatingos paprotinės teisės normos: „Teisė turi būti žinoma mintyje, turi būti sistema pačioje savyje, ir tik tokia ji gali būti reikšminga kultūringose tautose“<sup>13</sup>. Teisę realizuoti kiekvienu ypatingu atveju turi teismas, nes tik teismas gali tai atlikti be subjek-

tyvaus intereso. Kad teismas iš tikrųjų būtų nešališkas, įstatymai turi būti paskelbti, o teisingumo vykdymas – viešas: „Reikalavimas teismo viešumo remiasi tuo, kad teismo tikslas yra teisė, kuri kaip visuotinybė turi vykti ir prieš visuotinybę“<sup>14</sup>. Įgyvendindama teisingumą, pilietinė visuomenė pasiekia savyje esančio visuotinumą vienybę su subjektyvia ypatingybe, bet čia subjektyvumas yra atskiras atvejis, o visuotinumumas – abstrakti teisė. Tačiau kadangi privatus asmuo ištaisai užsiėmęs savo ypatingais reikalais, tai jam svarbu, kad visuotinybė nebūtų vien teisė, o būtų realizuota kaip tokia ypatingybės globa ir priežiūra, kurios garantuotų atskirų asmenų pragyvenimo saugumą ir būtų panaikinti atsitiktinumai, trukdantys jų veiklai. Tokia yra policijos paskirtis. Ji turi užsiimti gamintojų ir vartotojų interesų sąmoninga reguliacija iš viršaus. Pasak Hegelio, policijos priežiūros sričiai priklauso daugybė dalykų: gatvių apšvietimas, tiltų statyba, prekių taksacija, sveikata. Nors tos priežiūros apimtys įvairiose valstybėse gali būti skirtinga, bet visur verslo laisvė neturi kelti grėsmės visuotinei gerovei. Apskritai pilietinė visuomenė esanti galinga jėga, kuri pasiglemžia žmogų ir reikalauja, kad jis viską darytų jai tarpininkaujant, o už tai saugo kiekvieną savo narį. Tam ir reikalingos policijos akys ir ausys. Turi būti prižiūrimas vaikų auklėjimas, kad negalėtų reikštis didelė tėvų savivalė. Turi būti vienaip ar kitaip reguliuojama skurdo problema, nes visuomenė šiek tiek atsakinga už žmonių pragyvenimą. Visuomenė, kaip sako Hegelis, turi apsaugoti savo narį nuo jo paties. „Policinė globa

pirmiausia realizuoja ir išsaugo pilietinės visuomenės prigimtyje glūdinčią visuotinę kaip išorinę tvarką ir priemonės masėms apginti bei apsaugoti nuo ypatingų tikslų ir interesų, egzistuojančių šioje visuotinėje, šitaip ji kaip aukščiausia vadovybė rūpinasi interesais, kurie peržengia šios visuomenės ribas.<sup>15</sup> Tai, anot Hegelio, yra visuotinės grįžimas į pilietinę visuomenę, taigi doroviškumo grįžimas. Ir jeigu policijos veikloje tas grįžimas dar reiškiasi tik išoriniu būdu, tai vidiniu būdu jis įvyksta korporacijoje, kur visuotinė jau pasirodo kaip įsisaugojimas pačių pilietinės visuomenės narių tikslas. Todėl korporaciją Hegelis traktuoja kaip pilietinės visuomenės perėjimą į valstybę. Į korporaciją paprastai buriasi pramonės luomo nariai pagal įvairias savo verslo šakas. Korporacijoje egoistinis tikslas, konkretaus verslo reikalai ir interesai jau suvokia ir įgyvendina save kaip visuotinį tikslą. Korporacija sudorovina amata, o jos narių padaro suinteresuotą luomo garbę. Net ir varguomenės žmogus korporacijoje gali išsaugoti savo orumą, nes parama, kuria jis naudojasi, čia yra teisėta ir nežeminanti: „...individas, pilietinėje visuomenėje rūpindamasis savimi, taip pat veikia kitų naudai. Bet šitos nesąmoningos būtinybės nepakanka: sąmoninga ir mąstanti dorovė ji yra tik korporacijoje“<sup>16</sup>. Šeima ir korporacija – dvi valstybės dorovinės šaknys. Iš jų atsiranda valstybė kaip jų tikrasis pagrindas. Šitas iš šaknų atsirandantis, taigi išaugantis, pagrindas – tai nuostabi Hegelio filosofavimo maniera. Tai iš tikrųjų kažkokia šakniavaisinė filosofija: viskas joje auga ne iš šaknų, o į šaknis.

Praėjusi įvairiopas savo nuopolių, dorovė valstybėje pagaliau suranda tikrąjį savo pagrindą. Ką tai reiškia, gerai rodo jau paties Hegelio valstybės apibūdinimas: „Valstybė yra dorovinės idėjos tikrovė – dorovinė idėja kaip *akivaizdi*, pati sau aiški, substanciali valia, kuri mąsto ir žino save ir žino tai, ką ji žino ir kiek ji tai žino. Ji betarpiškai egzistuoja *papročiuose*, o įtarpintai – atskiro žmogaus *savimonėje*, jo žinojime ir veikloje; dėl atskiro žmogaus požiūrio į valstybę kaip savo esmę, tikslą ir savo veiklos produktą, ji taip pat yra *substanciali* šios savimonės *laisvė*“<sup>17</sup>. Tame apibūdinime pabrėžti trys Hegeliui svarbūs momentai: 1) kad dorovinė dvasia yra pati save mąstanti ir pagal tai veikianti substanciali valia; 2) kad betarpiškai (*papročiuose*) ji egzistuoja visada; 3) kad istoriškai po to ji tampa ir atskiro žmogaus savimonės *laisve*, bet tai nepaliečia pačios dorovinės dvasios substancialios prigimties. Paprasčiau kalbant, dorovinė dvasia nepriklauso nei nuo realaus žmogaus, nei nuo realios istorijos, nes tai tėra jos akcidencijos. Šių pusių susivienijimas įvyksta tik mąstyme, filosofijoje, taigi realiai – tik filosofo galvoje. Visos svarstomos problemos šioje filosofijoje, šiuo atveju – etikos problemos, galų gale pakyla į filosofines dąsas ir ten išsisklaido. Hegelis yra nepaprastai įžvalgus ir įdomus, kai kalba apie realų žmogų ir realią istoriją, bet tada jo pradinis metafizinis postulatų – pats save mąstantis mąstymas – nieko realiai nepaaiškina. O jeigu pagrindiniu dalyku laikomas tas postulatų – minėtos realijos tampa tik iliustracijomis, be kurių galima ir apsieiti.

Ižvelgdamas dorovinę valstybės prigimtį, Hegelis tokį šuolį nuo vieno prie kito ir atlieka. Jis nuolat pabrėžia, kad jokia būdu negalima valstybės kildinti iš pilietinės visuomenės. Kai taip daroma, prieinama prie išvados, kad valstybės paskirtis yra nuosavybės ir asmeninės laisvės gynimas, o galutinis tikslas – atskirų žmonių interesai. Tada būtų nesuprantama, kaip iš egoistinių interesų gali išaugti dorovė. Todėl Hegelis teigia, kad tikroji šio santykio kryptis yra priešinga: individų paskirtis yra gyventi visuotinį gyvenimą; kitokie jie neva ir būti negali; jų veiklos išėities taškas yra minėtas visuotinybės substancialumas. Valstybėje šis substancialumas individų gali būti įsisąmonintas, gali būti jų sąmoningai siekiamas tikslas, bet gali toks ir nebūti, ir dėl to doroviška valstybės esmė visiškai nežlunga. Tiesa, tokiais atvejais Hegelis visuomet kalba apie vienybę, šiuo atveju – apie visuotinės substancialios valios ir subjektyvios valios vienybę, bet tos vienybės siekimas tėra regimybė, nes tai, kas ypatinga, čia jau iš anksto glūdi tame, kas visuotina. Prioritetas visuomet priklauso visuotinybei, nes savo ypatingą turinį ji plėtoja iš savęs. Todėl po to, kai Hegelis, dėstydamas savo dorovės tapsmo viziją, po šeimos ir pilietinės visuomenės pagaliau pereina prie valstybės, jis priverstas pažymėti, kad tikrasis santykis yra priešingas: „Iš tikrųjų valstybė apskritai veikiau yra tai, kas pirma, kur šeima išsiplėtoja į pilietinę visuomenę bei pati valstybės idėja suskyla į šiuos du momentus“<sup>18</sup>. Antai Hegelis giria Rousseau, kad jis kaip valstybės principą išskėlė mąstymą, t.y. valią, tačiau nesutinka su

juo (kaip, beje, ir su Fichte) dėl to, kad jis valią suprato kaip atskirą valią, todėl visuotinė valia jam tėra bendrystė, o žmonių susijungimas į valstybę jam virsta sutartimi. Tokiu atveju valstybės pagrindu tampa žmonių savivalė bei jų nuomonės, ir tokia valstybė jau negali turėti nei autoriteto, nei didybės. Pasak Hegelio, atskiros valios principui turi būti priešpriešinamas principas, kad objektyvi valia yra protingumas pats savaime ir jau nesvarbu, ar jį suvokia atskiras žmogus. „Laisvėje reikia remtis ne atskirybe, atskira savimone, o tik savimonės esme, nes nesvarbu: ar žmogus pažįsta, ar ne, ši esmė realizuojasi kaip savarankiška jėga, kurioje atskiri individai yra tik momentai: valstybė – tai Dievo ėjimas žemėje: jos pagrindas yra proto, realizuojančio save kaip valia, jėga.“<sup>19</sup> Valstybės kaip substancialios visuotinybės nė kiek neišklibina ir istorinė jos kilmė. Nesvarbu, kaip būtų atsiradusi viena ar kita valstybė, tokie istoriniai reiškiniai neturi nieko bendra su pačia valstybės idėja, o tik ji yra svarbi filosofiniam pažinimui.

Ir vis dėlto realus žmogus ir reali istorija ir Hegelio filosofijoje atkakliai reiškia savo teises. Dieviškoji valstybė kaip sąvoka pasirodo galinti būti ir netobula, ir dėl to kaltas joje slypinčių momentų neišsiplėtojimas. „Netobulos valstybės yra tos, kuriose valstybės idėja yra dar užslėpta ir kur jos ypatingos apibrėžtys nepasiekė laisvo savarankiškumo.“<sup>20</sup> Filosofijoje, kurioje viskas, kas tikra, yra protinga, yra akivaizdus disonansas. Hegelis sako, kad klasikinėse senovės valstybėse jau esama visuotinybės, bet pastaroji dar nebuvo paleidusi

laisvėn atskirumo, kad po to jį vėl susigrąžintų. Ir po to, kai tai įvyksta, naujosiose valstybėse šeimos ir pilietinės visuomenės interesas telkiasi valstybėje, o visuotinybė negali plėtotis nežinodama ir nenorėdama ypatingybės. Hegelio filosofinėje konstrukcijoje tai reiškia, kad šeima bei pilietinė visuomenė atskyla nuo valstybės (arba ši paleidžia jas laisvėn), o po to valstybė jas vėl susigrąžina (arba jos pačios suvokia, kad geriausia joms grįžti namo). Tai iš tikrųjų gili drama, bet su laiminga pabaiga. O jau esant tokiems veikėjams ir tokiems jų santykiams, bet kokią turimą problemą išspręsti nesunku. Sunkiau tik suprasti šios misterijos santykį su realiais žmonėmis ir realia istorija.

Kaip jau buvo minėta, šioje idėjų plotmėje Hegelio filosofija yra turininga ir įdomi. Į dorovės problemą sutelktai Hegelio etikai suprasti galiausiai esminis ir yra minėtas valstybės santykis su atskirais jos nariais. Bene plačiausiai ir išsamiausiai Hegelis šią problemą gvildena aptardamas senovės graikų istorijos laikmetį, kuris subrandino didžiuosius senovės filosofus – Sokratą ir Platoną. Pasak Hegelio, graikų tautos (visų pirma atėniečių) dvasioje tuo metu vyko pasaulinę reikšmę turintis lūžis, kurio išsąmoninimas ir buvo minėtų didžiųjų filosofų idėjos. Trumpai tariant, tai buvo dorovės virtimas morale, o kartu – senovės graikų pasaulio žūtis. Hegelis nuolatos savo įvairiuose veikaluose grįžta prie šio laikotarpio ir šios temos.

Graikų pasaulio klestėjimo metais įstatymai, tiesa, gėris buvo suvokiami kaip tam tikra būtis. Senovės graikų, kaip apskritai senovės tautų, dvasia reiškėsi

kėsi kaip dorovinė prigimtis, turinti netarpiško absoliutumą formą. „Tatai yra esamas, galiojantis įstatymas, jo nebūtina tikrinti ir bandyti; jis yra tas galutinis dalykas, kuriuo dorovinė sąmonė pasitenkina.“<sup>21</sup> Individas įstatymų nelaiko sau išoriškais, nelaiko jų našta. Kai gėris yra tapatus patiems žmonėms, jų širdims ir jų sieloms, kai jis yra visuotinai realus, tai jis yra paprotys. Tai ir yra netarpiška dorovinė tautos būtis. „Tai, kad papročiai yra tarsi tam tikras laisvas tų papročių arba Dievo savigarbos jausmas, džiugus gėrėjimasis tais papročiais, – tai yra aukščiausias dorovės gyvybingumas“<sup>22</sup>, tačiau jau pats filosofijos gimimas graikų pasaulyje rodė, kad šis aukso amžius nueina praeitin, o Sokrato ir Platono filosofijos – tai akivaizdus pačioje graikų tautos dvasioje vykstančios dramos atspindys. Ši drama prasideda tuo, kad sąmonė tiesos ima ieškoti pati savyje, ji klausia, ar įstatymai yra teisingi ir kokie įstatymai yra teisingi. Hegelis mano, kad toks sąmonės grįžimas yra brandžiausias graikų dvasios žiedas, nes tai yra subjektyvios laisvės principo triumfas. Niekas negalioja be subjektyvios dvasios liudijimo. Kiekvienas žmogus privalo pats pasirūpinti savo dorove. Tačiau kaip tik dėl to šis dvasios žiedas atsigręžia ir savo kita puse: subjektyvios sąmonės išsilaisvinimas reiškė individualios valios prabudimą, taigi ir savivalę. Minėtas sąmonės grįžimas į save, pasak Hegelio, buvęs atskirybės izoliavimasis nuo visuotinybės, ir todėl jis vertina jį kaip nusikaltimą, kaip rūpinimąsi savimi valstybės sąskaita. Kaip tik todėl tai ir buvęs graikų pasaulio žūties ženklas. „Papročiai pašlijo, nes

atsirado viltis, kad pats žmogus sukurs sau savo ypatingas maksimas; individas turi rūpintis savimi ir savo dorove – tai reiškia, kad jis tampa morališkas. Bendrųjų papročių atmetimas ir moralė – šie du dalykai pasirodo kartu.<sup>23</sup> Ši istorijoje nuolat pasireiškianti tragizmą Hegelis atskleidžia išties gražiai: nuostabūs, išliekamąją vertę turintys tautos dvasios kūriniai sukuriama jos pačios žuvimo kaina.

Iškilią Sokrato figūrą Hegelis ir laiko svarbiausiu šio lūžio pranašu bei dalyviu. „Perėjimas prie sprendimo remiantis pačiu savimi prasideda nuo Sokrato; lygtol šis sprendimas graikams buvo toks, kuriame nedalyvavo sąmonė. Sokratas šią sprendžiamąją dvasią perkėlė į subjektyvią žmogaus sąmonę.“<sup>24</sup> Sokratas bene pirmasis taip aiškiai suvokė naujus, tautos dvasioje subrendusių pokyčius ir pats imasi juos išryškinti. Jis pratęsia sofistų suformuluotą mintį apie žmogų kaip visų daiktų matą, tačiau žmogų supranta kaip mąstantį, kuris gali ir turi surasti tai, kas jam geriausia, – gėrį, dorybę. Tai, ko Sokratas nepastebėjo, – tai realiai iškilusio gėrio ir pasirenkančio subjekto konflikto. Sokratas tikėjo, kad individas teisingu pažinimu gali sukurti savo dorovinę poziciją, doroviškai save apibrėžti. Tačiau Hegelis mano, kad tai, ką Sokratas iš tikrųjų darė, buvo dorovinės sąmonės griovimas ir moralinės sąmonės kūrimas. Sokratas klydęs manydamas, kad dorybę gali sukurti teisingas atskiros žmogaus mąstymas. Tačiau iš tikrųjų tokiai siekiamai dorovei trūko būtent jos subjektyviojo aspekto. Žmogaus ryšys su visuotinybe, visuotiniu gėriu nėra vien

minties ryšys; su žinojimu žmogų turi surišti ir jo širdis, jo siela. O tokio tiesioginio ryšio tada tarp graikų jau nebuvo. Taigi Sokratas neatkreipė dėmesio į tai, kad tokia bundanti subjektyvijo žmogaus sąmonė galėjo įsitvirtinti tik tai kaip visuotinybės, valstybės įstatymų priešprieša, kaip atitrūkimas nuo jų. Tačiau tokia Sokrato klaida buvo didžioji pasaulinės dvasios tapsmo tiesa. Sokratas buvo teisingas, bet jis suėjo į konfliktą su Atėnų tauta. Pastaroji irgi buvo teisi, nes ji saugojo savo papročius kaip savo dorovės ir savo valstybinio egzistavimo pamatą. Tačiau konfliktas, kuriame susiduria dvi teisiosios šalys, yra neišvengiamas konfliktas, tragedijos esmė. Šiame konflikte Sokratas suvaidino savo didįjį, herojaus vertą vaidmenį, bet to konflikto išspręsti negalėjo. Kai subjektyvioje laisvėje nelieta tautos dvasios, dorovė, o kartu ir pat tauta, puola.

Taigi Sokrato etinė pozicija – moralumas. Sokratas, žinoma, siekė doroviškumo, bet pakelti moralės požiūrio iki jo jis negalėjo, nes tai dėl konkrečių istorinių aplinkybių buvo neįmanoma. Tačiau šioje istorijos epochoje buvo galima laikytis ir dorovės požiūrio, ir ką tai tuo metu reiškė, gerai parodo Platono filosofija. Platonui svarbiausias buvo graikų pasaulyje glūdintis dorovės principas, ta graikų dorovė, kuri atsiskleidžia kad ir Homero vaizdiniuose. Tačiau tikrovėje į Platono laikų graikų dorovę jau buvo išimetus dvilypumas. Platonas jį matė, suvokė graikams pražūtingus jo padarinius ir todėl ieškojo būdų jį įveikti. Tačiau ginti dorovę įveikiant šį susidvejinimą tuo metu reiškė šalinti realiai kylantį subjektyviosios

laisvės principą. Platonas norėjo sunaikinti dvilypumą sukūrusios dorovinės savimonės pradą; jo valstybėje neturėjo būti nei nuosavybės, nei šeimos. Į tai ir yra orientuotas Platono piešiamas idealios valstybės paveikslas.

Hegelis mano, kad Platonas yra visiškai teisus dorovę siedamas su visuotiniu valstybės įstatymų galiojimu, su paprotine jų jėga. Principu tapus individo savivalei ir nuomonei, dorovė negali nežlugti. Tačiau pas graikus toks skilimas tada jau buvo įvykęs, todėl siekti vienybės Platonas galėjo tik idealiai, tik kaip tikrovei priešpriešinamo idealo. Platonas mano, kad svarbesnė yra ne ta valstybė, kokia ji yra, o ta, kokia ji turėtų būti. Hegelis tokias pažiūras laiko klaidingomis. Jeigu idealas netinka tikrovei, jeigu ši laikoma jam per žema, tai yra ne idealo pranašumas, o jo trūkumas. Tai pasakytina ir apie Platono idealiąją valstybę. Šios valstybės trūkumas yra ne tik, kad iš jos bandoma pašalinti tai, ko pašalinti tuo metu jau buvo neįmanoma, bet ir tai, kad šalinamas principas buvo istoriškai aukštesnis už esamą paprotinės dorovės principą. „Subjektyviosios laisvės principas yra vėlesnės kilmės, tai modernųjų, išsimokslinusių laikų principas. Šis principas gyvavo ir graikų pasaulyje, bet jis gyvavo kaip graikų valstybių, graikų gyvenimo pražūties principas... Moderniosiose esama sąžinės laisvės, jose kiekvienas individas gali reikalauti, kad jis galėtų vadovautis savo interesais; tačiau tokių dalykų nebuvo Platono idėjoje.“<sup>25</sup>

Kalbėdamas apie Sokrato laikus, Hegelis sako, kad tada Atėnuose vienas priešais kitą buvo du pasauliai: viena-

me – visuotinybė, įstatymai, pareigos, kitame – veikiantis individas, tai, kas sprendžia, subjektyvu. Kaip buvo minėta, Sokratui sprendžiančiojo individo nepavyko pakelti iki visuotinybės lygmens. Savo tautai jis siekė dorovės, bet galėjo įtvirtinti tik moralumo požiūrį. Kitoks rezultatas tuo metu nebuvo įmanomas. Tačiau jis tapo įmanomas vėliau, kai anas subjektyviosios aplinkybės, subjektyviosios laisvės principas išsėmė savo galimybes. Tai įvyko krikščioniškame pasaulyje ir tuo metu kylančiose nacionalinėse valstybėse. Čia kiekvienas žmogus jau tampa laisvas, taigi prisiima sau sprendžiančiojo ir apsisprendžiančiojo našta. Priverstas pirmiausia pats rūpintis savo pragyvenimu, jis elgesio taisykle paverčia savo atskirą ir ypatingą interesą, bet tuo keliu eidamas, negali išsamiau realizuoti tos laisvės, kuri glūdi jo žmogiškoje esmėje, dvasioje. Jam dabar reikia išsivaduoti iš jį ribojančių savivalių ir veiklą žlugdančių atsitiktinumų, tad jo siekiu tampa visuotinė valstybės valia, su kuria jis labiau įpranta tapatinti savo valią. Tokius jo valios įpročius ir įgūdžius jam išugdo pilietinė visuomenė, kuri istoriškai nueina ilgą kelią nuo dorovės praradimo iki jos prabudimo. Priešingai negu antikos pasaulyje, tai jau yraėjimas nuo moralumo į dorovės pasaulį, valstybę. Ir anuo, ir šiuo atveju subjektyvios valios orientacijos kryptis nepriklauso nuo individo, ji jam tiesiog duota. O tai, kas šią kryptį apibrėžia, Hegelis vadina laiko dvasia ar tautos dvasia. Šią dvasią apibrėžia joje slypintis visuotinybės ir ypatingybės santykis, kuris iš tikrųjų istoriškai daug ką paaiškina. Bet istorinis aiškinimas Hegeliui tėra šaluti-



nis, antrinis, priklausomas, o jo filosofijos šerdyje – logikoje – pirmenybė aiškiai teikiama visuotinybei.

Tad Hegelio etinis požiūris galų gale atsiremia į šią visuotinybę, į tą galutinį laimingą dorovės likimą valstybėje. Visą Hegelio etiką persmelkia kolizija, kuriai įveikti jis skiria daug pastangų, bet ji vis dėlto išlieka. Mat etika, šiaip ar taip, pretenduoja būti žmogaus valios apsisprendimo, jo elgesio vertinimo teorija. Hegeliui, svarbiausiu savo filosofijos subjektu padariusiam mąstymą, dvasią, žmogus pasitraukia į antrąjį planą, tampa nesvarbus. Hegelis teigus, sakydamas, kad žmogus nėra abstrakcija, bet išskleisdamas žmogaus sąvoką į loginių kategorijų seka, Hegelis suponuoja tokius veikėjus, kurie gali apsieiti be realaus žmogaus, ir tada kyla klausimas, ar apskritai čia prasmingas etinis požiūris. „Į vieno tėvo klausimą, kaip geriausia doroviškai išauklėti savo sūnų, pitagorietis (ir kiti) atsakė: *padaryk jį valstybės, turinčios gerus įstatymus, piliečiu.*“<sup>26</sup> Paties Hegelio patarimas, žinoma, irgi būtų toks pat. O į klausimą jis atsakytų, kad patvarios, visuotinai galiojančios dorovės tokioje valstybėje būti negali, ir moralinį atskiros žmogaus elgesio apsisprendimą, alternatyvių sprendimų pasirinkimą čia jau reikia palikti jo paties valiai. Tai jau nėra filosofijos klausimas.

Nuo nefilosofinių klausimų Hegelis apsidraudžia jau iš anksto. Jis teigia, kad turi būti matomas skirtumas tarp reiškinių pasaulio ir tikrovės. Reiškinių pasaulyje beprasmiška ieškoti protingumo, tai gi ir dorovės. „Dorovės, žmonių veiksmų sferos paviršiuje, daug kas būna prasta, nes daug kas galėtų būti geriau.

Tačiau jeigu norime pažinti substanciją, mūsų žvilgsnis turi prasiskverbti pro paviršių. Žmonės bus ydingi, pagedę, bet tai nėra idėja. Paviršiuje grumiasi visokiausios aistros, bet tai nėra substancijos tikrovė. Tai, kas laikiška, praeinama, be abejo, egzistuoja ir gali daug kam pridaryti rūpesčių, tačiau, nepaisant to, tai nėra tikra tikrovė, ji nėra ir subjekto partikuliarūs interesai, norai bei polinkiai.“<sup>27</sup> Taip pakilęs į substancialią dorovės tikrovę, Hegelis „ydingus, pagedusius“ žmones palieka neprotingų reiškinių pasauliui, kuris filosofijos negali dominti.

Iš visos Hegelio filosofavimo konstrukcijos lemtingai kyla išvada, kad veikliosios sąvokos apibrėžtys, kurios savo ruožtu irgi yra veiklios, sukuria tarsi savarankišką veiklųjį pasaulį, kuris skleidžiasi kažkur tarsi nepriklausydamas nuo žmogaus. Atrodo, kad Hegelis juto šitą jo filosofijai gresiantį antropomorfizmo pavojų ir bandė jo išvengti, pabrėždamas, kad tikrasis veikėjas yra ne visuotinybė, o realus žmogus. Antai jis sako, kad „...įstatymas neveikia, veikia tik realus žmogus, ir vertinant žmogaus poelgius, laikantis tokio principo, svarbu gali būti tik tai, kiek jis tą įstatymą pavertė savo įsitikinimu“<sup>28</sup>. Hegelis visiškai nenori deklaruoti savarankiško visuotinybės veiklumo, tačiau būtent prie tokios išvados jį stumia pati negalimybė kitaip paaiškinti socialiniame gyvenime stebimą protingumą, kurio atskiras atvejis kaip tik ir yra dorovė. Jis suvokia, kad aiškinti tai kaip pavienių žmonių pastangų, jų siekimų, tikslų bendrą rezultatą neįmanoma. Naivu bendrąją valią aiškinti pavienių žmonių susitarimu. O jeigu tokia nuostabi žmo-

nių socialinio gyvenimo tvarka kyla net patiems žmonėms jos nesuvokiant, tai ir kyla klausimas, kas yra tikrasis jos šaltinis. Taip protingumas ir tampa kuriančiąja galia. Savo teisės filosofijoje, kuri apima ir etiką, Hegelis vadovaujasi tokiu požiūriu: „Kadangi dorovinės apibrėžtys sudaro laisvės sąvoką, jos yra individų, kurie santykiuoja su jomis kaip tam tikras akcidentalumas, substancialumas arba visuotinė esmė. Ar yra individas, objektyviai dorovei nesvarbu, kuri tik viena ir yra esatis ir jėga, valdanti individų gyvenimą“<sup>29</sup>.

Ir dar viena svarbi aplinkybė. Hegelis į savo valstybės teoriją, kuri vainikuoja jo dorovės aiškinimą, įtraukia ir tai, ką jis vadina pasauline istorija. Pasaulinė istorija nėra paprastas atskirų valstybių junginys. Valstybių santykius Hegelis traktuoja kaip išorinę valstybės teisę. Tauta kaip valstybė esanti absoliuti valdžia žemėje, ir valstybė kitų valstybių atžvilgiu turi suverenų savarankiškumą. Jeigu tarp valstybių kaip ypatingų valių kyla nesutarimai, tai jie gali būti išspręsti tik karu. „Vienų valstybių santykis su kitomis yra nepastovus: nėra pretorius, kuris spręstų ginčus; aukščiausias pretorius tėra tik visuotinė savyje ir sau esanti dvasia, pasaulinė dvasia.“<sup>30</sup> Tačiau tautų dvasios kaip egzistuojantys individai yra ribotos ir jų likimai – jų savitarpio santykiuose. „Iš šio baigtinumo visuotinė, pasaulinė dvasia kuria save kaip neribotą, ir, remdamasi šiuo baigtinumu, realizuoja save kaip teisę – o jos teisė yra visų aukščiausia – pasaulio istorijoje kaip teisme, kuriame teisiamas pasaulis.“<sup>31</sup> Pasaulinės dvasios savimonės plėtroje viešpatauja (bet tik

vieną kartą) kuri nors tauta, kuri tuo metu atitinka tos dvasios principą. Tai epochai pasibaigus, tokia tauta viešpataujančią padėtį priversta užleisti kitai tautai. Šiuos substancialius procesus įgyvendina individai, tačiau jiems pasaulinės dvasios valia lieka paslėpta ir negali tapti jų veiklos objektu bei tikslu. Jie tėra nesąmoningi pasaulinės dvasios darbo įrankiai.

Taigi šioje paskutinėje dorovės tpsmą nagrinėjančioje dalyje veikliojo prado atotrūkis nuo realaus žmogaus pasiekia savo viršūnę ir yra visiškai akivaizdus. Tačiau galbūt todėl Hegelis per šią prarają ir bando nutiesti tiltą. Iš šioje dalyje svarstomų klausimų susiformavo sąlygiškai savarankiška Hegelio filosofijos tema – jo istorijos filosofija. Tokį Hegelio veikalą, remdamiesi jo skaitytomis paskaitomis, po jo mirties išleido jo mokiniai. Kaip tik šioje *Istorijos filosofijoje* galima ir atrasti gana aiškiai išreikštą Hegelio posūkį realaus žmogaus kaip etinių poelgių tikrojo subjekto link. Tiesa, Hegelis čia plėtoja tą mintį, kad tikrasis istorijos kūrėjas yra pasaulinė dvasia, pasaulinis protas. Pastarasis esąs gudrus, nes priverčia žmones, jiems patiems to nežinant, dirbti savo naudai. Atskirybė esanti menka, palyginti su visuotinybe, individai aukojami ir pasmerkiami žūti. Tačiau čia Hegelis daro vieną labai svarbią išlygą: „Nors mes ir sutinkame, kad individualybės, jų tikslai ir jų patenkinimas yra aukojami, kad apskritai jų laimė priklauso atsitiktinumo viešpatijai, o individai apskritai pavaldūs priemonės kategorijai, vis dėlto yra tokia pusė, į kurią mes nedrįstame žvelgti tik tokiu požiūriu netgi santykiyje su aukščiausiuoju

pradu, nes individualybėje yra tai, kas sąlygiškai aukščiausia, kas savaime amžina ir dieviška. Tai moralumas, dorovė, religingumas<sup>32</sup>. Pasak Hegelio, jeigu žmogų ir galima laikyti pasaulinio proto tikslų priemone, tai vis dėlto būtina neišleisti iš akių, kad priemonė nėra visiškai išoriška tikslo atžvilgiu, o turi turėti su juo kažką bendra. „Šiuo visiškai išorišku požiūriu proto tikslų atžvilgiu žmonės mažiausiai gali būti laikomi tik priemone...“<sup>33</sup> Įgyvendindami savo privačius tikslus, jie padeda pasiekti ir proto tikslus; ir tarp šių tikslų taip pat esama sąsajos: „...Žmonės yra savitiksliai ir tikslų turiniu... Žmogus yra tikslas pats savaime tik dėl jame glūdinčio dieviškojo prado, dėl to, kas jame buvo pavadinta protu...“<sup>34</sup> Ir pagaliau: „Absoliučios aukštos žmogaus paskirties ženklas yra tai, kad jis žino, kas gera ir kas bloga, ir kad

kaip tik toji paskirtis yra trokšti gėrio arba blogio“<sup>35</sup>. Ir kaip tik todėl pats žmogus yra kaltas ir dėl blogio, ir dėl gėrio.

Taigi pasak Hegelio, žmogus nėra vien tik priemonė; žmogus visada yra tikslas sau; žmogus žino, kas gera ir kas bloga, ir yra atsakingas už tai. Atpažinti nesunku: tai I. Kanto etikos principai. Taigi savo etinę teoriją plėtodamas kaip gana griežtą priešingybę kantiškajai, Hegelis kiek netikėtai susitaiko su svarbiausiais pastarosios principais. Ir tai savaip yra natūralu: kad nebūtų prarasta pati etikos problematikos prasmė, iš visuotinybės aukštybių tenka nusileisti prie realaus žmogaus, o tada kai kurios Kanto etikos išvados išperša savaime. Sunku būtų pasakyti, kiek toli Hegelis šia linkme būtų nuėjęs, tačiau ši prasiveržusi jo etikos tendencija, žinoma, yra labai svarbi.

## Literatūra ir nuorodos

- 1 G. W. F. Hegel. *Teisės filosofijos apmatai*. – Vilnius, 2000, p. 288.
- 2 Ten pat, p.302.
- 3 Ten pat, p. 290.
- 4 Ten pat, p. 305.
- 5 Ten pat, p. 300.
- 6 Ten pat, p. 300.
- 7 Ten pat, p. 292.
- 8 Ten pat, p. 299.
- 9 Ten pat, p. 298–299.
- 10 Ten pat, p. 308.
- 11 Ten pat, p. 316.
- 12 Ten pat, p. 329.
- 13 Ten pat, p. 320.
- 14 Ten pat, p. 335.
- 15 Ten pat, p. 357.
- 16 Ten pat, p. 362.
- 17 Ten pat, p. 364.
- 18 Ten pat, p. 363.

19 Žr. ten pat, p. 369–370.

20 Ten pat, p. 374.

21 G. W. F. Hegel. *Filosofijos istorijos paskaitos*. – Vilnius, 1999, t. 1, p. 460.

22 Ten pat, p. 461.

23 Ten pat, p. 462.

24 Ten pat, p. 479.

25 G. W. F. Hegel. *Filosofijos istorijos paskaitos*. – Vilnius, 2000, t. 2. p. 104–105.

26 Hegel, *Teisės filosofijos apmatai*, p. 258.

27 Hegel, *Filosofijos istorijos paskaitos*, t. 2, p. 101.

28 Hegel, *Teisės filosofijos apmatai*, p. 236

29 Ten pat, p. 250.

30 Ten pat, p. 489.

31 Ten pat, p. 489.

32 G. Hégelis. *Istorijos filosofija*. – Vilnius, 1990, p. 59.

33 Ten pat, p. 59.

34 Ten pat, p. 60.

35 Ten pat, p. 60.

B. d.



VYTAUTAS RADŽVILAS

Vilniaus universitetas

## PRANCŪZŲ PERSONALIZMAS APIE KRIKŠČIONYBĖS IR ISTORIJOS SANTYKĮ

French Personalism on the Relation  
between Christianity and History

### SUMMARY

The article focuses on the attempt of the philosophers of French personalism to re-conceptualise the relation between the Christian religion and history. The main impetus to undertake such an ambitious attempt was the striving of the personalist thinkers to establish the foundation of what they used to call “the modern Christian historical consciousness”. In view of these thinkers, the traditional Christian notion of history was “outdated” at least since modern times and it was held to be at least in part responsible for the overwhelming crisis of Western civilisation and the Catholic Church. By analysing the development of the Christian historical consciousness since antiquity till our days, the French personalist philosophers were looking for historical evidence which might have proved that Christianity was able to meet the challenges of modern times successfully and to restore its historical self-consciousness by making use of the latest achievements of the modern historical thinking prevailing in Western societies since the beginning of the 18th century.

Šiuolaikinį pasaulį padarė šiuolaikišką pirmiausia tai, kad jis pripažįsta istorinio laiko svarbą. Šis įvairiai formuojamas, bet iš tikrųjų daugybės autorių kartojamas teiginys mūsų laikais yra tapęs tiesiog banalybe. Galima svarstyti nebet tai, koku mastu vadinamoji „is-

torinė sąmonė“ formuoja šiuolaikinio pasaulio veidą, tačiau vargu ar įmanoma ginčytis, kad ji yra vienas svarbiausių jo tapatumą laiduojančių bruožų. Galbūt todėl kartais net sunku patikėti, kad taip buvo ne visada. Nelengva, o gal iš principo neįmanoma tiksliai pasakyti, kada

RAKTAŽODŽIAI. Krikščionybė, įsikūnijimo paradoksas, istorinis laikas, istorijos teologija, istorijos filosofija.

KEY WORDS. Christianity, the paradox of Incarnation, historical time, theology of history, philosophy of history.

radosi pirmosios moderniosios istorinės sąmonės užuomazgos, nes atsakymas į šį klausimą smarkiai priklauso ir nuo to, kas laikoma šio „modernumo“ tikraisiais požymiais. Todėl nėra nieko nuostabaus, kad vieni autoriai jos pradžią linkę nukelti net į tolimus viduramžius ir sieti su Joachimo iš Fiorės istoriosofine koncepcija<sup>1</sup>, kiti jos ištakų ieško garsiajame G. Vico veikale *Naujasis mokslas*, rasis ir tokių, kurie pirmuoju autentišku jos proveržiu pripažins tik dar vėliau Ch.-L. Montesquieu išplėtotą jau „tikrai mokslinį“ istorijos pažinimo metodą. Vis dėlto šio straipsnio kontekste tokie svarstymai ir ginčai nėra labai reikšmingi. Kur kas svarbesnis atrodo akivaizdus faktas, kad nuo XVIII a. pabaigos ir jau tikrai nuo XIX a. pradžios istoriosofinė problematika tampa neatsiejama Naujųjų amžių filosofijos dalimi. Tuo abejoti neleidžia šią problematiką plėtojusių G. Herderio, G. Hegelio, L. von Ranke's, pagaliau K. Marxo vardai<sup>2</sup>.

Tačiau nėra pagrindo manyti, kad šį „pašnekesį su istorija“ noriai ir sklandžiai mezgė visos to meto Vakarų filosofijos srovės ir kryptys. Viena ryškiausių išimčių iki beveik pačios XIX a. pabaigos buvo katalikiškoji filosofija, kuriai sparčiai „modernėjusios“ Vakarų filosofijos tendencijos, tarp jų ir polinkis į istorizmą, ilgai buvo svetimos. Vis dėlto išivyraujanti istorinė epochos dvasia darė savo: XIX a. pabaigos katalikų modernistai rimtai susidomėjo istorija ir jos pažinimo bei vertinimo problemomis, tačiau, reikia pripažinti, padarė tai gana skubotai ir ne itin vykusiai. Neapdairiai pasidavę ne vienai to meto filosofinio mąstymo madai, jie pakliuvo ir

į sunkiai su krikščionybe suderinamo evoliucionizmo bei istorinio reliatyvizmo pinkles. Šitaip jie smarkiai nukrypo nuo pamatinių katalikiškojo tikėjimo principų. Tad šitoks katalikų mąstytojų „atsigręžimas į istoriją“ baigėsi tuo, kad Bažnyčios vadovybė buvo priversta itin kritiškai įvertinti pirmąją modernistinio sąjūdžio bangą ir net oficialiai pasmerkti daugelį jos atstovų skelbtų teiginių.

Atslūgus modernistiniam sąjūdžiui, katalikų filosofų dėmesys istorijos klausimams taip pat kuriam laikui prislopo, tačiau niekada nebuvo visiškai užgesęs. Vis dėlto istorijos problematika vėl ypač aktuali tapo ketvirtajame praėjusio amžiaus dešimtmetyje, kai Vakarų pasaulį užgriuvo visuotinė krizė. O tarp katalikų mąstytojų šiai problematikai jautriausi pasirodė esantys būtent prancūzų personalistai. Šitoks jautrumas neturėtų stebinti prisiminus, kad būtent personalistinio sąjūdžio atstovai išsikėlė tikslą įveikti Vakarų pasaulio krizę, o lemiama šio tikslo įgyvendinimo prielaida jie laikė pačios krikščionybės „renesansą“. Nuo pat pirmųjų sąjūdžio žingsnių krikščionybės dvasinio atsinaujinimo klausimas tampa bene svarbiausia personalizmo pradininko E. Mounier ir jo bendražygių svarstoma tema. Šie žmonės nuoširdžiai ir tvirtai tikėjo, kad katalikybė sugebės atsinaujinti, tačiau, kita vertus, puikiai suprato, koks nelengvas bus jos dialogas su istorija. Jiems rūpėjo klausimas, kuris ir šiandien nėra praradęs nė kruopelytės aktualumo: kiek religija, skelbianti absoliučias ir antlaikiškas tiesas, gali ir turi taikytis prie vadinamosios „laiko dvasios“ arba, kaip neretai mėgstama sakyti, „žengti koja ko-

jon su laiku“? Šio straipsnio tikslas ir yra apžvelgti, kaip prancūzų personalistai kėlė ir kokiais argumentais remdamiesi nagrinėjo šį jiems lemtingai svarbų krikščionybės santykio su istorija klausimą.

Bene išsamiausiai gausiuose savo darbuose jį gvildeno pats prancūzų personalizmo lyderis. Prisiminus sudėtingą to meto krikščionybės padėtį, natūraliai kyla abejonė, ar E. Mounier daugybę kartų išsakytas tikėjimas savosios religijos atsinaujinimu bei ateities perspektyvomis nebuvo tik naivus, iš tiesų niekuo nepagrįstas savęs apgaudinėjimas. Svarstant šį klausimą, ypač svarbu išvengti skubotų ir paviršutiniškų išvadų, tad būtina kruopščiai sverti mąstytojo pateiktus argumentus. Savaimė suprantama, kad religingo žmogaus tikėjimas persmelkia visą jo buvimą ir lemia šio žmogaus santykį su pasauliu bei istorija. Kitaip sakant, tikėjimas bent jau implicitiškai suponuoja ir tam tikrą istorijos sampratą. Šiuo atžvilgiu krikščioniškasis tikėjimas nėra jokia išimtis. Mažą to, galima drąsiai teigti, kad krikščioniškoji istorijos samprata susiformavo dar antikos laikais ir yra itin aiški. Tačiau praėjusio amžiaus pirmojoje pusėje ji katalikų mąstytojams, tarp jų ir prancūzų personalistams, jau atrodė labai problemiška, o gal ir apskritai nebegyvybinga. Tada vis labiau aiškėjo, kad ši samprata, galimas dalykas, iš principo nesuderinama su tuo, ką pavadiname moderniąja istorine sąmone. Todėl personalistų užmojo atnaujinti krikščionybės dialogą su istorija mastą ir problemišumą įmanoma deramai įvertinti tik tradicinio krikščionybės požiūrio į istoriją fone. Minėto požiūrio esmę sudaro viena pagrindi-

ne idėja, pereinanti per visą krikščioniškąją raštiją nuo Bažnyčios Tėvų veikalų iki naujausių popiežių enciklikų – tai Kristaus įsikūnijimo idėja, arba vadinamasis įsikūnijimo paradoksas. Šitaip neretai apibūdinama viena iš pamatinių krikščionybės tiesų, kad Dievas, priimdamas žmogaus prigimtį, pakeitė ir atpirko pasaulį. Natūralistinėms-imanentistinėms antikos pasaulio pagoniškosios religijoms ši idėja yra visiškai svetima. O krikščioniškojo tikėjimo požiūriu Kristaus įsikūnijimas yra reikšmingiausias pasaulio istorijos įvykis ir jos lūžis. Po šio įvykio pasaulis, nors empirinėje žemiškojo gyvenimo plotmėje iš pažiūros niekas nepasikeitė, įgijo naują transcendentinį dvasinį matmenį, iš esmės transformavusį visą ligtolinę jo būtinumą. Dievo pasiaukojimas ir malonė padarė galimą esminę pasaulio metamorfozę, nes šis pasaulis „pasikeitė dvasioje“. Todėl Kristaus įsikūnijimas ir galutinis jo rezultatas – pasaulio ir žmonijos atpirkimas – yra ne tik didžiausias, bet tam tikru atžvilgiu ir paskutinis iš tiesų svarbus pasaulio istorijos įvykis, nes po jo buvo atkurta pradinė (buvusi iki Adomo nuopuolio) Dievo, pasaulio ir žmogaus vienybė. Nors ir po šio įvykio žmonijos istorija tebesitęsė, jos paskirtis yra viena – paruošti antistorinį dieviškosios malonės rezultatą – amžinąjį teisiųjų išganymą Dievo karalystėje.

Taigi krikščionybė be išlygų pripažįsta tam tikrą žemiškosios istorijos vaidmenį dieviškajame pasaulio išganymo plane. Tačiau šio vaidmens pobūdis ir mastas buvo ir tebėra suprantamas labai įvairiai, ir tai priklauso nuo konkrečių įsikūnijimo paradokso interpretacijų.

Žinia, kad nepakartojama krikščionybės esmė pradėjo atsiskirti nuo jos istorinių šaltinių labai anksti, faktiškai dar esant gyvai pirmajai Kristaus mokinių kartai, ir tai galiausiai baigėsi esminiais nesutarimais, kaip derėtų suprasti būsimą pasaulio istorijos pabaigą ir Dievo karalystės pergale. Pakanka prisiminti pirmaisiais krikščionybės amžiais įvykusį perėjimą nuo vadinamosios „eschatologinės“ prie „apokaliptinės“ krikščionybės, o ir tai, koks neišsenkamas ginčų ir net konfliktų šaltinis per ištikus amžius buvo krikščionybėje nuolatos atgimdavusios chiliastinės pasaulio vizijos<sup>3</sup>. Belieka atkreipti dėmesį į vieną esminį šių ginčų ir konfliktų bruožą – jie visi vienaip ar kitaip susiję su klausimu, kiek reikšmingas šiapusinis žmogaus gyvenimas ir apskritai pati žemiškoji istorija.

Vis dėlto trumpai apibendrinant pasakytina, kad iki pat naujausių laikų katalikybėje apskritai vyravo „apokaliptinė“ išikūnijimo paradokso ir istorijos reikšmės interpretacija. Tipiškas jos pavyzdys būtų E. Mounier amžininko, vokiečių teologo K. Adamo knyga *Katalikybės esmė*, kurioje nagrinėjamas istorijos ir Dievo karalystės santykis. Pabrėždamas dvasinį Dievo karalystės pobūdį bei reikalavimą įgyvendinti ją „konkrečiame dabarties žmoguje“, K. Adamas nurodo, kad „ji yra išvidinė dvasinė jėga, Dievo viešpatavimas, kuris jau dabar leidžia nepastebimai šaknis“<sup>4</sup>. Pasak šio teologo, krikščionybė jau nuo seniausių laikų supratusi, kad žemiškajame gyvenime egzistuoja tik Dievo karalystės užuomazgos, ir liepianti tikinčiajam „budėti“, t.y. gyventi pasiruošus antrajam Kristaus atėjimui ir Paskutiniajam teismui,

po kurio galutinai triumfos Dievo karalystė. Į labai svarbų klausimą, kada įvyks šis teismas, K. Adamas atsako pakartodamas seniai Bažnyčioje išvirtinusią nuomonę, kad antro Kristaus atėjimo laiką žino tik Dievas. Toji nuomonė visada buvo grindžiama šiais Evangelijos žodžiais: „Tos dienos ar tos valandos niekas nežino, nei angelai danguje, nei Sūnus, vien Tėvas“ (*Mk 13, 32*). Apskritai būtinumas subręsti Dievo karalystei lemia ne tik savotišką istorijos „pateisinimą“ krikščionybės doktrinoje, bet ir pagrindžia Bažnyčios būtinumo idėją. Vokiečių teologas savo knygoje Bažnyčią apibūdina kaip antgamtinę ir antasmeninę tikinčiųjų bendruomenę, siekiančią žemėje sukurti Dievo karalystę. Kartu jis pabrėžia, kad Bažnyčia, šis mistinis Kristaus kūnas, kaip savo laiškuose vadina ją apaštalas Paulius (*1 Kor 12, 27; 1 Efez 22, 4. 12*), irgi paženklinta netobulumo žyme.

Šis Dievo karalystės ir Bažnyčios neišbaigtumas visais amžiais jaudino krikščionių mąstytojus. Teigdami, kad Kristaus išikūnijimas užbaigia istoriją, „apokaliptinės“ jos interpretacijos šalininkai faktiškai vadovaujasi savotiška „istorinio laukimo“ nuostata ir viliasi, jog antrasis Kristaus atėjimas savaime išspręs šią problemą. Būtent todėl krikščionybėje ilgus amžius vyravo „kelionės nuotaika“, kai domėjimasi laikiškais žemiškojo gyvenimo dalykais smarkiai užgoždavo rūpinimasis galutiniu žmogaus likimu amžinybėje. K. Adamas, būdamas tipiškas šio požiūrio atstovas ir skelbėjas, rezervuotą Bažnyčios nuostatą laikiškos kultūros atžvilgiu apibendrina taip: „dėl to Bažnyčia nepripažįsta

jokios kultūros, kuri yra pavergta laikinumo, nes ji žino tik amžinybės kultūrą, įkūrimą Dievo karalystės vidujame žmoguje. Laike ji negali nurimti“<sup>5</sup>. Šitoks amžinybės prioritetas prieš laikiskumą laikytinas „tradicinio“ krikščionio istorinės sąmonės ir savivokos pamatiniu bruožu, iš esmės skiriančiu jas nuo „moderniosios“ dabarties žmogaus istorinės savimonės. Kaip tik remdamiesi šiuo skirtumu kai kurie garsūs istorijos filosofai teigė, kad Viduramžiais ir dar net Naujaisiais amžiais žmogaus istorinė sąmonė buvo menkai išplėta ir geriausiu atveju egzistavo nebent jos užuomazgos. Čia nebūtina gvildinti savaimę įdomaus klausimo, kokie galėtų būti istorinės sąmonės „brandumo“ kriterijai, taip pat nėra svarbu lyginti bei vertinti, kuri – „tradicinė“ ar „modernioji“ – istorinė sąmonė „pažangesnė“ ir pranašesnė. Tačiau reikia pabrėžti, kad turimi omenyje mažiausiai du skirtingi šios sąmonės tipai, kuriuos įkūnija du pačios istorijos pažinimo ir aiškinimo būdai – teologinis ir filosofinis. Neretai filosofinėje ir mokslinėje literatūroje sutinkamas jų tapatinimas kelia dalykinę ir terminologinę painiavą. Istorijos teologija, būdama savita teorinė krikščioniškosios istorijos sampratos išraiška, toli gražu nėra tapati kur kas vėliau susiformavusiai istorijos filosofijai. Teologinis požiūris į istoriją pirmiausia grindžiamas minėta apokaliptine perspektyva, daugelį amžių lėmusia tam tikrą krikščionio „abejingumą“ šiapusinio laikiškojo gyvenimo metmeniui.

K. Adamo požiūris į istoriją čia sąmoningai pasirinktas kaip gana tipiškas ir gyvas pavyzdys, iliustruojantis, kaip

daugelis personalistų amžininkų tada suprato autentišką krikščionio santykį su istorija. Šis pavyzdys padeda atskleisti, su kokiais sunkumais turėjo susidurti prancūzų personalistai, užsimoję iš pagrindų atnaujinti ir sumoderninti tradicinę krikščioniškąją istorijos sampratą. Būtent prieš ją sukilo E. Mounier, laikęs ištikimybę šiai sampratai savotiško istorinės sąmonės atbukimo požymiu bei svarbia to meto krikščionybės nuosmukio priežastimi. Personalisto nuomone, krikščionys pamiršo tikrąją įsikūnijimo paradokso prasmę ir iš jo kylanti reikalavimą ne teoriškai, bet egzistenciškai derinti vienas kitą neigiančius dalykus: mirti pasauliui ir vis dėlto jame gyventi, priešintis kasdienybei ir kartu su ja susitaikyti, aukotis dvasinėms vertybėms ir atiduoti duoklę praktiniam gyvenimui, ir t.t. E. Mounier tikėjo, kad autentiškas šio paradokso išgyvenimas yra istorijos judėjimo „energijos šaltinis“, nes jis sukuria ir palaiko įtampą tarp dviejų žmogaus būties polių – amžinybės ir laikiskumo. Pasak mąstytojo, katalikybėje ši įtampa esanti didžiausia, nes joje labiau negu bet kurioje kitoje religijoje tikėjimas begaliniu Dievo transcendentškumu yra papildomas „kantrybe laikui ir istorijai“. Antra vertus, įsikūnijimo paradoksą pripažįstančią katalikybę drasko gelminis prieštaravimas, nes „reaguodama į istorijos užgaidas, katalikybė priversta atsižvelgti tai į žmogaus, tai vėl į Dievo teises“<sup>6</sup>. Įsikūnijimo paradoksas esąs tragiškas, nes jį išgyvenantis krikščionis skausmingai pajunta visą žemiškojo gyvenimo netobulumą ir supranta, kad pastarasis nepašalinamas laike. Pats savaimę krikš-



čioniškojo gyvenimo ir istorijos tragizmas nesąs blogis tol, kol nėra pažeidžiama amžinybės ir laikiškumo pusiausvyrą. Ją swardžius, randasi du kraštutiniai: abejingumas žemiškajam gyvenimui arba jo pervertinimas.

Linkęs nepaisyti žemiškojo gyvenimo krikščionis pasmerkia save neveiklumui, o plačiau – istoriniam pasyvumui. Antroju atveju jis paskęsta kasdieniuose rūpesčiuose, jo gyvenimui stinga istorinės perspektyvos, jis nėra orientuotas į ateitį. Todėl prancūzų personalistui atrodė, kad pagrindinis jo uždavinys – žadinti istorinę krikščionio sąmonę, priminti bendratikiams jų atsakomybę už pasaulio ateitį. Filosofas savo knygoje primygtinai kėlė aktualiausias to meto krikščionybės problemas, stengėsi atskleisti skaitytajams jos istorinį vaidmenį Vakarų civilizacijos raidoje ir, ko gero, svarbiausia – perteikti kitiems savo asmeninį tikėjimą jos ateitimi. E. Mounier prieš pat mirtį rašytoje knygoje *Krikščioniškasis tikėjimas ir civilizacija* susumavo ir apibendrino daugelį metų trukusius apmąstymus apie krikščionybės vaidmenį Vakarų pasaulio istorijoje.

Patikimą atramos tašką šiems savo samprotavimams jis vylėsi rasti krikščioniškojoje teologijoje. Apskritai E. Mounier visada labai pagarbiai vertino teologiją ir vengė pažeisti jos kompetenciją manydamaas, kad tik ji galinti atsakyti į klausimus, susijusius su religijos ir Bažnyčios vieta šiuolaikinės visuomenės gyvenime. Šis mąstytojas svajojo apie harmoningą teologo ir pasauliečio bendradarbiavimą: „tada pasaulietis naudosis iš teologo apibrėžimo sklindančia šviesa, mainais teologui duodamas „patyrimo

žaliavą“ – lyg laboratorinę medžiagą, nuolatos keliančią naujus klausimus“<sup>7</sup>. Vertinant šias svajones iš laiko nuotolio, reikia pripažinti, kad tokios viltys buvo kiek per drąsios. Tiesą sakant, pats E. Mounier spėjo įsitikinti, kaip sunku rasti tvirtas sąsajas tarp teologinio krikščioniškojo gyvenimo modelio ir vis sekuliarėjančiose to meto Vakarų visuomenėse vyravusių žmogaus gyvenimo sampratų. Kaip tik milžiniškas atotrūkis tarp ilgus amžius išpažintų krikščionybės siekių bei idealų ir realios jos padėties vis labiau nukrikščionėjančiame Vakarų pasaulyje prancūzų filosofui įkvėpė minti, kad šiuolaikinės žmonijos gyvenimas suskilęs į dvi sroves: „pirmąją srovę neša Bažnyčia, Dievo karalystės veikimas – taip, kaip jas tradiciškai išivaizduojame. Kita srovė – tai virtinė istorinių darinių... Vienu žodžiu, tai yra civilizacijos srovė, kuri – nors ir nebūtų savimi, jeigu jos nuolatos nepersmelktų krikščioniškas paveldas, – dažnai priešina save krikščionybei“<sup>8</sup>. Konfliktą tarp krikščionybės ir pasaulietinės civilizacijos prancūzų mąstytojas išvelgia visoje Europos istorijoje. Pasak filosofo, jau antikos krikščionių bendruomenė kėlė klausimus, kurie tebėra aktualūs iki šiol: ar krikščionybė ir civilizacijos „dualizmas“ yra normalus reiškinys, ar šalintina „netvarka“? Ar krikščionybė privalo persmelkti civilizacijas ir paversti jas krikščioniškomis civilizacijomis? Ar, priešingai, krikščionybė apskritai privalo vengti pačios civilizacinės misijos?

E. Mounier pirmiausia ieškojo faktų ir argumentų, patvirtinančių teiginį, kad krikščionybė niekada neturėjo civilizacinių siekių. Aptardamas jos vaidmenį an-

tikos pasaulyje, filosofas teigė, kad krikščionybė jame įvykdė revoliuciją „nieko nekeisdama“. Jis mėgino įrodyti, kad Bažnyčia iš principo vengusi kištis į antikos visuomenės institucijų reikalus. Pasak personalisto, krikščionybė kiek reikšmingiau paveikė „laikiškas“ civilizacijos struktūras tik nuo VII a., kada, žlugus Romos imperijai, ji užsikrovė sunkią pareigą gelbėti antikos kultūrinį paveldą. Šie argumentai daugiausia grindžiami tuo, kad įsitvirtinus krikščionybei, nepasikeitė socialinė ir politinė Romos valstybės santvarka, išliko senoji švietimo sistema, toliau plėtojosi filosofija ir menas. E. Mounier teigė, kad Bažnyčia ir toliau nesiekusi vyrauti visuomenės gyvenime. Antai vertindamas XII–XIII a. rutuliotą papizmo doktriną, kuria buvo mėginama teoriškai ir idėjiškai pagrįsti politinius popiežių siekius, filosofas stengėsi sumenkinti šios „teokratinės utopijos“ (iš J. Maritaino pasiskolintas apibūdinimas) reikšmę ir įrodinėjo, kad ji niekada nebuvo oficiali Bažnyčios doktrina. Nėra abejonių, kad šiuose teiginiuose esama daug tiesos. Visuotinai pripažįstama, kad, žlugus Romai ir subyrėjus jos visuomenei, Bažnyčia tapo ne tik geriausiai išsilaikiusia, bet iš esmės ir vienintele viešąja institucija, o priklausomybė jai faktiškai buvo tapusi prarasto pilietybės instituto pakaitalu. Taip pat vargu ar kas drįstų rimčiau abejoti Bažnyčią užgriuvusios kultūrinės misijos mastais bei svarba. Kartu į akis krinta ir tai, kad mąstytojas buvo linkęs gerokai supaprastinti ir vienašališkai aiškinti Bažnyčios ir pasaulietinės bendrijos santykių istoriją. Pavyzdžiui, plačiai žinomas krikščionybės ir civilizacijos istorikas M. Simonas

monografijoje *Ankstyvosios krikščionybės civilizacija*<sup>9</sup> išsamiai atskleidžia Bažnyčios kovos dėl valdžios ir įtakos Romos imperijoje vingius. Jo gausiais faktais pagrįstas ir gerai argumentuotas darbas nepalieka abejonių, kad kovojama buvo atkakliai ir planingai. Taip pat ir viduramžių „teokratinė utopija“ nebuvo tik intelektualinis kelių teologų žaidimas, nors personalistų lyderis ir mėgino įtikinti tuo skaitytoją. Gausioje politinėje, teisinėje, istorinėje literatūroje šiuo klausimu neabejotinai vyrauja nuomonė, kad papizmo teorija niekada nebuvo tik popiežiaus šalininkų lakios fantazijos kūrinys, iš jos kilo visiškai realūs politiniai veiksmai. Lygiai taip pat šios teorijos ir nebuvo oficialiai išsižadėta – ji tiesiog tapo neįgyvendinama XIV a. Vakarų Europoje smarkiai pasikeitus galios santykiams ir politiką lėmusių jėgų bei veiksmų sanklodai<sup>10</sup>.

Antra vertus, E. Mounier svarstė ir kitą galimybę – kad krikščionybė visada buvo aktyvus Europos kultūros ir civilizacijos pradas. Prancūzų filosofas savo darbuose ne sykį su kartėliu yra konstatavęs, kad mūsų laikais krikščionybės civilizacinė misija neigiama norint pateisinti dabarties krikščionių pasyvumą. Pasak jo, tokia nuostata ypač paplitusi tarp protestantų. Jos klasikinę teorinę pagrindimą E. Mounier išvelgia S. Kierkegard'o darbuose. Danų filosofas tikėjimą suprato kaip grynai asmenišką žmogaus santykį su Dievu, kurio neįmanoma objektyvuoti ir padaryti suvokiamą kitam. Todėl, tikėjimą suprantant kaip absoliučios izoliacijos paradoksą, uždarantį tikintįjį jo paties vidujybėje, krikščioniškoji civilizacija iš tikrųjų tampa „siaubinga

iliuzija". Kritikuodamas S. Kierkegaard'ą, prancūzų personalistas teigė, kad danų mąstytojas labai iškraipė krikščionybės esmę ir pernelyg siaurai suprato jos keliamus reikalavimus: „Laikiškas buvimas Kierkegaard'ui nereikia nieko kito, o tik krikščionybės 'nuolatinį skydimą'. Toks požiūris krikščionybei neleidžia nieko tikėtis iš istorijos. Plėtotės idėja jai iš esmės svetima“<sup>11</sup>. Polinkis menkinti istorijos reikšmę atsirado, personalisto nuomone, dėl krikščionybėje įsivyravusios neteisingos idealistinės dvasiškumo sampratos, kai šis priešstatomas laike vykstančiam materialiajam gyvenimui. Todėl filosofas krikščionybės mokymą apie „visuminį žmogų“ (jo pagrindu buvo plėtojama personalistinė „integralinio realizmo“ koncepcija) priešpriešino tam, ką laikė esant idealistines žmogaus sampratas. Brėždamas takoskyrą tarp krikščionybės ir minėtos idealistinės filosofijos (pirmiausia modernių jos kryptių), E. Mounier primena seną bibliinę mintį, kad žmogus buvo sukurtas „veikti ir savo darbu keisti žemę“.

Kyla natūralus klausimas: kaip tokią orientaciją ir išikūnijimo paradokso uždedamas pareigas suderinti su tik ką paties mąstytojo pabrėžiamu krikščionio abejingumu pasauliui, istorijai, galiausiai – krikščionybės civilizacinės misijos nebuvimu? Taigi prancūzų mąstytojas pakliūva į gana pavojingus savo paties išrutuliotos „dialektikos“ spąstus. Mėgindamas iš jų ištrūkti, jis buvo priverstas prabilti apie tai, kad krikščionybės abejingumas „civilizacijos reikalui“ iš dalies yra tik regimybė, slepianti aktyvų jos vaidmenį Vakarų pasaulio istorijoje. Nuosekliai plėtodamas šią prielaidą, E.

Mounier iškėlė mintį, kad krikščioniškasis tikėjimas veikė civilizaciją ne tiesiogiai, bet aplinkiniais keliais. Anot jo, kai plačiuose antikos visuomenės sluoksniuose įsivyravo krikščionybės idėjos, iš kurių svarbiausia buvo reikalavimas mylėti savo artimą, vergija buvo visuotinai pasmerkta moraliniu požiūriu ir tai galiausiai nulėmė jos žlugimą. Panašių pavyzdžių mąstytojo darbuose galima rasti ir kur kas daugiau. Įrodinėdamas, kad krikščionybė smarkiai veikė Europos civilizacijos raidą ir netgi lėmė savitus šios civilizacijos bruožus, E. Mounier aiškino, jog teologų ginčai dėl Švč. Trejybės asmenų santykio išryškinę „dvigubą principą“ – asmens ir visuomenės, – ir vadovaujantis šiuo principu, buvę šimtmečiais reguliuojami „visuomenių trūkumai“. O mėginimai suvokti tikrąją išikūnijimo paradokso prasmę padėję visapusiškai įvertinti žmogaus prigimtį, todėl „europietiškoji civilizacija vienintelė iš visų nebėgs nuo pasaulio, bet jungs žmogaus darbo aktyvizmą su nepažeistu polinkiu kontemplanuoti“<sup>12</sup>. Griežtas mono-teizmas išlaisvino mokslą iš magijos įtakos. Tačiau svarbiausiu krikščionybės skiriamuoju bruožu ir didžiausiu jos pranašumu prancūzų filosofas laikė jai būdingą unikalų istorijos vertės supratimą: „tikėjimas į begalinį, kviečiantį žmogų tobulėti Dievą atveria kelią neribotai aktyviai ir gebančiai pažangėti civilizacijai, kuri yra kontrastas sunkiam Azijos ir islamo nejudrumui“<sup>13</sup>.

Galima įvairiai vertinti šiuos personalisto teiginius ir išvadas. Tačiau šiuo atveju mums kur kas svarbesnis kitas klausimas: kokios priežastys ir veiksniai paskirto šį istorinį krikščionybės dinamiz-

mą? Mąstytojo pastangų atsakyti į jį rezultatas buvo savotiška „netiesioginių ryšių dialektika“, aprėpianti daugelį krikščionybės ir Bažnyčios gyvenimo aspektų. Tačiau ši „dialektika“ nedavė vienareikšmio atsakymo į filosofui rūpėjusį klausimą, priešingai, ji rutuliojosi kaip vis ilgėjanti naujų paradoksų grandinė.

„Krikščionybę galima perteikti tik netiesiogiai“<sup>14</sup> – štai pirmasis paradoksas, iš kurio kyla visi kiti. Prancūzų personalistui didelę įtaką darė „besislepiančio Dievo“ idėja, kuri žinoma nuo ankstyvosios krikščionybės laikų ir yra apofatinės teologijos pagrindas. Ši remiasi prielaida, kad visais atžvilgiais ribotas žmogus negali tikėtis kada nors pažinti Dievo esmę. Krikščionybės tiesa, kuri kartu yra ir Dievo tiesa, atsiskleidžia žmogaus istorijoje tik iš dalies ir pamažu. Kaip tik Dievo „diskretiškumu“ istorijoje E. Mounier ir linkęs aiškinti krikščionybės netobulumą bei jos gyvenimo paradoksus. Tokių paradoksų filosofas nurodo keletą. Pasak jo, krikščionybės mokymas tiek pralenkęs savo laiką, kad daugelis jos tiesų ilgus amžius nebuvo tinkamai suprastos, tačiau, kita vertus, kai kuriose srityse ji nuolatos atsiliekanči nuo epochos reikalavimų. Krikščionybės ir civilizacijos „prasilenkimą“ laike papildęs ir nuolatinis prieštaravimas tarp jos principų ir realios praktikos. Įdomu, kad tipišku epochos pralenkimo pavyzdžiu prancūzų personalistas laiko Bažnyčios Tėvų išplėtotą ir ne iš karto suprastą „linijinę“ istorijos koncepciją, o krikščionybės atsilikimą jis išvelgia daugiausia socialinėje ir politinėje srityse<sup>15</sup>.

Prieštaringą krikščionybės ir civilizacijos santykį E. Mounier apskritai supra-

to ir vertino kaip „transcendentinės tikrovės ženklą“. Kartu jis aiškia suvokė, kad toks religijos ir pasaulio „dualizmas“ gali baigtis visišku jų atsiskyrimu. Savotiškai mėgindamas paneigti tokią perspektyvą, jis kategoriškai pabrėždamas, kad nėra ir negali būti dviejų atskirų istorijų – „šventosios“ ir „pasaulietinės“: „Yra tik viena istorija: žmonijos istorija kelyje į Dievo karalystę. Ji yra tikroji „šventoji Istorija“, bet ją varo įtampa tarp dviejų krypčių – antgamtinės ir laikinės“<sup>16</sup>. Antra vertus, pabrėždamas dviejų istorijų vienybę, E. Mounier jų netapatino. Jas skirti (bet ne atskirti) esą būtina norint apsaugoti šventosios istorijos pirmenybę prieš pasaulietinę ir pagrįsti krikščionybės sugebėjimą nuolatos atsinaujinti. Ši skirtis iš principo nėra nauja. Jau bažnyčios Tėvų, pirmiausia šv. Augustino, raštuose „nematomoji“ bažnyčia kaip tobula šventųjų bendruomenė aiškiai priešinama žemiškajai Bažnyčiai ir visiems jos trūkumams. Išversdamas šią dviejų Bažnyčių idėją į šiuolaikinės filosofijos kalbą, E. Mounier „tikrąją“ bažnyčia iškelia virš laiko ir istorijos: „Tačiau Bažnyčios gyvenimas... yra transcendentiškas savo padariniais arba reikšimosi istorijoje būdams“<sup>17</sup>. Prancūzų filosofo įsitikinimu, būtent krikščionybės ir Bažnyčios transcendentiškumas istorijos atžvilgiu leidžia išsikūnyti joms vis naujomis kultūros ir civilizacijos formomis. Toks begalinis atvirumas istorijai esąs jų abiejų gyvybingumo ir atsinaujinimo neišsenkantis šaltinis.

Neabejotina, kad E. Mounier požiūris į krikščionybės vaidmenį Vakarų civilizacijos raidoje nenuoseklus ir prieštaringas. Ieškant šio nenuoseklumo prie-

žasčių, būtina turėti omenyje, kad pats tokios „netiesioginių ryšių dialektikos“ buvimas savaime liudija ženklus krikščioniškojo mąstymo pokyčius. Tiesą sakant, jie ir vertė E. Mounier laikais kalbėti apie šio mąstymo krizę. Bet kuri krizė visada būna savotiškas lūžio momentas ir paprastai baigiasi atsinaujinimu arba žlugimu. Net ir šiandien, praėjus daugiau negu pusei šimtmečio nuo to laiko, kai buvo parašyti krikščionybės ateičiai skirti personalisto veikalai, nėra lengva atspėti tebevykstančios krikščionybės dramos baigtį.

Šiaip ar taip, prancūzų mąstytojo mėginimas „suistorinti“ krikščionybę liudija, kad nuo XIX a., o gal ir dar anksčiau, vertinant žemiškąjį laiką ir istoriją, jau buvo galima remtis skirtingais ir, svarbiausia, daugmaž lygiaverčiais laikomais atskaitos taškais. Modernioji istorinė sąmonė ir ją įkūnijančios įvairios šiuolaikinės istorijos koncepcijos tapo realia alternatyva tradicinei, dar šv. Augustino išplėtotai krikščioniškajai istorijos sampratai. Ši aplinkybė itin svarbi. Ji lemia gelminį dviejų istorijos sampratų konfliktą, kurio prancūzų personalistai negalėjo išspręsti į krikščioniškąją sampratą tiesiog mechaniškai įtraukdami kai kurias tuo metu jau klestėjusios šiuolaikinės ir, žinoma, iš esmės pasaulietiškos istorijos filosofijos idėjas. Tokia eklektiška sintezė buvo iš principo negalima.

Beje, tai puikiai suprato ir pats personalizmo lyderis, neatsitiktinai tiek daug rašęs apie jo laikais sparčiai vykusį Vakarų pasaulio nureligėjimą. Jam vykstant, vieni save krikščionimis laikę žmonės visiškai nusigręžė nuo savosios religijos, kitiems egzistencinė tikėjimo patirtis pasidarė svetima, nors daugelis jų formaliai

dar pripažino to tikėjimo tiesas. Šiomis sąlygomis tradicinės anapusybės-šiapusybės, šventumo-pasaulietiškumo, tikėjimo-proto priešpriešos įgijo visai naują mastą ir pobūdį. „Tradicinio“ krikščionio sąmonėje šias prieštaras visada „nuimdavo“ gyvas tikėjimas, nukrikščionėjusioje E. Mounier laikų visuomenėje jos tapo didžiulių įtampų šaltiniu. Suprantama, kad pačiam E. Mounier išikūnijinimo paradoksas buvo asmeniškai išgyvenama jo asmeninio tikėjimo tiesa. Tačiau kaip filosofas jis buvo priverstas atsižvelgti į jo laikais ne tik susiformavusį, bet ir spėjusį įsivyrauti „racionalų“, arba „modernų“, žmogaus vietos pasaulyje aiškinimą, kuris ištvirtino grynai pasaulietiniam požiūriui į istoriją pamažu išstumiant religinį. Tad tradicinis „amžinybės požiūris“ liaujasi buvęs vienintele ir net vyraujančia žmogaus santykio su istorija galimybe, nes šis santykis perkliamas į suabsoliutinto grynojo laikiškumo plotmę. Įvykus šiai slinkčiai, tradicinė krikščioniškoji istorijos teologija jau negali adekvačiai apibrėžti krikščionio santykio su istorija vien todėl, kad pagrindinius šio santykio parametrus šiuolaikinėje supasaulėjusioje visuomenėje jau lemia gryniosios šiapusybės matai. Trumpai tariant, susidaro savotiškas užburtas ratas: šventoji istorijos dimensija ir ją teoriškai įprasminanti krikščioniškoji istorijos teologija tarsi pernelyg atitrūks-ta nuo pasaulietinės istorijos plotmės ir negali jos paaiškinti, o kita vertus, šios laike besiskleidžiančios istorijos įvykiai tradiciniu krikščionišku požiūriu yra jokios religinės ir egzistencinės prasmės neturinčių empirinių faktų sanauja. Šio rato glaudžios sąsajos su E. Mounier išplėtotą „netiesioginių ryšių dialektika“,

kurią pasitelkęs mąstytojas mėgino apibrėžti krikščionybės ir istorijos santykį, yra tiesioginės ir akivaizdžios.

Atrodo, kad E. Mounier matė tik vieną galimybę ištrūkti iš šio rato bei jo kuriamos „dialektikos“ spąstų. Reikėjo išsižadėti jo paties ne kartą deklaruotos nuostatos „nepažeisti teologo kompetencijos“ ir ryžtis drąsiam žingsniui – plėtoti šiuolaikiškesnę krikščioniškąją istorijos filosofiją, turėjusią pakeisti tradicinius teologinius istorijos tikslo bei prasmės aiškinimus. Dviejų istorijos aiškinimo būdų – teologinio ir filosofinio – skirtumą yra taikliai apibūdinęs A. Maceina: „Istorijos filosofija yra esmėje ne kas kita, kaip žmogiškojo likimo apmąstymas, likimo ne amžinybėje, kuriuo sielojasi religija, bet šioje apčiuopiamoje žemiško laiko plotmėje. Ir juo istoriniai lūžiai yra gilesni, juo istorinė sąmonė darosi aštresnė. Mūsų metas yra tokių lūžių subėga, to-

dėl ir žmogaus istoriškumas yra pagrindinė dabarties mąstymo problema“<sup>18</sup>.

Vis dėlto prancūzų personalisto užmojis plėtoti tokią istorijos filosofiją buvo kur kas problemiškesnis, negu atrodytų iš pirmo žvilgsnio. Mat net ir nuširdžiai tikintis religinis mąstytojas, norintis filosofškai apmąstyti žemiškosios istorijos vyksmą, privalo atsižvelgti į tai, kad istorijos filosofija, būdama racionalus „diskursas“ apie istoriją, anaipsole nestiprina tikėjimo, kuriuo tradiciškai remdavosi krikščionio santykis su laiku ir istorija. Todėl prancūzų personalistams, sumaniusiems perkelti šio santykio atramos tašką iš religinės plotmės į filosofinę, iškilo nelengvas uždavinys pagrįsti ir pateisinti patį mėginimą kurti savitą krikščioniškąją istorijos filosofiją, kuri galėjo būti vertinama tik kaip tradicinės istorijos teologijos alternatyva ir sąmoningas iššūkis jai.

## Literatūra ir nuorodos

<sup>1</sup> Žr. E. Voegelin. *Nowa nauka polityki*. – Warszawa: Aletheia, 1992.

<sup>2</sup> Gana išsamų ir tikslų vaizdą, kaip formavosi šiuolaikinė istorinė sąmonė, galima rasti, pvz., šiuose informatyviuose leidiniuose: W. Hayden. *Metaistorija. Istorinė vaizduotė XIX amžiaus Europoje*. – Vilnius: baltos lankos, 2003.; Z. Norkus. *Istorika*. – Vilnius: Taura, 1996.

<sup>3</sup> Apie krikščioniškosios „istorinio laiko“ sampratos daugiareikiškumą ir „ambivalentiškumą“ plačiau žr. R. A. Markus. *Saeculum: History and Society in the Theology of St. Augustine*. – London: CUP, 1970; H-I. Marrou. *L'ambivalence de temps de l'histoire chez saint Augustine*. – Paris: Vrin, 1950; Voegelin, *op. cit.*, p. 103–105.

<sup>4</sup> K. Adam. *Katalikybės esmė*. – Kaunas: Šv. Kazimiero dr-jos leidinys, 1936, p. 99.

<sup>5</sup> Ten pat, p. 108.

<sup>6</sup> E. Mounier. *L'affrontement chrétien*. – Paris: Éd. du Seuil, 1965, p. 33.

<sup>7</sup> E. Mounier. *Feu la chrétienté*. – Paris: Éd. du Seuil, 1950, p. 235.

<sup>8</sup> Ten pat, p. 235.

<sup>9</sup> Apie tai žr. M. Simon. *Cywilizacja wczesnego chrześcijaństwa*. – Warszawa: Państwowy Instytut Wydawniczy, 1979.

<sup>10</sup> Iš praktiškai neaprepiamos papizmo doktrinai bei jos įgyvendinimui skirtos literatūros čia galima nurodyti tik lengviausiai mūsų skaitytojams prieinamą veikalą: H. J. Berman. *Teisė ir revoliucija*. – Vilnius: Pradai, 1999, ypač 2 sk.

<sup>11</sup> E. Mounier. *Feu la chrétienté*. – Paris: Éd. Du Seuil, 1950, p. 244–245.

<sup>12</sup> Ten pat, 253.

<sup>13</sup> Ten pat, 253.

<sup>14</sup> Ten pat.

<sup>15</sup> Ten pat, 257–258.

<sup>16</sup> Ten pat, 260.

<sup>17</sup> Ten pat, p. 261.

<sup>18</sup> A. Maceina. *Asmuo ir istorija*. – Chicago, 1981, p. 4.



MINDAUGAS BRIEDIS

Vilniaus universitetas

# TILlichO SISTEMINĖ TEologIJA ŠIANDIEN: KULTŪRINIS TEologO VAIDMUO

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

## SUMMARY

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

## TILlichO KULTŪROS TEologIJA IR ĮTAKA ŠIUOLAIKINIAM DISKURSUI

Apie TillichO aktualumą šiuolaikinėje latinio dalyvavimo, o ne mokyklos po-  
teologijoje galima kalbėti kaip apie nuo- veikį. Reikšmingiausias šio mąstytojo

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

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

palikimas – koreliacijos metodas. Tai metodologinis jo religijos filosofijos pagrindas. Koreliacija yra metodologinė proto vienovės su jo gelme ir palaikanti galia ekspresija. Taip sisteminė teologija tampa filosofijos išsipildymo kulminacija, kaip ir religinės tradicijos refleksijos nuolatiniu aktualizavimu.

Pirmiausia Tillichio vartotas koreliacijos terminas idealiai tinka išlaikyti loginį ir metodologinį preciziškumą. Apologetinę teologo funkciją jis suprato kaip dabarties situacijos ir krikščioniškos žinios interpretacijų koreliavimą ir paneigė atmesdamas tokius gundančius teologijos istorijoje metodologinius kelius kaip identiškas, radikalus panašumas, analogiškumas ar net konfrontacija tarp prasmų situacijoje ir žinioje. Kiekvieno teologo išėties pozicija „būtinai turi būti *tam tikra* koreliacija tarp fundamentalių teologinio tyrimo polių“ (Tracy, 1984: 261). Tokiu atveju kiekvienas individualus koreliacijos atvejis gali būti plataus loginio spektro (nuo identiškumo iki konfrontacijos) galimybė. Galima tikėti, kad egzistuoja radikalus neatitikimas tarp žinios ir situacijos, tačiau tai negali tapti koreliacijos atmetimo priežastimi. Net Bartheo sekėjai koreliuoja radikalų *Ne* situacijai. Tad visi teologai naudoja koreliacijos metodą, metodologinį principą, kurį reikia formuluoti eksplicitiškai ir taikyti kritiškai.

Po Gadamerio interpretacijos analizės žinome, kad jei kiekviena autentiška klasikinio (pavyzdžiui, teologinės tradicijos) kūrinio (teksto) interpretacija apima dabartinės situacijos pritaikymą, tai kiekviena teologinė interpretacija lo-

giškai apima impicitišką žinios ir situacijos koreliaciją. Anot Gadamerio, kiekviena autentiška interpretacija bus nauja interpretacija. Taigi remiantis koreliacija, neįmanoma rutiniško pasikartojimo alternatyva (fundamentalistinės ir dogmatiškos teologijos).

Taip išryškėja Tillichio indėlis į šiuolaikinę teologiją ir kultūros analizę – dar iki visiškai susiformuojant postromantiškas Gadamerio ir Ricoeuro hermeneutinės teorijoms, Tillichio koreliacijos metodas jau nužymėjo būtinybę kiekvienai teologinei interpretacijai apimti pritaikymo situacijai momentą ir taip pagrįsti naują interpretaciją. Taip pat tokia teologinė interpretacijos formuluotė leido Tillichui išvengti trijų pavojų: pirma, Tillichas išsivaduoja iš priklausomybės nuo tuo metu dominavusių romantiškosios hermeneutikos terminų: empatija, autoriaus proto ar socialinio kultūrinio konteksto rekonstrukcija ir t.t. Antra, Tillichas savo teologiniame koreliacijos metode neiškėlė to, ką Gadameris įvardino metodologizmu. Jo metodas visada yra interpretacijos parama (interpretuotos žinios ir situacijos bei jų koreliacijos), o ne mechaninis interpretacijos keitimas metodinėmis procedūromis. Kiekvienoje konkrečioje teologinėje konkreto simbolio, fundamentalaus klausimo situacijoje ar hermeneutinėje koreliacijoje tarp jų „tiesa“ yra iš esmės determinuota paties konteksto. Taip, kalbant gadameriškai, tiesa nepaaukojama metodui. Koreliacijos metodas yra bendra nuoroda teologijai konkrečiais klausimais ir dėl simbolių koreliuoti interpretaciją ir situaciją.



Šis metodas pagrindžia Tillichio minčių aktualumą ir kvestionuoja bet kokią aistorinių ir neinterpretatyvių tradicionalistinių teologijų veiklą. Jis padaro eksplicitišką iš esmės implicitišką hermeneutinį bet kokios teologijos pobūdį. Tokia metodo specifika neleidžia iki aktualios analizės numatyti, kokio tipo bus koreliacija (atsižvelgiant į platų loginį spektrą). Pavyzdžiui, kai kurių modernaus meno kūrinių atveju koreliacija atskleidžia analogijas (tarp situacijos išraiškos ir teologinių simbolių). Tillichas žavėjosi Picaso „Guernika“ kaip „didžiu protestantišku paveikslu“ (Adams, 1965: vii), kuris pabrėžia protestą prieš tragišką pasaulio situaciją. Diureris Tillichui – tikras egzistencialistas, o Rafaelis – vargu. Metodas visada kreipia, bet niekada nedeterminuoja konkretaus tyrimo rezultatų. Galutinį rezultatą lemia konkretus turinys. Turinio svarba atskleidžia unikalią, neišsemiamą hermeneutinę nuostatą, galimų tyrimo rezultatų neatspėjamą spektrą.

Tillichio relevantiškumą šiuolaikybei rodo ir lankstus metodo taikymas, kai

koreliuojami ne tik situacijos klausimai ir žinios atsakymai, bet pripažįstamos ir situacijos klausimų bei atsakymų, taip pat tradicijos klausimų ir atsakymų koreliacijos. Psichoanalizė, socialinė teorija, egzistencializmas Tillichui yra ne tik klausimai, bet pasirodo ir kaip atsakymai jo teologijoje. Taip ne formuluotė, o metodo taikymas labiau atitinka hermeneutinį šiuolaikinės teologijos pobūdį (tradicijos interpretacija ir taikymas šiuolaikybei). Tada tradicija egzistuoja kaip *tradio*, o ne *tradio*. Teologija atlieka savo kritinę refleksyvią užduotį nuolat kintančiomis formomis. Šiuo požiūriu Tillichas tebėra aktualus – palaikoma abipusiška tradicijos ir šiuolaikinės sąmonės kritika. Jis nustatė teologo apologetinę užduotį atitinkantį metodą, kreipiantį teologiją, bet nedeterminuojantį jos rezultatų. O teigdamas, kad fundamentalūs teologijos klausimai yra žmogaus egzistencijos prasmės ir tiesos (egzistencijos apskritai paslapties akivaizdoje) klausimai, jis prakalbo kiekvienam klausiančiam bei pats formuluavo šiuos klausimus su jų verta rimtimi.

## TEOLOGO VAIDMUO

Dabartinės kultūros situacijos iliuminacija, kūrybiška teorinė interpretacija bei kultūros problemų ir perspektyvų analizė iškelia teologo viešo vaidmens reikšmę. Kultūros teologas, autentiškas apologetas, anot Tillichio, turi puikiai jausti kultūrinės situacijos pulsą, sugebėti reflektuoti ją tradicijos kontekste. Kita vertus, teologo užduotis yra kūrybiškas, vis naujas religinės bendruomenės žinios

interpretavimas, tos žinios pateikimas kultūrinei situacijai. Šie poliai sudaro sisteminės teologijos užduotį.

Teologinė užduotis reprezentuoja viešą ir ekleziastinį teologo vaidmenį dėl dviejų priežasčių. Pirma, sisteminei teologijai reprezentuojant kultūrinių ir religinių elementų koreliaciją, filosofinė teologija deda bendrą pagrindą apskritai teoriniam diskursui toje kultūroje,

taip atskleidama filosofinės teologijos viešumą, o ne ezoteriškumą.

Antra, bažnyčia yra institucija, kuri vykdo misiją istorijoje, ir būtent todėl nuolat palaiko santykį su istorinėmis kultūrinėmis bendruomenėmis. Ši institucija turi reprezentuoti, medijuoti platesnei kultūrinei bendruomenei Dvasios buvimą, manifestuoti teonominį kultūros centrą, religinę pastarosios substanciją, kur teonominė kultūra būtų pirmosios istorinė manifestacija. Tikrovėje dėl abipusio bažnyčios ir kultūros susvetimėjimo teonominio principo išsipildymas, išskyrus fragmentiškas apraiškas, neįmanomas. Tad šiandieninė bažnyčia pati turi permąstyti savo paskirtį prieš bandydama įgyvendinti istorinį uždavinį. Naujos Būties paža-

das, kurią bažnyčia liudija, yra dovano-tas pasauliui, taigi ir kultūrai. Tad ir teologijos uždaviniai skleidžiasi kultūriniam kontekste, o ne dogmatiniame vakuume. Tai lygiai tiek pat kultūrinė visuomenės kritika ir interpretacija, jos religinės substancijos atodangos užduotis, kiek ir *ecclesia* bendruomenės tikslų skaidrinimas.

Taip bažnyčia puoselėja kultūros *katalikišką substanciją* (tradicija, žinia) bei kritiškai kreipiasi į save ir kultūrą, vedama *protestantiškojo pricipo* (nukreipto prieš bet kokius dogmatinius absoliutus). Tad sisteminis teologas kartu privalo atlikti ir kultūrinį vaidmenį bei plėtoti šiuolaikišką reikšmingą sistemine teologija, praplėsti šiandieninės kultūrinės ir socialinės situacijos aptarimą.

## DVIGUBA BAŽNYČIOS PRIGIMTIS

Viena pagrindinių su religija susijusių problemų yra tai, kad „kiekviename jos transcendentiško siekyje dalyvauja sekuliarūs aspektai“ (Pomeroy, 2002: 58). Šią temą Tillichas aptaria dviem aspektais: pirma, pabrėždamas organizuotą religijos ir bažnyčios institucionalizavimą, būtent bažnyčia orientuojasi daugiau į tai, kas sekuliaru, negu į tai, kas transcendentiška, pabrėždama doktrinos, socialinių ir politinių programų svarbą. Tai yra religijos redukcija į kultūros lygmenį – kai religija matoma kaip kultūrinis produktas be save transcenduojančio aspekto. Čia religija pristatoma kaip svarbi kultūros dalis, psichologinių ar sociologinių faktorių produktas ir laikoma iliuzija ar geriausiu atveju

ideologija. Tai susiję ir su pačios bažnyčios pragmatišku požiūriu į kasdienes realijas, kai terapinis religinės retorikos pobūdis nustelbia tiesos imperatyvą.

Kitas religijos redukcijos į kultūros sferą aspektas yra demonizacijos pavojus, kurio, anot Tillichio, sąmoningai ar nesąmoningai neišvengia nė viena religija. Demoniškas išskyla, kai pažeidžiamas protestantiškasis principas ir baigtinės struktūros suabsoliutinamos. Tai liečia ir bažnyčios institucijas ir pamatinius religinius simbolius, dogmas, ritualus ar asmenis.

Paradoksas atsiranda suvokiant, kad bažnyčia medituoja Dieviškąją dvasią ir kartu yra žmogaus sukurta institucija su atitinkamais netobulumais. Trūkis

tarp kultūros ir bažnyčios, toks akivaizdus šiandien, kyla todėl, kad visuomenė kritikuoja (tai yra domisi) tik antruoju paradoksaliu struktūros aspektu. Tuo tarpu kitas (ne institucinis, o dvasinis) jos veidas, dvasinės bendruomenės šaltinis ir tai, kas ją daro Bažnyčia, nepastebimas. Taip pat ir pagyros bažnyčiai dažniausiai kyla dėl jos institucinės – socialinės veiklos kaip labdarin-

gos veiklos ir humanitarinės pagalbos pasaulyje lyderės.

Taigi, Tillich'o manymu, apskritai vertinant bažnyčią, turi būti atsižvelgiama į dvilybę jos prigimtį, kitaip, akcentuojant socialinę sferą, neišmanoma paneigti argumento, kad ji „gali būti pakeista kitais socialiniais dariniais, nepretenduojančiais į religinės institucijos statusą“ (Pomeroy, 2002: 80).

## TEOLOGIJA ŠIUOLAIKINIAIS TERMINAIS

Kintantis pasaulis iškėlė klausimų, kurių Tillichas, miręs filosofinių ir kultūrinių lūžių priešaušryje (1965 metais), nespėjo apsvarstyti. Šiuolaikiniam teologui globalinis nepriteklius gali būti svarbesnis už švietėjišką tikėjimo klausimo problemą istoriškai sąmoningame amžiuje ar už egzistencialistinę susvetimėjimo problemą. Tačiau nereikia pamiršti, kad ši egzistencialistinė postmoderno aušra nemaža dalimi nulėmė XX amžių. Taip kaip Tillichas aktualizavo klasikų, atvėrė jų darbuose fundamentalius klausimus, šiuolaikinis žmogus gali teologinėje Tillich'o egzistencializmo ekspresijoje, susvetimėjime, beprasmybėje rasti žmogaus būties nuorodų, aktualių ir postindividualistiniame globalinės komunikacijos ir atsakomybės amžiuje. Postegzistencializmas iškilo ne dėl to, kad egzistencializmas išsisėmė ar buvo atsakyta į jo pamatinius klausimus, o dėl suvokimo, kad individas neturi atsiriboti nuo kitų (Kito). Šia prasme religinė kultūros dimensija tampa dar labiau matoma šiuolaikybėje – Tillich'o koreliacijos metodas veikia. Taip

teologija juda nuo vienišo sentimentalaus individo į pačią kultūros gelmę ir yra ne atskira sielovados disciplina, o iš esmės siejasi su šia diena ir jos raiškos formomis. Taip pat juda nuo elitinės egzistencialistinės autentiško individualumo sampratos, nuo švietėjų svajū apie autonominį protą (kuris, anot Tillich'o, dialektiškai tampa technologinio proto sąpaštis) ir vėl kelia fundamentalius klausimus konkrečiame kontekste, dar kartą pagrįsdama istorinį krikščionybės imperatyvą.

Kaip minėta, pasak Tillich'o, pagrindinė teologo užduotis – sukonstruoti vieningą, viską apimančią, inteligibilią sistemine teologiją. Toks uždavinys reikalauja vartoti kultūrinės situacijos terminus ir sąvokas, nes siekiama atsakyti į pamatines kultūrinės problemas ir kontradikcijas. Taip sukonstruota sistemine teologija „tampa šiuolaikinės kultūros dokumentu“ (Pauck, 1984: 344), religine kultūrinio sąvokų interpretavimo dalimi. Ji vienija religinę ir intelektualinę (mokslinę, socialinę, ekonominę, psichologinę, istorinę ir filosofinę) tos kul-

tūros tradicijas ir sukuria naują interpretacinį horizontą.

Būtent toks istorinio krikščioniškos žinios likimo reinterpretavimas naujų perspektyvų ir galimybių kontekste ir yra Tillichio kūrybiškos kultūros, istorinio aktyvumo vizija. Taip sisteminė te-

ologija susieja praeitį ir dabartį „amžinajame dabar“. Toks procesas turi vykti kiekviename kultūrinio horizonto bare, disciplinoje. Krikščioniškos žinios buvimo kintančiose formose principas reprezentuoja Tillichui istorinio kūrybiškumo paradigmas.

## TILLICHAS IR INTERPRETACIJŲ KONFLIKTAS

Išskirtinis postmodernios situacijos bruožas yra tas, kad viena perspektyva nesugeba užvaldyti visų dėmesio. Europoje tai interpretacijų konfliktas, anglosaksiškame pasaulyje radikalus pliuralizmas. Joks klausimas nedomino kaip pagrindinis tyrimų objektas (net Tillichui pamatinis prasmės klausimas). Kaip tik situacijai būdinga tai, kad visi klausimai (ir neretai vienu metu) prikausto teologų dėmesiui.

Atrodytų tokia situacija numato, kad neįmanomas joks fundamentalus klausimas. Kita vertus, kiekvienas klausimas

gali įgyti fundamentalią dimensiją, o tai ir yra Tillichio siekis. Pliuralizmas neneigia teonominio proto galimybes. Klausimų ir atsakymų reliatyvumas yra žmogaus aktuali situacija, o nuolatinė jų revizija ir pastovus dialektinis patvirtinimas – idealas.

Tad Tillichio reikšmė nėra tiesiog tinkamų atsakymų į svarbius klausimus teikimas. Kaip tik, jis mokė, kaip vis iš naujo kelti klausimus kintančiame pasaulyje, kokie yra atsakymai baigtiniai ir kokie ultimatyvūs turi būti klausimai.

## RELIGIJŲ DIALOGAS

Paskutinė tema, leidžianti teologui įnešti reikšmingą indėlį, yra pasaulinių religijų dialogas. Ši tema buvo pagrindinis paskutinių Tillichio gyvenimo metų tyrimo objektas. Jis jau jautė, kad interkultūriniai ryšiai aptrynė ribas tarp „vakariečių“ ir „nevakariečių“ ir priverstė suabejoti anksčiau neginčytu Vakarų religijų autoritetu. Ir čia Tillichio religijos interpretacija, kultūrinis teologo vaidmuo gali būti labai svarbus, nes tradiciniai Vakarų religinių apologetų atsi-

ribojimai nuo kitų tradicijų jau nėra reikšmingi kintančiam pasauliui.

Krikščioniui Tillichui apreiškimas buvo universalus ir universaliai efektyvus. Jam buvimas Būties galios užgriebtyje suteikia drąsos bet kuriai kūrybiškai žmogiškai egzistencijai bei patvirtina dievišką prasmę bet kuriame kultūriniame geštalte. Tillichui kiekviena religija įkūnija fundamentalius klausimus bei atsakymus, ir taip suprasta, kad ir fragmentiškai liudija Naująją

Būtį. Taip atsiskleidžia mediatoriškas Tillichio sistemos pobūdis, pripažįstantis tiesos supratimo galimybę kitoms religijoms. Taip aukojama tokia pa-

traukli europocentristinė nuostata, bet kartu išsaugoma autonomija bei specifinis pobūdis (Tillichui tai yra Kristologija).

## IŠVADOS

Atrodo, kad XX ir XXI amžių sandūroje teorinės mediacijos tarp kultūros ir religijos poreikis ne mažesnis negu Tillichio laikais – prieš pusę amžiaus. Tillichas derino daug pasaulio supratimo modusų sukurdamas unikalią sintezę, autonomišką geštalą, išbaigiantį įvairias įtakas jų sisteminėje vienovėje. Jo išėities taškas – susieti vidinę individų patirtį su socialinėmis politinėmis ekonominėmis pasaulio istorijos struktūromis.

Dabartinės kultūros situacijos iliuminacija, kūrybiška teorinė interpretacija bei kultūros problemų ir perspektyvų analizė iškelia teologo viešo vaidmens reikšmę. Kultūros teologas, autentiškas apologetas, anot Tillichio, turi puikiai jausti kultūrinės situacijos pulsą, sugebėti reflektuoti ją tradicijos kontekste. Kita vertus, teologo užduotis yra kūrybiškai, vis iš naujo interpretuoti religinės bendruomenės žinią, pateikti tą žinią kultūrinei situacijai. Šie poliai sudaro sisteminės teologijos užduotį.

Šiandien akivaizdų imperatyvą – suprasti kitų kultūrų gelminius lygius – gali smarkiai paremti teologinė kultūros kaip visumos (įvairių religinio turinio formų) analizė. Kol tam tikra religija (ar ideologija) yra tam tikros kultūros formuojantis centras, teologinė Tillichio analizė, vienijanti religinį centrą su jo kultūrinėmis ekspresijomis, bus būtina

tos kultūros pažinimui. Kitaip pastaroji bus suvokta tik per įvairias redukcijas į psichologinius ar ekonominius tos kultūros aspektus.

Tad koreliacijos metodas suteikia naujų interpretacinių galimybių kintančiame pasaulyje. Šį metodą su kai kuriais kritinėmis pastabomis perėmė nemažai šiuolaikinių teologų bei kultūros filosofų (J. L. Adams, L. Gilkey, J. P. Clayton, W. Pauck), o revizionistas D. Tracy, ieškodamas metodologinių teologijos pagrindų istoriškai sąmoningame ir pliuralistiniame kontekste, pasitelkė Tillichio metodą koreliuoti dviejų esminių teologijos šaltinių (žmogiškos patirties ir krikščionybės fakto) tyrimo rezultatus.

Tillichas išskleidė šias idėjas remdamasis istorine patirtimi ir šiuolaikybės analize, nagrinėjo filosofijos problemas, religijos reikšmingumo civilizuotam pasauliui galimybę ir taip įvirtino save kaip „kultūros teologą“, svarstantį abipusišką religijos ir kultūros santykį. Jo idealas – teonominė kultūra – civilizuotas gyvenimas, išvestas iš autonomiškų žmogaus sprendimų, kuriuose visa yra susiję su tuo, kas ultimatyvu, ta prasme, kad visose kultūrinėse veiklose Šventybė tampa išvelgiama.

Tillichas gerai jautė Vakarų pasaulio krizę, pokario eros beprasmybės vakuumą, tačiau šiandienos situacija, ki-

tų kultūrinių tradicijų įtaka Vakarams bei pasauliui kaip visumai jau nėra Tillich'o situacijos aspektai. Tai šiandieninio pasaulio bruožai, teikiantys dar mažiau vilties tikėti užtikrintu rytojumi globaliame, bet kultūrinių lūžių nužymėtame pasaulyje. Vakarų pasaulis jau nebėra vienintelis, priimantis sprendimus ir galintis pasikliauti tik savimi kaip dar buvo Tillich'o laikais. Politinę ir ekonominę nežinią papildė ekologinės krizės požymiai bei naujos radikalios etinės temos. Tokioje istorinėje si-

tuacijoje drąsa, viltis, pozityvi ateities vizija tampa dar reikšmingesnės kultūrai kaip visumai ir bažnyčiai konkrečiai negu prieš pusę amžiaus. Juk ne saugios, ateities nematančios, prasmingu likimu netikinčios nacijos tampa puikia dirva naujoms destruktivioms galioms bei heteronomijoms. Teologinė tokios kultūros, susvetimėjimo kitiems ir Kitam analizė, kurią reikšmingai papildė Tillich'o religijos filosofija, tampa esmine ieškant tapatumo ir prasmingos ateities.

### Literatūra ir nuorodos

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



EDVARDAS ČIULDĖ

Kauno Technologijos universitetas

## DĖL KULTŪROLOGINIO KRIKŠČIONYBĖS IDĖJŲ BALANSO

On the Culturological Balance of the Ideas of Christianity

### SUMMARY

The article proves that recent discussions about the clash of civilizations make newly relevant the question of the relation between religion and culture. The conclusion particularly emphasizes that we don't have any right (under the pretext of wrongly understood political correctness) to forget that Christianity is the beginning of the cultural identity of the Western human being. The article aims to prove that it was the idea of transcendence which ultimately determined the historic understanding of social change and the appearance of the notion of personality as fundamental insights specific to the type of Western culture.

**K**aip žinoma, dar Stasys Šalkauskis argumentuotai ir detalai yra paaiškinęs, jog religija savaime, o tuo labiau tikėjimo išpažinimas nėra kultūrologinės refleksijos dalykas. Kultūros filosofijos Lietuvoje pradininkas ir daug jo sekėjų tikina, jog religija ir kultūra nėra viena kitos dalis, nors, žinoma, jos gali ir turi daryti įtaką viena kitai. Iškilus jų tarpusavio santykio klausimui, dažniausiai kartojamas šitoks argumentas: kultūrinio veiksmo subjektas, kultūros kūrėjas yra žmogus, o *religio* numato abipusį Dievo

ir žmogaus dalyvavimą, atsinaujinantį ryšį tai vieno, tai kito iniciatyva. Dabar gera proga vėl prisiminti, jog priešdėlis *re* lotynų k. žymi pasikartojimą, kilimą iš naujo, o žodžio *religio* etimologijos aiškinimai paprastai nurodo dvi šio žodžio reikšmes, t.y. manoma, jog minimas žodis pirmapradžiškai žymi abipusio ryšio arba abipusio surinktumo perspektyvas. Visiškai sutinkant su šia, ne kartą išsakyta nuostata, vis dėlto verta pažymėti, kad kultūrologinė religijos temų redukcija nėra iš principo negalima, jeigu tai

RAKTAŽODŽIAI. Kreacionizmas, transcendencija, mokslas, istorija, asmuo.  
KEY WORDS. Creationism, transcendence, science, history, person.

darydami kartu suvokiame tokio žingsnio sąlygiškumą, o, antra vertus, galime pasiteisinti dėl jo būtinybės. Šiandien jau įsisiūbavęs ir plačiai išviešintas diskursas dėl civilizacijų konflikto numato konfesinės žmogaus priklausomybės faktorių, taigi iš naujo rodo esant aktualią užduotį aptarti religijos kultūrinį potencialą. Kita vertus, poleminių pobūdį temos formuluočiai suteikia situacija, kai prisidengus politinio korektiškumo pretekstu (geriausiu atveju), yra nutylima tiesa arba net kvestionuojamos laiko patikrintos vertybės.

Tikras truizmas, regis, yra išvada, jog Vakarų kultūros tipas susiformavo krikščionybės išplitimo areale, taigi mėginti priminti šią išvadą pateikiant papildomų argumentų, atrodytų, yra tas pat, kas veržtis pro atviras duris. Tačiau susiklosčius tokiai situacijai, kai likimiškos tiesos tyčia nutylimos, tokia tyła jau pati savaime tampa melu, taigi uždavinyms susigražinti atmintį darosi nepaprastai svarbus.

Dar kartą pasiaiškinti nurodytos temos aplinkybes, iš naujo vėl narstyti ne kartą minėtus intelektualės istorijos įvykius papildomai skatina netolimos praeities politiniai įvykiai. Temos plėtotei politinę potekstę suteikia ES Konstitucijos rengėjų, lemiančių šio naujo darinio raišką, atsisakymas paminėti krikščionybę kaip europinės kultūros pagrindą. Nesunku suprasti, kad, pavyzdžiui, Prancūzijos pozicija šioje situacijoje iš esmės buvo iš anksto nulemta labai egoistinių politinių interesų, t.y. to žvalgybos pro petį į išpūdingai išaugusį skaičių islamo kultūrai priklausančių

rinkėjų, dabar – naujųjų šalies piliečių. Tačiau gali būti ir taip, jog politinis abejingumas savosios kultūros ištakoms slypi daug giliau ir siejasi su skaudžiom Vakarų intelektualės kultūros prieštarom. Įdomu tai, jog, regis, tos prieštaros iš dalies simboliškai, o iš dalies tiesiogiai gali būti laikomos istorinių epochų kultūros tipų pavyzdžiais. Pavyzdžiui, būtent prancūzų sukurtas Apšvietos filosofijos tipas, aršiai supriešinęs religinį tikėjimą ir mokslinį švietimą, savo kritinę aistrą pirmiausia nukreipė prieš viduramžių kultūrą; būtent žavingieji prancūzų švietėjai įtvirtino viduramžių kaip „tamsybių amžių“ charakteristiką.

XX a. pabaigos ir naujojo amžiaus pradžios postmodernizmo korifėjai (čia Prancūzija vėl pradeda lyderiauti), skelbiantys logocentrizmo pabaigą (skaitmeninės išraiškos pergalė prieš žodį?), yra daugiau ar mažiau įpareigoti iš naujo tiražuoti viduramžių kultūros neigiamus vertinimus būtent dėl to, kad viduramžiai yra labiausiai įtvirtintas *logos* kultūros bastionas. Viduramžiai yra aiškiai logistinė ir filologinė, taip pat, žinoma, teologinė kultūra. Toliau siaurinant apžvalgos lauką ir demonstratyviai abstrahuojantis nuo pasaulėžiūrinių implikacijų, vien tik dėl diskusijos politinės potekstės verta atkreipti dėmesį į tas viduramžiais užsimezgasias teologines idėjas, kurios lėmė Vakarų kultūros tipo formavimąsi (būtent iki demokratijos idėjos ir žmogaus teisių aktualizavimo) ir palaiko jo gyvybingumą. Dar kartą pažymėsiu, kad tokios idėjos čia bus svarstomos tik kultūrologiniu požiūriu, nesigilinant į pasaulėžiūrinius įsitikinimus ir moralinius refleksus.



Tai, jog Platonas dar V–IV a. pr. Kr. sandūroje pasitelkdamas savo filosofinių kategorijų optiką įmagnetino transcendencijos idėją, yra smarkiai pranokstantis jo epochą įvykis, stulbinamas, beveik neįmanomas prasiveržimas, prasilenkiantis su kitomis šio filosofo išvalgomis. Kaip nesunku pastebėti, Aristoteliui nepavyko išsaugoti tokios įtampos. Žinoma, Platono pabrėžiama transcendencijos išvalga nėra tapati krikščionybėje atsirandančiai Dievo sampratai, tačiau Platono filosofijos išvados padėjo krikščionių pasaulėžiūros filosofiniam pagrindimui ir visados išlieka svarbios kaip Dievo klausimo filosofinės aktualizacijos išeities taškas. Vis dėlto Dievo kaip visiškos anapussybės pasauliui, kaip absoliutaus Kito idėja sociologine (jeigu galima taip pasakyti šiame kontekste) prasme įsitvirtina tik viduramžiais, tik viduramžiais tampa bendru kultūriniu faktu (toks įvardijimas yra galimas iš čia suplanuotos metodinės abstrakcijos taško, sąmonintai pasirinkus kultūrologinės redukcijos kelią). Bendruoju kultūriniu statistiniu požiūriu transcendencijos išvalga yra viduramžių kultūros iškovojimas, faktiškai tokia pat nauja idėja kaip ir kreacionistinė pasaulio samprata. Prabėgom, iš esmės vien tik dėl konteksto prisiminkime, jog pasaulio sukūrimo iš nieko idėja lėmė naują, daug radikalesnę būties apmąstymo strategiją, *kad-būties* klausimo iškilimą šalia *kaip-būties* klausimo, t.y. formavo per amžių pervertas neišsenkantį rūpestį dėl pačios būties galimybes ir pagundą tokią galimybę išmatuoti niekio grėsmės artumu; galų gale tai lėmė vakarietiškos kultūros

individo egzistencinį egzaltuotumą ir galbūt net tos kultūros retkarčiais prasi-mušančią dekadentiškų nuotaikų įvairovę bei perviršį. Kita vertus, tokia pat arba net dar labiau likimiška Vakarų gimimui kultūrine prasme yra viduram-žių epochoje įsitvirtinanti transcendencijos idėja, Dievo vardu žyminti principinę bevardiškumą, tačiau kartu atverianti visuomenės kitimo istorinį supratimą ir duodanti prielaidas susiformuoti asmens sampratai. Tačiau ar išties nesutirštiname čia spalvų pažymėdami, jog anapussybės idėja pati savaime, t.y. kaip nuoroda į anapusiškumo perspektyvą (o ne kokiu nors savo konkrečiu turiniu, tarsi anapussybės idėja būtų galima konkretizuoti), įvaizdina šiapussybę, formuoja kultūros tipą, įformina jį fizionomiškai? Ar gali būti, jog bevardiškumas pagal apibrėžimą teikia vienintelį, aiškiai kultūriškai išreikštą vardą? Turiu galvoje Vakarų kultūros tipą, t.y. kultūrą, kurioje istorinė tikrovės samprata ir asmens, jo laisvės bei vertės idėjos yra esminiai, skiriamieji tos kultūros bruožai, pabrėžtinai nurodantys Vakarų kultūros savitumo parametrus.

Visuomenės kitimo istorinis supratimas užsimezga tik viduramžiais, jis yra antikvai visiškai svetima visuomenės apmąstymo perspektyva. Būtina pažymėti, jog antika visuomenės kitimą įsivaizdavo remdamasi cikline laiko samprata, susiformavusia stebint dangaus kūnų judėjimą. Todėl visuomenės kitimas čia yra suprantamas kaip toks vyksmas ratu, kuris pastoviai kartoja savo jau buvusias būsenas ir kurio ritmikoje neįmanomas joks naujumas. Verta prisiminti,

jog dar Platonas yra kėlęs visuomenės pertvarkymo užduotį, kurią pagrįsdamas mėgino susieti žmogaus idėją su viso kosmoso idėja, pateikti kažką panašaus į visuminės kosmologinės konstrukcijos žmogus-valstybė-kosmosas projektą<sup>1</sup>. Tačiau tas pats Platonas pažymi, jog čia randama valstybės apibrėžtis yra realiai neįgyvendinamas pageidavimas. Tad Platonas, ne kartą kėlęs teisingumo lūkesčius išpildantį visuomenės pertvarkymo uždavinį, faktiškai tuo pat metu patenka į uždaro, neišsprendžiamo paradokso spąstus, nes antikos kultūra neturi istorinės perspektyvos vizijų, taigi ir galimybės išivaizduoti idealo įgyvendinimą istorinės realybės skalėje, pavyzdžiui, ateityje<sup>2</sup>. Tuo tarpu vienas iš viduramžių filosofijos pradininkų, krikščionių filosofas šv. Augustinas, gyvenęs IV-V a. sandūroje, daug kur sekęs Platono pavyzdžiu, vis dėlto, kitaip negu pastarasis, įkvėptai prabyla apie istorinę pažangą, leidžiančią įgyvendinti visuomenės pertvarkos idėjas<sup>3</sup>. Tai padaryti jam leidžia nauja, būtent krikščioniškosios pasaulėžiūros situacija, įpareigojusi aktualizuoti laiko klausimą ir rasti kitą šio klausimo sprendimą.

Krikščionių religija ypač radikaliai atskyrė anapusinės amžinosios būties, suprantamos kaip transcendentinis Dievas, ir šiapusinio, laike išsidėsčiusio pasaulio sferas. Tai buvo nauja, nes antika laiką dažniausiai aiškino per panašumą su amžinybe, antikoje vyravo išvada, jog laikas yra kintantis amžinybės pavidalas. Tuo tarpu Augustinas amžinybei ir laikui suteikia diametraliai priešingas reikšmes. Toks supriešinimas buvo perspektyvus tiek apmąstant pačios

amžinybės tema, tiek išvelgiant laiko esmę<sup>4</sup>. Kritikuodamas antikoje dominavusią ciklinę laiko sampratą, Augustinas sako, jog laikas yra sukurtas kartu su laikinu pasauliu, t.y. turi pradžią ir pabaigą, yra ribotas (Saint Augustine, 1958, 350). Taip formuojasi linijinė laiko samprata, leidžianti istoriškai suprasti visuomenės kitimą. Kiekvienas visuomenės įvykis, apmąstomas tokios laiko sampratos pagrindu, tampa vienkartinis, tampa unikalus praeities, dabarties, ateities vaizdinių kontekste.

Taigi tik išmontuojant antikinį laiko ratą, atrandama istorijos problema. Tokio išmontavimo pagrindu tapo transcendencijos idėja.

Kita vertus, transcendencijos idėja skatina visiškai iš naujo apmąstyti žmogiškojo substrato savitumą, iš esmės inicijuoja asmens sampratos atsiradimą ir tuo pačiu ardo antikoje dominavusią žmogaus kaip mikrokosmo sampratą. Tarpininkaujant minėtajai Platono kosmologinei konstrukcijai, antikos kultūroje išbaigtu pavidalu įsitvirtino kosmistinė žmogaus mąstysena, apibrėžusi žmogų kaip mikrokosmą, įrodinėjusi, jog visą savo turiningumą žmogus įgyja iš bendrosios kosmoso struktūros, randa jį atskleidždamas kosmoso tendencijų raišką. Kosmosas čia suprantamas kaip ta visuma, kuri lemia, apsprendžia, formuoja žmogų<sup>5</sup>. Tuo tarpu viduramžių antropologija remiasi bibliiniu postulatu, jog žmogus yra sukurtas pagal Dievo atvaizdą ir panašumą. Kultūrologiniu požiūriu šis Biblijos postulatą turi išskirtinę reikšmę, jeigu kartu yra išsaugoma Dievo kaip transcendencijos idėja, kai Kūrėjas traktuojamas kaip neišmatuojamas

ma, anapusinė, užkosminė būtis. Tokiu būdu yra atrandama nauja žmogaus „teritorija“, t.y. žmogus pradedamas išivaizduoti kaip toks, kuris savo viduiškumu tarsi pradygsta kosmoso daiktiskumo paviršių. Taigi mutuoja pati viduiškumo išvalga, dabar nurodanti ne tiek vidaus organų dislokaciją, kiek psichologinių bedugniškumą. Pats Augustinas *Išpažinimuose* rodo tokio nepabaigiamo gilinimosi į save pavyzdį. Taigi būtų galima sakyti, jog transcendencijos idėjos pagrindu kosmizmą žmogaus sampra-

tos plėtotėje pakeičia psychologizmas. Vis dėlto daug svarbiau atkreipti dėmesį į tai, jog, remiantis tokiu pagrindu, yra apčiuopiama žmogaus laisvės idėja, kurios neįmanoma visavertiškai išsakyti vien tik psichologiškai, o ką jau kalbėti apie, pavyzdžiui, prigimtinių sociologijos prasilenkimą su tokios idėjos galimybe. Laisvės galimybė Vakarų kultūroje dažnai yra atpažįstama kaip paslapties ir užduoties galimybė, o toks atpažinimo būdas rodo šios idėjos nepaprastą gyvybingumą.

## IŠVADOS

Kultūrologinė tikėjimo tiesų refleksija yra objektyvistinės, kitaip tariant, beasmens refleksijos pavyzdys, taigi ji dalyvauja intymiausiuose sielos apsisprendimuose labai menkai, faktiškai nedalyvauja. Tačiau būtent tokiu rakursu transkribuodami teologines idėjas, įgyjame galimybę parodyti humanistinę krikščionybės potencialą. Šitaip susiduriant vertybinėms orientacijoms, krikščionybės paveldas yra atpažįstamas kaip kultūrinio identiteto atskaitos taškas, tampa svarbiu net ir netikinčiam žmogui.

Būtent krikščioniškajame tikėjime išivirtinusi Dievo kaip anapusbės, transcendentinio Dievo idėja, lėmė, kad gimė žmogaus kaip asmens samprata, ir ši idėja yra teologinis vakarietiškos žmogaus laisvių ir teisių programos pagrindas. Kita vertus, ta pati teologinė idėja, atspindėta visuomenės idealo vaizdiniuose, paskatino iškelti istorijos idėją, kuri Vakarų kultūros prieštarose kartais įgyja net kraštutinę, t.y. historicistinę, formą. Ši idėja yra gelminis Vakarų kultūrai būdingo istorinio optimizmo šaltinis.

## Literatūra ir nuorodos

<sup>1</sup> Kaip žinome, pirmosiose antikos filosofijos mokyklose dominavo kosmologinė gamtos problematika. Sofistai ir Sokratas, atsisakydami aiškinti visuminę gamtos tvarką, dėmesį sutelkė į žmogaus ir jo visuomeninio gyvenimo sąlygas. O Platonas derina šias nesutaikomas tyrinėjimo orientacijas ir žmogaus klausimo sprendimą įtraukia į viso kosmoso teoriją. Kaip atrodo, Platono plėtojamas idealios valstybės projektas tampa žmogaus „įauginimo“ į kos-

mosą teorine išraiška (tai paaiškina, kodėl dialogas *Valstybė* toks sistemiškas ir kodėl Platonas jame tarsi apibendrina pats save, deklaruoja visus svarbiausius savo interesus, o neapsiriboja tik politologinio pobūdžio pastabomis).

Žmogaus, išivaizduojamos visuomenės ir kosmoso raiškoje Platonas nurodo tą patį trinarumą, taigi skelbia struktūrinį tapatumą tarp žmogaus, visuomenės organizacijos idealo ir viso kosmoso. Taip sukuriamas preceden-

tas aiškinti visuomenę remiantis gamtos visuominės tvarkos pažinimo rezultatais. Naujaisiais amžiais atsiradus mokslinio pažinimo idealui, dažnai reikalaujama visuomenę pažinti mokliškai, o tai savo ruožtu suprantama kaip užduotis į visuomenės pažinimą perkelti tas metodologines procedūras, kurios yra pasiteisinusios gamtos pažinime. (Mokslas dabartine šio žodžio prasme atsiranda ir įtvirtina savo sėkmę pirmiausia įgyvendindamas gamtos aiškinimo programas.) Platono kosmologinės konstrukcijos precedentas iš anksto leidžia atpažinti tokių reikalavimų keblumą, kvalifikuoti juos kaip metodologinio kosmizmo ir objektinio idealizmo apraiškas. Dėl to socialinės minties istorija pradeda suprasti dramatiškai, nes XIX a. atsirandanti bendroji sociologija, iškėlus užduotį suformuluoti visuomenės funkcionavimo dėsnius pagal gamtos mokslų pavyzdį, laikė save griežtai materialistine doktrina.

2 Ideali valstybė, – pažymi antikos mąstytojas, – „... gyvuoja tikrai mūsų kalbose, nes niekur pasaulyje... jos nėra“ (Platonas. *Valstybė*. – Vilnius: Mintis, 1981, p. 337), yra galbūt tik danguje randamas pavyzdys (ten pat, p. 337). Išties Platono pateiktas idealios valstybės aprašas neturi nieko bendra su antikai žinomais politinio gyvenimo pavyzdžiais. Pastariesiems įvertinti Platonas vėliau paskirs savo darbą *Istatymai*. Tačiau teorinis idealios valstybės aprašo išgryninimas padeda mums atkreipti dėmesį į kelis momentus, savo reikšmę praaugancius antikinės kultūros kontekstą. Štai įrodinėdamas, kad žmogaus siela yra savotiška trisklaidą į protingumo, aistringumo ir jusliškumo galias, Platonas teigia, kad idealą iš esmės įgyvendins ta valstybė, kuri įkūnys trinarę luominę struktūrą, atitinkančią teisingai subalansuotos sielos struktūrą. Kaip žinome, tokiame kontekste Platonas pamini filosofų, sargybinių ir amatininkų luomus. Taigi *Valstybės* autorius nepripažįsta tokios užribio klasės kaip vergai ir tarsi nurodo, jog visu savo turiniu valstybė turi būti žmogiška. Vis dėlto, kaip atrodo, nors neįmanoma to griežtai įrodyti, įvardytų luomų ir jų tarpusavio konfigūracijos idėją Platonas randa remdamasis priešingu kosmologinės konstrukcijos aspektu, t.y. apeliuodamas į gamtinės tvarkos pavyzdį. Plėtodami šį spėjimą, privalėtume aiškintis *Timajo* problematiką, todėl nepagrįstai užtruktume mėgindami įrodyti, kad luominės hierarchijos idėja Platono filosofijoje yra grindžiama kokybi-

niu gamtos aiškinimu, viso kosmoso kokybine diferenciacija. Tačiau jau pats savaime šis spėjimas turi euristinę prasmę, nes leidžia iškelti hipotezę, jog moderniaisiais laikais demokratinės tvarkos galimybę numatantis reikalavimas panaikinti luomus išskyla todėl, kad, įsivyravus matematinei gamtotyrai, pradedama ginčyti kokybiškai laipsniuojamo kosmoso idėja ir skelbiama, metaforiškai kalbant, visų daiktų lygybė, t.y. numatoma visur tos pačios, vienos, neturinės privilegijuotų taškų visatos idėja. Taip, žinoma, palaipsniui išitvirtina kiekybiškai, t.y. pagal turimus pinigus hierarchiškai, rikiuojamo žmogaus vizija ir realybė.

3 Augustinas, kaip ir Platonas, paliko dviejų tarpusavyje nesutaikomų valstybių aprašus, iš kurių vienas apibūdina krikščionių mąstytojo paheidaujamą idealą ir yra vadinamas Dievo valstybe, o kitas konstatuoja dažniausiai pasitaikančius, tipiškus politinio gyvenimo trūkumus ir yra vadinamas žemės valstybe: „...dvi valstybės yra sukurtos dviejų meilės rūšių: žemiškoji – meilės sau, net tampančia panieka Dievui, dangiškoji – meilės Dievui, net tampančia panieka sau“ (Saint Augustine. *The City of God*. – Garden City: New York, 1958, p. 322). Skirtumas tik tas, jog Augustinas prabyla apie idealą, kurio įgyvendinimo realumu neabejoja, priešingai – šventai yra įtikėjęs sėkme jau šiame prieštarigame gyvenime.

4 Dažnai, aptariant augustiniskąją laiko sampratą, labiausiai domimasi subjekciniu laiko pagavos, jo matavimo, conceptualizavimo aspektu, tuo, kaip virtuoziskai šis mąstytojas įvidujina laiko problemą. Vis dėlto, regis, yra taip, jog savo apmąstymus šia tema Augustinas pradeda nuo objektinės apibrėžties, nusakydamas laiką kaip kintančio reiškio praeinamumą, būtent kaip jo laikinumą (*Filosofijos chrestomatija*. – Kaunas: Technologija, 1997, p. 85).

5 Kažin ar galima dėti tiesioginį lygybės ženklą tarp kosminės ir gamtamokslinės žmogaus sampratos: pavyzdžiui, darvinizmas tik hipotetiškai gali būti subordinuotas taip suprantamo kosmizmo raiškiai. Tačiau astrologija (ir ypač vartotojiškas horoskopų kultas) jau yra tikrasis šio klubo narys. Taigi mokslinis požiūris ir pseudomokslinis išivaizdavimas gali būti gretinami ir aptinkami vienoje grafoje, nes nors jie konfliktuoja vienas su kitu, žmogui aiškinant tikrovę, jie vienodai įtvirtina tą patį būtinybės vaizdinį ir iš principo neigia laisvės perspektyvas.



JUOZAS ŽILIONIS

Vilniaus pedagoginis universitetas

## MARTINO BUBERIO DIALOGAS: PRABANGA AR BŪTINYBĖ?

Dialogue according to Martin Buber: Luxury or Necessity?

### SUMMARY

The article shows the Hebrew sources of Buber's dialogue and discusses the educational aspects of dialogue. Dialogical communication is analyzed through the prism of two contrary ideas of education: the violent imposition of the educator's personality on disciples; and the opening educator's personality to the disciple. Education based on the first idea aims at subjection and depersonalization. Education based on the second idea aims at the upbringing and perfecting of the disciple's personality. Developing the idea of openness, Buber introduces the notion of embracement (*Umfassung*), which signifies that aspect of education which causes friendly feelings of the disciple towards the educator. Considering this aspect, Buber touches upon the expectation of reciprocity between man and God, *I* and *You*. Dialogical existence as participation in the process of reality related to transcendence, according to Buber, is both a luxury and a necessity.

Bet kodėl tai, kad žmonės kalba ir kad jų diskursų  
be paliovos gausėja, yra pragaištinga? Kur pavojus?<sup>1</sup>

*Michel Foucault*

### HEBRAJIŠKA DIALOGO SPECIFIKA

Bibliinių tekstų, Talmudo, Midrašinės literatūros nuolatinis studijavimas ir komentavimas laiduoja žydiškojo tapatumo gyvavimą. George'as Steineris pa-

brėžia, kad „dialogas su galutinai (bet tik galutinai) nepermanomu tekstu yra žydų istorijos ir būties gyvastis, ... neįtikėtino tautos atsparumo įrankis“<sup>2</sup>. Ra-

RAKTAŽODŽIAI. Buberio dialogas Aš-Tu, ugdymas, atsivėrimas, apglėbtis, kreipimasis, diskursas.

KEY WORDS. Buber's dialogue between *I* and *You*, education, openness, embracement, appeal, discourse.

biniški atsakymai į nesibaigiančias komentavimo problemas praktikoje tapo normatyviniais elgesio nurodymais, kurie išreiškė gilų asmens atsakomybės už kitą asmenį jausmą. Būti atsakingam reiškia suvokti atsakumą, suvokti Žodžio galią ir prasmę, nes kalba, anot Steinerio, „galinti išreikšti Sokrato etika, Kristaus palyginimus, ... gali planuoti ir įteisinti mirties lagerius bei aprašyti kankinimų kamerą“<sup>3</sup>. Žodis gali suluošinti žmonių santykius, bet taip pat gali tapti „apreiškimo, ekstazės, susipratimo stebuklo – bendrystės įrankiu“<sup>4</sup>. Religinių tekstų studijos žydams garantavo pirminio diskurso autoritetą ir tautos išlikimą, o talmudinės dvasios išsaugojimas „žydų jausenoje išugdė tam tikrą filologinį ir raidiškai teisinį virtuoziskumą“<sup>5</sup>. Hebrajų „nuojauta, kad Dievas sugeba atlikti visus kalbos veiksmus, išskyrus monologą“<sup>6</sup>, praplėtė dialogo su Dievu sampratą. Dialogas žydams tapo ne tik kalbos aktu, klausinėjimo ir atsakymo forma, bet ir tam tikru mąstymo būdu, tam tikra apreikšto žodžio perdavimo praktika, atskleidžiama kūryboje.

Menininkas, išgyvenęs apreikštą žodį kaip dialogą su Dievu ir perteikęs jį gyva forma poetikoje, muzikoje, dailėje, atstumą tarp žmogaus ir *kito* paverčia *apšviesta esatimi*<sup>7</sup>. Dialoge santykiui su *kitu* suteikdamas estetinę išraišką, Michailas Bachtinas (1895–1975) atskleidė naują dialoginės filosofijos specifiką. Žodis kaip tam tikra medžiaga, priklausanti nuo estetiškos žiūros, nulemia kalbines kūrinio formas, kuriomis realizuojama meninė užduotis. Ši užduotis tampa meniniu įvykiu būtyje, kada yra suprasti ir atpažinti jo vertybiniai aspektai, jo rea-

lūs dalyviai. Kitaip, teigia Bachtinas, tai bus tik objektas, „iš anksto numarintas ir paverstas nuoga empirine kalbine visuma“<sup>8</sup>, grynai teorinis pažinimo esinys. Autorius su savo kūriniumi įsiliedamas į *dialoginį bendrabūvį* darosi atsakingas už „meninio matymo bei kūrybinio akto subjekto – poziciją būties įvykyje“<sup>9</sup>. Pasak Bachtino, „šiam pasaulyje viskas įgyja reikšmę, prasmę ir vertę tik per santykį su žmogumi, kaip tai, kas svarbu žmogui“<sup>10</sup>, todėl „gyvenimas ir menas turi būti ne tik atsakingi vienas už kitą, bet ir prisiimti vienas kito kaltę“<sup>11</sup>. Santykis, atsakomybė, kaltė – šios sąvokos Bachtinui gan reikšmingos, pripažįstant *kito* svarbą ir vertę formuojantis fenomenui *aš*, kuris gyvena *kitų* pasaulyje suvokdamas save. Aiškindamas atsakomybę per žmogaus poelgius pasaulyje ir kartu interpretuodamas subjekto patirtį kaip etinį santykį, Bachtinas yra artimas Heideggerio *žmogaus buvimo pasaulyje* apibūdinimui per rūpesčio, nuopuolio, kalbos *egzistencialus*. Žmonių egzistenciniai santykiai leidžia Bachtinui atskirti kalbinę komunikaciją ir suvokti dialogą kaip gryną *bendrabūvio* formą. Todėl dialogas Bachtinui iš esmės yra nepabaigiamas, nes „būti – reiškia dialogiškai bendrauti“<sup>12</sup>, be to, ir pati *mąstančios žmogaus sąmonės būtis yra dialoginė*<sup>13</sup>. Atsakas į *kito* kreipimąsi, *sąmonių dialoginis įvykis* yra santykio su *kitu* estetiško *įkūnijimo forma*, pasireiškianti kaip „mano dvasios dovana *kitam*“<sup>14</sup>. Estetinių aktą dialoge Bachtinas nagrinėja pasitelkdamas tokias krikščioniškas kategorijas kaip malonė ir meilė. Pasak Bachtino, siela ir kūnas yra „kuriami tomis pačiomis vertybinėmis kategorijomis ir išreiškia vieningą kūrybiškai

aktyvų santykį su žmogaus duotimi<sup>15</sup>, todėl, kalbant Reginos Čičinskaitės žodžiais, bachtinišką dialoginį santykį kaip kūrybinio proceso vyksmą galima apibūdinti „kaip esminio krikščioniškojo santykio supasaulietinimą“<sup>16</sup>.

Taigi hebrajiško dialogo esmė, jo specifika atsiskleidžia atsakyme į Dievo kreipinį, nes pasaulis yra *Dievo kreipinys*

ir gyvendami mes atliepiame į *tą kreipinį*: muzika prasminga, kai ji skamba kaip *kreipinys*; malda yra tikra, kai išgyvenama kaip *kreipimasis* į Dievą; žmogaus laisvė – atsiliepimas arba nusigręžimas nuo Dievo žodžio. Žmogaus gyvenimas vyksta realiame pasaulyje, kalbant su Dievu, arba kitaip tariant, dialoginiu būdu.

## KITO JUTIMAS

Dialogas, pasak Algio Mickūno, grindžiamas „buvimu su“ *kitais*<sup>17</sup> ir yra viena iš pamatinių filosofijos problemų. Remdamiesi vaizdingu Alfredo Whiteheado teiginiu, kad visa Europos filosofija yra pastabos Platono parašėse, galime konstatuoti, kad Platonas visą savo filosofiją išdėstė rašytinio dialogo forma siekdamas pokalbiais pažinti būti *pasitelkus dialektikos meną*<sup>18</sup> (Faidras, 276e), kuris yra ne kas kita kaip mąstymas ir buvimas kartu su *kitais*. Toks graikiškas mąstymas, Dalios Zabelaitės teigimu, suponuoja abstraktų ryšį tarp objektyvaus pasaulio ir žmogaus, tai yra „žmogus egzistuoja *atsitraukęs, atsišijęs* nuo betarpiško santykio su gyvenama konkretybe, ją stebėdamas pro šalio bei išdidaus proto šydą“<sup>19</sup>. Pasaulis suvokiamas protu, nesiremiant pojūčiais, racionali diskursu, kuris, pasak Tomo Sodeikos, nuo Platono laikų tapo „svarbiausiu (o daugelio požiūriu – vieninteliu) filosofinio tikrovės įprasminimo būdu“<sup>20</sup>. Platoniško dialogo dalyviai žadina vidines sąmonės galias, būtent prigimtines galias, kad apmąstytų ir pažintų tikrąją būti, svarsoto skirtumą tarp įprastinės ir filosofinės žodžio reikšmės. Įprastinės kalbos žo-

džiai, kaip pažymi Hans-Georgas Gadameris, „turi daug reikšmių ir įgyja sąvokos vertę tik tada, kai kuri nors iš jų išskiriama ir kai tai pasiteisina mąstančiame pokalbyje. Tai įvyksta, pavyzdžiui, Sokratui nenuilstamai klausinėjant ir Platono dialoguose“<sup>21</sup>. Šiais dialogais Platonas siekia ne tik atskleisti būties esmę, bet ir lavinti tam tikrus filosofuojančiojo įgūdžius, kritiškai vertinti ir atskirti tikrąsias prasmes nuo sofistinių išvedžiojimų. Tad, pasak Zabelaitės, Platono dialoginė būseną, įtvirtindama abstrakčią egzistencinę mokinių laikyseną, „veda juos tolyn nuo pasaulio, nugręžia nuo gyvenamosios esamybės ir ragina ieškoti „esmių kaip tokių“ idealistinėje anapusiųje“<sup>22</sup>. Tačiau tikrąsias esatis galima mąstyti ir nenusigręžiant nuo gyvenamojo pasaulio, nes, anot žydų religinio filosofo ir teologo Martino Buberio (1878–1965), vieno iš žymiausių dialogo filosofijos atstovo, „...visam tam, kas stingo kaip daiktas tarp daiktų ..., tai, kas objektiška, turi išliupsnoti esamybę, nuolatos grįžti į stichiją, iš kurios atsirado, tolydžio turi būti žmogaus matoma ir išgyvenama esamuoju laiku“<sup>23</sup>. Kaip taikliai pažymi Zabelaitė<sup>24</sup>, Buberio įvar-

dyta *esamybės stichija* radikaliai skiriasi nuo Platono *esmių kaip tokių*, kadangi Buberis kviečia pažinti konkrečią žemiškąją tikrovę, nes Dievas, *sukūręs žmogų pagal savo paveikslą, liepęs jam žemę valdyti (Pr 1, 28) ir rinktis gyvenimą (Išt 30, 19)*. Buberio dialogas yra paremtas asmeninio susitikimo su Dievu, su *kitu*, t.y. kreipimosi-sakymo aktu, kurio metu yra klausomasi ir išgirstama. Žmogaus san-

tykis su žmogumi Buberiui tampa reikšmingas *veido* matymu, *veido* atsispindėjimu *kitame* ir savęs regėjimu *kitame*. Dialogo vyksmas apima ne tik pokalbį turinį bei kalbą, ženklinančią objektus, subjektus, reiškinius, faktus ir įvykius, bet ir kalbančiųjų ryšius, jų jausmus ir išgyvenimus. Dialogo dalyviai ugdo bendrą tarpusavio supratimą, *kito* jutimą ir saugojimą.

### UGDOMASIS SANTYKIO AŠ-TU ASPEKTAS

Ugdomuoju aspektu gana įdomi santykių *Aš-Tu* amplitudė analizuojama Buberio dialoge. Atsivėrimas kitam negali išsirutulioti iki visiškos abipusybės, nes tikslinis ugdytojo poveikis auklėtiniui bendravimo kontekste tam tikra prasme yra apribojamas. Gvildendamas tokius santykius, Buberis pirmiausia dėmesį kreipia į tai, kad ugdytojas, norėdamas padėti atsiskleisti geriausioms savo mokinio galimybėms, turi jį pažinti pasitelkęs psichologiją. Ugdytojas privalo į auklėtinį pažvelgti kaip į žmogų, asmenybę, konkretų asmenį su visomis jo savybėmis ir aktualybėmis, suvokti jį „kaip visumą ir priimti jį kaip tokią visumą“<sup>25</sup>. Buberis apeliuoja į tai, kad bendravimo ryšys būtų grindžiamas ne imperatyviniais nurodymais, t. y. įsakymu, liepimu, nurodymu, bet kalbėjimusi, siekimu išgirsti, suvokti kitą pasitelkiant plačią empatinių nuostatų skalę. Toks ugdytinio suvokimas ir jo priėmimas galimas tik tuo atveju, kai ugdytojas savo partnerį jaučia bipoliarinėje situacijoje.

Plėsdamas dialoginio bendravimo sferą ir aptardamas primetimo ar atsivė-

rimo kitam idėją, Buberis aptaria du esminius būdus, kaip paveikti kitą asmenį, inspiruoti jo pažiūras bei įsitikinimus, keisti gyvenimo būdą. Pirmuoju būdu kitam žmogui norima primesti save, savo nuomonę, elgseną bei laikyseną taip, kad greta esantysis galvotų, kad dvasinis rezultatas yra jo paties jau turėtas įsitikinimas, kurį tas poveikis tik išlaisvino ir sustiprino. Šis būdas labiausiai išplėtotas propagandos sferoje. Propagandai individualių asmens savybių ugdymas greičiau yra kliūtis negu laimėjimas: propaganda siekia ugdyti kuo daugiau prijuočių, palaikančių, deklaruojančių vienodų narių ar rėmėjų ir įgyja savotišką kraštutinį pavidalą kai tam tikra sublimuotos prievartos forma užvaldo kitą žmogų jį nuasmenindama. Pasak Buberio, jos spaudimas sielai yra toks, kad sukelia autonomijos iliuziją, o kraštutinė politinė priemonė tampa tobula, kai sėkmingai panaikinamas pats žmogaus faktas.

Veikiant antruoju – atsivėrimo būdu veikiantysis stengiasi kito sieloje atrasti ir išplėtoti tuos joje esančius dalykus,



kuriuos pats laiko teisingais; kadangi tie dalykai yra teisingi, tai jie turi atrasti vietą ir kito pasaulyje, nes yra viena iš galimybių keisti atsivėrimo akte kitą jį sutinkant, tai yra išnaudojant egzistencinį esančiojo ir norinčiojo, galinčiojo bendravimą. Šis antrasis būdas yra tikrojo auklėjimo sfera, kuri, atmetusi visas išankstinio primetimo kitam nuostatas, „gali ir privalo atverti tai, kas yra teisu – tai, kas būtent čia nori tapti, – ir privalo padėti jam vystytis“<sup>26</sup>. Be to, pasitelkdamas šį poveikio būdą, ugdytojas siekia padėti ugdytiniui tapti „vieninteliu ir nepakartojamu asmeniu ir kartu – subjektu tam tikros buvimo užduoties, kurią gali atlikti jis ir tik jis“<sup>27</sup>. Ugdytinis savo ugdytoją suvokia kaip jį aktualizuojančių jėgų pagalbininką, skatinantį kitaip elgtis ir kitaip veikti. Atsiveriantis ugdytojas tiki pirmaprade jėga, kuri sklinda tarp kitų žmonių, keičia ir tobulina juos.

Buberis pažymi, kad poveikis ugdytiniui bus nuoseklus ir prasmingas, jei auklėtojas visus situacijos momentus gebės „išgyventi ne tik iš savo paties, bet ir iš savojo *Priešais* pusės“<sup>28</sup>, t.y. pasieks tokią būseną, kurią Buberis įvardija *apglėbtimi*. Tokiu atveju ugdytiniui sužadintas *Aš–Tu* santykis paskatina jį priimti kaip konkretų asmenį, partnerį, sugebantį suprasti, atjausti ir padėti. Auklėjamasis santykis, pasak Buberio, prarastų savo prasmę, jeigu ugdytinis savo

ruožtu atliktų *apglėbtį* peržengdamas draugiškų santykių ribas.

Analogiškai abipusybės normatyvaus apribojimo apraiškas Buberis analizuoja gvildendamas psichoterapeuto ir jo paciento, taip pat sielovadininko ir jį pasirinkusio asmens santykius. Apibendrinamas šias abipusybės apribojimo apraiškas, Buberis daro išvadą, jog „gydyti ir auklėti gali tik tas, kuris gyvena priešais, bet vis dėlto atsiriboja“<sup>29</sup>.

Praplėsdamas abipusybės fenomeną už transcendencijos ribų, Buberis apmąsto žmogaus ir Dievo santykius. Jis pripažįsta, kad abipusybė gali funkcionuoti tik tarp asmenų. Asmens sąvoka negali išreikšti Dievo esmės, tačiau Dievas yra ir asmuo, kuris, sueidamas į betarpišką santykį su žmogumi, atsineša ir savąjį absoliutumą. Žmogus, bendraudamas su Dievu, nenutraukia visų kitų *Aš–Tu* santykių, o priešingai – jis atskleidžia jam „visus tuos santykius, ir leidžia jiems nušvisti, Dievo Veido aki-vaizdoje“<sup>30</sup>. Atsakomasis Dievo kalbėjimas žmonėms apima visa, kas vyksta mumyse ir mus supančiame pasaulyje laiko ir istorinio vyksmo procesų tėkmėje. Vadinasi, Dievo atsake sutelpa viskas ir visa Visata apsireiškia kaip kalba. Abipusybės tiltą tarp Dievo ir žmogaus įrodyti sunku, kaip ir įrodyti paties Dievo egzistenciją, tačiau abipusybė tarp Dievo ir žmogaus liudija tai, kad žmogus kviečia liudyti Tą, kuriam jis kalba.

## DIALOGINIS BUVIMAS

Analizuodamas dialogą, Buberis išskiria tris jo tipus. Tikrasis (kalbamas arba tylimas), kai realiai vienas asmuo

omeny turi kitą arba kitus ir į jį arba juos kreipia savo sumanymus taip, kad tarp jų kuriasi realus ryšys. Antrasis, techniškai

kasis, parentas dalykinio susikalbėjimo poreikiu. Ir trečiasis, dialogu parengtas monologas, kai „kalbasi kiekvienas pats su savimi, ... kiekvienas paliktas tik pats sau“<sup>31</sup>. Be to, jis apibūdinamas kaip diskusija, turinti pasikalbėjimo, kylančio iš noro patvirtinti savęs pajautimą, arba draugiško pasiūnekučiavimo, kuriame kiekvienas save traktuoja kaip absoliutų ir teisų, arba meilės pokalbio, kai partneriai mėgaujasi savo siela ir puikiu išgyvenimu, bruožų. Dialogiškai gyvenančiam žmogui kas nors pasakoma, ir jis jaučiasi kviečiamas atsakyti. Pasak Buberio, net ir didžiausioje vienatvėje tokiam žmogui iškyla kitas, „gausybę atmainų turintis Priešais“<sup>32</sup>. Taigi dialoginiame buvime net ir nesant kito asmens būdinga stipri abipusiškumo nuojauta.

Buberis dialogikos netapatina su meile, jis pripažįsta tiesą, kad nėra žmogaus, kuris galėtų mylėti visus žmones. Tačiau meilė be dialogikos, „be realausėjimo – pasitikti – kito, atėjimo – pas – kitą ir užsibuvimo – pas – kitą“<sup>33</sup> yra savyje pasiliekanči meilė, kurią Buberis pavadina Liuciferio vardu.

Dialogiško gyvenimo priešingybė yra vienatvė. Monologiškai gyvenantis pirmiausia nesugeba priartėti prie bendruomenės, kurioje jam skirta gyventi, be to, jis niekada nesuvokia kito kaip tokio, kuris „tiesiog nėra jis pats ir su kuriuo jis vis dėlto komunicuoja“<sup>34</sup> ir neperžengia savojo „Pats“ kontūrų.

Dialogo ir jo priešybės – monologo – struktūroje Buberis išskiria pamatinius judesius, suponuojančius esybinius veiksmus, kurie, būdami intensyvūs, gali tapti „vidiniais“. Tokie veiksmai formuo-

ja asmens esybines laikysenas, atskleidžiančią Aš visumą. Esybinis veiksmas vyksta tada, kai iš „neaprepiamos erdvės išnyra ir tampa esamybe tas vienintelis asmuo“<sup>35</sup>, į kurį atsikreipiame fiziškai (kiek tai būtina) ir dvasiškai. Atsikreipimas, kaip žmogiškosios raiškos galia, sąlygoja atsaką „dažnai tik vidinio, bet vis dėlto realaus požvilgsnio (*Auflauten*) ar sielos pogarsio (*Auflauten*) pavidalu“<sup>36</sup>.

Monologinis pamatinis judesys yra ne nusikreipimas kaip atsikreipimo antipodas, o pasitraukimas. Tokia pasitraukimo iliustracija Buberiui išliko situacija, kurią jis patyrė vaikystėje, glostydamas žirgą: „kai delnu braukdavau ... susitaršiusius karčius, jausdamas po mano pirštais pulsuojančią gyvybę, ...kas buvo visiškai ne aš, ...bet pati kitybė, kuri vis dėlto mane prisileido prie savęs, pasitikejo manimi, tiesiog elgėsi su manim kaip lygus su lygiu, tarsi sakytumėm vienas kitam „Tu“. ... Tačiau vieną kartą ... tai buvo vaikiška paikystė, glostydamas bėrį suvokiau, kaip man tai malonu, ir staiga pajutau savo paties delną ... kažkas pasikeitė, tai jau nebebuvo Šitai (*Das*)“<sup>37</sup>.

Atsikreipimą patobulinančiu priedu Buberis laiko atsigręžimą. Tai žmogaus vengimas iš esmės priimti kitą kaip asmenį, neišsitenkantį to žmogaus Aš sferoje. Atsigręžimo kitam akte leidžiama egzistuoti tik kaip nuosavam Aš išgyvenimui, tik kaip tam tikram „mano“ prisijaukinimui. Toks psiaudodialogas – tai „paslaptingas vieno žmogaus pasaulio bendravimas su kito žmogaus pasauliu“<sup>38</sup>, ardantis realios tikrovės kontūrus ir slopinantis bendravimo poreikį.

## POST SCRIPTUM

Apibendrinant reikėtų pabrėžti, kad Buberis tarpžmogiškumo sferą įvardija kaip *vienas-priešais kitą*, o jos išplėtojamą vadina dialogiškumu. Pokalbio suvokimas ir jo išgyvenimas yra lydimas neišardomos vienybės: *Tu ir Aš, Aš ir Tu*, išreikštas Dievo kreipinyje į Adomą „Kur esi?“. Buberiui *Tu*, kuris eina iš žmogaus į žmogų, yra tas pats *Tu*, ku-

ris pas mus ateina iš dievybės ir į ją pakyla. Dievo ir artimo meilės sujungimas per begalinę *Tu* malonę Buberiui yra baigtinio *Tu* skaidrumas. Tai ilga kelionė tarp kančios, vienatvės ir svajonės apie išsivadavimą, atgimimą. Dialogas kaip dalyvavimas tikrovės vyksme, vedantis prie būties slėpinių, Buberiui yra ir prabanga, ir būtinybė.

## Literatūra ir nuorodos

- 1 Michel Foucault. *Diskurso tvarka*. – Vilnius: *Baltos lankos*, 1998, p. 7.
- 2 George Steiner. *Tikosios esatys*. – Vilnius: *Aidai*, 1998, p.43.
- 3 Ten pat, p. 58.
- 4 Ten pat.
- 5 Ten pat, p. 43.
- 6 Ten pat, p. 211.
- 7 Ten pat, p. 213.
- 8 Michail Bachtin. *Autorius ir herojus*. – Vilnius: *Aidai*, 2002, p. 297.
- 9 Ten pat.
- 10 Ten pat, p. 70.
- 11 Ten pat, p. 9.
- 12 Michail Bachtin. *Dostojevskio poetikos problemos*. – Vilnius: *Baltos lankos*, 1963, p. 298.
- 13 Ten pat, p. 318.
- 14 Michail Bachtin, *Autorius ir herojus ...*, p. 239.
- 15 Ten pat, p. 244.
- 16 Pokalbis apie M. Bachtino dialogą // *Baltos lankos*, Nr. 11, 1999, p. 151–152.
- 17 Algis Mickūnas. Dialogo sritis // *Baltos lankos*, Nr. 11, 1999, p. 225.
- 18 Platonas. *Faidras*. – Vilnius: *Aidai*, 2002, p. 91.
- 19 Dalia Zabielaitytė. Apie filosofinį mąstymą, kylantį iš buvimo tikrovės gėryje // *Baltos lankos*, Nr. 11, 1999, p. 102.
- 20 Tomas Sodeika. Dialogas ir tekstas: pastabos Martino Buberio dialoginių tekstų paraštėse // *Baltos lankos*, Nr. 11, 1999, p. 11.
- 21 Hans-Georg Gadamer. *Istorija, menas, kalba*. – Vilnius: *Baltos lankos*, 1999, p. 278.
- 22 Dalia Zabielaitytė, Apie filosofinį mąstymą..., p. 103.
- 23 Martin Buber. *Dialogo pricipas I: Aš ir Tu*. – Vilnius: Katalikų pasaulis, 1998, p. 108.
- 24 Dalia Zabielaitytė, Apie filosofinį mąstymą ..., p. 108.
- 25 Martin Buber, *Dialogo pricipas I ...*, p. 194.
- 26 Martin Buber. *Dialogo pricipas II*. – Vilnius: Katalikų pasaulis, 2001, p.183.
- 27 Ten pat.
- 28 Martin Buber, *Dialogo pricipas I ...*, p.194.
- 29 Ten pat, p. 195.
- 30 Ten pat, p. 197.
- 31 Martin Buber. *Dialogo pricipas II ...*, p.71.
- 32 Ten pat, p. 72.
- 33 Ten pat, p. 73.
- 34 Ten pat, p. 72.
- 35 Ten pat, p. 75.
- 36 Ten pat.
- 37 Ten pat, p. 76–77.
- 38 Ten pat, p. 77.



CARLOS STEEL

Katalikiškas Leuven universitetas, Belgija

## TOMAS AKVINIETIS APIE IŠSKIRTINĘ MEILĘ

Thomas Aquinas on Preferential Love

### SUMMARY

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

**T**ačiau kai mes aptarinėjame meilės tvarką subjektyviu mylinčiojo asmens požiūriu, turime dar kitą hierarchiją, nes šioje perspektyvoje stipriau mes mylime tuos, kurie yra mums artimesni – giminės, draugus, ir jiems, o ne nepažįstamam prašalaičiui, mes geidžiame didesnio gėrio.

Galima pateikti dar vieną paaiškinimą, kodėl tuos, su kuriais mūsų gyvenimas yra glaudžiau susijęs, mes linkę mylėti labiau ne tik dėl prigimtinio polinkio, bet taip pat ir gailestingumo meile. Taip yra todėl, kad šiuos žmones mes mylime ne vienu, bet daugeliu būdų. Iš tikrųjų

žmonėms, su kuriais nesame kaip nors ypatingai susiję, tai yra ne giminėms ir kolegoms, mes galime būti tik draugai ir bičiuliai antgamtiniame gailestingumo lygyje: juos mes mylime kaip brolius ir seseris Dievuje. Suprantama, iš gailestingumo kylantis bendrumas taip pat apima ir mūsų šeimos narius, draugus ir kolegas, tačiau su šiais žmonėmis mes ir taip jau esame susipynę įvairiausiais aistros, intymumo, šeimyniškumo ryšiais. *Caritas*, kaip jau žinome, nenutraukia ir nepaneigia šių prigimtinių aistros ryšių. Priešingai, gailestingoji meilė visuose šiuose prigimtinių meilės ryšiuose įgyja

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

savo išraiškos galimybę, nes *caritas*, kuriuo mes mylime Dievą ir visus žmones iš meilės Dievui, nėra kažkur antgamtniame lygyje anapus įprasto gyvenimo<sup>15</sup>. Ši antgamtinė meilė negali būti be labai konkrečių meilės darbų, tokių kaip vyro meilė žmonai, tėvų – savo vaikams, ar draugo draugui. *Caritas* neskleidžia ypatingos atskiros meilės veiksmų klasės, bet priima šiuos prigimtinius polinkius ir suteikia jiems gilesnę matmenį ir daug stipresnę intensyvumą. Dabar jie tampa paties *caritas* veiksmais. Aš myliu savo vaikus ne tik prigimtinio būdu, instinktyvia aistra kaip visi tėvai, bet taip pat myliu juos kaip Dievo vaikus, skirtus amžinybei, nes, kaip aiškino Tomas, gėris, kuriuo pagrįsta bet kokia kilni draugystė, galų gale nurodo Dieviškąjį gėrį, kuris yra *caritas* pagrindas kaip ir jo išsipildymas. „Kadangi visos žmogiškosios gėrybės yra nukreiptos į amžinąją palaimą kaip į savo galutinį tikslą, gailastingoji meilė turi visas žmogiškas meiles, išskyrus tas, kurios remiasi nuodėme, kuri negali būti nukreipta į palaimą.“<sup>16</sup> Todėl *caritas*, kaip būtent ta dorybė, kuri tiesiogiai siejasi su aukščiausiu tikslu, gali vesti žemesnius meilės veiksmus tarsi skirtingus kelius į šį tikslą. Šia prasme visi meilės aktai (kaip kad vaikų meilė ar meilė tėvynei), jeigu jie yra moraliai pagrįsti, gali būti teologinės gailastingumo meilės dalimis. Kaip *caritas* veikimas jie nebėra pagrįsti prigimtiniais polinkiais ir šia prasme taip pat paklūsta meilės priesakams: aš privalau mylėti savo tėvus ir savo vaikus. Jie taip pat gali būti „pelnyti“, kitaip sakant, jie taip pat gali būti keliai, vedantys į mūsų, kaip Dievo vaikų, antgamtinį tikslą. Tomas

puikiai visa tai apibendrina dėstydamas savo požiūrį devintame *Questio disputata de caritate* artikule:

Todėl kitos teisėtos ir dorybingos meilės<sup>17</sup>, kylančios iš kitų šaltinių [tokių kaip giminystė ir bičiulystė] taip pat gali būti nukreiptos į gailastingumą. Tad gailastingumas gali vadovauti šios meilės veiksmams ir todėl tas, kuris yra *labiau* mylimas šiais būdais, yra *labiau* mylimas ir gailastingumo meile, kuri šiems aktams vadovauja. Suprantama, kad pagal prigimtine meilę giminaičius mylime *labiau* ne tik tuo, kad išskiriame tarp kitų dalykų, bet ir aistros stiprumu, o pagal visuomeninę meilę mylime *labiau* tuos, kurie yra mums artimesni, ir taip yra visų kitų meilės rūšių atžvilgiu. Todėl aki-vaizdu, kad vieną kaimyną reikėtų mylėti *labiau* nei kitą, ir kad toji meilė kilns iš gailastingumo, kuris vadovaus teisėtomis šioms kitoms draugystėms.<sup>18</sup>

Kadangi savo vaikus, giminaičius mylime įvairesniais būdais negu tuos, kuriuos mylime tik antgamtine meile, tai pirmuosius mylime *labiau* negu kitus žmones, nors visi vienodai yra Dievo vaikai. Savo vaikus ir giminaičius mylime ne tik *caritas* pagrindu, bet taip pat iš prigimtinių visuomeninių ir kultūrinių paskatų. Todėl mums nereikia gėdytis, kad savo vaikus mes mylime *labiau* negu prašalaičius: priešingai, taip daryti mes netgi privalome. Nagrinėdamas, kodėl savo draugus ir gimines mes turėtume mylėti *labiau* negu kitus žmones, net jei pastarieji yra arčiau Dievo, Tomas pateikia tokį galutinį argumentą. Kaip žinome iš patirties, žmonės arba daro pažangą dorybės kelyje arba subjūra. Todėl gėrio, kurio aš jiems linkiu, tai gi ir meilės, gali daugėti arba mažėti. Tačiau kai mes bendraujame su žmonė-

mis, su kuriais mus sieja giminystė (vairais arba tėvais), neįmanoma, kad šis ryšys kaip nors pradingtų. Kad ir kas nutiktų, net jei jiems nepavyktų dorai gyventi, jie nepalies būsime mūsų vaikai. Todėl mūsų prigimtinė meilė jiems nesumažės. Bet mes galime *ex abundantia* (iš pertekliaus) trokšti, kad jie taptų gerais ir dorais asmenimis ir gautų amžiną palaimą, ir tai dar labiau sustiprina mūsų prigimtine meilę. Puikus pavyzdys – Monika, kuri meldžiasi, kad Augustinas atsiverstų, labiau nei dėl ko kito, nes jis yra jos sūnus.

Pagrindęs meilės tvarką, kituose *Summa theologiae* II-II, q. 26, skirsniuose, Tomas detalai nagrinėja, kokie turėtų būti meilės prioritetai. Kaip jau matėme, ne visos pirmenybės gali būti priimtinos, nes kai kurios kyla iš nemoralios tvarkos. Pavyzdžiui, siaubingas nepotizmo blogis, užkrėtęs visas viduramžiškas institucijas<sup>19</sup>. Taigi 8 artikule Tomas klausia, ar giminystė sukuria stipresnę meilės ryšį negu draugystė. Netruksta autoritetų, giriančių draugystę, kurios pagrindas – laisvas pasirinkimas ir kuri aukščiau šeimyninių ryšių, pagrįstų biologiškai. Atsakydamas Tomas pažymi, kad mes turime įvertinti įvairius draugystės ryšius, kuriais mes siejames su įvairiais žmonėmis dėl skirtingų priežasčių, įvairius tikslus, kurie grindžia šias partnerystes ir taip pat įvairias vertybes. Prigimtinėje tvarkoje šeimyniniai ir giminystės ryšiai sudaro fundamentaliausią partnerystę. Politikoje yra svarbūs pilietybė ir etnis tapatumas, kare užsimezga ginklo brolystė, versle – verslo partnerystė. Todėl negalime *in abstracto* pasakyti, kokio pobūdžio meilės ryšiai turi įgyti pirmenybę. Tačiau pri-

gimtinio pobūdžio ryšys, koks jis yra šeimoje, atrodo, yra fundamentaliausias, nes sukuria pirmąją bendrumo tarp žmonių formą ir yra pastovesnis negu bet kokia kita partnerystė, nes yra susijęs su žmogaus gyvenimo „substancija“. Todėl šeima yra patvariausia ir tvirtiausia iš visų žmonių bendruomenių. Kitos žmonių draugystės formos gali atsirasti ir išnykti, nelygu kaip kinta aplinkybės. Tačiau tai neužkerta kelio tam, kad tam tikromis aplinkybėmis kai kurie ryšiai įgyja pirmenybę kraujo ryšio atžvilgiu. Kai kurios draugystės bus daug stipresnės negu šeimyniniai ryšiai.

Panašų argumentą mes randame 3 artikulo 31 klausime, kuriame Akvinietis nagrinėja, ar mes turime būti geresni (*beneficientia*) žmonėms, kurie su mumis susiję, negu prašalaičiams. Mes visada būsime linkę labiau padėti tiems, kurie yra arčiau mūsų, kad ir kaip ši artimumą suprastume. Tai – prigimtinis polinkis. Pastebime, kad kiekvienas veikia pirmiausia ir labiausiai paveikia artimiausius jam daiktus. Taip ugnis labiausiai įkaitina tuos daiktus, kurie yra prie pat jos. Tai taip pat akivaizdu ir visatos tvarkoje. Savo gerumo dovanas Dievas skleidžia pirmiausia ir gausiausiai tiems, kurie yra prie jo arčiausiai. Panašiai ir mes linkstame būti geri pirmiausia tiems, kurie mums artimiausi, ir tai taip pat teisinga meilės tvarka, nes, kaip matėme, „malonės tvarka atitinka prigimties tvarką“:

Tačiau vieno žmogaus artimumas kitam gali būti nagrinėjamas įvairiais būdais, atsižvelgiant į tai, kokiais skirtingais gėriais žmonės gali dalintis: tarp giminių yra prigimtinis bendrumas, tarp piliečių – politinis, tarp tikinčiųjų – dvasinis, ir taip toliau kitais atvejais. Tokia ryšių įvairovė nulems skirtingus būdus, kuriais mes bū-

sime vieni kitiems malonūs. Absoliučia prasme malonė, kurią mes turime suteikti kitam žmogui, turi priklausyti nuo to, kokiu požiūriu jie yra mums artimiausi. Tačiau tai gali būti keičiamas dalykas, atsižvelgiant į vietos laiko ar veiksmų įvairovę, nes gali būti tokia situacija, kad, pavyzdžiui, reikės padėti svetimui, kuris atsidūrė didelėje bėdoje, labiau nei savo tėvui, kuriam ne taip bloga.<sup>20</sup>

Taigi taip Tomas gali atsakyti į priekaištą, nurodantį Jėzaus pamokymą „nekviesti į puotą draugų ir brolių, bet prašalaičius ir tuos, kurie to stokoja“:

Nėra taip, kad Viešpats visiškai draustų kviestis į puotą draugus ir giminaičius, tačiau numano, kad tai darysime tikėdamiesi, jog jie savo ruožtu pasikvies mus pas save, ir čia mus ves godulys, o ne gailėstingumas. Tačiau konkrečiu atveju, dėl to, kad prašalaičiai yra didžiausioje bėdoje, jų pretenzija būti pakviestiems gali būti pagrįsčiausia. Juk pareiga būti geriems pirmiausia tiems, kurie mums artimiausi, turi būti suprasta su išlyga, jog visos kitos aplinkybės yra vienodos (*ceteris paribus*). Sprendžiant kam padėti, kai vienas žmogus yra mums artimesnis, o kitas labiau stokoja, nėra bendros taisyklės, kurią galėtume taikyti, įvertindami visus skirtingus tiek stokos, tiek asmeninio artimumo lygius: būtent čia reikia kreiptis į išmintingo asmens sprendimo galia.<sup>21</sup>

Šiame tekste Akvinietis atsisako veltis į kazuistiką, kurią šiandien vadiname „taikomąja etika“. Jis galėjo toliau konkretinti, kokia didelė turėtų būti prašalaičio stoka, kad mes, teikdami paramą, atiduotume pirmenybę jam, o ne giminaičiui (gal mirtina grėsmė?). Arba koks artimas turi būti ryšys su kitu žmogumi, kad jam būtų teikiama pirmenybė (tik vaikams, ar taip pat kitiems, net ir ne kraujo giminaičiams?). Lojalumą ir pareigų raizgalynė yra to-

kia sudėtinga, kad reikia nuoširdžiai pripažinti: *non potest universalī regula determinari*. Turint omenyje, į kokius įvairialypius socialinius santykius mes esame įsitraukę ir kokius prieštarigus reikalavimus jie mums kelia, neįmanoma atrasti bendro standarto, įtvirtinančio teisingą meilės tvarką. Niekas kitas, išskyrus patį išmintingą asmenį, nenuspręs, kokie turi būti meilės ir draugystės prioritetai. Tačiau tai neužkerta kelio Tomo pastangoms nubrėžti tam tikras bendras meilės hierarchijos gaires.

Tokias gaires nustatyti lengviau, kai nagrinėjame giminyse paremtus prigimtinius santykius, nes tokiais atvejais mūsų moralinis elgesys gali vadovautis pačios prigimties nustatytais principais, tačiau netgi šioje srityje kyla daug klausimų dėl prioritetų. Aš esu savo tėvo sūnus, bet taip pat tėvas savo sūnui, ar savo tėvą turiu mylėti labiau nei sūnų? Gausiai argumentuodamas, Tomas gina požiūrį, kad meilė vaikams yra pirmesnė ir svarbesnė nei meilė tėvams. Pirmas argumentas yra toks, kad vaikuose randame kažką savo. Mano sūnus yra „kažkas mano“, mano tėvas – ne. Kadangi mano sūnus yra tarytum dalelė manęs, jis yra daug artimiau su manimi susijęs negu mano tėvas, su kuriuo mane sieja abstraktus kilmės ryšys. Meilė, kuria tėvas myli sūnų, panaši į meilę, kuria jis myli save, todėl savo sūnų jis bus linkęs mylėti labiau nei tėvą. Tarp kitko, mes daug tvirčiau žinome, kas yra mūsų vaikai, nei kas yra mūsų tėvai, nes viduramžiais (kaip ir šiuolaikinėje visuomenėje!) biologiniai tėvai dažnai būna nelabai tvirtai žinomi. Pagaliau tėvai mylėjo savo vaikus ilgiau nei vaikai savo tėvus, nes šiek tiek užtrun-

ka, kol vaikas pradeda mylėti savo tėvą ir mamą, o pastarieji myli jį net iki jam gimstant. Meilė, trunkanti ilgesnį laiką, paprastai bus stipresnė negu ta, kuri truko trumpiau. Dėl visų šių priežasčių galime sakyti, kad savo vaikus mylime labiau nei tėvus ir kad ši pirmenybė yra teisinga. Savo tėvams mes jaučiame veikia pagarbą ir pietetą nei meilę<sup>22</sup>.

Vėlgi, jei mes turime pasirinkti, ką mylėti labiau – tėvą ar mamą, – dauge- liui mūsų kils pagunda sakyti, kad ma- mą, nes ji mus pagimdė ir rūpinosi mu- mis daug labiau nei tėvas. Tačiau Tomas taip nemano. Jis aiškina, kad biologiškai tėvo vaidmuo daug reikšmingesnis, nes tėvas yra aktyvus generacijos principas, o motina yra tik pasyvi šio sėklos reci- pientė. Todėl savo tėvą mums pridera mylėti daug labiau nei mamą. Supranta- ma, toks biologine nelygybe tarp vyrų ir moterų paremtas atsakymas šiuolaikinio skaitytojo negali patenkinti. Netgi pats Tomas jaučia, kad šis biologinis argu- mentas nėra pakankamai įtikinamas. Jis skubiai prideda, kad šį klausimą kelia tik iš principo. Čia svarstoma pagarba tėvui kaip tėvui ir motinai kaip motinai. Gali būti daug situacijų, kai savo motiną my- liu labiau nei tėvą ir darau tai teisingai, nes mano tėvas galbūt yra girtuoklis, ku- ris nesirūpina savo vaikais. Tomas iške- lia taip pat įdomų klausimą, ar nereikė- tų savo tėvų mylėti labiau nei sutuokti- nių, – tai problema, kuri netgi dabar šei- mose kelia daug emocijų įtampų. Atsa- kydamas į šį šakotą klausimą, Tomas vėl parodo didelę išmintį. Jis sako, kad nega- lima paneigti, jog savo tėvams mes esa- me skolingi didesnę meilę nei sutuokti- niams, nes jie suteikia mums gyvybę ir todėl nusipelnė didesnės meilės negu

mūsų žmonos, kurios tik prisideda prie mūsų gerovės, bet kai mes aptariame meilės intensyvumą, dažnai matome, kad meilė tarp vyro ir moters yra daug didesnė, nes yra pagrįsta daug artimesne ir intensyvesne meilės forma nei tėvus ir vaikus jungiantis ryšys.

Aptaręs visus šiuos sudėtingus santy- kius ir jiems būdingas vertybes, Tomas pagaliau iškelia klausimą, ar šie meilės prioritetai išliks, kai po kelionės šiame pasaulyje mes pasieksime savo palaimin- gą tikslą. Atrodo, kad amžinoje palaimo- je mylinti paties Dievo akistata bus tokia viską apimanti, kad visi svarstymai apie skirtingus meilės laipsnius įvairių kate- gorijų žmonėms išnyks kaip dūmas. Die- vuje visus šventuosius ir palaimintus as- menis mes mylėsime vienodai, nes laips- niavimai ir prioritetai, kuriuos mes nu- statėme savo meilėms, priklauso nuo skirtingų aplinkybių šio žemiško gyveni- mo, kuriame esame įvairiais būdais vie- ni nuo kitų priklausomi, tačiau šios ap- linkybės anapusybeje išnyks, o kartu su jomis ir visi meilės prioritetai. Tačiau To- mas aiškina, kad ankstesni ypatingi mū- sų ryšiai su žmona, vaikais, draugais, ko- legomis ir taip toliau neišnyks, visos šios meilės bei draugystės formos ir jų įvai- rovė išliks kaip ir daugybė dangiškos meilės aspektų, tačiau prigimtinės šių meilių motyvacijos, o ne jų objektų įvai- rovė veik visiškai išnyks paties Dievo akistatos spindesy:

Kad ir kaip būtų, danguje bus daug prie- žasčių mylėti tuos, kurie su mumis su- sija, nes priežastys, motyvuojančios do- rybingą meilę, neišnyks palaimintųjų sie- lose, tačiau Dievo artimumas teikia tokį meilės motyvą, kuris visus kitus nelygs- tamai pranoksta.<sup>23</sup>



## III

Tomo pastabos apie meilę ir gailestingumą puikiai parodo vyraujančių viso jo mąstymo bruožą, tai yra mėginimą integruoti prigimtinę kūrimo ir malonės tvarką. Ką patraukia tokių kaip Kiekegaard'as radikalizmas, neras čia nieko išpūdingo, priešingai, jį nuolat erzins tai, ką būtų galima pavadinti nuolatiniu kompromisu tarp Šventojo Rašto ir pagoniškos išminties. Tačiau kad ir kaip simpatizuotume radikaliai Kiekegaard'o krikščioniškos ir pagoniškos meilės atskyrimui, šis yra abstraktus. Mažai kas, o iš tikrųjų niekas, nepajęgtų išgyventi tokios idealios meilės. Mes esame ir liekame ypatingu būdu susaistyti savo asmeninių meilių ir draugysčių, lojalumo konkrečioms kultūroms, tautoms ir institucijoms. Mes mylime žmones ne tik visuotinai ir lygiai, bet tai priklauso ir nuo jų unikalių ir atsitiktinių situacijų, nes jie yra *mano* vaikai, *mano* žmona, *mano* studentai, *mano* draugai. Išsivaizduokime, kad kas nors aiškins mamai, kad visus pasaulio vaikus ji turi mylėti taip pat kaip savo ir kad jai nebūs leista išsileisti į šią meilę jokių ypatingų asmeninių motyvų, nes visi vaikai pasaulyje yra lygūs savo orumu ir reikalingi vienodos globos ir rūpesčio. Suprantama, mama įrodinė, kad tai neįmanoma, nes jos laikas ir išteklių riboti, per menki, kad jų užtektų vienodai globoti viso pasaulio vaikus. Todėl moraliskai pateisinama skirti ir teikti pirmenybes, norint efektyviau įgyvendinti šią visuotinę meilę. Ypatinga globa, kuria motina apglėbia savo vaikus, yra tokios deramos pirmenybės pavyzdys. Iš tikrųjų niekas negali geriau pasirūpinti

savo vaiku šiuo konkrečiu metu ir vietoje kaip mama. Todėl galime daryti išvadą, kad mama turi moralinę teisę suteikti pirmenybę savo vaikų globai, nors ji turi mylėti visus vaikus vienodai. Manau, kad jokia motina ar tėvas nenorės priimti tokios tėviškos meilės motyvacijos. Šiame „utilitariškame“ samprotavime ši išskirtinė meilė moraliai priimtina tik todėl, kad tai yra pats ekonomiškiausias ir praktiškiausias universalios meilės realizavimas. Rūpindamiesi pirmiausia savo vaikais, mes prisidedame prie didesnės visų vaikų laimės. Sekuliarizuota visuotino artimo meilės priesako versija būdinga daugeliui šiuolaikinio utilitarinio mąstymo formų. Kai kurie argumentai netgi atgraso jaunas žmones nuo noro susilaukti vaikų, nes jie žino, kad tai pareikalautų viso jų dėmesio. Ar nebūtų geriau įsivaikinti našlaičius ir taip prisidėti prie didesnės visų laimės? Mūsų turtingose visuomenėse daugelis žmonių, kasdien atiduodančių pirmenybę savo vaikams, jaučia tarytum kalnę, nes jie nesirūpina vienodai visais pasaulio vaikais.

Atrodytų, kad šiame moderniaame universalistiniame samprotavime sugrįžta augustinė dieviško gailestingumo priesako interpretacija, tačiau, kaip ir Tomas, paklauskime, ar mes kada mylėjome visus žmones vienodai – jei ne veiksmais, tai bent emociškai. Atrodo, kad tai prieštarauja tam, ką mes patiriame kaip esmingiausią meilės ir draugystės bruožą. Savo vaiką aš myliu ypatingai, nes tai *mano* vaikas, aš rūpinuosi savo tėvais, kai jiems sunku, nes jie yra *mano* tėvai, aš turiu šį ypatingą

įsipareigojimą, kurio niekas kitas už mane neįvykdys. Mano vaikai, mano tėvai, mano mokslo draugai, nežinomi pakeleiviai, visi mes tarpusavyje susiję atsiktiktiniuose „likimo vingiuose“. Kaip puikiai parodo Tomas, meilės teorija turi atsižvelgti į šiuos atsiktiktinius, tačiau absoliučius prioritetus.

Ar tai reiškia, kad mes turime atsakyti visuotinės meilės žmonijai idealo ir rūpintis tik savo bičiuliais ir artimaisiais? Kas, jei taip, tuomet lieka iš radiklios Šventojo Rašto žinios ir ypač Kalno pamokslo – žinia gyva ir stipri. Tačiau mes turime atsakyti klaidingai racionalistinės universalumo idėjos, kuri mus verstų atsakyti atsiktiktinių ypatingų prieraišumų. Unikali meilė, kurią aš jaučiu savo vaikams, nedaro manęs

abejingo visų kitų vaikų atžvilgiu, priešingai, ypatingas prieraišumas konkrečioms žmonėms, su kuriais mus atsiktiktinai susieja gyvenimas, leidžia man išgyventi bendrumą su visais kitais žmonėmis<sup>24</sup>. Tomas apie tai puikiai pasako:

Iš šito aiškėja, kad gailestingumo prieraišumas neįpareigoja mūsų aistringai pamilti ar atlikti ypatingus meilės darbus tam, kuris nėra su mumis susijęs jokių saitų, išskyrus galbūt tam tikrą ypatingą vietą ir laiką, kai, pavyzdžiui, matome jį atsidūrusį bėdoje, kai niekas kitas, be mūsų, jam negalėtų padėti. Tačiau mus įpareigoja aistra ir gailestingumo darbai, kuriais mes mylime ir meldžiamės už visus artimus, tarp jų ir netgi už tuos, kurie net nėra kaip nors su mumis susiję, pavyzdžiui, gyvenantys Indijoje ar Etiopijoje.<sup>25</sup>

## Literatūra ir nuorodos

- <sup>15</sup> Žr. R. Egenter, *Gottesfreundschaft. Die lehre von der Gottesfreundschaft in der Scholastik und Mystik des 12. und 13. Jahrhunderts* (Augsburg: Filser, 1928).
- <sup>16</sup> *De caritate*, art. 7: „Cum omnia bona humana ordinentur in beatitudinem aeternam sicut in ultimum finem, dilectio caritatis sub se comprehendit omnes dilectiones humanas, nisi tantum illas quae fundantur super peccatum, quod non est ordinabile ad beatitudinem“.
- <sup>17</sup> *Dilectiones licitae*: (Žr. *De caritate*, art. 7).
- <sup>18</sup> *De caritate*, art. 9: „etiam aliae dilectiones licitae et honestae, quae sunt ex aliquibus aliis causis, ordinari possunt ad caritatem; et sic caritas illarum dilectionum actus imperare potest; et sic quod magis secundum aliquam illarum dilectionum diligitur, magis diligitur ex caritate imperante. Manifestum est autem quod secundum dilectionem naturalem propinqui plus diligitur etiam secundum affectum, et secun-

dum dilectionem socialem plus coniuncti, et sic de aliis dilectionibus. Unde manifestum fit, quod etiam secundum affectum unus proximorum magis est diligendus quam alius, et ex caritate imperante actus aliarum amicitiarum licitarum“.

<sup>19</sup> Žr. *De caritate*, art. 9.

<sup>20</sup> S.T. II-II, q. 31, art. 3.

<sup>21</sup> S.T. II-II, q. 31, art. 3, ad 1.

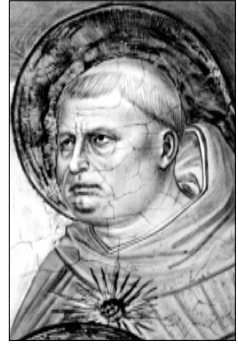
<sup>22</sup> Tomo požiūris yra priešingas nei Bonaventūro, kuris teigia, kad savo tėvus turime mylėti labiau nei savo vaikus. Žr.: III Sent., d. 29, q. 4 (*Opera omnia*, vol. III, 646).

<sup>23</sup> S.T. II-II, q. 26, art. 13.

<sup>24</sup> Šiai pabaigai mane įkvėpė pokalbiai Leuvene su mano kolegomis Hermanu De Dijnu ir Arnoldu Burmsu. Taip pat dėkoju Martinui Stone'ui ir Guy Guldentopsui už jų komentarus ankstesnėms teksto versijoms.

<sup>25</sup> *De caritate*, art. 8.

Iš anglų k. vertė  
Vygantas Aleksandravičius



TOMAS AKVINIETIS

## TEOLOGIJOS SUMA

### PIRMOJI DALIS

#### I VADAS

Toliau tęsiame Angeliškojo Daktaro traktato *Apie pasaulio sukūrimą* publikavimą. Keturiasdešimt ketvirtajame skyriuje (*Quaestio XLIV*) parodęs, kad Dievas yra ketveriopa visų daiktų pirmoji priežastis<sup>1</sup>, keturiasdešimt penktajame skyriuje (*Quaestio XLV*) Akvinietis pasakoja apie tai, kaip iš tos priežasties, arba pirmojo pradmens, atsiranda visata su visais joje esančiais objektais, todėl skyrius pavadintas *Apie daiktų emanacijos iš pirmojo pradmens būdą*.

Jau pats pirmasis šio skyriaus preambulės sakiny s priverčia suklusti, nes emanacija susiejama su kūrimu. Žodis „emanacija“ reiškia išsiliejimą arba panašų procesą, kurį sunku susieti su sąmoninga veikla, o būtent su tokia veikla mums asocijuojasi kūryba. Plotinas, kurio dėka žodis *emanacija* tapo filosofijos terminu, teigia, kad „Gėriui tapatus Vienis, lyg saulė spinduliuojantis visą būties sklaidmenų tikrovę, kuria amžinai ir niekad neišsekdamas (*Enn.* VI.9.3-4), be jokio apgalvoto ketinimo ar noro šitaip kurti (*Enn.* V.1.6.25-27)“<sup>2</sup>. Akivaizdu, kad dalykinis prasmės centras čia priklauso *išspinduliavimui, emanacijai*, o veiksmazodis „kurti“ vartojamas plačiaja, perkeltine prasme. Bet akivaizdu ir tai, kad tokia *emanacijos* ir *kūrimo* santykio samprata krikščioniškai pasaulėžiūrai nepriimtina, nes šioje pasaulėžiūroje Dievas savo valia ir išmintimi kuria ir valdo pasaulį. Todėl kyla klausimas, kodėl Akvinietis stengiasi šią neoplatoniškosios kilmės sampratą susieti su krikščioniškuoju kreacionizmu?

I šį įdomų klausimą kol kas negaliu atsakyti. Tačiau spėju, kad Plotino *emanaciją* Akvinietis čia panaudoja kaip tiltelį, leidžiantį pereiti nuo absoliutaus Gėrio kaip vien tikslo priežasties (Aristotelis) per Vienį kaip veikiančiąją (ir tikslo) priežastį, nevalingai kuriančią pasaulį (Plotinas), prie sąmoningai kuriančio Pirmojo Pradmens ir tuo parodyti istorinį filosofų artėjimą prie tikrojo Dievo. Jeigu taip yra, tai Akvinietis čia dar kartą parodo iš Aristotelio paveldėtą jautrumą filosofijos istorijos problematikai.

Su kitu keblumu susiduriame pirmąjį preambulės klausimą *Kas yra kūrimas?* gretindami su jo modifikacija pirmojo artikulo pavadinime *Ar kurti – tai ką nors daryti iš nieko?* Turėdami omeny, kad *iš nieko* reiškia, jog Pirmasis Pradmuo sukūrė net tą medžiagą, arba pirmąją materiją, iš kurios padarė pasaulį, galėtume sutikti su teiginiu, kad pasaulis buvo sukurtas *iš nieko*. Tačiau, kaip susitaikyti su *emanacija iš nieko?* Juk tai būtų pati save neigianti sąvoka. Atrodo, lyg Akvinietis to nematytų teigdamas, kad „kūrimas, kuris yra visos esaties emanacija, yra iš nesančiojo, kuris yra niekas“. Kaip suderinti šį teiginį su

| Dail. Beato Angelico

RAKTAŽODŽIAI. Emanacija, kūrimas, substancija, forma.

KEY WORDS. Emanation, creation, substance, form.

ankstesniu, skelbiančiu, kad „visos esaties emanaciją iš visuotinės priežasties, kuri yra Dievas“, vadiname *kūrimu*? Ar Dievas, iš kurio vyksta emanacija, yra niekas? O gal priešingai, visatą emanuojantis niekas yra Dievas? Atrodo, kad čia prisiliečiame prie hegeliškosios dialektikos, skelbiančios, jog absoliuti būtis yra absoliutus niekas, o įtampa tarp jų yra tapsmas, emanacija. Bet jeigu į šį keblumą pažvelgsime pro atsakymo į trečiąjį argumentą prizmę, pamatysime kitokį vaizdą. O būtent, kad pasakymas *visos esaties emanacija iš nieko* reiškia vien tai, kad esaties visuma neemanuoja iš nieko kito, išskyrus Pirmąjį Pradmenį, nes ištaroje *iš nieko* prielinksnis *iš* nereiškia jokios priežasties, o tik neigia materialiąją priežastį arba reiškia seką. Kadangi Pirmasis Pradmuo, arba Dievas, yra visiškai nematerialus, o pirmoji materija pati savaime neegzistuoja, tai Dievas ją turi sukurti, kad iš jos galėtų daryti pasaulį. Kadangi iki pasaulio sukūrimo nieko, išskyrus Dievą, nėra, tai Dievas neturi jokios kitos „medžiagos“ materijai sukurti, išskyrus *nieką*. Kitaip yra formaliosios priežasties atveju, nes visų pasaulį sudarančių daiktų pavidalai amžinai buvo dieviškojoje esmėje, vadinasi, jų nereikėjo kurti iš nieko. Atrodo, kad būtent jiems tiktų *emanacijos* sąvoka: visų daiktų pavidalai išsilieja iš dieviškosios esmės į Dievo iš nieko sukurtą pirmąją materiją. Tokiu atveju *emanacijos* samprata siaurąja prasme Akviniečio doktrinoje galėtų taikiai egzistuoti šalia *kūrimo iš nieko* dogmos, o materijos kūrimą ir formavimą būtų galima vadinti *emanacija* plačiąja prasme kaip Dievo gerumo sklaidą<sup>3</sup>. Tačiau Akviniečio atsakymas į aštuntojo artikulo pirmąjį argumentą, kad gamta arba menininkas formą padaro iš nieko, verčia suabejoti tokio problemos išrišimo teisingumu. Mat atsakydamas Akvinietis teigia, kad *formas pradeda aktualiai būti, kai padaromas sudėtinis daiktas*. Vadinasi, klaidinga manyti, kad aktualiai esančios dieviškojoje esmėje visų daiktų formos išsilieja į pasaulį, nes pasaulio daiktų formos padaromos kuriant tuos daiktus. O jų formų santykis su dieviškojoje esmėje esančiais pavidalais, arba idėjomis, yra toks, kaip kopijų – su jų etalonais. Šį atsakymą susiejus su šeštajame artikle pateikta Dievo kūrybinės veiklos antropomorfinė interpretacija, būtent su teiginiu, kad *Dievas savo intelektu ir valia yra daiktų priežastis, panašiai kaip meistras yra dirbtinių daiktų priežastis* ir su Kūrėjo žodžiais iš Pradžios knygos: *Padarykime žmogų pagal mūsų paveikslą ir panašumą* (Pr 1,26), tampa aišku, kad formos iš Dievo ne išsilieja (ne emanuoja), bet yra pavyzdžiai, pagal kuriuos jis daro kūrinių formas. Taigi materija iš Dievo neemanuoja, nes Jis yra visiškai nematerialus; daiktų formos iš Jo irgi neemanuoja, nes jos sukuriamos kartu su daiktais. Vis dėlto Akvinietis vartoja *emanacijos* terminą, vadinasi, kas nors turėtų iš Dievo išsilieti, emanuoti. Kas?

Šiuo požiūriu nuodugniau išnagrinėjome Kūrėją kaip dvi vidines daiktų priežastis: materialiąją ir formaliąją. Liko dvi išorinės: veikiančioji ir tikslo. Akivaizdu, kad tikslas traukia, o ne emanuoja. Todėl belieka įdėmiau pažvelgti į veikiančiąją priežastį. Penktajame artikle Akvinietis rašo, kad *kūrimas yra tik Dievui būdingas veikimas. Juk bendresnius padarinius reikia redukuoti į bendresnes ir pirmesnes priežastis. O iš visų padarinių pats bendriausias yra esatis. Todėl dera, kad ji būtų tiesioginis pirmosios ir visuotinėsios priežasties, kuri yra Dievas, padarinyš. Todėl knygoje „Apie priežastis“ sakoma, kad protas ir siela mums duoda esatį tik tiek, kiek veikia dieviškuoju veikimu*. Kitaip tariant, pasaulis ir mes egzistuojame tik todėl, kad į mus liejasi dieviškoji esatis. Atrodo, kad būtent tai Akviniečiui teikia pagrindą ne atmesti, o priimti ir panaudoti Plotino terminą *emanacija*. Apibendrinant galima pasakyti, kad Akviniečio piešiamoje kosmogonijoje Pirmasis Pradmuo emanuoja tik esatį, o visa kita sukuria pagal jo esmėje esančias idėjas.

Gintautas VYŠNIAUSKAS

Kultūros, filosofijos ir meno institutas

## Literatūra ir nuorodos

<sup>1</sup> Dievas yra veikiančioji priežastis, nes tas, kuris subsistuoja, yra visų egzistuojančiųjų atsiradimo ir buvimo priežastis: materialioji, nes jis sukūrė pirmąją materiją; formalioji, nes visi daiktai padaryti pagal tuos pavyzdžius, pavidalus, arba idėjas, kurie glūdi dieviškojoje esmėje; tikslo, nes kiekvienas esantysis siekia savo

tobulumo, kuris yra panašus į dieviškąjį tobulumą. Žr. *Logos* 39, p. 214–222.

<sup>2</sup> A. Uždavinyš. *Heleniškoji filosofija nuo Numenijo iki Sirijano*. – Vilnius, KFMI, 2003, p. 109.

<sup>3</sup> Žr. Tomas Akvinietis. *Suma prieš pagonis*. Antroji knyga. – Vilnius, Logos, 2003, p. 95.

## XLV KLAUSIMAS

Apie daiktų emanacijos iš pirmojo prado būdą  
Į AŠTUONIS ARTIKULUS SUSKIRSTYTAS

Toliau reikia klausti apie daiktų emanaciją<sup>1</sup> iš pirmojo prado, kuri vadinama kūrimu (žr. kl. 44 įvadą).

Apie ją klausiama aštuonių dalykų.

*Pirma:* kas yra kūrimas.

*Antra:* ar Dievas gali ką nors sukurti.

*Trečia:* ar kūrimas yra koks nors esinys daiktų prigimtyje.

*Ketvirta:* kam dera kurti.

*Penkta:* ar tik Dievas kuria.

*Šešta:* ar tai būdinga visai Trejybei, ar tik kuriam nors Asmeniui.

*Septinta:* ar sukurtuose daiktuose yra kokių nors Trejybės ženklų.

*Aštunta:* ar kūrimo darbai yra įmaišyti į gamtos ir valios darbus.

## 1 ARTIKULAS

## AR KURTI – TAI KĄ NORS DARYTI IŠ NIEKO

PIRMAJĮ NAGRINĖTI PRADEDAME ŠITAIP. Atrodo, kad kurti nereikia ką nors daryti iš nieko.

1. Juk sako Augustinas knygoje *Prieš įstatymo ir pranašų priešus: Daryti – tai daryti, ko visiškai nebuvo, o kurti – tai ką nors daryti iš to, kas jau yra padaryta.*
2. BE TO, apie veiksmo arba judėjimo kilnumą sprendžiama iš jo pradžios ir pabaigos ribų. Todėl tas veiksmas, kuris vyksta iš gėrio į gėrį ir iš esančiojo į esantįjį, yra kilnesnis už tą, kuris vyksta iš nieko į ką nors. O kūrimas, atrodo, yra kilniausias ir visų pirmučiausias veiksmas. Vadinasi, jis nevyksta iš nieko į ką nors, o veikiau – iš esančiojo į esantįjį.
3. BE TO, prielinksnis iš numato santykį su kokia nors priežastimi, daugiausia su materialiąja; pavyzdžiui, sakome, kad statula yra iš vario. Tačiau *niekas* negali būti esančiojo materija ir jokių būdu negali būti jo priežastimi. Vadinasi, kurti nereikia ką nors daryti iš nieko.

BET PRIEŠINGAI Pradžios knygos žodžius *Pradžioje Dievas sukūrė dangų* ir t. t. (Pr 1,1) aiškina Glosa, būtent, kad *kurti – tai ką nors daryti iš nieko.*

ATSAKAU, kad, kaip jau minėta (kl. 44, a.2), būtina svarstyti ne tik kokio nors pavienio esinio emanaciją iš kokio nors pavienio esinio, bet ir visos esaties emanaciją iš visuotinės priežasties, kuri yra Dievas<sup>2</sup>. Būtent tą emanaciją žymime vardu *kūrimas*. O tai, kas atsiranda iš pavienės emanacijos, nėra pirmiau už [visuotinę] emanaciją: pavyzdžiui, jeigu daromas žmogus, tai pirmiau žmogaus nebuvo, ir

žmogus padaromas iš nežmogaus, o baltas iš nebalto. Todėl svarstant visos esaties emanaciją iš pirmojo prado, neiņmanoma mąstyti jokio pirmiau už tą emanaciją esančio esinio. Juk *niekas* yra tas pats, kas joks esinys<sup>3</sup>. Vadinasi, kaip žmogaus darymas yra iš nesančiojo, kuris yra nežmogus, taip kūrimas, kuris yra visos esaties emanacija, yra iš nesančiojo, kuris yra niekas<sup>4</sup>.

Todėl I PIRMAJĮ atsakytina, kad Augustinas žodį *kūrimas* vartojo dviprasmiškai: taip, kaip sakoma, kad paaukštėjimas (*creatio*) yra kūrimas, pavyzdžiui, sakant *paskirti vyskupu (creari in episcopum)*. Tačiau mes apie kūrimą kalbame ne taip, o kaip pasakyta (pagrindinėje artikulo dalyje).

I ANTRAJĮ atsakytina, kad kaita gauna rūšį ir kilnumą ne iš ribos *nuo kurios*, o iš ribos *į kurią*. Todėl kaita yra tuo tobulesnė ir kilnesnė, kuo ta riba, į kurią vyksta kaita, yra kilnesnė ir pirmesnė, nors jai priešinga riba, nuo kurios būtų netobulesnė. Šitaip darymas be išlygų yra kilnesnis ir pirmesnis už kaitą, nes substancinė forma yra kilnesnė negu akcidentinė forma, nors substancinės formos stokojimas, kuris daryme yra riba, nuo kurios, nėra tobulesnis už akcidentinės formos stokojimą, kuris kaitoje yra riba, nuo kurios. Panašiai kūrimas yra tobuliau ir pirmiau negu darymas ir kaita, nes riba, į kurią, yra visa [sukurto] daikto substancija. O tai, kas suprantama kaip riba, nuo kurios, yra tai, ko be išlygų nėra.

I TREČIAJĮ atsakytina, kad sakant, jog kas nors padarytas iš nieko, prielinksnis *iš* žymi ne materialiąją priežastį, o tik seką; pavyzdžiui, sakoma, kad *vidudienis atsiranda iš ryto*, t. y. *rytui pasibaigus, prasideda vidudienis*. Tačiau reikia turėti omeny, kad prielinksnis *iš* arba pats gali reikšti neigimą, kuris numanomas tada, kai sakau *niekas*, arba gali būti į jį [t.y. neigimą] įtrauktas. Pirmuoju atveju prielinksnis parodo seką, kad pirmiau, negu kas nors atsirado, nieko nebuvo. O jeigu prielinksnis priklauso neigimui, tai jis sekos nereiškia, o reiškia tai, kad kas nors nepadarytas iš ko nors, tada ištara *padarytas iš nieko* reiškia *nepadarytas iš ko nors*; panašiai yra, kai sakoma *jis kalba apie nieką*, nes nekalba apie ką nors [konkretaus]. Abu šie būdai pasitvirtina sakant, kad kas nors padarytas iš nieko. Tačiau pirmuoju būdu tas prielinksnis *iš* numano minėtą seką, o antruoju – materialiąją priežastį, kurią neigia<sup>5</sup>.

## 2 ARTIKULAS

### AR DIEVAS GALI KĄ NORS SUKURTI

ANTRAJĮ NAGRINĖTI PRADEDAME ŠITAIP. Atrodo, kad Dievas nieko negali sukurti.

1. Juk pasak Filosofo (*Fizikos* pirmoji knyga), senovės filosofai kaip visų bendrą aksiomą pripažino teiginį, kad *iš nieko niekas neatsiranda*. O Dievas negali padaryti priešingai, negu reikalauja pirmieji principai, pavyzdžiui, Jis negali padaryti taip,

- kad visuma būtų mažesnė už jos dalį arba kad teiginys ir jo neigimas drauge būtų teisingi. Vadinasi, Dievas nieko negali padaryti arba sukurti iš nieko.
2. BE TO, jeigu kurti reiškia ką nors daryti iš nieko, tai būti kuriamam reiškia kuo nors tapti. Bet kiekvienas tapsmas – tai keitimasis. Vadinasi, kūrimas yra kaita. O kiekviena kaita vyksta kokiam nors subjekte. Tai akivaizdu iš judėjimo apibrėžimo, nes judėjimas – tai *galimybėje egzistuojančiojo aktas*. Vadinasi, neįmanoma, kad Dievas ką nors padarytų iš nieko.
  3. BE TO, tas, kuris yra padarytas, kada nors turėjo būti daromas. Ir negalima sakyti, kad tas, kuris yra kuriamas, tuo pačiu metu yra daromas ir padarytas, nes jau padarytuose daiktuose nėra to, kas daroma, o tai, kas padaryta, jau yra, vadinasi, kas nors tuo pat metu būtų ir nebūtų. Taigi, jei kas nors atsiranda, tai jo darymas vyksta pirmiau, negu jis būna padarytas. Tačiau to negalėtų būti, jeigu iš anksto neegzistotų subjektas, kuriame tas darymas vyktų. Vadinasi, neįmanoma, kad kas nors būtų padarytas iš nieko.
  4. BE TO, begalinio nuotolio negalima įveikti. O tarp esančiojo ir nieko yra begalinis atstumas. Vadinasi, neįmanoma iš nieko ką nors padaryti.

BET PRIEŠINGAI sakoma Pradžios knygoje: *Pradžioje Dievas sukūrė dangų ir žemę* (Pr 1,1).

ATSAKAU, jog ne tik nėra neįmanoma, kad Dievas ką nors sukurtų, bet būtina teigti, kad Dievas sukūrė viską, kaip tai akivaizdu iš to, kas jau pasakyta. Juk jei kas nors iš ko nors ką nors daro, tai tas, iš kurio daro, yra anksčiau už darytojo veikimą ir jo veikimu nepadaromas: pavyzdžiui, meistras veikia su natūraliais daiktais, tokiais kaip mediena ir varis, kurių buvimą lemia ne jo meninė veikla, o gamtos veikla. Tačiau ir pati gamta lemia tik natūralių daiktų formas, bet tam jai reikia iš anksto esančios materijos. Taigi, jei Dievas darytų tik iš ko nors iš anksto esančio, tai reikėtų pripažinti, kad tas iš anksto egzistuojantis nėra Jo nulemtas. Bet jau parodyta (kl. 44, a. 1,2), kad esančiuosiuose negali būti nieko, kas nebūtų iš Dievo, kuris yra visuotinė visos esaties priežastis. Todėl būtina sakyti, kad Dievas iš nieko daiktus išveda į esatį.

Todėl Į PIRMAJĄ atsakytina, jog, kaip jau minėta (kl. 44, a. 2), senovės filosofai nagrinėjo tik atskirų padarinių emanaciją iš atskirų priežasčių, kurių veikimui reikia ko nors iš anksto esančio, todėl jie laikėsi nuomonės, kad iš nieko niekas neatsiranda. Tačiau taip nėra pirmosios emanacijos iš visuotinio daiktų prado atveju.

Į ANTRĄJĄ atsakytina, kad kūrimas nėra kaita, nebent tik pagal supratimo būdą. Juk kaita reiškia, kad kas nors vienas dabar yra kitaip, negu buvo anksčiau, nes būna, kad kas nors aktualiai yra tas pats esantysis, dabar būdamas kitaip, negu buvo anksčiau, kaip kiekybėje, kokybėje ir vietoje judantys daiktai. O kartais esantysis yra tik potencialiai tas pats, kaip substanciniame kitime, kurio subjektas yra materija. Tačiau kūrime, kuriuo padaroma visa daiktų substancija, galima tik suprasti, kad kas nors vienas dabar yra vienoks, o buvo kitoks, kaip suprantama, kad kokio nors

daikto visiškai nebuvo, o dabar jis yra. Bet kadangi veikimas ir patyrimas judėjimo substancijoje sutampa ir, kaip pasakyta *Fizikos* trečiojoje knygoje, skiriasi tik skirtingais santykiais, tai būtina, kad, pašalinus judėjimą, liktų tik skirtingi santykiai Kūrėjuje ir kūrinyje. Bet kadangi, kaip jau sakyta (kl. 13, a. 1), reiškimo būdas eina paskui supratimo būdą, tai kūrimas išreiškiamas kaitos būdu, todėl sakoma, kad kurti – tai iš nieko ką nors daryti. Nors *daryti* ir *būti daromam* čia geriau tinka negu *keisti* ir *kisti*, nes daryti ir būti daromam numano priešasties santykį su padariniu ir padarinio santykį su priešastimi, o kaitą – tik kaip pasekmę.

Į TREČIAJĮ atsakytina, kad tie, kurie atsiranda be judėjimo, yra tuo pat metu daromi ir padaryti: toks darymas yra arba judėjimo riba, kaip apšvietimas (mat kas nors tuo pat metu apšviečiamas ir yra apšviestas), arba nėra judėjimo riba, kaip širdyje formuojamas žodis ir tuo pat metu yra suformuotas žodis. Ir tuose, kas padaryta, yra, bet kai sakoma būti daromam, turima omeny būti iš kito ir anksčiau nebūti. Kadangi kūrimas yra be judėjimo, tai kas nors tuo pat metu yra kuriamas ir sukurtas.

Į KETVIRTAJĮ atsakytina, kad tas prieštaraujantis argumentas kyla iš klaidingo išsivaizdavimo, tarsi tarp nieko ir esančiojo būtų begalinis tarpas, o tai yra aki-vaizdus melas. Šis apgaulingas išsivaizdavimas kyla iš to, kad kūrimas reiškiamas taip, tarsi jis būtų tam tikra kaita tarp dviejų egzistuojančių ribų.

### 3 ARTIKULAS

#### AR KŪRIMAS YRA KAS NORS KŪRINYJE

TREČIAJĮ NARGINĖTI PRADEDAME ŠITAIP. Atrodo, kad kūrimas nėra kas nors kūrinyje.

1. Juk pasyvumo aspektu mažomas kūrimas priskiriamas kūriniui, o aktyvumo aspektu mažomas kūrimas priskiriamas Kūrėjui. Tačiau aktyvumo aspektu mažomas kūrimas nėra kas nors Kūrėjuje, nes tokiu atveju reikėtų pripažinti, kad Dieve yra kas nors laikina. Vadinasi, pasyvumo aspektu mažomas kūrimas nėra kūrinyje.
2. BE TO, nėra jokio vidurio tarp Kūrėjo ir kūrinio. Tačiau kūrimas yra tarsi vidurys tarp jų abiejų, nes, nebūdamas amžinas, jis nėra kūrėjas ir nėra kūrinys, nes tokiu atveju reikėtų kito kūrimo, kuriuo jis būtų sukurtas, ir taip toliau iki begalybės. Vadinasi, kūrimas nėra kas nors.
3. BE TO, jeigu kūrimas yra kas nors kita negu sukurtoji substancija, tai jis turi būti jos akcidencija. Tačiau kiekviena akcidencija yra subjekte. Vadinasi, sukurtas daiktas būtų kūrimo subjektas. Šitaip kūrimo subjektas ir riba sutaptų. Bet tai neįmanoma, nes subjektas yra pirmiau už akcidenciją ir tą akcidenciją saugo, o riba yra vėliau už veikimą ir patyrimą, kurių riba ji yra, ir jai egzistuojant veikimas bei patyrimas dingsta. Vadinasi, kūrimas nėra joks daiktas.



BET yra PRIEŠINGAI, nes padaryti visą kokio nors daikto substanciją yra daugiau, negu padaryti jo substancinę arba akcidenčinę formą. Tačiau darymas be išlygų arba tik tam tikru atžvilgiu, kuriuo padaroma ko nors substancinė arba akcidenčinė forma, yra tai, kas jame padaryta. Todėl kūrimas, kuriuo padaroma visa kokio nors daikto substancija, dar labiau yra tai, kas yra sukurtajame<sup>6</sup>.

ATSAKAU, kad kūrimas ką nors įdeda į sukurtą daiktą tik santykio prasme. Juk tai, kas sukuriama, nepadaroma judėjimu arba kaita. Juk tai, kas padaroma judėjimu ir kaita, padaroma iš ko nors iš anksto esančio: būtent taip atsitinka darant tam tikrus pavienius esinius, bet negali atsitikti tada, kai visuotinė visų esinių priešastis, kuri yra Dievas, daro visą esinį. Todėl, kurdamas daiktus, Dievas daro ne judėjimu. O judėjimą atitraukus nuo veikimo ir patyrimo, kaip jau minėta (a. 2 į 2), nelieka nieko, išskyrus santykį. Todėl reikia pripažinti, kad kūrinyje kūrimas yra tik tam tikras santykis su Kūrėju kaip su kūrinio buvimo pradmeniu; panašiai kaip į patyrimą, kuris vyksta dėl judėjimo, įnešamas santykis su to judėjimo pradmeniu.

Todėl Į PIRMAJĮ atsakytina, kad aktyviaja prasme reiškiamas kūrimas žymi dieviškąją veiksmą, kuris yra Jo esmė, ir drauge santykį su kūrinium. Tačiau Dieve santykis su kūrinium yra ne realus, o tik mažomas. Bet, kaip minėta (kl. 13, a. 7) kalbant apie Dieviškuosius vardus, kūrinio santykis su Dievu yra realus.

Į ANTRAJĮ atsakytina: kadangi, kaip jau minėta (a. 2 į 2), kūrimas reiškiamas kaip kaita, o kaita yra tam tikras vidurys tarp judančiojo ir judinamojo, tai ir kūrimas reiškiamas kaip vidurys tarp Kūrėjo ir kūrinio. Bet pasyviuoju aspektu mažomas kūrimas yra kūrinyje ir yra kūrinys. Ir nereikia, kad jis būtų kuriamas kitu kūrimu, nes santykiai kam nors priskiriami vien todėl, kad jie yra, ne kitais santykiais, o patys savaime, kaip apie tai pasakyta (kl. 42, a. 1 į 4) kalbant apie Asmenų lygybę.

Į TREČIAJĮ atsakytina, kad kūrimo, reiškiamo kaip kaita, kūrinys yra riba, bet taip, kaip jis iš tiesų yra santykis, kūrinys yra jo subjektas ir esatyje yra pirmiau už jį, kaip subjektas yra pirmiau už akcidenčinę. Tačiau kūrimas turi tam tikrą pirmumą objekto atžvilgiu, kuriam priskiriamas ir kuris yra kūrinio pradmuo. Tačiau nebūtina, kad tol, kol yra kūrinys, būtų sakoma, jog jis yra kuriamas, nes kūrimas į kūrinio santykį su Kūrėju įneša tam tikro naujumo arba pradžia.

#### 4 ARTIKULAS

### AR BŪTI SUKURTIEMS DERA SUDĖTINIAMS IR SUBSISTUOJANTIEMIEMS

KETVIRTAJĮ NAGRINĖTI PRADEDAME ŠITAIP. Atrodo, kad būti sukurtiems sudėtiniams ir subsistuojantiems nedera.

1. Juk knygoje *Apie priešastis* sakoma, kad *pirmasis sukurtas daiktas yra esatis*. Bet sukurto daikto esatis nėra subsistuojanti. Vadinasi, sukūrimas nedera subsistuojantiems ir sudėtiniam.
2. BE TO, tai, kas sukurta, yra iš nieko. O tai, kas sudėta, yra ne iš nieko, o iš jį sudarančių dalių. Vadinasi, sudėtiniam daiktams netinka būti sukurtiems.
3. BE TO, per pirmąją emanaciją padaroma tai, ko reikia antrajai emanacijai: panašiai kaip gamta padaro natūralų daiktą, kurio reikia meninei veiklai. O tai, ko reikia natūraliems daiktams daryti, yra materija. Todėl materija, o ne sudėtinis daiktas yra tai, kam dera būti sukurtam.

BET PRIEŠINGAI sakoma Pradžios knygoje: *Pirmiausia Dievas sukūrė dangų ir žemę*. O dangus ir žemė yra sudėtiniai subsistuojantys daiktai. Vadinasi, jiems dera būti sukurtiems.

ATSAKAU, kad būti kuriamam – tai, kaip jau minėta (a.2 į 2), kuo nors tapti. O darymas yra nukreiptas į daikto esatį. Todėl būti daromiems ir kuriamiems dera tiems, kuriems tinka būti. O tai tikrai tinka subsistuojantiems: tiek paprastiesiems, kaip atskirtosios substancijos, tiek sudėtiniam, kaip materialiosios substancijos. Juk iš tiesų tinka būti būtent tiems, kurie turi esatį, o tokie yra subsistuojantys savo pačių esatyje. Juk formos ir akcidencijos bei kiti panašūs dalykai vadinami esiniais ne todėl, kad patys savarankiškai yra, o todėl, kad dėl jų kas nors yra, pavyzdžiui, baltumas vadinamas esiniu todėl, kad juo subjektas yra baltas. Todėl, pasak Filosofo, teisingiau kalbama akcidenciją įvardijant kaip tai, kas priklauso *esiniui*, negu *esiniu*<sup>7</sup>. Kadangi akcidencijos, formos ir panašūs nesubsistuojantys dalykai labiau yra egzistuojantys drauge negu [savarankiškai] esantys, tai juos veikiau reikėtų vadinti sukurtais šalia, o ne sukurtais tiesiogiai. O tiesiogiai sukurtos yra tik subsistencijos.

Todėl Į PIRMAJĄ atsakytina, jog teigiant, kad *pirmas sukurtas daiktas yra esatis*, žodis *esatis* nenumato sukurto subjekto, bet numato tikrąją kūrimo objekto priešastį. Kas nors vadinamas sukurtu todėl, kad yra esantis, o ne todėl, kad jis yra šis esantis: juk, kaip jau sakyta (a. 1), kūrimas yra visos esaties emanacija iš visuotinio esinio. Panašiai kalbama sakant, kad *pirmas matomas dalykas yra spalva*, nors tai, kas iš tiesų matoma, yra *spalvotas* daiktas.

Į ANTRAJĄ atsakytina, kad sudėtinio daikto sudarymas iš jo iš anksto egzistuojančių pradų nevadinamas kūrimu, bet sakoma, kad sudėtinis daiktas sukuriama taip, jog kartu su visais savo pradais išvedamas į esatį.

Į TREČIAJĄ atsakytina, kad tas argumentas įrodo ne tai, kad vien tik materija sukuriama, bet tai, kad materija yra tik todėl, kad yra sukurta, nes sukūrimas yra ne tik materijos, bet ir visos esaties padarymas.

## 5 ARTIKULAS

## AR TIK DIEVAS KURIA

PENKTAJĄ NAGINĖTI PRADEDAME ŠITAIP. Atrodo, kad ne tik Dievas kuria.

1. Juk, pasak Filosofo, tobulas yra tas, kuris gali daryti į save panašų<sup>8</sup>. O nematerialūs kūriniai yra tobulesni už materialius kūrinis, kurie daro į save panašius: juk ugnis uždega ugnį, o žmogus gimdo žmogų. Vadinasi, nemateriali substancija gali daryti į save panašią substanciją. Bet nematerialią substanciją galima padaryti tik sukuriant, nes ji neturi materijos, iš kurios būtų galima ją padaryti. Vadinasi, tam tikri kūriniai gali kurti.
2. BE TO, kuo labiau priešinasi daromasis, tuo didesnės galios reikia darančiajam. Bet priešingas priešinasi labiau negu niekas. Todėl ką nors darant iš priešingo (o kūrinys daro iš priešingo), reikia daugiau galios negu darant iš nieko. Vadinasi, kūrinys dar labiau gali daryti iš nieko.
3. BE TO, darančiojo galia matuojama tuo, kas padaroma. Bet kalbant apie Dievo begalybę (kl. 7, a. 2 ir toliau) įrodyta, kad sukurtoji esatis yra ribota. Todėl, norint kūrimu padaryti kokį nors kūrinį, reikia tik ribotos galios. Tačiau kūrinio prigimtis neprieštarauja, kad jis tokią galią turėtų. Vadinasi, nėra neįmanoma, kad kūrinys kurtų.

BET PRIEŠINGAI sako Augustinas traktato *Apie Trejybę* trečiojoje knygoje, kad nei gerieji, nei piktieji angelai negali būti jokio daikto kūrėjai. Taigi kiti kūriniai dar labiau negali.

ATSAKAU, jog dėl to, kas pasakyta (a. 1; kl. 44 a. 1,2), pakankamai aišku, kad kūrimas yra tik Dievui būdingas veikimas. Juk bendresnius padarinius reikia redukuoti į bendresnes ir pirmesnes priežastis. O iš visų padarinių pats bendriausias yra esatis. Todėl dera, kad ji būtų tiesioginis padarinys pirmosios ir visuotiniausios priežasties, kuri yra Dievas. Todėl knygoje *Apie priežastis* sakoma, kad protas ir siela mums duoda esatį tik tiek, kiek veikia dieviškuoju veikimu. Padaryti esatį absoliučiai, o ne tą ar kitą esatį, priklauso tik kūrimo esmei. Todėl akivaizdu, kad kūrimas yra Dievui tiesiogiai priklausantis veikimas.

Tačiau būna ir taip, kad tiesioginėje kieno nors veikoje kitas dalyvauja ne savo galia, o kaip įrankis; kaip oras dėl ugnies galios veikimo įkaista ir užsidega. Todėl kai kurie manė, kad nors kūrimas yra tiesioginis visuotinės priežasties veikimas, vis dėlto kuri nors iš žemesniųjų priežasčių gali kurti tiek, kiek ji veikia pirmosios priežasties galia. Ir Avicena teigė, kad pirmoji Dievo sukurta atskirtoji substancija sukūrė kitą atskirtąją substanciją ir pasaulio substanciją bei pastarosios sielą; ir kad toliau pasaulio substancija sukūrė žemesniųjų kūnų materiją. Taip pat ir Mokytojas *Sentencijų* ketvirtosios knygos penktajame skyriuje sako, jog Dievas gali kūriniui suteikti kūrimo galią, kad jis kurtų kaip pagalbininkas, o ne savo valia.

Bet taip negali būti, nes antroji įrankinė priežastis aukštesniosios priežasties veikime dalyvauja nebent tik tiek, kiek jos ypatybės panaudojamos tvarkant [medžiagą], kad būtų gautas svarbiausiojo veiksnio siekiamas padarinys. Juk jeigu savo ypatybėmis ji ten nieko nedarytų, tai būtų tuščiai įtraukta į veiklą ir nebūtų atitinkamą veiklą atitinkantis įrankis. Todėl matome, kad pjūklas, pjaudamas medį (pjauti medį jis gali dėl savo formos), padaro suolo formą, kuri yra svarbiausiojo veiksnio padarinys. O tiesioginis kuriančiojo Dievo padarinys yra absoliuti esatis, būtent tai, ko reikia visiems kitiems. Todėl, siekiant šio padarinio, niekas negali veikti kaip tvarkytojas ir instrumentas, nes kūrimas nėra darymas iš ko nors iš anksto esančio, kurį būtų galima tvarkyti įrankinio veiksnio veikimu. Todėl joks kūrinys negali kurti nei savo paties galia, nei kaip įrankis arba pagalbininkas.

Kad kūrinys gali kurti, ypač netinka sakyti apie kokį nors kūną, nes visi kūnai veikia tik liesdami ir judindami, todėl jų veikimui reikia ko nors iš anksto egzistuojančio, ką būtų galima liesti ir judinti, o tai prieštarauja kūrimo esmei.

Todėl Į PIRMAJĮ atsakytina, kad kurioje nors prigimtyje dalyvaujantis tobulas daiktas daro į save panašų ne absoliučiai darydamas tą prigimtį, o ją kam nors suteikdamas. Juk šis žmogus negali būti priežastis žmogiškos prigimties absoliučiai, nes taip jis būtų savo paties priežastis, bet yra priežastis to, kad žmogiška prigimtis būtų tame pagimdytame žmoguje. Todėl jo veikla numato tam tikrą medžiagą, dėl kurios jis yra šis žmogus. Bet kaip šis žmogus dalyvauja žmogiškoje prigimtyje, taip kiekvienas sukurtas esinys, kaip jau sakiau, dalyvauja esaties prigimtyje, nes, kaip jau minėta (kl. 7, a. 1 į 3; a. 2), tik Dievas yra savo paties esatis. Todėl joks sukurtas esinys negali padaryti jokios absoliučios esaties, nebent tik tiek, kiek jis lemia esatį *šiamė* [daikte]: todėl tai, dėl ko tas daiktas yra *šis* [daiktas], būtina mąstyti anksčiau negu veiksmą, kuriuo jis daro į save panašų. Bet nematerialioje substancijoje neįmanoma iš anksto mąstyti tai, dėl ko ji būtų *ši* [substancija], nes ji yra *ši* dėl savo formos, dėl kurios ji turi esatį, nes nematerialiosios substancijos yra subsistuojančios formos. Todėl nemateriali substancija negali padaryti kitos nematerialios, į save panašios substancijos esaties prasme, bet [gali] tik tam tikro kam nors pridėto tobulumo prasme; taip Dionisijas sako, kad aukštesnysis angelas apšviečia žemesnįjį<sup>9</sup>. Šitaip ir dangiškosioms būtybėms būdinga tėvystė, kaip tai matyti iš Apaštalo žodžių: *nuo kurio kiekvienu tėvystė danguje ir žemėje turi vardą* (Ef 2,15). Todėl akivaizdu, kad joks sukurtas esinys negali būti ko nors priežastis, nebent kas nors iš anksto būtų. Tačiau tai prieštarauja kūrimo esmei.

Į ANTRAJĮ atsakytina, jog, kaip teigiama *Fizikos* pirmojoje knygoje, iš priešingo kas nors atsiranda netiesiogiai, o tiesiogiai atsiranda iš subjekto, kuris yra galimybėje. Todėl priešingas priešinasi veikiančiajam tiek, kiek trukdo galimybei pereiti į aktą, į kurį ją siekia atvesti veikiantysis: taip ugnis vandens materiją siekia atvesti į jai panašų aktą, bet tai padaryti jai trukdo priešinga forma ir dispozicijos, kuriomis galimybė supančiojama, kad jos nebūtų galima atvesti į aktą. Todėl vei-

kiančiajam reikėtų daug daugiau galios, jeigu iš anksto nebūtų jokios galimybės. Tad akivaizdu, kad daug didesnės galios reikia norint ką nors padaryti iš nieko, negu iš priešingo.

Į TREČIAJĄ atsakytina, kad veikiančiojo galia matuojama ne tik padaryto daikto substancija, bet ir darymo būdu: juk didesnis karštis kaitina ne tik labiau, bet ir greičiau. Taigi, nors riboto padarinio sukūrimas nerodo begalinės galios, tačiau tokio padarinio sukūrimas iš nieko rodo begalinę galią. Tai matyti iš to, kas jau buvo pasakyta (atsakyme į 2). Ir jeigu veikiančiajam reikia tuo daugiau galios, kuo labiau galimybė nutolusi nuo akto, tai darančiojo be jokios iš anksto esančios galimybės (o būtent taip daro tas, kuris kuria) galia turi būti begalinė, nes nėra jokio santykio tarp galimybės nebuvimo ir kokios nors galimybės (kurios iš anksto reikalauja natūraliai veikiančiojo galia), kaip nėra santykio tarp nesančiojo ir esančiojo. Ir kadangi jau įrodyta (kl. 7, a. 2), kad joks kūrinys be išlygų neturi begalinės galios, kaip neturi begalinės esaties, tai reikia pripažinti, kad joks kūrinys negali kurti.

## 6 ARTIKULAS

### AR KURIA KURIS NORS ASMUI

ŠEŠTAJĄ NAGRINĖTI PRADEDAME ŠITAIP. Atrodo, kad kuria kuris nors Asmuo<sup>10</sup>.

1. Juk tas, kuris yra pirmiau, yra priežastis to, kuris yra vėliau; tobulesnis – mažiau tobulo. Bet Dieviškojo asmens atsiradimas yra pirmesnis už kūrinio atsiradimą ir tobulesnis, nes dieviškasis asmuo atsiranda būdamas visiškai panašus į savąjį pradmenį, o kūrinys – ne visiškai. Todėl Dieviškųjų asmenų atsiradimas yra daiktų atsiradimo priežastis. Vadinasi, kurti pridera Asmeniui.
2. BE TO, Dieviškieji asmenys vienas nuo kito [iš esmės] nesiskiria, o skiriasi tik savo atsiradimu ir santykiais. Todėl visa, kas dieviškiesiems asmenims priskiriama skirtingai, šitaip priskiriama tik pagal jų atsiradimą ir santykius. O buvimas kūrinių priežastimis Dieviškiesiems asmenims priskiriamas skirtingai: juk Tikėjimo Symbolis (Nikėjos) Tėvui priskiria tai, kad Jis yra *regimosios ir neregimosios visatos Kūrėjas*, Sūnui – kad *per Jį visa yra padaryta*, o Šventajai Dvasiai – kad Ji yra *Viešpats Gaivintojas*. Vadinasi, būti kūrinių priežastimis Asmenims pridera pagal atsiradimą ir santykius.
3. BE TO, jei teigiama, kad kūrinio priežastimi Asmuo yra dėl tam tikrų jam būdingų esminių atributų, tai atrodo, kad pasakoma nepakankamai, nes tokiu atveju kiekvieną Dievo padarinį lemtų kuris nors esminis Jo atributas: galia, gerumas ir išmintis, todėl [kūrinys] nepriklausytų vienam [Asmeniui] daugiau negu kitam. Todėl tam tikrą apibrėžtą priežastingumo būdą nereikėtų priskirti vienam Asmeniui labiau negu kitiems, nebent kūrime Jie skirtųsi santykiais ir atsiradimu.

BET PRIEŠINGAI teigia Dionisijas traktato *Apie Dievo vardus* antrajame skyriuje, kad visa Dievybė yra *visų* [kūrinių] *priežastis*<sup>11</sup>.

ATSAKAU, kad kurti – tai būti daiktų priežastimi arba daryti daiktų esatį. O kadangi kiekvienas veikiantysis daro į save panašų, tai darymo pradus galima vertinti pagal padarinius: juk ugnis yra tai, kas padaro ugnį. Todėl Dievui dera kurti Sava esatimi, kuri yra Jo esmė, bendra trims Asmenims. Vadinasi, kuria ne kuris nors Asmuo, o visa Trejybė kartu.

Tačiau Dieviškieji asmenys kūrinių kūrimo atžvilgiu turi tam tikrą priežastinumą pagal savo atsiradimo prigimtį. Mat kalbant apie Dievo žinojimą ir valią, buvo parodyta (kl. 14, a. 8; kl. 19, a. 4), kad Dievas savo intelektu ir valia yra daiktų priežastis, panašiai kaip meistras yra dirbtinių daiktų priežastis. O meistras [dirbini] daro savo intelektu sugalvotą žodžiu ir savo meile atitinkamam objektui. Todėl ir Dievas Tėvas daro kūrinių savo Žodžiu, kuris yra Sūnus; ir savo Meile, kuri yra Šventoji Dvasia. Ir pagal šią Asmenų kilmę, t. y. pagal tai, kiek ji susijusi su esminiais [Dievo] atributais – žinojimu ir valia, yra kūrinių darymo priežastys.

Todėl Į PIRMAJĮ atsakytina, kad Dieviškųjų asmenų kilmė yra kūrimo priežastis taip, kaip pasakyta (pagrindinėje artikulo dalyje).

Į ANTRAJĮ atsakytina, kad kaip dieviškoji prigimtis, nors ji yra bendra trims Asmenims, tačiau jiems dera tam tikra tvarka, nes Sūnus gauna dieviškąją prigimtį iš Tėvo, o Šventoji Dvasia iš Jų abiejų, taip ir kūrimo galia Jiems atitenka pagal tam tikrą tvarką, nes Sūnus ją turi iš Tėvo, o Šventoji Dvasia iš Jų abiejų. Todėl buvimas Kūrėju priskiriamas Tėvui kaip tam, kuris kūrimo galią turi ne iš kito. O apie Sūnų sakoma, kad *per Jį visa yra padaryta*, mat Jis turi tą pačią galią, tačiau iš kito, nes tuo prielinksniu *per* paprastai žymima vidurinė priežastis arba pradus iš pradmens. Bet Šventajai Dvasiai, kuri turi tą pačią galią iš Jų abiejų, priskiriama, kad viešpataudama valdytų ir gaivintų tai, kas Tėvo per Sūnų sukurta. Šio priskyrimo pagrindą galima paimti iš esminių atributų pasisavinimo. Juk jau sakyta (kl. 39 a. 8), kad Tėvui priskiriama galia, kuri labiausiai išreiškiama kūrimu, todėl Tėvui priskiriamas buvimas Kūrėju. Sūnui priskiriama išmintis, kuria daro veikiantysis intelektu, todėl apie Sūnų sako, *per Jį visa yra padaryta*. O Šventajai Dvasiai priskiriamas gerumas, kuriam priklauso valdymas, daiktus vedantis į jiems dera- mus tikslus, ir gaivinimas, nes gyvenimas – tai tam tikras vidinis judėjimas, o pirmasis judintojas yra tikslas ir gėris.

Į TREČIAJĮ atsakytina, kad nors kiekvienas Dievo padarinys kyla iš visų Jo atributų, tačiau kiekvienas padarinys redukuojamas į tą atributą, kuris atitinka jo prigimtį: taip daiktų tvarka redukuojama į išmintį, nusidėjėlio išteisinimas – į gailėtingumą ir dėl pertekliaus save skleidžiantį gerumą. O kūrimas, kuris yra pačios daikto substancijos darymas, redukuojamas į galią.

## 7 ARTIKULAS

## AR BŪTINA KŪRINIUOSE IŽVELGTI TREJYBĖS PĒDSAKĄ

SEPTINTĄJĮ NAGRINĖTI PRADEDAME ŠITAIP. Atrodo, kad nebūtina kūriniuose išvelgti Trejybės pėdsaką.

1. Juk viską galima tirti iš Jo pėdsakų. Bet jau žinoma (kl. 32, a. 1), kad Trejybės negalima tirti tiriant kūrinius. Vadinasi, Trejybės pėdsakų kūriniuose nėra.
2. BE TO, visa, kas yra kūrinyje, yra sukurta. Tad jeigu kūrinių savybėse būtų išvelgiama kurių nors Trejybės pėdsakų ir kiekvienas kūrinys tą pėdsaką turėtų, tai kiekviename iš tų pėdsakų irgi reiktų matyti Trejybės pėdsaką, ir taip be pabaigos.
3. BE TO, padarinys rodo tik savo priežastį. Bet kūrinių priežastingumas priklauso bendrajai prigimčiai, o ne santykiams, kuriais Asmenys atskiriami vienas nuo kito ir skaičiuojami. Vadinasi, kūriniuose išvelgiamas ne Trejybės pėdsakas, o tik esmės vienovė.

BET PRIEŠINGAI sako Augustinas traktato *Apie Trejybę* ketvirtojoje knygoje, kad *Trejybės pėdsakas kūriniuose matomas*.

ATSAKAU, jog kiekvienas padarinys kaip nors rodo savo priežastį, tačiau įvairiais būdais. Mat vienas padarinys rodo tik priežasties veikimą, bet ne jos formą, kaip dūmai rodo ugnį: ir toks rodymas vadinamas *pėdsaku*, nes pėdsakas rodo ko nors praeinančio judėjimą, bet ne tai, koks jis yra. Kitas padarinys rodo priežastį ir jos formos panašumo atžvilgiu, kaip uždegta ugnis rodo ją uždegusią ugnį, o Merkurijaus statula – Merkurijų: ir tai yra rodymas *atvaizdu*.

Bet kaip jau sakyta (kl. 27), Dieviškieji asmenys atsiranda pagal intelekto ir valios aktus, nes Sūnus atsiranda kaip intelekto Žodis, o Šventoji Dvasia – kaip valios Meilė. Todėl protingi kūriniai, kurie turi intelektą ir valią, rodo Trejybę atvaizdu tiek, kiek juose matyti žodžio supratimas ir meilės sklaida.

Tačiau visi kūriniai rodo Trejybės pėdsaką, nes visuose kūriniuose yra tai, ką reikia redukuoti į Dieviškuosius asmenis kaip į priežastį. Juk kiekvienas kūrinys subsistuoja savo esatyje, turi formą, pagal kurią priskiriamas rūšiai, ir turi santykį su kuo nors kitu. Kaip tam tikra sukurta substancija jis rodo priežastį ir pradmenį, t. y. Tėvo Asmenį, kuris yra pradmuo ne iš pradmens. Kaip turintis tam tikrą formą ir rūšį jis rodo Žodį todėl, kad gaminio forma atsiranda iš meistro sampratos. O kaip turintis santykį rodo Šventąją Dvasią tiek, kiek ji yra Meilė, nes padarinio santykis su kuo nors kitu kyla iš kuriančiojo valios.

Todėl Augustinas traktato *Apie Trejybę* ketvirtojoje knygoje (cituotoje vietoje) sako, kad Trejybės pėdsakas išvelgiamas kiekviename kūrinyje, nes kiekvienas kūrinys yra *kas nors vienas*, ir kad *tas kas nors yra apiformintas rūšimi*, ir kad *jis turi tam tikrą santykį*. Ir tie trys dalykai redukuojami į *skaičių*, *svorį* ir *saiką*, apie kuriuos skaitome Išminties knygoje (Išm 11,21), nes *saikas* rodo pradmenimis apribotą daikto

substanciją, *skaičius* rodo formą, o *svoris* – santykį. Taip pat į juos redukuojami kiti trys dalykai, apie kuriuos kalba Augustinas: *būdas*, *rūšis* ir *tvarka*. Ir tie, apie kuriuos jis kalba *Aštuoniasdešimt trijų klausimų* knygoje, *kuo esti, kuo atpažįstamas, kuo atitinka*, nes esti savo substancija, atpažįstamas per formą, o atitinka santykiu. Ir į tai lengvai galima redukuoti viską, kas panašiai sakoma.

Todėl I PIRMAJĄ atsakytina, kad pėdsakas rodo tai, kas priskirta, todėl pagal tuos pėdsakus nuo kūrinių galime pereiti prie Dieviškųjų Asmenų Trejybės, kaip jau sakyta (pagrindinėje artikulo dalyje; plg. kl. 32, a. 1 į 1).

Į ANTRĄJĄ atsakytina, jog kūrinys yra savarankiškai subsistuojantis daiktas, kuriame reikia išvelgti tris minėtus dalykus. Ir nebūtina, kad bet kurioje jo savybėje būtų tie trys, bet reikia, kad pagal juos pėdsakas būtų priskirtas subsistuojančiam daiktui.

Į TREČIAJĄ atsakytina, kad ir Asmenų atsiradimas, kaip jau sakyta (a. 6), tam tikra prasme yra kūrimo priežastis ir pagrindas.

## 8 ARTIKULAS

### AR KŪRIMAS ĮMAIŠYTAS Į GAMTOS IR MENO DIRBINIUS

AŠTUNTAJĄ NAGRINĖTI PRADEDAME ŠITAIP. Atrodo, kad kūrimas įmaišytas į gamtos ir meno dirbinius.

1. Juk kiekvienoje gamtos ir meno veikloje padaroma kokia nors forma. Bet ji padaroma ne iš ko nors, nes forma savyje neturi materijos. Vadinasi, ji padaroma iš nieko. Todėl kiekvienoje gamtos ir meno veikloje yra kūrimas.
2. BE TO, padarinys nėra galingesnis už priežastį. Bet natūraliuose daiktuose veikia tik akcidenčinė forma, kuri yra aktyvi arba pasyvi forma. Vadinasi, gamta nedaro substancinių formų. Taigi jos sukuriamos.
3. BE TO, gamta daro į save panašų. Tačiau gamtoje kai kas atsiranda ne iš ko nors į save panašaus, kaip tai matyti gyvūnų, kurie atsiranda iš puvėsių, atveju. Vadinasi, jų forma yra ne iš gamtos, o iš kūrimo. Tą patį galima pasakyti ir apie kitus.
4. BE TO, kas nesukurta, nėra kūrinys. Todėl jeigu tie, kurie yra iš gamtos, nebūtų susieti su kūrimu, tai jie nebūtų kūriniai. O taip galvoti eretiška.

BET PRIEŠINGA tai, kad Augustinas *Pradžios knygos komentare* dauginimą, kuris yra gamtos darbas, atskiria nuo kūrimo darbo.

ATSAKAU, kad ši abejonė atsiranda dėl formų. Mat teigdami jų latentškumą, kai kurie sako, kad jos atsiranda ne dėl gamtos veiklos, o iš anksto paslėptai egzistuoja materijoje. Jie šitaip kalba dėl blogo materijos pažinimo, nes nežino, kaip galimybę atskirti nuo akto: juk formos iš anksto egzistuoja materijoje kaip galimybėje, o jie teigia, kad jos egzistuoja be išlygų.



Kiti teigia, kad formų priežastis ir davėjas yra atskirtasis veiksnys, kuris jas kuria. Šitaip jie kiekvieną gamtos veiklą susieja su kūrimu. Bet jie šitaip daro dėl formos nepažinimo. Mat jie neatsižvelgia į tai, kad natūralaus kūno forma nėra subsistuojanti, o yra tai, *kuo* kas nors yra, ir kadangi, kaip jau sakyta (a. 4), būti padarytam arba sukurtam tikrai tinka tik subsistuojančiam daiktui, tai formos yra ne padaromos ir ne sukuriamos [pačios savaime], o *padaromos kartu* [su daiktu].

O tai, ką natūralus veiksnys iš tiesų padaro, yra iš materijos padarytas sudėtinis daiktas. Todėl kūrimas nėra gamtos veikla, bet yra už ją ankstesnis ir jai būtinas.

Todėl I PIRMAJĮ atsakytina, kad formos pradeda aktualiai būti, kai padaromas sudėtinis daiktas. Jos padaromos ne kaip substancijos, o tik kaip akcidencijos.

Į ANTRAJĮ atsakytina, kad aktyviosios kokybės gamtoje veikia substancinių formų galia. Todėl natūralus veiksnys daro į save panašų ne tik kokybe, bet ir rūšimi.

Į TREČIAJĮ atsakytina, kad netobuliems gyvūnams padaryti pakanka bendrojo veiksnio, kuris yra galia dangaus, į kurią tie gyvūnai yra panašūs ne rūšimi, o tik tam tikra analogija, todėl nereikia sakyti, kad jų formas sukuria atskirtasis veiksnys. Bet tobuliems gyvūnams padaryti bendrojo veiksnio nepakanka, bet reikia atskiro veiksnio, kuris yra vienareikšmiškas darytojas.

Į KETVIRTAJĮ atsakytina, kad gamtos veikla yra įmanoma tik dėl jau esančių sukurtų pradų, todėl tai, ką gamta padaro, vadinama kūriniais.

## Literatūra ir nuorodos

<sup>1</sup> Žodis *emanatio* vėlyvojoje lotynų kalboje reiškė *ištekėjimą, išsiliejimą, išspinduliavimą*. Kaip filosofinis terminas jis pirmiausia siejamas su Plotino filosofija. W. Tatariewiczzius rašo, kad „Emanacijos teorija buvo *pamatinė Plotino sistemos idėja*; pasaulis jam – tai nuolatinė vis naujų būčių emanacija“ (*Filosofijos istorija*, I t. – Vilnius, Alma Littera, 2001, p.189). Plotino emanaciją A. Uždavinyš aprašo šitaip: „[...] Plotinas kalba apie kuriančiąją Vienio galią (*dynamis*), metaforiškai lygindamas ją su trykstančiu šaltinio vandeniu, augalų šaknyse glūdinčia gyvastimi ir saulės spinduliais. [...] Gėriui tapatus Vienis, lyg saulė spinduliuojantis visą būties sklaidmenų tikrovę, kuria amžinai ir niekad neišsekdamas (*Enn.* VI.9.9.3-4), be jokio apgalvoto ketinimo ar noro šitaip kurti (*Enn.* V.1.6.25-27) ir netgi nieko nenuokdamas bei nežinodamas apie šalutines šio spinduliavimo pasekmes (*Enn.* VI.7.39.19-33). Niekas neverčia jo šitaip kurti, nes Gėris yra būtinybę viršijanti laisvė (*Enn.* VI.8.9.10-15), tačiau, būdamas tobulas, Gėris negali nespinduliuoti savo amžinojo per-

tekliaus. Vienis išskleidžia viską, kas metafiziškai prasme įmanoma. Absurdiška manyti, kad iš pertekliaus kilęs stokos pasaulis Vieniui turėtų bent kiek rūpėti, nors imanentiškai Vienis savimi pripildo visą realybę: jis yra 'visur' ir 'niekur'“ (*Heleniškoji filosofija nuo Numenijo iki Sirijano*. – Vilnius, KFMI, 2003, p.109).

<sup>2</sup> Šiame sakinyje pateikta emanacijos iš *atskiros* priežasties ir emanacijos iš *visuotinės* priežasties perskyra rodo, kad terminą *emanacija* Akvinitietis vartoja plačiąja prasme, suprasdamas jį apskritai kaip atsiradimą iš priežasties, o „plotiniškąją“ (žr. išnašą Nr.1) emanaciją apibrėžia kaip visatos kūrimą. Tačiau kūrimas, kaip toliau įsitikinsime, daug kuo skiriasi nuo plotiniškosios emanacijos.

<sup>3</sup> Vis dėlto nedera pamiršti, kad esiniais, arba tais, kurie yra, vadinamos ne tik substancijos ir jas lydinčios akcidencijos, bet ir tie dalykai, kurie reiškia teiginių tiesas, o jas gali reikšti ir *niekas*. Šia prasme jis irgi yra esantysis kaip tas, kurį mąsto ir supranta intelektas. Žr. Tomas Akvinitietis, *Apie esinį ir esmę. Apie tiesą. Apie in-*

*telekto vienovę prieš averoistus.* – Vilnius, Logos, 2000, p. 7 ir 67.

<sup>4</sup> Kaip ši teiginį, kad *kūrimas* yra visos esaties emanacija iš *nieko* suderinti su anksčiau išsakytu teiginiu, kad *kūrimas* yra visos esaties emanacija iš pirmosios priežasties, kuri yra Dievas? Kaip įsivaizduoti ištekėjimą, išsiliejimą, išspinduliavimą iš nieko? Juk išsilieja vien tai, ko per daug. Iš nieko niekas neišsilieja. Neoplatoniškosios emanacijos sąvokos neįmanoma interpretuoti kaip kūrimo iš nieko: ji visada rodo ir tikrąjį savo šaltinį, t.y. ir pirmąjį pradą, ir pirmąją priežastį. Vadinasi, ištarą *kūrimas iš nieko* reikia suprasti su išlygomis.

<sup>5</sup> Čia pateikiamos ankstesnėje išnašoje paminėtos išlygos: ištarą *iš nieko* reiškia arba seką, t.y. kad pirmiau, negu atsirado pasaulis, nieko nebuvo, arba pradinį materialiosios priežasties nebuvimą, t.y. kad medžiaga, iš kurios padarytas pasaulis, buvo sukurta. Šių paaiškinimų fone atrodo, kad *kūrime iš nieko* tenorima sumenkinti materijos vaidmenį pabrėžiant, kad pasaulis kuriamas, tiksliau kalbant, emanuoja tik iš Dievo. Senovės filosofų tezė, kad niekas neatsiranda iš nieko, toliau galioja.

<sup>6</sup> Čia patikslinama pirmajame artikle paminėta *darymo* ir *kūrimo* perskyros prasmė: darymas – tai substancijos dalies „sukūrimas“ (jį gali atlikti ir antrinės priežastys), o kūrimas – tai visos substancijos padarymas, kurį gali atlikti tik pirmoji priežastis.

<sup>7</sup> „Yra keletas prasmų, kuriomis sakoma, kad koks nors daiktas ‘yra’ [...]; nes viena prasme turimas omeny ‘esinys’ yra tai, ‘kas tas daiktas yra’ arba ‘šitas’, o kita prasme jis reiškia kokybę arba kiekybę, arba vieną iš jų kaip priskiriamą jau esantiems daiktams. Nors ‘esinys’ turi visas minėtas prasmes, akivaizdu, kad tas,

kuris ‘yra’ pirmiausia, yra tas ‘esinys’, kuris yra ‘kas’, t.y. tas, kuris reiškia substanciją.“ Aristotelis. *Metafizika*, 1028a10-15. Cituojama pagal W.D.Ross vertimą į anglų k.

<sup>8</sup> „Visų gyvių, kurie yra subrende, nesuluošinti ir neatsiradę savaime, natūraliausia veikseną yra gimdyti kitą į save panašią būtybę, pavyzdžiui, gyvūnui – gyvūnui, augalui – augalui, tam, kad jie dalyvautų kiek galėdami tame, kas amžina ir dieviška; tai yra tas tikslas, kurio visos būtybės siekia ir į kurį nukreiptas jų įgimtas veiklumas.“ Aristotelis. *Rinktiniai raštai*. – Vilnius, Mintis, 1990, p.354.

<sup>9</sup> „Mūsų dvasinis pasakojimas pirmąsias inteligencijas vadina žemesniųjų tobulintojomis, švietėjomis ir grynintojomis, nes jos pastarosioms padeda pakilti prie viršesmiško visatos Pradmens.“ Dionisijas Areopagitas, *Apie dangiškąją hierarchiją*, sk. 8, 2. Cituojama pagal G. M. Prochorovo vertimą į rusų k.

<sup>10</sup> Čia turimi omeny dieviškosios Trejybės asmenys: Tėvas, Sūnus ir Šventoji Dvasia.

<sup>11</sup> „Vadinasi, vienijantys vardai priskiriami visam Dieviškumui [...]. Tokie yra „Pranokstantis gerumą“, „Pranokstantis dieviškumą“, „Pranokstantis esmiškumą“, „Pranokstantis gyvybę“, „Pranokstantis išmintį; ir visos priežastingumo sąvokos, tokios kaip „Geras“, „Gražus“, „Esantis“, „Gimdantis gyvybę“, „Išmintingas“; ir visi kiti vardai, kuriuos viso, kas gera, Priežastis gauna dėl savo gerųjų ir nuosatabiųjų dovanų.

O skirtingumo požymius, viršesmiškumą bei Tėvo, Sūnaus ir Šventosios Dvasios savybes reiškiantys vardai negali būti vartojami kaip visiškai bendri.“ Dionisijas Areopagitas. *Apie Dievo vardus*, sk. 2, 3. Cituojama pagal G.M. Prochorovo vertimą į rusų k.

Iš lotynų k. vertė ir komentarus parašė  
Gintautas Vyšniauskas

Versta iš: Sancti Thomae Aquinatis.

*Summa Theologiae* I, *La Editorial Catolica*, S.A. – Madrid, 1951

## svajonė ir Paulius Stanikai



Svajonė Stanikienė (g. 1961) ir Paulius Stanikas (g. 1962) gimė ir sėmėsi meno mokslų Vilniuje. S. Stanikienė 1987 m. baigė Vilniaus dailės instituto keramikos specialybę, o P. Stanikas 1985 m. Vilniaus universitete gavo ekonomisto išsilavinimą, nors nuo jaunystės namuose daug laiko skyrė individualioms dailės studijoms. Pagrindiniai dailininkų mokytojai buvo skulptoriai Petras Vaivada (P. Staniko senelis), prof. Dalia Matulaitė ir prof. Mindaugas Navakas. Nuo 1985 m. jie abu pasirinko laisvų dailininkų kelią ir dirba kartu, daugiausia dėmesio skirdami įvairių originalių autorių projektų įgyvendinimui. Parodose pradėjo dalyvauti nuo 1987 m. S.Stanikienė nuo 1993 m., o P. Stanikas nuo 2001 m. – LDS nariai. Jų kūryba daugiašakė ir įvairi. Kartu rengia personalines parodas bei dalyvauja grupinėse parodose Lietuvoje ir užsienyje. Surengė daug personalinių parodų įvairiuose šiuolaikinio meno centruose, muziejuose bei privačiose galerijose, dalyvavo kino festivaliuose, meno mugėse, Lietuvoje, Estijoje, Švedijoje, Suomijoje, Norvegijoje, Vokietijoje, Lenkijoje, Čekijoje, Prancūzijoje, Belgijoje, Liuksemburge, Ispanijoje, Italijoje, Meksikoje, Rusijoje, JAV ir kitose šalyse. 2003 m. atstovavo Lietuvai 50-oje Venecijos bienalėje. 2003–2004 m. dėstė Le Fresnoy, *Studio des arts contemporains* Prancūzijoje.

S. ir P. Stanikų kūrinius yra įsigiję Lietuvos taikomosios dailės muziejus, Lietuvos dailės muziejus, Vasteras dailės muziejus ( Švedija), įvairūs privatūs kolekcininkai Europoje ir JAV.

*Apdovanojimai:* 2003 m. apdovanoti Lietuvos vyriausybės premija. 2003 m. išrinkti LATGAA metų dailininkais. 2003 m. gautas Lietuvos instituto diplomai. 2005 m. apdovanoti Londono *Delfina studio* prizui.

*Dokumentacija:* Šiuolaikinės dailės informacijos centras. Vilnius, Didžioji g. 4/ Bokšto g. 5.  
*El. paštas:* stanikas@hotmail.com

Svajonė Stanikienė (b. 1961) and Paulius Stanikas (b. 1962) were born in Vilnius. They studied art in their native town. In 1987, S. Stanikienė graduated from Vilnius Art Institute. P. Stanikas graduated from the Department of Economics of Vilnius State University in 1985. He studied art on his own at home. The main teachers of these artists were Petras Vaivada (the uncle of P. Stanikas), Prof. Dalia Matulaitė and Prof. Mindaugas Navakas. Since 1985, Svajonė and Paulius Stanikai have worked together and since 1987 have participated in various exhibitions.

They are members of the Lithuanian Art Union: S. Stanikienė from 1993, and P. Stanikas from 2001. Their manifold and versatile artistic works have been exhibited in many exhibitions in Lithuania, Estonia, Sweden, Finland, Norway, Germany, Poland, the Czech Republic, France, Belgium, Luxembourg, Spain, Italy, Mexico, Russia, the USA and other countries. In 2003 at the 50<sup>th</sup> Venetian biennial exhibition they represented Lithuania. In 2003 and 2004 they taught at the Le Fresnoy *Studio des arts contemporains* in

France. Some of the artistic works of S. and P. Stanikai have been purchased by the Lithuanian Applied Art Museum, Lithuanian Art Museum, Vasteras Art Museum (Sweden), and by private collectors in Europe and the USA. In 2003 the artists were awarded the Lithuanian Government Prize, nominated as Lithuanian Artists of the Year and awarded the diploma of the Lithuanian Institute. In 2005 they were awarded the London *Defina studio* Prize.

Documentation: Contemporary Art Information Center. Vilnius, Didžioji g. 4/Bokšto g. 5.

E-mail: stanikas@hotmail.com

## S.&P. STANIKŲ KŪNO IR VEIDO TOPOLOGIJA

S. ir P. Stanikų kūryba, nors jie ir sėkmingai pasirodė 2003 m. 50-oje Venecijos bienalėje, ir jų tarptautinis pripažinimas didėja, yra marginalinis mūsų kultūrinio gyvenimo reiškinys, liudijantis mūsų dailės internacionalėjimą ir skverbimąsi į metacivilizacinės kultūros ženklų bei simbolių pasaulį. Stanikai yra jau išplaukę į tarptautinius vandenis menininkai, gyvenantys ir realizuojantys savo projektus ne tik Lietuvoje, bet ir pripažintoje meno mekoje Paryžiuje, Austrijoje, Švedijoje ir kituose kraštuose. Tai visai kita nei kameriška, santūri mūsų ankstesnės dailės tradicija, kurioje viešpatavo siužetinis pradas ir platinės formos ekspresyvumas. Pastarasis bruožas savitai transformavosi jokių meno rūšių ir žanrų ribų nepripažįstančioje postmodernioje Stanikų kūryboje. Abu jie yra stulbinamai plataus profilio laisvi dailininkai, kuriantys įvairius autorinius projektus: instaliacijas, skulptūras, keramikos, tapybos kūrinius, piešinius, plakatus, fotografijas, vaizdo filmus, koliažus, *ready-made* darbus, firminius ženklus. Jiems svarbiausia yra originali idėja, o jos realizavimo medžiaga

gali būti įvairiausia, jungti skirtingų meno rūšių išraiškos galimybes.

Tradicinėje lietuvių dailėje vyravo kontempliatyvaus, su romantine menininko samprata susijęs menininko tipas. Stanikų atveju mes susiduriame su visai kitu aktyvaus menininko šauklio tipu, kuris neištirpsta savo personažuose ir vaizduojamose situacijose, o išlieka aktyvus kuriamos meninės tikrovės interpretatorius, atvirai, neretai pabrėžtinai šokiruojančia drastiška forma išreiškiantis asmeninę autoriaus dviejuose asmenyse poziciją. Jie tarsi kviečia meno suvokėjus aktyviai ištraukti į tų estetiinių vertybių kūrimo procesą, kurį deklaruoja jų socialiai aktyvus, kupinas pilietinės atsakomybės, tačiau kartu ir žaismingos ironijos, o neretai ir grotesko persmelktas menas. Tokie aktyvūs, su stipriu sugestijos užtaisų kūrėjų ir suvokiančios auditorijos santykiais paverčia jų meną itin veiksmingu įvairių su kasdienio gyvenimo skauduliais ir egzistencine patirtimi susijusių tikrovės plastų preparavimo instrumentu. Kita vertus, jų kūriniuose kartais ypatingą svarbą įgauna ir subjektyvus pradas, ypač tuo-

se, kuriuose jie vengia atvirai išreikšti savo pasaulėžiūrą, idealus, vertinimo kriterijus. Dailininkai tik atveria žaižaruojančias dabartinio žmogaus būties žaizdas, išplešia konkretų reiškinį iš mūsų chaotiško gyvenimo srauto, sustabdo laiką ir tarsi nusišalina leisdami žiūrovui pačiam gilintis į vaizdinių esmę, mąstyti, ieškoti atsakymų į amžinąsias žmogaus būties ir mūsų fiziologinės prigimties problemas.

S. ir P. Stanikai plėtoja savą tragiškojo modernizmo postmodernųjų variantą, kuriam būdingos naujos neišvengiamo sąmonės skilimo, susvetimėjimo ir žmogaus būties tragizmo, atsakomybės už tai, kas vyksta mūsų prieštaravimų draskomame pasaulyje, temų variacijos. Nusivylimas, susvetimėjimas, egzistencinės patirties trapumas, smurtas, nerimas, kančia, egzaltacija, geismas, erotinis jaudulys, skausmas, mirtis, kraujuojantis kūnas, raukšlių išvagotas veidas, aistringas protestas prieš smurtą, žmogaus pažeminimą ir pan. – tai nuolatos jų kūrinuose išnyrantys leitmotyvai. Jų meninės kūrybos samprata tarsi tęsia Nietzsche's dionisiškojo menininko sampratą, kuris meninės kūrybos metu tampa panašus į pasakišką pabaisą: ji žvelgia į save iš vidaus pavirsdama kartu subjektu ir objektu, poetu, aktoriumi ir žiūrovu. Pakludami savo kūrybinės valios polėkiams, menininkai griaua nusistovėjusius principus, visokiausias normatyvinės etikos ir estetikos nuostatas, kadangi vadovaujasi stipriausiais iš sąmonės gelmių trykstančiais *Kunstwollen* ir fiziologiniais impulsais, savąja neabejotinai teisinga menininko kūrėjo intuicija.

Dailininkams labai svarbus yra dabar, šią akimirką, už socialinių konvencijų ribų besiskleidžiantis įvykis, įvairios ribinės, klasikinės estetikos marginalijose buvusios temos, iš sąmonės gelmių ištraukti į dienos šviesą įvairūs erotiniai archetipiniai, genitalinės simbolikos kupini vaizdiniai, neretai sadomazochistinis požiūris į didžiąsias klasikinės estetikos sąvokas, principus. Čia griežta, fotografiškai preciziška kasdienės buities dokumentika susipina su turtingu kūrybinės fantazijos, subtilios išmonės polėkais, išnyksta ribos tarp tikrovės ir fikcijos, grožio ir bjaurumo, viskas sukasi amžinajame būties rate.

Nuo sudėtingiausių instaliacijų, vaizdo kūrinių, vos ne teisminės dokumentikos iki spontaniškų piešinių ir būties akimirkas stabdančių arba sumaniai surežisuotų fotografijų Stanikų kūryba tiesiogiai siejasi su *Teksto* civilizacijos recesija, degradacija ir galinga technogeninės civilizacijos ir *mass media* inspiruotos *Vaizdo* kultūros, kurios demiurgas yra kosminius mastus įgaunantis ir kasdien vis labiau žmonių sąmonę užvaldantis *vizualumas* (mat besąlygiškai svarbiausias čia yra kasdien iš teleekranų, kompiuterių vaizduoklių, žurnalų puslapių mus atakuojantis *Vaizdas*, jo psichofiziologinio poveikio galia). Taip darbuose išviespatauja medijų estetikos sureikšmintas VIZUALUMAS. Medijos, per jas transliuojami reklamos srautai šiandien galingai veikia praktiškai visas kultūros, estetikos ir meno sritis. Tačiau kartu informacija, taikliais J. Baudrillard'o žodžiais tariant, skatina ir „komunikacinę riziką“, nes galingos vaizdo

kultūros ekspansijos įkvėpti Stanikai savo dėmesį neretai perkelia ne tik į prامينius socialinį atspalvį turinčius kultūros aspektus, o ir į „žaidimo“ funkcijas ir paskęsta medijų estetikos, reklamos meno ir komercinės kultūros atvertų naujų kūrybos erdvių stichijoje. Todėl klasikinėje Teksto civilizacijoje vyravusią *nuoseklų linijinį* kultūros tipą Stanikų kūriniuose keičia naujas sugestyvus *mozaikinis vizualumas*, kuriam būdingas informacijos įvairumas ir asmeninis kontaktas, lankstumas, reaktyvumas, loginio ir vaizdinio pradų susipynimas, sąvokos ir vaizdo suartėjimas. Spontaniškai, pagal siužetinio veiksmo intrigos dėsnius besiplėtojantys gigantiški Stanikų vaizdiniai dažniausiai nustelbia pasakojimo svarbą ir tarsi tampa estetinio žavėjimosi vardan žavėjimosi objektu. Todėl giliamintiškus, prištus prie siužetinių linijų ir aiškiai apibrėžtų socialinių idealų klasikinės estetikos motyvus čia dažniausiai keičia komercinio postmoderniosios kultūros sparno sukurti ekscentriški, plakatiški, intriguojantys, provokuojantys, meistriška režisieriaus ranka sudramatinti vaizdiniai, simboliai, metaforos.

Tačiau greta tokios ir išoriškai efektingos S. ir P. Stanikų kūrinių formos čia skleidžiasi egzistencinis *laikiškumas*, kuris nenumaldomai veda visa tai, kas gyva, į mirtį. Čia išnyra žmogui visuomet aktuali jo būties problema, kerinti archajiškų Tanatos ir Eros archetipų priešprieša, skleidžiasi medijų transliuojamų klajojančių mirties vaizdinių nomadologijos galia. Šia prasme *laikiškumas* pranoksta bet kokią *patirtį* ir tampa prielai-

da jai atsirasti. Stanikų kupini erotinės energetikos ir jos galią apribojančios mirties vaizdiniai stengiasi vaizdiniams būdinga sugestyvia kalba aprašyti žmogaus būties laikiškumo patirtį. Todėl menininkai dažnai dėmesį sutelkia į konkretų ĮVYKĮ, kuris itin ekspresyvus, rėksmingas, išsiskiria teismine dokumentika, gigantomanišku plakatiškumu, teatralizuotu paslankumu, sugebėjimu keisti erdvės ir laiko kontekstus. Dažniausiai fiziologinę potekstę turintys vaizdiniai aktyviai veikia, veržiasi į suvokėjo sąmonę, užvaldo, terorizuoja ją, susipina su kitais kasdienio žmogaus pasaulio klajojančiais ir patiriančiais įvairias transformacijas vaizdiniais. Taip išryškinama anksčiau nepastebėta ar ignoruota jų nomadologinė sugestyvi į sąmonę išstumtų archetipinių *libido* vaidinių prigimtis, stiprėja jų kontekstualumas, situatyvumas, auga įvairių kasdienybės, Grožio, polemizuojančio su Bjaurumu, apraiškų svarba, išigali rytietiška *non finito* estelinės užuominos poetika ir vertinimų neapibrėžtumas.

Tačiau tai ne tik vaizdu, bet ir juos styguojančios kūno ir veido topologijos ekspansija į dabartinės totaliai komercializuotos kultūros pasaulį, kuriame nusitrina ribos tarp skirtingų kūrybos sričių, meno rūšių, žanrų. Čia svarbiausia tampa radikaliai atmesti socialines konvencijas, klasikines etikos ir estetikos sampratas, pasinerti į pilką kasdienybės pasaulį ir į slepiamas žmogaus veido, fiziologijos, erotikos, kūno topologijos erdves. Vienas svarbiausių Stanikų kūrybos šaltinių yra žmogaus veido ir ypač kūno kalbos metamorfozės, traukianti, atstu-

mianti, merdinti, svaiginanti, užburianti nežemišku grožiu dviejų *yin* ir *yang* pradų kova ir susiliejimas, akivaizdūs ir užslėpti lyčių savęs identifikavimo bruožai, kurie keisčiausiais susitraukusiais ir drastiškai išsiskleidusiais pavidalais išnyra Stanikų kūriniuose. Santykis su Kytu, Kito išore, Kito kūnu, veidu, amžinai nenumaldomais gyvo kūno geismais yra vieni svarbiausių jų kūrybos leitmotyvų. Čia daug išvirkštinės, tamsiosios, paprastai nerodomos fiziologinės žmogaus gyvenimo pusės įvaizdžių, skausmo, psichologinės įtampos, destruktijos, pasmerktumo nuojautos. Gyvenimas čia slegiamas mirties ženklų, nuolatos jaučiamas jos bauginantis artumas. Kūnai ar jų išraiškingos su lyties požymiais susijusios dalys neretai šokiruoja savo neįprastu erotiniu ir fiziologiniu atvirumu, tai vos ne patologinis siekis išryškinti skiriamuosius lyčių, netgi genitalijų bruožus. Lytis ir veidas čia iškyla kaip vieni svarbiausių žmogiškosios giminės kodų, kurie, priklausomai nuo konkretaus konteksto, įgauna visai skirtingas semantines prasmes.

Veidas, jo tiesumas, kaip ir nuogo kūno atvira išstata Stanikams yra žmogaus esmės pažinimo raktas, ir šios esmės nepaslėps jokia poza, išorinė laikysena. Veidas čia iškyla kaip priešprieša smurtui, prievartos, žudymo, žmogaus, tautos, rasės pažeminimo aktui. „Nežudyk, – sako Lietuvoje gimęs vienas didžiųjų XX a. mąstytojų E. Levinas, – yra pirmasis veido žodis. Tačiau tai priesakas. Veido apraiškoje glūdi prieakas, tarytum man kalbėtų vyresnysis [*maitre*]. Tačiau tuo pat metu kito asmens veidas

yra apnuogintas: tai vargšas, kuriam aš galiu padaryti viską ir kuriam viską privalau. Kad ir kas būčiau aš, kaip gramatikos „pirmasis asmuo“, esu tas, kuris turi galimybių atsakyti į kreipimąsi.“ Prisiminus tragišką lietuvių tautos kovos dėl nepriklausomybės istoriją, visiškai suprantamas S. ir P. Stanikų, A. Švėgždos, P. Normanto, J. Ivanauskaitės ir kitų Lietuvos menininkų solidarumas su priespaudą išgyvenančiomis, engiamomis, skriaudžiamomis, netgi toli gyvenančiomis nuo jų tėvynės tautomis. Stanikai, apnuogindami žmogaus būties skaudulius, yra su pažemintais, skriaudžiamais, išgyvenančiais smurtą, žmogaus būties tragizmą.

Apibendrinant galima teigti, kad Stanikams būdingas akylus netradicinis požiūris į įvairius mus supančio globalizuoto pasaulio, kasdienybės reiškinius, jų išplėšimas iš įprastinio konteksto, neretai tarsi pro padidinamąjį stiklą, sąmoningas jo išvirkštinių, fiziologinių, „antiestetiškų“ žmogaus gyvenimo, kūno aspektų, ligos, gyvybės gesimo, mirimo proceso, atstumiančios ir baugios lavoninės, raukšlėto grimasų traukomo veido, įvairių sukruvintų aukų kūnų ir daugybės kitų esančių už klasikinės estetikos nubrėžtų ribų demonstratyvus preparavimas. Čia daug teatrališkumo, sumanios režisūros, grotesko, ironijos, sadomazochizmo, karnavališkumo, tragikomiškumo, siurrealistinių motyvų, žaismo su naiviais žiūrovais, kurie nepajėgia eiti autorių nubrėžtais keliais ir klystkeliais. Mąstymo atvirumas, protestas prieš spengiantį žmonių abejingumą kančiai, išdavikišką tylėjimą ir sudėtin-

ga siurrealistinių estetinių užuominų, neišsakymo poetika, įvairios kančios ir bežadžio pagalbos skausmo temų varia-

cijos yra vieni svarbiausių, dažniausiai meno kritikų ignoruojamų Stanikų kūrybos bruožų.

*Prof. Antanas Andrijauskas*

### Body and Face Topology by S.&P. Stanikai

Svajonė and Paulius Stanikai are versatile Lithuanian artists, working in various fields of art: installation, sculpture, ceramics, painting, drawing, poster, photography, video, etc. Their works are appreciated not only in their native country but also abroad: in France, Austria, Sweden and other countries. In 2003 the Stanikai successfully represented Lithuania at the 50<sup>th</sup> Venetian biennial exhibition.

One of the most important sources of their creativity is the language of the human body and face metamorphoses as expressions of charming struggle and the unity of two cosmic *yin* and *yang*

principles. Face and its helpless nudity is a key for understanding the human being and its essence. In their artistic works they present the human face and body as a protest against violence, murder, racial or national humiliation. The Stanikai express solidarity with oppressed and humiliated people.

In spite of their international recognition, their post-modernist art remains marginal in the world of Lithuanian art. On the other hand their work is evidence that Lithuanian artists strive to appropriate the symbols of multicultural global civilization and to learn to express their own ideas through them.

*Prof. Antanas Andrijauskas*





Svajonė ir Paulius STANIKAI. Instaliacija iš ciklo *Ugnis*. 2001



Svajonė ir Paulius STANIKAI. Iš ciklo *Karpiniai*. 1996



Svajonė ir Paulius STANIKAI. Iš ciklo *Interno*. Nr. 2. 2004



Svajonė ir Paulius STANIKAI. *Ugnis, detalė*. 2001



Svajonė ir Paulius STANIKAI. *Jaunystė. Brolis ir sesuo.* 2001



Svajonė ir Paulius STANIKAI. *Jardin du Luxembourg, detalė.* 2003



Svajonė ir Paulius STANIKAI. *Be pavadinimo, detalė.* 1999



AUKSĖ KAPOČIŪTĖ

Vilniaus dailės akademija

## MENO FORMŲ, SIMBOLIŲ IR MOTYVŲ DIFUZIJOS PROBLEMA R. WITTKOWERIO MENOTYRINĖJE KONCEPCIJOJE

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

### SUMMARY

In this study the main attention is paid to the collected essays of Rudolf Wittkower (1901-1971) in the book "Allegory and the Migration of Symbols", and Wittkower's theory of diffusion of techniques, ideas, concepts and art forms all over the world. In the article the views of the precursors of diffusionism theory (F. Ratzel, L. Frobenius, F. Grabner, W. Schmidt) are concisely presented.

Also, his system of interpretation of works of art is overviewed, in comparison with Panofsky's one presented in "Studies in Iconology". The fundamental principles of Wittkower's art theory go back to the ideas of Aby Warburg, and are also related to the ideas of authors of comparativistic studies such as L. Courajodo, J. Strygowsky, J. Baltrušaitis.

**L**yginant Warburgo ir Wittkowerio koncepcijas, akivaizdu, kad pastarasis vienareikšmiškai užima tvirtą poziciją vienu jo kartai itin svarbiu teoriniu klausimu: jis įtakingos difuzionistinės metodologijos šalininkas, tikintis, kad *panašios stilistinės formos sąlygoja istoriškai besikeičiančių meno formų, simbolių, motyvų kul-*

*tūrinį laidumą*. Šiuo požiūriu jis nebuvo vienišas. Jau beveik šimtmetį etnologai ir antropologai gvildeno dvi prieštaringas teorijas: techniku, idėjų, sąvokų difuzijos, ir, atvirkščiai, nepriklausomų meno formų, „spontaniškos kilmės“ kultūrų ir su jomis susijusių meno tradicijų įvairiose pasaulio šalyse atsiradimą. XIX a. pabai-

RAKTAŽODŽIAI. Simbolių difuzija, Rytų meno įtaka, tarpkultūrinės įtakos, ikonologija.

KEY WORDS. Diffusion of symbols, influence of oriental art, intercultural influences, iconology.

goje–XX a. pradžioje Vokietijoje bei Austrijoje, o vėliau Didžiojoje Britanijoje paplitusio difuzionizmo pradininkas, „kultūros ratų“ (*kulturkreis*) teorijos autorius buvo Friedrichas Ratzelis. Kultūros ratų teorijos esmė – mokymas apie kultūrinės zonos, apimančias dideles panašių klimato sąlygų ir panašios kultūros sritis, juosiančias Žemės rutulį. Vėliau šią teoriją perima ir savo veikaluose išplėtoja L. Frobeniusas, F. Gräbneris, W. Schmidtas. Kultūros ratų teorija ilgainiui papildoma nauja „kultūrinių arealų“ (F. Boasas, E. Sepiras, A. Kroeberis, C. Wissleris) sąvoka. Kitaip negu evoliucionistai, kurie kiekvieną kultūros reiškinį tyrinėjo kaip atskirą grandį evoliucijos grandinėje, F. Ratzelis juos pirmiausia siejo su konkrečiomis geografinėmis sąlygomis. Jo tikslas – *atskleisti įvairių kultūrų atsiradimo ir konkrečios kultūros vertybių susidarymo dėsningumus*. Iš čia kyla pamatinė šios teorijos kategorija – „kultūrinė difuzija“, kuri tapo Wittkowerio ir jam artimų meno istorikų tyrinėjimų išėties tašku.

Wittkoweris savąją meno formų ir simbolių difuzijos teoriją ir jos praktinio pritaikymo galimybes konceptualiai pagrindė programinėje knygoje *Allegory and the Migration of Symbols (Alegorija ir simbolių migracija, 1977)*. Joje surinkti straipsniai (publikuoti 1937–1972 m.) atskleidžia menotyryninko domėjimąsi įvairių meno tradicijų, rūšių, formų sąveikomis: aukštojo ir liaudies meno, Europos ir Rytų šalių menais, pradedant ankstyviausiais kūrybinės sklaidos pėdsakais ir baigiant iškiliausių individualių menininkų kūrybos analize. Mus do-

minančiu aspektu itin aktuali jo esė *East and West: the Problem of Cultural Exchange (Rytai ir Vakarai: kultūrinių mainų problema)*. Čia autorius cituoja difuzionizmo klasiką A. Bastianą, kuris XIX a. antrojoje pusėje suformulavo savo kultūrinės raidos tezes ir teigė, kad *panašūs kultūriniai požymiai atsiranda skirtingų visuomenių vystymosi paralelinėse fazėse*. Nors pats Bastianas buvo nepriklausomos konvergencijos šalininkas, tačiau pripažino, kad tyrinėjant išsivysčiusias civilizacijas, turinčias literatūrinių tradicijų, difuzionizmas tapo universaliai priimtina tyrimų metodologija.

Wittkoweris pripažįsta, kad galima diskutuoti dėl difuzijos laipsnio ir pobūdžio, bet dėl paties difuzijos principo meno istorijos problemų tyrinėjimuose jam nekyla jokių abejonių. Wittkoweris pažymi, kad meno ar kultūros istorikai, tyrinėdami išsivysčiusias civilizacijas, išmokę naudotis difuzionizmo principais, yra geriau nei etnologai metodologiškai pasirengę tyrinėti išplėtotų literatūros tradicijų neturinčių kultūrų meną. Kita vertus, difuzionistinės teorijos metodologinių principų pripažinimas neužkerta kelio kultūrinio fenomeno paralelizmui ir konvergencijos teorijų galimybei. Wittkoweris panašių vizualių formų pasirodymą skirtingu laiku skirtingose civilizacijose atranda viso pasaulio kultūrinėje meninėje erdvėje, ir tai leidžia jam daryti prielaidą apie tam tikrą meninių išraiškos priemonių ribotumą. „Tam tikros meno formos, – rašo Wittkoweris, – kurias mes tradiciškai vadiname archajinėmis, klasikinėmis, baroko ir t.t., įvairiais periodais pasikartoja labai skirtin-

gose civilizacijose, tarsi liudydamos žmonijos lobyne esant ribotą meninių išraiškos priemonių arsenalą“ (Wittkower, 1977, p. 10).

Pagrindinis difuzionizmo principo patikrinimas – tai migracijos kelių įrodymas. Esantys šalia tokių kelių arealai tampa įvairių kultūrų ir meninių srovių susilydimo katilais. Bet net esant pakankamam kiekiui medžiagos, susijusios su transmisijos keliais, „reikia būti itin budriems ką nors galutinai nusprendžiant, nes paviršutiniškos giminystės vilkduobės gali tapti keistų nesusipratimų pagrindu“. Norėdamas pailustruoti savo teorijos efektyvumą, mokslininkas pateikia pavyzdį, kai mongolų viešpatavimo Azijoje metu, nuo XIII a. antrosios pusės fiksuojame kelionių gausą į Kiniją. Tačiau, kaip mano Wittkoweris, šių XIII–XIV a. kontaktų pagrindu buvo padaryta klaidinga išvada, kad XIV a. sienos tapyba bei įvairios tapybos apraiškos XV a. buvo paveiktos kinų meno, nes didžiausias poveikis, remiantis ta pačia nuostata, turėjo įvykti jau tuomet, kai tiesioginių kontaktų nebeliko. Todėl ši panašumą mokslininkas siūlo laikyti ne asimiliacijos, o greičiau konvergencijos rezultatu. Čia reiktų iškart pasakyti, kad su šiuo teiginiu nesutinka mažiausiai trys įtakingi komparatyvistinės menotyros šalininkai – G. Soulier, Ch. Sterling ir Hidemichi Tanaka, kurie, pasitelkdami konkrečius rytietiškus motyvus italų dailininkų kūriniuose, įrodinėja Tolimųjų Rytų dailės, ypač garsiosios kinų peizažinės tapybos, poveikį italų renesanso dailei.

Pažymėtina, kad Wittkoweris nesureikšmina difuzijos svarbos: „Difuzijos“

terminas, – pabrėžia jis, – reiškia tik, kad vienos civilizacijos kultūros produktai atsirado kitoje. Patys kultūros objektai, žinoma, nemigruoja. Iš vietos į vietą juda, keliauja, kraustosi žmonės ir jie padeda kultūros objektams judėti“ (ten pat, p. 11). Vadinamųjų transmisijos kelių aiškinimasis tėra tik pirmas meno istoriko žingsnis, žengiamas gvildenant sudėtingas difuzijos problemas. Skleidžiantis formų, kompozicijos principų, stilių transmisijai, susiduriama su trigubu iššūkiu: pirma – nesudėtingi atvejai, kai migruoja prekybos objektai bei amatininkai, antra – asimiliacija ir importuotos medžiagos pritaikymas, trečia – visiška objekto metamorfozė. „Vadovaujantis šiuolaikiniais tyrimų metodais, lengviau atsekti, kaip vyko objekto asimiliacija ir transformacija naujoje kultūrinėje aplinkoje, kai kalbame apie amatininkų produkciją – keramiką, metalo dirbinius, tekstilę“, – rašo menotyrininkas (ten pat, p. 13).

Sudėtingesnės meno formų difuzijos problemos menotyrininkui iškyla susidūrus su „aukštojo meno“ kūriniais – tapyba, skulptūra, nes jie glaudžiai susiję su vyraujančiomis filosofinėmis ir religinėmis koncepcijomis. Čia reikia būti itin atidiems, nes „netgi ten, kur vertimo procese iš vienos civilizacijos į kitą išlieka stilistinių formulių pagrindiniai elementai ar reprezentuojantys raštai, jų reikšmė gali pasikeisti neatpažįstamai“ (ten pat, p. 13). Kita vertus, dar sunkiau atsekti, kaip sudėtingas transmisijų ir transformacijų procesas veikia idėjų kaitą.

Vadinasi, Wittkoweris, pripažindamas difuzinio metodo aktualumą, vis



dėlto regi ir pastarojo ribotumus, nes teoretikas, besivadovaujantis šiuo metodu ir norintis visapusiškai suprasti konkrečią istorinę situaciją, pradeda suprasti, kad šis metodas nėra universalus. Todėl „jau nebepakanka žinoti, iš kur simbolis atėjo ir kur link jis eina“, – rašo autorius (ten pat, p. 16). Puikiai suvokdamas menotyrininkui iškylančių problemų sudėtingumą, difuzinį metodą Wittkoweris siūlo papildyti „funkciniu“ metodu: būtent bandyti suprasti tam tikro simbolio reikšmingumą konkrečiame kontekste. Mokslininkas įsitikinęs, kad aiškinantis mįslingus meno kūrinius bei reiškinius, teigiamų rezultatų pasiekti ir atsakyti dar į Warburgui iškilusius klausimus – kokia yra kultūros, pvz., religijos, poezijos, mitologijos ir mokslo reikšmė žmonijos atminties ir vaizduotės sukurtiems atvaizdams arba ką, santykiaudamas su jomis, reiškia pats atvaizdas, – galima tik tyrinėjant gausią Europos kultūroje sukaupią dokumentinę medžiagą.

Todėl studijoje *Eagle and Serpent: Study of Migration of Symbol* (*Erelis ir Gyvatė: simbolių migracijos studija*, pirma kartą publikuota 1938 m.), permąstydamas difuzinio metodo aktualumą, Wittkoweris kritiškai vertina etnologų laimėjimus, kurie pirmieji pastebėjo šio metodo tinkamumą simbolių migracijų tyrinėjimams, ir atkreipia dėmesį į nepakankamai išnaudotas dokumentinių šaltinių teikiamas galimybes, kai ieškoma ritualų, simbolių ir idėjų transmisijos pėdsakų.

Funkcinio metodo pritaikomumą R.Wittkoweris demonstruoja pasitelkdamas

lyginamąją erelio ir gyvatės simbolių analizę. Autorius atskleidžia simbolio difuziją „neklasikinėse“ civilizacijose – Babilone, Elame, Indo slėnyje – ir baigia simbolio tyrinėjimus Vakarų Europoje. Pradėti tokį tyrimą mokslininkas pataria nuo tyrinėjamų vaizdų ir objektų chronologinės sekos nustatymo. Minėtame straipsnyje Wittkoweris pateikė šešiasdešimt penkias gyvatės ir erelio vaizdų reprodukcijas: pats ankstyviausias atvaizdas siekia Babilono laikus, trečiąjį tūkstantmetį prieš mūsų erą, vėliausias – dabartinių laikų Williamo Blake'o iliustracija. Nustatęs chronologinę gvildenamų motyvų seką bei išanalizavęs daugybę dokumentų, Wittkoweris daro išvadą, kad tas pats gyvatės ir erelio vaizdinis simbolis, „nors visada išreiškiantis identišką fundamentalių priešybių poras, kiekvienu atveju turi labai konkrečią reikšmę tame istoriniame fone, iš kurio jis kyla“ (ten pat, p. 16).

1925 m. seminare, pavadintame „Antikos reikšmė stiliumi raidai Italijos anksatyvojo Renesanso dailėje“ Warburgas kadaise ištarė visiems ikonologinio metodo šalininkams šventu tapusį teiginį „Esmės ieškok detalėse“ ir pasiūlė tyrinėtojams sutelkti dėmesį į vieną kūrinių ir šitaip aiškintis, kaip pastarasis savo turiniu atskleidžia savo praeitį. „Metodologinis tezés „Esmės ieškok detalėse“ nukreiptumas reišké, kad saviti atvaizdo požymiai turi tapti atvaizdo interpretavimo išeities tašku. Kitaip tariant, pradinis objektyvaus ikonologinio tyrimo taškas – vadinamųjų „lydinčiųjų elementų“ atskirų atvaizdo ypatumų tyrimas“ (Stankevičius, 2002, 496). Wittko-

weris, kaip ir Panofsky bei kiti ikonografinio metodo šalininkai, skyrė ypatingą dėmesį kiekvienos detalės reikšmės aiškinimuisi, nors eksponentiškai tai atrodė sudėtingas procesas.

Akivaizdu, kad Wittkoweris taip pat plėtoja Warburgo metodologinę nuostatą, kad, norint visapusiškai suprasti meno kūrinio prasmę, reikia jį tyrinėti „pardoninant“ į socialinę, kultūrinę jį sukūrusią aplinką. Toks žingsnis padeda geriau suvokti tikrąsias meno kūrinio ištaškas ir jį sąlygojusius veiksnius: „... dėl to teiginys, konceptuali nuostata, teigianti, kad tam tikrų (apibrėžtų) meninių motyvų-simbolių atsiradimas, jų „prisikėlimas“ iš kolektyvinės atminties gelmių yra susijęs ne su paprasčiausiomis „instinktyviomis atvaizdinės dvasios atminties energijomis“, bet veikiamas bendros sociokultūrinės aplinkos, atmosferos, kuri ir sukuria būtinas prielaidas „atvaizdinei atminčiai“ egzistuoti“ (Stankevičius, 2002, 488 p.). Todėl difuzinis bei funkcinis meninių simbolių tyrinėjimo metodas natūraliai susilieja ne tik su kontekstiniu, bet ir su autoriaus aktualizuojamu ikonografiniu – ikonologiniu meno kūrinio tyrimo metodu.

Straipsnyje *Interpretation of Visual Symbols in the Arts* (*Vizualinių simbolių interpretacija menuose*, 1955 m.) mokslininkas žingsnis po žingsnio atskleidžia etapų, kuriuos turi įveikti menotyrininkas, pasiryžęs ikonografiniu metodu prakalbinti meno kūrinį. Toks menotyrininkas pirmiausia rūpinasi ne fenomenų aprašymu ir klasifikavimu, bet jų funkcijos, reikšmės ir įvairių simbolių, motyvų migracijos kelių tyrinėjimu. Tačiau visų pirma menotyrininkas kvestionuoja vie-

no atsakymo, ką byloja meno kūrinys, galimybę: „Vizualūs ženklai arba simbolis atskleidžia reikšmę tada, kai mes juos pradėdami vertinti, kai dėl kažkokios priežasties jis mums yra naudingas ar svarbus. ...Konvencinių ženklų (tokių, kaip šviesoforas) reikšmė yra fiksuota, tačiau, kalbant apie meną, nuomonių vienovė neįmanoma, nes meno kūrinio reikšmė yra atvira interpretacijai“ (ten pat, p. 174). Svarbiausia čia yra ryšys tarp konkrečios rūšies ženklų bei simbolių ir suvokėjo. Kiek meno kūrinys atsi- veria meno suvokėjui, kiek giliai jį galima interpretuoti, pirmiausia priklauso nuo meno kūrinio interpretuotojo.

Pirma sąlyga, norint teisingai suvokti arba, kitais žodžiais tariant, perskaityti vizualius ženklus, simbolius, jų difuzijos procese patirtus pokyčius, yra vertinimas. Toliau seka sugebėjimai skaityti – reikia išmanyti konkrečią abėcėlę, kurios nežinant meno kūrinys gali atrodyti nebylys, nes jo ženklų kalbos mes nesuprantame. Ir nors meno istorikui ypatingų sunkumų nesudaro kasdienis jį supančios aplinkos vertinimas bei interpretavimas, tačiau meno kūrinio suvokimo procesas jam iškelia daug papildomų uždavinių. „Noriu pabrėžti, – rašė menotyrininkas, – kad bet koks suvokimas yra interpretacija. ...neinterpretuodami mus supančių objektų, taip pat ir paveikslų, viską matytume kaip nesuprantamas formas ir spalvų dėmes. Bet meno kūrinys savaime yra jungtis idėjų, koncepcijų, sutaukėtų jutiminių signalų, perfiltruotų menininko sąmonės. Taigi mes kviečiami dalyvauti kito žmogaus vizualinės interpretacijos manifestacijoje“, – pažymi menotyrininkas (ten pat, p. 174).

Vadinasi, siekdamas interpretuoti meno kūrinį, menotyrininkas neišvengiamai susiduria su probleminiu klausimu: „kuris vizualinis simbolis ir kaip giliai mene gali atsiverti suvokėjo interpretacijai“. Mokslininkas siūlo neskubėti, labai ilgą tyrimą pradėti nuo racionalios interpretacijos galimybių ir kilti laisvo emocinio pobūdžio interpretacijų link. Tai nuves į kintančią simbolių „gy-

venimo istoriją“ ir galiausiai padės suprasti jų funkciją ir tikslą. Liaupsindamas meninę intuiciją, ir pats menotyrininkas, užbaigdamas lyginamąją erelio ir gyvatės simbolio migracijos analizę, pereina iš griežtai argumentuotos mokslinės metodologijos į neapibrėžtų hipotezių, spėliojimų ir poezijos sritį. Neatsitiktinai savo tyrimą jis tarsi vainikuoja daugiareikšmiu poeto Shelley posmu:

*when priests and kings dissemble  
In smiles or frowns their fierce disquietude;  
When round pure hearts a host of hopes assemble;  
The Snake and Eagle meet – the world's  
foundations tremble!*

Kita vertus, kalbėdamas apie racionalią meno formų, simbolių, motyvų difuzijos mechanizmų interpretaciją, Wittkoweris aiškumo dėlei nubrėžia ribą tarp trijų lygių prasminių sluoksnių, glūdinčių daugelyje vizualių simbolių, būtent: „tiesioginė reprezentacija, žodinė tematika bei sudėtinė ir ekspresyvi reikšmė“. Čia Wittkowerio siūlomas darbo metodas labai artimas A. Warburgo ir jo bičiulio E. Panofsky'io *Studies in Iconology (Ikonologiniai tyrinėjimai, 1939)* pateiktam ikonografinio – ikonologinio meno kūrinio tyrimo metodui. Panašiai ikonologinės interpretacijos metodą meno kūrinio analizei taikė ir A. Warburgas, tik ikonologinio metodo pradininkas daugiau dėmesio skyrė lyginamajai analizei.

Pirmajame analizės lygmenyje nustatoma *vaizdui atstovaujanti reikšmė* (žmogus, karvė, medis ir t.t.). Panofsky'io terminais tariant, tai būtų pirminis arba įprastinis siužetas, toliau išsišakojantis į faktinį ir ekspresinį. Tai grynujų formų

pasaulis, suvokiamas kaip pirminių ir įprastinių reiškinių nešėjas, vadintinas motyvų pasauliu. „Šių motyvų išvardijimas sudarytų iki ikonografinę dailės kūrinį aprašymą“, – rašo Panofsky (Panofsky, 2002, p. 3). Pateikdamas kaip pavyzdį vaiko ir Leonardo da Vinci nupieštus žmones, Wittkoweris nurodo, kad, nepaisant skirtingo meistriškumo, mes neabejojame interpretuojamo daikto reikšme – tai Žmogus. Šiame etape mūsų interpretacinių sugebėjimų ribos yra nepaprastai plačios, nes tiesiogiai siejasi su intuityviam pažinimui būdingu neapibrėžtumu. Mes instinktyviai siekiame išversti kiekvieną jutiminio patyrimo atkarpą į suprantamą koncepciją. Todėl atsirado simbolių kalba, kai iki esminių štrichų sumažintas simbolis tampa suprantamas skirtingiausiai išsilavinimą turintiems žmonėms. Tačiau norint suprasti bet kurią simbolį, būtina tam tikra vizualinė patirtis. Jeigu interpretuotojas niekada nematė negyvų ob-

jektų, kaip kalnai ar jūra, jis negalės susieti juos reprezentuojančių simbolių su jokia ankstesne patirtimi. Bet netgi ir turėdamas tą patirtį, jis gali interpretuoti vizualinius simbolius tik tada, kai žino sutartines ar vaizduojamas tuo stiliumi formules, naudojamas tam tikroje civilizacijoje ar laikotarpiu. „Reikia žinoti, kad banguojančios linijos XI a. Bambergo Apokalipsėje žymi „Jūrą“, lygiai taip pat reikia žinoti ar mokėti išvelgti, kad mirguliuojančios vaivorykštės spalvomis dėmės Turnerio paveiksle reiškia tą patį“, – pažymi Wittkoweris (Wittkoweris, 1977, p. 176). Jei tokių žinių suvokėjui stinga, jis susiduria su nesuvokiamo atvaizdo fenomenu.

Tačiau netgi turintis gerą kultūrologinį ir menotyrinį pasiruošimą, reikalingą įvairių simbolių ir jų migracijos mechanizmų iššifravimui, mokslininkas neretai susiduria su kūriniais, kurių vidinės prasmės praktiškai atskleisti neįmanoma, nes juose naudojamos dar nesuprastos formulės. Čia Wittkoweris prabyla apie menotyrininkui pavaldžias dvi galimybes: viena, kai toks kūrinys yra nesąmoningas sutrikusio intelekto žmogaus kūrybos produktas ir, antra, kai kūrinio prasmė menininko yra sąmoningai užmaskuota. Pirmuoju atveju kūrinio conceptualus totalumas egzistuoja tik kūrėjui. Antruoju – supratimas garantuojamas, kai surandamas tinkamas pažinimo raktas. Todėl Wittkowerio pozicija šiuo klausimu yra vienareikšmiška: „Reprezentuojanti reikšmė, – pabrėžia jis, – negali būti suprasta, jei vaizduojami objektai ar įvykiai, pavaizduoti menininko, nepriklauso bendražmogiškai

suvokėjo patirčiai. Pastarasis privalo, be to, turėti akivaizdų ar slaptą raktą atvaizduotai idėjos visumai ir visų pirma jis turi būti susipažinęs su besikeičiančiomis tradicinėmis idiomomis“ (ten pat, p. 178).

Tačiau, kadangi *reprezentacinė reikšmė* ir *meno tema* retai sutampa, interpretatoriui būtina apsiginkluoti papildomomis žiniomis. Ši meno kūrinio analizės etapą Wittkoweris, kaip ir Panofsky, vadina ikonografiniu. Tai antrinis, arba sutartinis, siužetas, kurį sudaro įvaizdžių, pasakojimų ir alegorijų pasaulis. Pavyzdžiui, būtybė su sparnais „gali reikšti Poeziją, Dorybę, Garbę, Genijų, Taiką, Palmaldumą, Istoriją ir t.t. Bet jeigu mes, – rašo Wittkoweris, – apsirūpinę pakankamomis bibliinėmis ir hagiografinėmis žiniomis (kurias šiuo atveju mes įgyjame vaikystėje) žinome, kad sparnai ir aureolė reiškia „angelą“, tai ir būtybę suprasiame kaip angelą“ (ten pat, p. 178). Nors vertindami tokią būtybę kaip „angelą“ klystume ir kūrinį „skaitytume“ neteisingai, mes vis tiek būtume palankesnėje situacijoje nei žmonės, esantys krikščioniškos tradicijos nuošalėje, kurie iš viso negali suprasti tokio vizualinio ekvivalento. Taigi mes turime žinoti tradicinę atributikos „kalbą“, bet, kad tematinė interpretacija būtų pilna, „būtina informacija apie idėją, kurią kartu sudėtos alegorijos išreiškia, arba apie scenas, kurias mitologinės figūros įkūnija“ (ten pat). Šią informaciją mums gali suteikti tekstas arba verbalinė tradicija. Kartą susipažinus su specifinės istorijos vizualia tematine tradicija, jos reikšmė mums atsiskleis suvokimo procese, jeigu tik me-

no kūrinio prasmė telpa į pažodinės tematikos rėmus.

Jau Warburgas taikliai pažymėjo, kad menotyrininkas, neįtraukdamas į meno kūrinio tyrimą visų šalia jo esančių kultūros pažinimo sričių, pvz., filosofijos, niekuomet nesugebės prasiskverbti iki meno esmės. Tokį meno kūrinio aiškinimą, kai pasitelkiamos kitos kultūros sritys, Warburgas tada apibūdino kaip meno kūrinio „ribų demontavimą“. Taigi neretai pažodinė tematika neatskleidžia viso pasakojimo, nes didžioji dauguma meno kūrinių sąmoningai talpina savyje dvigubą objektyvios ir subjektyvios prigimties figūratyvinę prasmę. Todėl ne visada įmanoma atkurti įvairius reikšminius sluoksnius tik nurodant konkretų analizuojamą tekstą. Suprantama, kodėl tyrėjui dažniausiai prireikia knaisiotis įvairių istorinių, religinių, literatūrinių ar filosofinių santykių raizgalynėje.

Ikonologinės meno kūrinių esmės interpretacijos etapas, anot Panofsky'io, siejasi su kūrinio „vidinės reikšmės arba turinio“ pažinimu. „Ji suvokiama, – rašo Panofsky, – nustatant pamatinius principus, kurie atskleidžia esmines tautos, laikotarpio, klasės, religinių ar filosofinių įsitikinimų nuostatas, nuspalvintas vieno asmens ir sutelktas į vieną kūrinį“ (Panofsky, 2002, p. 41). Tai, ką Wittkoweris vadina *sudėtine kūrinio reikšme*, Panofsky pavadina kūrinio „vidine reikšme“ arba „turiniu“. Iš esmės abu menotyrininkai metodologiškai remiasi tais pačiais kriterijais, kuriuos kadaise pasiūlė Warburgas, – tyrinėti meno kūrinį panardinant jį į sociokultūrinę terpę. O tai reiškia išsamiai ir kompleksiš-

kai analizuoti visas konkretaus meninio reiškinio atsiradimo metu gyvavusias idėjas ir institucijas, pradedant teologija bei filosofija, baigiant socialine ir ekonomine istorija. Dėl tokios plačios kultūrologinės pakraipos A. Warburgo ikonologinis metodas vadinamas kultūros mokslu (*Kulturwissenschaft*).

Suprantama, itin keblu išsiaiškinti dvigubą konkretaus simbolio prasmę, kai menininkas daro aliuziją į grynai asmeniškus dalykus, kadangi kūrinio interpretacija tampa priklausoma nuo atsitiktinumo – ar išliko paminėjimas apie tai biografiniuose užrašuose. Norėdamas išskleisti savo mintį, Wittkoweris pateikia Michelangelo piešinius „Ganymede'o pagrobimas“ ir „Tityus“, skirtus jo jaunam draugui Tomaso Cavalieri. Pirmasis simbolizuoja platoniską meilę, o antrasis – juslinę ir ženklina tuos giliai tragiškus jausmus, kurie buvo užvaldę Michelangelą, kai šis bendravo su Cavalieri. Tačiau, Wittkowerio nuomone, projektuodamas asmenines reikšmes į meno kūrinį, didysis renesanso genijus, „... priešingai nei antitradicionalistinis ir ekspresionistinis simbolizmas, dažnai naudojamas šiuolaikinių menininkų, asmenines reikšmes projektavo į tradicinės tematikos modelį, kuris pažodiniam lygmenyje išlieka suprantamas žmonėms, turintiems klasikinį išsilavinimą, ir buvo suprantamas tiek, kad būtų įmanoma atskleisti paslaptį – jei ne asmeniniu, tai bent jau alegoriniu lygmeniu“ (Wittkoweris, 1977, p. 180).

Tačiau pagrindinė meno ir meno istorijos problema yra ta, *kaip* menininkas išreiškia tai, ką jis vaizduoja. Menininko

stiliaus ir meno kūrinio formos suvokimas neatsiejamai susijęs su paties meno kūrinio suvokimu. Todėl ikonografinio tyrinėjimo procese forma mokslininkui vertingesnė už temą. Juk iš tikrųjų „ka“ galima suvokti tik per „kaip“, ir tas paslaptingas „kaip“ tampa svarbiausiu faktoriumi. Todėl, anot menotyrininko, menas negali apsieiti be formos, bet jis gali apsieiti be objektyvios temos, kaip kad dažnai nutinka šiuolaikiniame mene. Taip pat multiplikuojančiai reikšmei nebūtinai reikalinga reali tema. Tačiau tai atveria kelius neteisingam aiškinimui, kai numatytas subjektyvus simbolizmas yra įpintas į esminį pasąmoninį simbolizmą. „Kas gali nustatyti, kur baigiasi sąžiningas simbolizmas ir prasideda pasąmoninis? Šiuolaikinis abstraktusis menas šią problemą daro itin sudėtingą“, – pažymi Wittkoweris (ten pat, p. 183).

Wittkoweris kelia klausimą: „Ar mes galime racionaliai ir objektyviai interpretuoti šitą *kaip*, menininko asmeninę viziją? Nereikia nė sakyti, kad nuo *kaip* priklauso ir kaip mumyse gims atsakas *ką*. Dabar mes žinome, galime aprašyti „kaip“, bet pateikti jo interpretaciją daug sudėtingiau“. Wittkowerio metodologinė nuostata – ne fenomenų aprašymas ir klasifikavimas, bet jų funkcijos ir reikšmės tyrinėjimas. „Aprašymas veda į epochų, tautų ir individų stilistinę istoriją, jei mes surenkame panašių ekspresyvių fenomenų grupę ir priešpriešiname ją kitoms susijusių fenomenų grupėms. ... Tiesa, tokios fenomenalios apžvalgos, – sutinka mokslininkas, – dažnai nagrinėjamos metaforine kalba, padeda mums pamatyti skirtingas ekspresyvias idiomias“ (ten pat, p. 180–181).

Vadinasi, Wittkoweris iš esmės skiria *racionalią* ir *intuityvią* kūrinio interpretaciją. Tyrinėjimas, atliekamas sluoksniu po sluoksnio, nuo akivaizdaus, visuotinai prieinamo iki siauresnio, yra tiesiogiai susijęs su meno kūrinio interpretacijos objektyvumu, kuri analizei sudėtingėjant suvaldyti darosi vis sunkiau. Akivaizdu, kad racionali interpretacija turi savo ribas. Šios interpretacijos plotmėje kalbėdami apie reprezentuojantį reikšmės lygmenį, dauguma žmonių sugeba objektyviai interpretuoti, nes tam, kad teisingai „perskaitytum“ reprezentuojančius vaizdo susitarimus skirtingų istoriniu momentu – nuo priešistorinių laikų iki modernaus meno, – daug patirties nereikia, nes tokia informacija yra palyginti lengvai prieinama.

Šiuo aspektu žvelgiant, interpretuoti temą kur kas sudėtingesnis uždavinys, nes reikia turėti daug įvairių specifinių žinių, todėl ir galinčių analizuoti žmonių būrys yra daug mažesnis. „Tai priklauso nuo susipažinimo su religija, mitologija, literatūrinėmis ir socialinėmis sąlygomis civilizacijos, kuriai kūrinys priklauso, ir, antra, nuo gilaus išmanymo verbalinės ir teksto tradicijos, kurią kūrinys iliustruoja“, – rašo Wittkoweris (ten pat, p. 182). Kita vertus, dar labiau sumažėja atsidačiusių būrys, kai bandome išvelgti daugiasluoksnės reikšmės trečią kategoriją. Čia reikalingas ypatingas kruopštumas bei skrupulingumas, nes įrodymus tenka rinkti po kruopelytę.

Todėl papunkčiui pereinant nuo vaizdo analizės tematinės ir galiausiai sudėtinio lygmens raiškos reikšmės link, vis sudėtingiau suvaldyti objektyvumą. Kuo labiau siekiama išnarplioti gelminę

simbolio reikšmę, tuo sudėtingiau tai yra pasiekama ir tuo platesnė paklaida. Svarbus vaidmuo aiškinant meno kūrinį, autoriaus nuomone, tenka emocijoms. Jau vien todėl, kad kūrinys, kuris nepaliečia mūsų jausmų, lieka mūsų nepastebėtas. Nors atrodytu, kad su emocijomis susijęs požiūris turėtų būti itin subjektyvus, tačiau mokslininkas įrodo, kad menotyrininko, istoriko, teoretiko ar meninio produkto vartotojo subjektyvumas nagrinėjant meno kūrinį nėra beribis. Meno kūrinio sukelta emocinė reakcija yra asmeniška, bet šis asmeniškumas paprastai irgi būna sąlygotas tam tikrų išankstinių nuostatų. „Ritualas ir įprotis gali sąlygoti emocinį dalyvavimą. Tai galima matyti visose artimose viena kitai visuomenėse, – pažymi mokslininkas, – galima būtų teigti, kad kuo didesnis socialinis ir dvasiniškas emancipacijos laipsnis, tuo didesnis bus asmeninių reakcijų ir asociacijų galimybių spektras; bet iš tikrųjų moraliniai tabu, susitarimai, skonis, mada ir tūkstantis kitų veiksnių suteikia kryptį emociniam atsakui šiuolaikinėje visuomenėje“ (ten pat).

Vadinasi, Wittkoweris iškelia du pagrindinius šios problemos aspektus, kurie nuo XVIII a. turi tendenciją plėtotis. Kalbama apie meno istorijos, kritikos ir estetikos teorijos įtaką. Meno istorikai, kritikai, teoretikai, atlikdami tarpininko vaidmenį tarp menininko ir suvokėjo, nurodo meno vartotojui meno kūrinio suvokimo gaires ir neretai sukuria simbolius. Todėl suvokėjas turi naujai pažvelgti į interpretuotojo, kurio vardas jau tapo publikai simboliu, požiūrį. Pa-

sak Wittkowerio, „visa karta Anglijoje postimpresionizmą matė Rogerio Fry akimis, lygiai taip pat buvo susitapatinama su Lordo Clarko nuotaika“.

Kita vertus, kiekvienas profesionalas, rašantis apie meną, kaip ir didesnė žiūrovų dalis, savo emocinėmis reakcijomis sąmoningai ar nesąmoningai yra priklausomas nuo savo teorinių įsitikinimų, kurie vėl turi savo atskirą istoriją. Todėl tik intuityvistinė nuostata retai gali autentiškai suvokti vizualiniuose simboliuose užkoduotą gelminę prasmę. Nepaisant to, emocinis dalyvavimas paverčia menus gyvu palikimu. Dėl to interpretuotojo uždavinys yra tyrinėti *emocinio dalyvavimo priežastį*; jis turi nušviesti nesiliaujančių vizualinių simbolių kilmės degeneracijos ir regeneracijos procesą. Jis turi interpretuoti simbolių „gyvenimo istoriją“, kuri iškelia jam sudėtingas problemas, nes kiekviena karta ne tik įtraukia savo reikšmę į tuos senesnius simbolius, kurie ištraukti dėl artimumo, bet taip pat sukuria naujus simbolius naudodama, keisdama ir transformuodama praeities simbolius.

Kaip pavyzdį mokslininkas pasitelkia portiko vidinio turinio reikšmės kaitą. „Graikų-romėnų architektūroje status portikas priklauso šventykloms. Jis yra nuoroda į pastato šventumą. XVI a. Paladio šiam motyvui suteikė naują prasmę: jis įkomponavo jį į gyvenamųjų namų architektūrą, kaip simbolinę nuorodą į namo savininko aukštą padėtį. Liberalizmo amžiuje į meną ir mokslą buvo pradėta žiūrėti kaip į neliečiamas valdas, kurios turi tapti atviros visiems, ir „šventyklos“ buvo pastatytos menui

ir išminčiai. Galiausiai simboliai buvo perkelti į stotis, bankus ir biržas. Simbolis savo galia skolingas jame slypinčiai atminčiai apie pastato šventą kilme“ (ten pat, p. 184). Pateiktas pavyzdys, kaip simbolis išsaugo kilmingumą, didingumą, o yra ir atvirkštinių.

Kita vertus, kai artimos ar tolimos praeities meno kūriniais suteikiama nauja reikšmė, tuomet atsiranda galimybė kalbėti apie klaidingą jų interpretaciją. Tačiau kolektyvinė klaidingo vertinimo svarba vargu ar meno formų, simbolių ir motyvų difuzijos procesuose gali būti pervertinta. Klaidingas vertinimas ir nuolatinis domėjimasis didžiausiais praeities vaizdais tampa ryžtingu stimulu kurti naujus simbolius, tai aki-vaizdžiai liudija visuotinėje meno istorijoje aiškiai regimi meno formų ir simbolių migracijos procesai. „Renesanso menas, – aiškina menotyrininkas, – tapo tuo, kuo tapo dėl to, kad neteisingai aiškino antikos paminklus. Musulmonų, Kinijos, Indijos, Egipto, Japonijos ir negrų menas pasiekė Vakarų nuosekliomis bangomis. Atsieti nuo savo simbolinio turinio, jie buvo klaidingai aiškinami, bet tapo pretekstu naujiems simboliams“ (ten pat, p. 184).

Glaustai aptarę pagrindinius Wittkowerio meno formų, simbolių, motyvų difuzijos teorijos aspektus, galime apibendrinti tyrinėjimo rezultatus. Pirmiausia neabejotina, kad sprendamas šias sudėtingas meno istorijos problemas, Wittkoweris yra difuzionistinės metodologijos kūrėju (Ratzelis, Gräbneris, Bastianas, Frobeniusas) ir savo mokytojo Warburgo sekėjas, nors daugelis jo požiūrių

tiesiogiai siejasi su L. Courajodo, J. Strzygowskio ir J. Baltrušaičio tyrinėjimais. Siūlydamas meno formų, simbolių, motyvų difuzijos mechanizmų pažinimo metodologines nuostatas (priimtinausias menotyrininko manymu), Wittkoweris jų nesureikškina, kadangi meno kūrinį jis aiškina kaip įvairių kultūrinių įtakų sąveikos rezultata, kuris priklauso nuo daugybės ne visuomet tiksliai fiksuojamų išorinių poveikio mechanizmų, kadangi meno raidoje ne mažiau svarbus vaidmuo tenka ir konkretaus meno stiliaus imanentinei programai. Vadinasi, meno kūrinys yra imanentiškai begalinis ir beribis palyginti su plačiausia, visapusiškiausia ir turiningiausia jo analize. Kad ir kokia būtų gera ir nuosekli difuzijos procesų interpretacija, ji visuomet yra ribota ta prasme, kad *kiekvienas menotyrininkas jų interpretacijai reikalingus atspirties taškus pasirenka individualiai, ir tai yra sąlygota psichologinių asmenybės ypatumų, konkrečioje epochoje viešpataujančių nuostatų bei jos humanitarinėje patirtyje esančių įrankių.*

Šiame kontekste įdomu prisiminti J. Burckhardto teiginį apie meno kūrinį, kuris „savo kilme yra ypatingas kompleksiškas darinys“. Menotyrininkas E. Stankevičius aiškina, kad „meno kūrinio kompleksškumas pasireiškia ir tuo, jog meno kūriniai nuolat reikalauja vis naujos interpretacijos. Keldami vis naujas kontekstualias problemas, jie veda mus anapus ir virš jų genezės unikalumo, prie „kenčiančio, siekiančio ir aktyvaus žmogaus. Ši nuostata itin artima metodologinei A. Warburgo koncepcijai, – teigia E. Stankevičius, – jokia istorinė konstrukcija ar savitisklė teori-



ja negali atskleisti meno kūrinio prasmės“ (Stankevičius, 2002, 479 p.).

Todėl Wittkoweris nuolatos primena, kad kiekviena metodologinė prieiga tyrinėjant sudėtingas meno formų difuzijos problemas numano vertingus sprendimus, bet, kadangi jis niekada negali būti išsemtas (interpretatorius renkasi iš viso komplekso linijų, spalvų, formų ir t.t. tai, kas atrodo jam reikšminga), tai vi-

suomet lengvai galima surasti daugelį vienas kitam prieštaraujančių, bet vieno-  
dai „teisingų“ aprašymų to paties meno kūrinio, jo tariamos struktūros, meno formų difuzijos procesų. Vadinasi, Wittkoweris, iškeldamas difuzionistinio proceso svarbą sudėtingų tarpkultūrinių įtakų procesų pažinimui, nesureikšmina jų išvadų patikimumo ir palieka erdvės galimoms paklaidoms.

## Literatūra ir nuorodos

A. Andrijauskas. Difuzionistinė kultūros ratų teorija // *Lyginamoji civilizacijos idėjų istorija*. – Vilnius, 2001, p. 295–299.

A. Andrijauskas. Komparatyvistinė ir kultūrinė-filosofinė A. Warburgo koncepcija // *Lyginamoji civilizacijos idėjų istorija*. – Vilnius, 2001, p. 377–403.

A. Andrijauskas. L. Frobeniuso lyginamoji istorinė kultūros morfologija // *Lyginamoji civilizacijos idėjų istorija*. – Vilnius, 2001, p. 300–308.

A. Andrijauskas. *Grožis ir menas*. – Vilnius, 1995.

J. Baltrušaitis. *Fantastiškieji viduramžiai*. – Vilnius, 2001.

Kato Tetsuhiro. *Aby Warburg and the Antropological Study of Art*. <http://web.kyoto-inet.or.jp/people/katotk/tkato.html>

Kato Tetsuhiro. *Crossing the Border: The Current Significance of Warburg's Iconology*. An unpublished Reprint for the XIIIth int'l Congress of Aesthetics in Lahti, Finland (1995). <http://web.kyoto-inet.or.jp/people/katotk/awiaa.html>

W. Eugene Kleinbauer. *Modern Perspectives in Western Art History: An Anthology of 20th – Century Writings on the Visual Arts*. – New York: Holt, Rinehart and Winston, 1971.

J. Masheck. Rudolf Wittkower. *Encyclopedia of Aesthetics* 4: 470–472.

E. Panofsky. *Prasmė vizualiniuose menuose*. – Vilnius, 2002.

G. Soulier. *Les influences orientales dans la peinture Toscane*. – Paris, 1924.

E. Stankevičius. Atminties pavidalų biblioteka. Komparatyvistinė ir ikonologinė Aby Warburgo programa // *Rytai–Vakarai: Komparatyvistinės studijos* III. – Vilnius, 2002, p. 476–500.

Ch. Sterling. Le paysage dans l'art européen de la Renaissance et dans l'art chinois // *L'Amour de l'art*, 1931, p. 9–10.

Hidemichi Tanoka. Oriental scripts in the Painting of Giotto's Period // *Gazette des Beaux – Arts*, 1989, p. 214–226.

R. Wittkower. *Allegory and the Migration of Symbols*. – N.Y.: Thames and Hudson, 1977.

R. Wittkower. *Born under Saturn: The Character and Conduct of Artists*. A Documented History from Antiquity to French Revolution. In collaboration with Margot Wittkower. – London, 1963.

Rudolf Wittkower, „Rudi“. <http://www.lib.duke.edu/lilly/artlibry/dah/wittkower.htm>

O. Žukauskienė. Komparatyvistinės menotyros metodologinė kaita (Rudolfas Wittkoweris ir Jurgis Baltrušaitis) // *Rytai–Vakarai: Komparatyvistinės studijos* III. – Vilnius, 2002, p. 476–500.



RASA JANULEVIČIŪTĖ

Vilniaus dailės akademija

## RELIGINIŲ MOTYVŲ INTERPRETACIJA ŠIUOLAIKINĖJE DAILININKO KNYGOJE

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

### SUMMARY

The topic of the article is the contemporary artist's book. The artist's book in Lithuania is a significant field of art. It started to develop rapidly in the last decade of the 20th century. Interest in the artist's book is constantly growing. The article focuses on international triennial exhibitions that have been organised in Lithuania. In the items shown the artists interpreted various religious inspirations. The author is trying to find out the source of inspiration, the intentions that are reflected in the artist's works.

Estijos menininkė Eva Kask knygoje-objekte *Rojus* (2000) žodį „paradis“ pašaipiai sudėliojo iš obuolių grauztukų. Elena Balsiukaitė dailininko knygos *A* (2000) atlankoje priklijavo suteptus marškinius. Tai – Apokalipsės scenos interpretacija: raitelis, vardu Ištikimasis ir Teisusis, simbolizuojantis Paskutiniojo teismo teisėją Kristų, buvo „apsirengęs krauju permirkusiu drabužiu“ (1, p. 568). Dianos Radavičiūtės knyga-objektas *Apokalipsė* (2000) ir Jameso Reid-

Cunninghamo iš JAV *Apokalipsė: nulinė valanda* (2000) vaizduoja jau atverstą žmogaus likimo paslapčių knygą.

Nuo kitų knygų-objektų menine išraiška skiriasi Sigutės Sapranavičiūtės *Apokalipsė pagal Evangeliją* (2000). S. Sapranavičiūtė – savamokslė dailininkė. Svečio teisėmis pakviesta dalyvauti pirmojoje dailininko knygos trienalėje „Dienoraštis: aštuonios dienos“, ji sukūrė ketletą dienoraščio tipo dailininko knygų. Kai kuriose, pavyzdžiui, *Knyga Evange-*

RAKTAŽODŽIAI. Postmodernizmas, dailininko knyga, knyga-objektas, knyga-dėžė, religija, ikonografija.  
KEY WORDS. Postmodernism, artist's book, book-object, book-box, religion, iconography.

lija (metai nenurodyti), *Su kryžium* (1984) plėtojo ir religinę tematiką. S. Saprana- vičiūtės dailininko knygos *Apokalipsė pa- gal Evangeliją* struktūra, panašiai kaip tradicinėje tekste, skirta „skaityti“. *Apokalipsė pagal Evangeliją* nekartoja jokio ži- nomo knygos pavidalo, tai – sietynas. Į ją žiūrint, kyla klausimas, kur yra riba tarp knygos ir architektūros elemento, skulptūros ar buities reikmens.

Kiekvienas naujas dailininko knygos srities kūrinys, novatoriška meninė idėja turi turėti sąsają su tradicine knyga. S. Saprana- vičiūtės *Apokalipsė pagal Evan- geliją* su knygų pasauliu sieja Biblijos dalis -- Apreiškimas Jonui. Šios autorės knygos-objekto plastikai būdingas leng- vumas, spindesys. Ji naudoja žėrinčias, erdvėje plevenančias medžiagas: veria karoliukus, karmo balandžių ir angelų sparnus. Šv. Jonas vizijose regėjo aukso juostą, aukso vainiką, į krištolą panašią tviskančią krištolo jūrą, tarytum saulė skaistumu žibantį veidą. Regis, autorė, kurdamas *Apokalipsė pagal Evangeliją*, studijavo Naujojo Testamento tekstą. Kny- goje-objekte įkomponuotos septynios al- toriaus žvakidės su žvakėmis. Taip kar- tais buvo vaizduojami septyni aukso ži- bintai (11, p. 31). Aplink „sostą“ – sie- tyno ašį – sklandančios sparnuotos bū- tybės galėtų simbolizuoti dvidešimt ke- turis vyresniusius baltais drabužiais.

Alla Georgieva iš Bulgarijos antrajai dailininko knygos trienalėi „Apokalipsė“ sukūrė kaligrafinę knygą-objektą iš duo- nos, kuri yra auka, dvasinio peno, Eu- charistijos simbolis. Šiame objekte *Duo- na* (2000) Šventojo Rašto tekstas išpau- stas tešloje, puslapiu iškepti, suverti siū-

lu. Savitai interpretavo judėjų kultui bū- dingą Sandoros skrynios vaizdinį Gied- rė Gučaitė. 2000 m. ji sukūrė keletą San- doros skrynių: *Apokalipsė. Sandoros skry- nia, Sandoros skrynia I, II*. Šios stačiakam- pio formos knygos-objektai pagaminti iš rankų darbo popieriaus, autorė į visumą jungė kaligrafinius užrašus lotynų ir heb- rajų rašmenimis, plunksnas. G. Gučaitės Sandoros skryniuose yra elektros instalia- cija, todėl kūriniai švyti, šviesa veržiasi pro netaisyklingo popierinio karkaso įtrūkimus. Graikų mituose minima ne- sibaigiančių vargų šaltinį – Pandoros skrynią – vaizdavo Peter ir Donna Tho- mas iš JAV knygoje-objekte *Pandoros dė- žė* (1997), Katriona S.W. Persson iš Šedi- jos – *Pandoros knyga / Kai nuodėmė nėra nuodėmė* (2002).

Trečiojoje tarptautinėje dailininko knygos trienalėje „23 nuodėmės“ buvo eksponuota mažiau su religine tematika sietinų kūrinių negu antrojoje. Autoriai laisviau interpretavo nuodėmės motyvą, naudojo daugiau šiuolaikinius pasaulio ir pasąmonės procesus atskleidžiančius simbolius. Nūdienos smurtą atskleidžia kruvinas, siūlais prie knygos pririštas pliušinis meškiukas italo Roberto Scala objekte *Meškiuko nuodėmė* (1995). Gerard Treml iš Austrijos knygoje *Supermenas serga* (2001) satyriškai vaizduojamas iš telekrano pasiskolintas personažas, de- maskuojamas jo kaip visagalio tiesos sargo, žmonijos gelbėtojo įvaizdis.

Postmodernistinės dailininko knygos autoriai suskaičiavo kur kas daugiau nuodėmių, negu nurodyta Šventajame Rašte. Maj-Britt Beck iš Danijos jas vos sutalpino lagamine *23 nuodėmės paslėp-*

tos enciklopedijoje (2002). Meksikos dailininkė Viviana Lombozo knygai-objektui *23 nuodėmės* (2002) suteikė rimbo, vieno Kristaus kankinimo įrankių, pavidalą. Prie vijų V. Lombozo pritvirtino nuodėmių korteles, kuriose rikiavo šiuolaikinio žmogaus dvasines negalias. Tai -- nepasitikėjimas, nemokšiškumas, saugumo stoka, nekantrumas, būgštavimas, apmaudas, kaltė, nedorumas, netolerancija, pusiausvyros nebuvimas, nerimas, „sprogimas“ iš pavydo, kietakaktiškumas, tinginystė, išankstinė nuomonė, nedėkingumas ir kitos. Panašiai nuodėmių sąrašą ant skėčio sukabino Eaf Zipper iš Austrijos knygoje-objekte *Nesiginkit savo nuodėmių* (2002).

Daug impulsų dailininkams teikia tradicinė knygos simbolika, jai priskiriamos antgamtiškos galios. Knyga nuo seno buvo garbinama, o *potchi* forma, atsiradusi Indijoje VI a. pr. Kr., kartu su budizmu paplitusi Kinijoje, Centrinėje ir Pietvakarių Azijoje tapo relikvija, skirta „ne tiktai skaitymui. Vėliau buvo įprasta gaminti rankraščius-amuletus“ (6, p. 46). Dailininko knyga, įgijusi vientisą, lakonišką ir lengvai išvelgiamą piktogramos, hieroglifo išraišką, gali turėti amuleto savybių. Aušra Vaitiekūnaitė blogybių kupinus knygos-objekto *Gali lipti aukštyn ir žemyn* (2002) lapus surišo kaip senovinę *potchi*. Tuo pačiu būdu knygos-objekto *23 nuodėmės* (2002) lapus jungia Vittore Baroni iš Italijos.

Trys Klaus Groho iš Vokietijos knygos-objektai *Veidas raudoname puslapyje* (2002), *Pasaulio poezija* (2002), *Meilė* (2002) mažai turi knygos struktūrai būdingų požymių. Šiuose objektuose autorius tel-

kiasi bendruosius simbolius: širdis, gaublys, kaukė. Juos kartu su suglamžytu ir juostelėmis susmulkintu popieriumi talpina į cilindrą, knygos formos metalinį narvą ar suspaudžia tinkle. K. Groho knygoje-objektuose daiktus, *ready-made*, naudoja kaip archetipinius simbolius, kurie skirti išlikti. Dailininko knygos-objekto sąsajas su tekstinės informacijos ir daiktų sauga išvelgia Michailas Karasikas, vienas svarbiausių šiuolaikinės Rusijos dailininko knygos leidėjų ir autorių. Jis teigia, kad „knygos-objektai buvo visada. Tai molio lentelės su dantiraščiu, akmens stelos, knygos formos relikvijų saugyklos, iš knygų padarytos talpos, kuriose po viršeliu slėpdavo pinigūs, ginklus“ (10).

Žymus pasaulyje šių laikų belgų kaligrafas Brody Neuenschwanderis teikia pirmenybę senovės Rytų knygų formoms. Trečiojoje tarptautinėje dailininko knygos trienalėje „23 nuodėmės“ buvo eksponuota jo *Meilužio knyga* (1995), sukurta pagal japonės Sei Shōnagon *Priegalvio užrašus* (966). Šią kaligrafinę knygą dailininkas kūrė Peterio Greenaway'aus režisuotai kino juostai „Pillow book“ („Priegalvio knyga“, 1996), kurią matyti galėjo ir Lietuvos žiūrovai. B. Neuenschwanderio *Meilužio knygą* sudaro trys mažesnės, armonikėle sulankytos knygelės. Joms saugoti pagaminta dengta laku, juoda su ornamentais masyvi dėžė. Kaligrafas akcentuoja ne tik apsauginę dėžės funkciją. Dėžė *Meilužio knygoje* panaši į sarkofagą.

S. Mikėnas, dailininko knygos parodos „Box. Dėžė“ (1995) kataloge rašo: „Žmogų su dėže pirmiausia suartino

pomirtinis kultas. Ji buvo paskutiniu ve-  
lionio prieglobsčiu. ... Egiptiečiai, kurie  
ypatingai rūpinosi mirusiojo kūno ap-  
sauga, sukūrė antropomorfinius sarkofa-  
gus. Tokia konstrukcija visiškai susiejo  
išorinę žmogaus formą su dėže (pastaroji  
pratęsė asmenybės egzistavimą)“ (12,  
p. 4). B. Neuenschwanderio sarkofage  
laikoma mirusio žmogaus knyga. Auk-  
su, juodos ir raudonos spalvos hierogli-  
fai rašyti ant nudirtos žmogaus odos  
(pergamento imitacija). Išskleistoje armo-  
nikėlėje šalia aukso lapu dengto viršelio  
ryškėja blyškus rankos pirštų kontūras.

Mirties personifikacijas naudojo ir ki-  
ti dailininkai. Žmogaus griaučiai yra  
Ga'bor Farkas Varga iš Vengrijos daili-  
ninko knygoje *Dublikatas* (2000). Laszlo  
Hegedus iš Vengrijos knygoje-objekte  
*Apokalipsė A, B, C, D* (2000) yra giltinė  
su dalgiu. Ji žmogaus griaučių pavidalu  
vaizduojama muzikos plokštelės vi-  
duryje, ten, kur paprastai buvo klijuo-  
jamas pavadinimas. Ši L. Hegedus kny-  
ga susijusi ir su vokaliniais-instrumen-  
tiniais gedulo muzikos *Requiem* kūri-  
niais. Bažnyčioje atliekamos muzikos te-  
matiką rinkosi ir Kristel Ūnapuu iš Es-  
tijos. Jo knygoje-objekte *Rekviem* (2000)  
ant stiklo nupieštos partitūros natos.

Vera Kovaliova iš Rusijos koliažinės  
knygos *Apokalipsė* (2000) viršelyje pa-  
vaizdavo nukryžiavimo sceną. Dailinin-  
kai dažnai naudojo kitą, daugeliui kul-  
tūrų būdingą ir vieną universaliausių  
simbolinių ženklų – kryžių. Krikščionių  
dailėje būdingą graikiškąjį kryžių kom-  
ponuoja Hanne Matthiesen iš Danijos  
dailininko knygoje *Guminė knyga*  
(1109010) (2001), lotyniškąjį – Jessica  
Carson iš Airijos 23 *nuodėmės*.

Dianai Radavičiūtei, vienai žymiausių  
šiuolaikinių lietuvių dailininko kny-  
gos autorių, kryžiaus motyvas ypač  
svarbus. Beveik visose D. Radavičiūtės  
dailininko knygose reikšminga egzisten-  
cinė tematika. Teksto jose mažai, tai Bib-  
lijos citatos, Lao Dzė mintys apie žmo-  
gaus gyvenimo kelią. Knyga D. Radavi-  
čiūtei turi daug prasmų. Pirmiausia –  
tai žmonijos dvasinis fenomenas. Šios  
dailininkės *Dienoraštis trumpai kelionei*  
(1994), *Pasiskraidymai* (1994) ir kiti pana-  
šūs kūriniai bei artimas jiems Sauliaus  
Valiaus projektas *Juodoji dėžė* (1995) yra  
paženklinanti amžinybės idėja: „Juodoji  
dėžė – gal tai pasaulio modelis, ... gal  
juodoji skylė – vieta kosmose su nepa-  
prasta jėga siurbianti į save viską iš ap-  
linkos – net šviesą. Tai lyg pradžių pra-  
džia ar visa ko pabaiga“ (12, p. 30).

Knyga-objektas *Kryžkelė* (1994) -- vie-  
na iš D. Radavičiūtės ciklo *Juodosios dė-  
žutės*. Tai yra judanti, graikiškojo kry-  
žiaus formos knyga, kartu susijusi ir su  
kvadratu, simboliniu skaičiumi 4. Ant  
ažūrinės kubo formos knygos-objekto  
konstrukcijos autorė sukabino lengvus,  
vėjo plaukstumus puslapius – baltas dro-  
bules. Tekstas juose rašytas balta spalva.  
Skaitymas apsunkinamas sąmoningai.  
Norėdamas perskaityti Biblijos eilutes,  
skaitytojas turi smarkiai pasilenkti, ne-  
patogiai pasukti galvą. Nuo aktyvaus  
knygos-objekto centro į šalis, keturias  
pasaulio kryptis, lyg vandens tėkmė iš-  
sivynioja keturi ritinėliai. Tai – keturi ke-  
liai: „kai kuriose kultūrose kryžius suvo-  
kiamas kaip kryžkelė, kurioje susikerta  
gyvenimo ir mirties keliai“ (11, p. 167).  
Visa knyga uždaroma į juodąją dėžę.

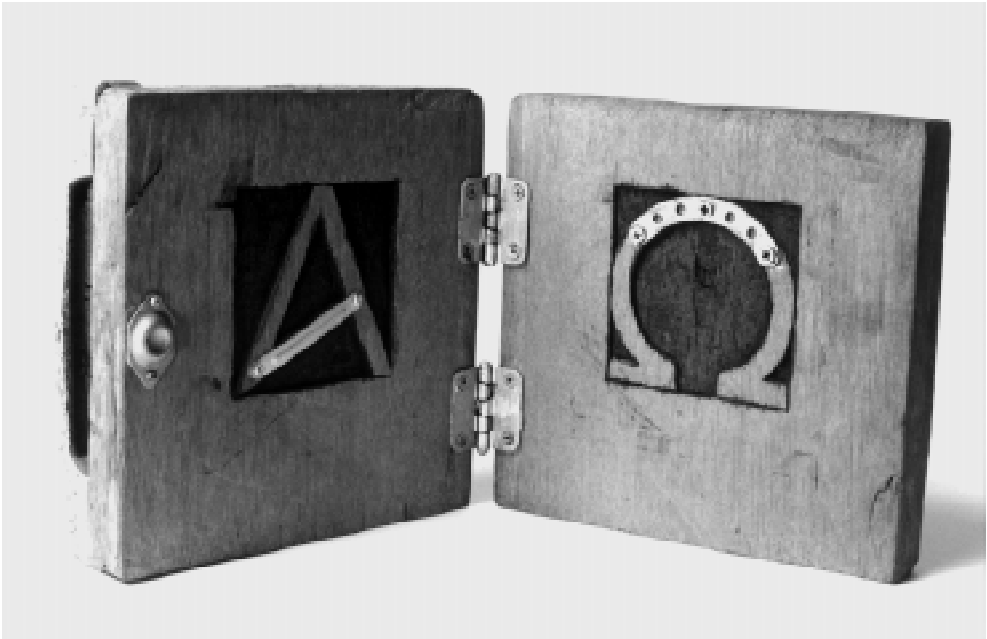
Kubo pavidalą D. Radavičiūtė suteikė ir knygai-objektui *Dienoraštis trumpai kelionei* (1994).

Kelio motyvą D. Radavičiūtė plėtoja knygoje-objekte *Ilgas kelias* (1994). Šio objekto sandara sudėtinga. Vienas svarbiausių dailininko knygos bruožų D. Radavičiūtei yra seka, kaita. Todėl ji dailininko knygoje-objektuose naudoja įvairius netradicinius lankstymo ir įrišimo būdus. Kiekvienas žiūrovas gali knygas sudėti savaip, tačiau autorė dažniausiai jas rodo pati. Tik ji žino patogiausią knygos vartymo būdą. Be to, jos knygos trapios, neatsargaus žiūrovo lengvai pažeidžiamos. Šis pratęs vartyti greitai. Tuo tarpu lėtas knygos-objekto apžiūrėjimas prilygsta savotiškai ceremonijai.

*Ilgą kelią* galima sulankstyti į paketą, susukti į drobulę, įvairiai perrišti virvelėmis. Ši D. Radavičiūtės knyga-objektas skirta nešiotis, kelionei. Dviejų metrų ilgio knyga simbolizuoja kelią. Ji atverčiama, pastatomos kopėtelės, ant jų pakopėlių žiūrovas mato užrašytą tekstą. Pradinė knygos figūra – trikampis. Puslapiai abiem rankom nuo jo viršūnės verčiami į šalis. Žiūrovas pamato kelią, kurio vienas tarpsnis kyla viršun, kitas – žemyn. Autorė pabrėžia emocinį šios knygos poveikį, kurį turėtų išgyventi verčiantysis puslapius. Šis kelias knygoje yra žmogaus gyvenimo, kupino pakilimų ir nuopolių, pavyzdys. Tuo pat metu tai dvi knygos, sujungtos keliu. Knygų kelio tema dailininkė sukūrė kelis variantus. Pirmojoje tarptautinėje dailininko knygos trienalėje „Dienoraštis: aštuonios dienos“ buvo eksponuota kita D. Radavičiūtės knyga-objektas *Lau-*

*kimo knyga* (1995). Jos pavidalas siejasi su kelionės į Emausą ar kelio į Kalvariją scenomis. Knygos pagrindas – pailga kartono plokštuma, ant kurios pritvirtinti aštrūs medžio strypai su jų persmeigtais kinietiško rankų darbo popieriaus lakštais.

Šiuolaikinės dailininko knygos autoriai telkiasi simbolinį knygos vaizdinį, jo prasmės klodus. Dažnai jungiami du motyvai: rankos ir knyga. Trečiojoje tarptautinėje dailininko knygos trienalėje „23 nuodėmės“ buvo eksponuotas kūrinys, pavadintas *Raudonos nuodėmės juodos* (2002), kurį sukūrė Maria Sol Rebora iš Argentinos. Įprastinę knygos simetriją čia ardo tarp stiklo lapų įkomponuoti rankų siluetai. Dėl jų, regis, knygos puslapių skaičius tapo nelyginis, atsirado realiai nesantis mistinis lapas. Argentinos rašytojas Jorge Luisas Borgesas fiksuoja visuotinės knygos buvimą: „mistikai skelbiasi apimti ekstazės regį apskritą salę, o joje – didelę apskritą knygą su begaline nugarėle, einančia per visas sienas; tačiau jų liudijimas kelia abejonių; jų žodžiai migloti. Toji ciklinė knyga – tai Dievas“ (3, p. 60). Nors metaforiškoje Babelio bibliotekoje esančios visos pasaulio knygos, vietoj jų „pakaktų vienatomės įprasto formato knygos, išspausdintos devynių ar dešimties punktų šriftu su begalybe be galo plonų puslapių. (Septyniolikto amžiaus pabaigoje Cavalieri tvirtino, jog kieta kūną sudaro begalinis skaičius plokštumų.) Tokiu šilkinium vademecumu nebūtų lengva naudotis: kiekvienas lapas suskiltų į daugybę panašių, o neįsivaizduojamas vidurinis lapas būtų vienpusis“ (3, p. 67).



Stasys Aukštuolis. *Surišta*. 2000. Vienetinė, kartonas, popierius, medžiagos juostos. Ø5 x 36.  
Nuotr. K. Vasiliūno

Sabino Hofman iš Vokietijos instaliaciją *Žodžiai gali išlikti* (2002) sudaro rankos. Po du sudėti kairysis ir dešinysis delnai primena atlanką. Krikščioniškojoje ikonografijoje atversta knyga laiko liūtai, simbolizuojantys žinių, įstatymo galią. S. Hofman delnuose parašė teksto eilutes – lemties linijas, kuriomis religinę plotmę papildė asmens išgyvenimais ir patirtimi. Atversta knyga taip pat gali būti Dievo Tėvo ar Kristaus atributas. Diptiko formos dailininko knyga *Aš esu Alfa ir Omega* (2000) su pirmąja ir paskutine graikų abėcėlės raidėmis sukūrė Arvydas Pakalka.

Ir šiuo metu viena patraukliausių dailininko knygos autoriams yra viduramžių pasaulio ir knygos analogijos idėja: „Kad padėtų žmogui pamatyti, kur glūdi jo išganymas, Dievas parašė

dvi knygas. Pirmoji jų – Šventasis Raštas – tiems, kurie ją teisingai skaito, atskleidžia Dievo veiklą žmogaus istorijoje. ... Sampratą, jog Dievas veikia per istoriją, sustiprino mintis, kad Dievas yra ir antrosios knygos – Gamtos knygos – autorius“ (9, p. 49, 50). Šiuolaikiniai dailininkai interpretuoja amžinus Šventajame Rašte sukauptus moralinius dėsnius, knygose-objektuose simboliškai perteikia žmogiškąją gyvenimo dramą. Įvairius sakralinius motyvus menininkai renkasi ir ieškodami naujų estetinių paskatų. Šių laikų dailėje religiniai siužetai interpretuojami palyginti retai, todėl jie padeda lengviau sukelti stipresnį emocinį poveikį. Dauguma straipsnyje minėtų autorių knygose-objektuose religinius motyvus telkėsi dėl tarptautinių dailininko knygos trienalių Lietuvoje

dalyviams keltų reikalavimų. D. Rada-  
vičiūtės, K. Vasiliūno, G. Gučaitės dai-  
lininko knygoje religinė tematika -- es-

minė. Jų kūryboje greta kasdienės tikro-  
vės įvaizdžių apčiuopiami amžinybės  
ženklai.

## Literatūra ir nuorodos

1. *Atvyniota knygelė. Apreiškimas Jonui. Naujasis testamentas. Šventasis Raštas.* – Vilnius: Vaga, 1992.
2. J. Bettley. *Mirror Book. The Art of the Book from Medieval Manuscript to Graphic Novel.* – London, V&A Publications, 2001.
3. J. L. Borges. *Fikcijos.* – Vilnius: Baltos lankos, 2000.
4. V. Brazauskaitė. Kęstutis Vasiliūnas: grafikas, drabužių „dekoratorius“, knygų kūrėjas / *Dailė*, 2002, 1, [http://www.culture.lt/daile/02\(1\)/kvg.htm](http://www.culture.lt/daile/02(1)/kvg.htm)
5. *Dailės žodynas.* – Vilnius: Vilniaus dailės akademijos leidykla, 1999.
6. Герчук, Юрий. *История графики и искусства книги.* – Москва, 2000.
7. M. Gredler. *Apokalipsė* [parodos katalogas]. – Vilnius: b.v., 2000.
8. J. Harthan. *The History of the Illustrated Book.* – London: Thames and Hudson, 1997.
9. G. Josipovici. *Pasaulis ir knyga.* – Vilnius: Mintis, 2003.
10. Карасик, Михаил. *Книга как объект.* Prieiga per internetą <<http://www.artbook.km.ru/news/2002/0405/anglia.html>>
11. *Krikščioniškosios ikonografijos žodynas.* – Vilnius: Vilniaus dailės akademijos leidykla, 1997.
12. S. Mikėnas. *Dėžės istorija. Box. Dėžė* [parodos katalogas]. – Kaunas, b.v., 1995.
13. A. Stanke. Kodėl aš drožiu knygų skulptūras [parodos „Medžio knygos“ pratarinė]. Paroda vyko UNESCO komisijos galerijoje, Vilniuje, 2000 04 21– 2000 05 04 24.
14. K. Vasiliūnas. *23 nuodėmės* [parodos katalogas]. – Vilnius, b.v., 2003.
15. K. Vasiliūnas. *Apokalipsė* [parodos katalogas]. – Vilnius, b.v., 2000.
16. K. Vasiliūnas. *Dienoraštis: aštuonios dienos* [parodos katalogas]. – Vilnius, b.v., 1997.
17. W. Vaughan. *William Blake.* – London: Tate Gallery, 1996.
18. Хант Л. *Фрагмент эссе и статей. Корабли мысли.* – Москва: Книга, 1980.





ŽILVINĖ GAIŽUTYTĖ

Vilniaus dailės akademija

## N. HEINICH MENININKO STATUSO IR TAPATYBĖS TYRIMAI: „IŠSKIRTINUMO SOCIOLOGIJA“

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

### SUMMARY

The article considers the "sociology of exceptionality" of the contemporary French art sociologist Natalie Heinich, who corrected, developed and widely applied the sociology of the artistic field elaborated by P. Bourdieu during the 19th century. She pays much attention to the formation of an autonomous artistic field and the social institutes connected with the artist's identity and status. She explores exhaustively these aspects against a wide historical background.

Toje pat knygoje Heinich išryškino išitvirtinusios naujos menininko paradigmos socialinius, ekonominius ir kultūrinius padarinius. Pirmiausia sociologė pabrėžė poveikį meno rinkai. Neįprastai pakilusi kūrybių kaina intensyviną konkurenciją tarp potencialių pirkėjų (tiek institucijų, tiek paskirų asmenų). Antra, kūrybą papildžius tragiška menininko biografija, meninė vertė personalizuojama, todėl dėmesys nuo suvokėjo patyrimo ir recepcijos perkeliamas į au-

torių ir jo intencijas. Binarinėmis opozicijomis kūrinys-kūrėjas, normalu-nenormalu, vienodumas-kitoniškumas, pasisekimas-nepripažinimas, dabartis-ateitis, kurios išreiškia bendrumo-išskirtinumo priešpriešą, Heinich pagrindžia tradicinės ir modernios menininko, kurių įkūnijo išpopuliarinta van Gogho figūra, paradigmos esmę. Pasak autorės, „tai vedė prie naujumo, originalumo ir išskirtinumo kaip svarbiausių modernizmo vertybių įtvirtinimo“<sup>9</sup>. Avangardinis naujovių

RAKTAŽODŽIAI: Meno sociologija, meninio lauko sociologija, menininko tapatybė, statusas.

KEY WORDS: Sociology of art, artistic field sociology, identity of the artist, status.

ir modernistinis menininko asmenybės vertinimas reiškė dvejoją originalumo triumfą, t.y. to, kas nauja, ir to, kas grynai priklauso asmeniui, nesulyginamumą su niekuo kitu. Originalumas reiškė nuolatinę kanonų transgresiją.

Meninėje veikloje ir menininkų naudojamose strategijose, kurios transformuoja menininko socialinį statusą XX a., Heinich išskyrė tris pagrindinius tipus pagal kūrybos personalizavimo pobūdį. Pirmiausia menininkas savo išskirtinumą gali sukurti nuasmeninęs kūrybą. Heinich laiko Duchampą pirmuoju menininko statuso kūrėju, kuris paradoksaliai meninį išskirtinumą sukūrė nuasmenindamas kūrinį. Duchampas atsisakė tapybos, kuria jis užsiiminėjo iki tol, ir ėmėsi naudoti *ready-mades* – paimtus iš kasdieninės aplinkos daiktus, o ne savo sukurtus. Menininkas atskleidė magišką savo parašo galią ir tapo XX a. menininko mitu.

Antra, menininkas gali panaudoti susitapatinimo su kūryba strategiją savo ypatingumui sukurti. Pavyzdžiui, Dali paveiksluose daug prasmių ir suggestyvių vaizdų. Duchampas, priešingai, vengė bet kokio *ready-mades* simbolizmo ir savo asmenybės ženklų, kad geriau atskleistų kūrinio idėją. Dali kūrinuose jo asmuo, veiksmai ir pasisakymai visuomet pirmame kūrinio plane. Portretas su ūsais bei žmonos atvaizdas, užimantis pagrindinę vietą kūrinuose, iš karto atpažįstamas bent kiek besidominčiam daile, o daugybė autobiografių ir šūkis, kad „surrealizmas – tai aš“, išreiškia kraštutinę meninės kūrybos personalizacijos formą.

Kita vertus, menininkas savo išskirtinumą gali susikurti savo kūryba. Pavyzdžiui, Picasso menininko statusą pakeitė pačiais kūriniais, o ne asmeniu. Kūrybos ypatybės pakylėjo kūrėjo asmenybę iki tikro Vakarų kultūros mito lygmens. Picasso kūryba liudija išskirtinį sugebėjimą išsaugoti stilių, likti tokiam pačiam keičiantis „manierai“. Be to, Picasso kūrybinė galia glaudžiai susipina su asmeniniu gyvenimu, ilgaamžiškumu bei daugybe meilės objektų. Picasso vardas šiandien siejasi su kūrybine energija ir materialine sėkme. Jis pakylėjo socialinį menininko statusą iki paties aukščiausio lygmens. Tokia sėkmė, pripažinimas ilgą laiką buvo pasiekiami tik karo vadams, verslininkams, atradėjams ar pranašams.

Vėlesniuose darbuose Heinich gvildeno ne tik vaizduojamojo meno kūrėjų, bet ir kitų sričių menininkų statuso ir tapatybės savitumus. Knygoje *Être écrivain. Création et identité (Būti rašytoju. Kūryba ir identitetas, 2000)* siekiama atskleisti literatūrinės praktikos savitumą ne tik kaip kūrybinės veiklos, bet ir susiejant su kitais veiklos tipais, kurie padeda apibrėžti modernaus rašytojo sampratą. Sociologė pažymi, kad modernaus rašytojo tapatybė nėra vienalytė, o susideda iš daugelio dimensijų, iš pažiūros prieštarų, tačiau turinčių aiškų ryšį. Heinich išskyrė pagrindinius buvimo rašytoju požymius. Tai apima socialinius ypatumus (materialines gyvenimo sąlygas, statusą, pripažinimą, gyvenimo modelius ir t.t.), kūrybinės veiklos požymius (įsitraukimas į rašymą, rašytojų tarpusavio ryšius, inspiracijas, publikavimą, savęs pateikimą ir t.t.).

## III

Heinich meno sociologija apima kompleksinius meninio lauko reiškinių – kūrinų, kūrėjų, tarpininkų ir suvokėjų – tyrimus. Todėl jos „išskirtinumo sociologija“ pasižymi savitais bruožais. Anksčiau 9-ojo dešimtmečio darbuose Heinich remiasi Bourdieu teorija ir nuosekliai taiko meninio lauko sociologijos metodologinius principus, tačiau vėlesniuose tyrimuose atsižvelgiama į konkrečių problemų ir tyrimo objektų savitumą, todėl ir sociologinės analizės strategijos derinamos su antropologinės, psichoanalitinės ir feministinės kritikos idėjomis.

Menininkų tapatybės, socialinio statuso ir padėties meno lauke problemų tyrimuose išryškėja nauji Heinich teoriniai požiūriai ir metodologiniai tyrimo principai. Pirmiausia atsisakoma dominavimo sociologijos, t.y. hierarchinio menininkų bendrijos aiškinimo. Tokia meno kūrėjų identiteto sociologija pirmiausia apima ne menininkų morfologijos tyrimus, jai rūpi ne atskleisti struktūrinius dominavimo ryšius ar atkurti menininkų tarpusavio sąveiką. Heinich analizuoja kūrėjų kolektyvinę identitetą: objektyvią plotmę, remiantis klasikine profesijų sociologija, ir subjektyvią plotmę, kai pasitelkiama vaizdinių sociologija. Todėl greta kiekybinių metodų, kurie taikomi morfologiniuose tyrimuose, taikomi kokybiniai sociologinio tyrimo metodai. Pasitelkiama ne tik statistika, tiesioginis elgsenos stebėjimas, bet ir diskursų analizė, kuri sudaro menininko statuso ir tapatybės tyrimų metodologinį pagrindą: rašytiniai tekstai, biog-

rafijos, autobiografijos ar korespondencija. Taip susiejami įvairūs patirties metmenys. Pasak Heinich, tapatybės konstravimas yra ne individualus veiksmas, bet subjektų, grupių, institucijų tarpusavio sąveika. „Tapatybė kuriama jungiantis sąmonei su pašamone, individui su kolektyvu, atsitiktinumams su taisyklėmis.“<sup>10</sup> Vadinasi, menininko statuso ir tapatybės problematika siejasi ir su individo pašamone, psichika ar kolektyviniais kultūros vaizdiniais.

Toks problemos formulavimas išsprendžia skirtingų disciplinų ir tyrinėjimo strategijų santykio problemą. Pirmiausia, menininko tapatybės ir statuso gvildenimui pasitelkiamos sociologinės, antropologinės, psichoanalitinės tyrimo strategijos, o antra, suderinamos struktūralistinės ir interakcionistinės metodologijos priešpriešos, aiškinantis dvi pamatines struktūras – tapatybės ir jos istorinės sąsajos, ir krizės situacijų.

Pavyzdžiui, susižavėjimo ir menininko pripažinimo reiškinius Heinich aiškina daugiau antropologiškai, o ne sociologiškai. Analizuojamos modernaus menininko ideologijos susiformavimo priežastys, t.y. remiantis autore – modernios visuomenės mitas, todėl „sociologinis diskursas yra pernelyg susijęs su normatyviniais lūkesčiais, kuris tampa vertybinių konfliktų ar socialinių problemų valdymo instrumentu“<sup>11</sup>. Todėl Heinich atmeta pernelyg šališką ar kritišką sociologinę interpretaciją ir kritikos sublauko analizėje pasirenka lankstesnį antropologinį požiūrį, kuris išreiškia neutralumą stebimų vertybių atžvilgiu.

Kita vertus, greta veikalų, skirtų atskiriems meno kūrėjų, tarpininkų ir suvokėjų tyrimams, Heinrich sociologiškai gvildeno vaizduojamąjį meną. Knygoje *Le triple jeu de l'art contemporain. Sociologie des arts plastiques (Šiuolaikinio meno žaidimas trise. Vaizduojamojo meno sociologija, 1998)* Heinrich gvildeno XX a. 2-osios pusės meno raidos problemas. Sociologė susitelkia ties trimis pagrindiniais analizės objektais – produkcija, mediacija ir recepcija, kuriuos įkūnija „žaidimo trise“ metafora.

Studijuodama įvairius meno ir literatūros reiškinius sociologė suprato būtinybę koreguoti meninio lauko sampratą ir labiau ją pritaikyti jų tyrimams. Kitaip nei Bourdieu, kuris lauką apibrėžė kaip objektyvių pozicijų hierarchizuotą struktūrą ir ja aiškino kūrėjų socialinę kilmę, autonomiją, dominavimo ryšius, „įsitikinimą“ literatūrinėmis vertybėmis, socialinę produkciją, Heinrich ėmė derinti Bourdieu meninio lauko sociologijos (t.y. dominavimo sociologijos) pagrindines analizės strategijas ir Beckerio interakcionizmo (t.y. mediacijos sociologijos) principus. Lauko sociologijoje pabrėžiami galios ryšiai ir dominuojančių simbolinės galios praktikų legitimacija. Tuo tarpu interakcionizme išryškinama skirtingų kategorijų aktorių (ne tik meno) tarpusavio sąveika ir jų ryšio modifikacijos. Šis modelis išryškina atvirą cirkuliaciją šiuose tinkluose, kuriuose nėra galios ryšių, ir yra tinkamesnis dabartinių meno pasaulio procesų tyrimams. Tuo tarpu meninio lauko modelis neatskleidžia tarpusavio priklausomybių, kurios sieja labiausiai dominuojančius

agentus ir institucijas į susikertančius tinklus, bei nepaaiškina skirtingų estetinių paradigmu koegzistavimo dabartiniame meno lauke.

Heinrich vaizduojamojo meno sociologijoje pasitelkiamos įvairiapusiškos tyrinėjimo strategijos ir pagrindiniai lauko sociologijos metodologiniai principai. Joje išlaikomas svarbiausias meninio lauko sociologijos principas – meno kūrėjų ir vartotojų erdvių sinchroniškas tyrimas. Pavyzdžiui, vartotojų savitumui atskleisti naudojami estetinių pažiūrų ir pozicijos socialinėje erdvėje, kurią determinuoja sociodemografinės charakteristikos, ryšio tyrimai. Tačiau lygiagrečiai naudojamas kokybinis ir tipologinis priėjimas, kuris leidžia paaiškinti vaizdinius, vertybines nuostatas, koncepcijas. Šiuose tyrimuose greta lauko sociologijos pasitelktos Beckerio teorinės pažiūros leido Heinrich modernaus meno struktūrą atskleisti kaip „lauką su galios ryšiais ir tarpusavyje bendradarbiaujančių „pasaulių“ visumą, kurie apima ir kūrinių produkciją, ir pripažinimą“<sup>12</sup>.

Vadinasi, Bourdieu mokyklos šalininkų, tarp jų ir N. Heinrich, darbai, atskleidė, kad menotyroje ir meno sociologijoje išgalėjo visapusiškai teoriškai pagrįstos kompleksiškos sociologinės meno tyrinėjimo strategijos ir principai. Tenka pripažinti, kad jų perėmimas nebuvo nekritiškas ir besąlygiškas. Pagrindinės Bourdieu nubrėžtos strategijos priklausomai nuo tiriamų objektų ar probleminių laukų pobūdžio vėliau buvo koreguojamos ir papildomos įvairiomis antropologinėmis, psichoanalitinėmis, estetinėmis ir kitomis analizės strategijomis.

Taip Heinrich atliktos menininko padėties pokyčių studijos nubrėžė pagrindinius menininko statuso ir sampratos raidos etapus. Apibrėžusi Paryžiaus karališkosios akademijos įkūrimo XVII a. sąlygas, kurios lėmė tapybos ir skulptūros statuso kaitą, atsižvelgdama į sociokultūrinius veiksnius – institucijų vaidmenį, publikos kaitą, estetinių normų evoliuciją ir terminų semantiką, – autorė parodė esminius menininko statuso pokyčius nuo renesanso iki XIX a. ji atskleidė, kaip funkcionuoja trys kūrėjų tipai, kurie keitė vienas kitą ir persidengdavo. Iki renesanso vyravusią amatininko sampratą pakeitė akademinė-profesinė, kuri vyravo Prancūzijoje nuo absoliutizmo iki impresionizmo. O moderni me-

nininko iš pašaukimo samprata pasirodė XIX a. ir išsiskleidė XX a. Šioje Heinrich tapatybės sociologijoje atskleidžiamos subjektyvi ir objektyvi plotmės, taip pat veiksniai, kurie nulėmė menininko tapatybės formavimąsi.

Heinrich meno sociologijos veikaluose išryškėjo pagrindinės lauko sociologijos taikymo kryptys. Meninio lauko sociologiją, kurią taikė Bourdieu atskleisdamas modernaus, sąlygiškai autonomiško meninio lauko formavimąsi XIX a., ji pritaikė platesniems istoriniams meno laikotarpiams tirti – istoriniams kultūros diferenciacijos procesų ir meno autonomizacijos, institucijų formavimosi ir menininko socialinio statuso tyrimams.

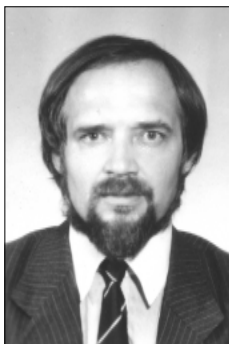
## Literatūra ir nuorodos

<sup>9</sup> Ten pat, p. 59.

<sup>10</sup> Ten pat, p. 345.

<sup>11</sup> N. Heinrich. *La gloire de Van Gogh: Essai d'anthropologie de l'admiration*. – Paris, Minuit, 1991, p. 11.

<sup>12</sup> N. Heinrich. *Le triple jeu de l'art contemporain. Sociologie des arts plastiques*. – Paris, Les Éditions de Minuit, 1998, p. 42.



*Prano Dovydaičio premijai*

Gauta 2005-01-15

ANTANAS ANDRIJAUSKAS

Kultūros, filosofijos ir meno institutas

## VOKIEČIŲ MENOTYROS MOKYKLOS TAPSMAS: CARLAS SCHNAASE

The Development of German Art Criticism: Carl Schnaase

### SUMMARY

The article is focused on the development of German art criticism in the second half of the 19<sup>th</sup> century, when the German and Austrian traditions gradually became prevalent in the West. That tradition, using its own technical instruments, historiography and interpretative elements, developed historical and theoretical models of art inherited from German romanticism and classical art philosophy. It applied inductive scientific methods to studies of art history, underlined the importance of comparative art studies and created new models of art history in which different kinds of art development follow one after the other. It gave more attention to the historical facts of development than to speculative abstract theoretical outlines. Schnaase was one of the most influential art critics of that period. He elaborated the foundations of the German school, which underlined the close connection between empirical materials and theoretical generalizations in art criticism. Schnaase consistently transferred the principles of systematic hegelian methodology of the philosophy of the spirit to the sphere of art criticism and applied them to the new problems of universal art history. In his wide panorama of world art, the signs of Eurocentrism can be traced; nevertheless, he opened some new perspectives of fruitful art analysis, which were later accepted into the methodological arsenal of Western art criticism.

### XIX A. ANTROSIOS PUSĖS VOKIEČIŲ MENOTYRINĖS MINTIES RAIDA

Išsiseimiant produktyvioms vokiečių abstraktiems spekuliatyvinio mąstymo  
klasikinio idealizmo estetikos ir meno filosofijos idėjoms bei diskredituojantis principams, pohegelinėje epochoje XIX a.  
antrojoje pusėje įsivyrąja negatyvi reak-

RAKTAŽODŽIAI. Meno istorija, menotyra, Schnaase, Hegelis, stilių teorija.

KEY WORDS. History of art, art criticism, Schnaase, Hegel, theory of styles.

cija į „estetiką iš viršaus“. Naujų besiformuojančių krypčių šalininkai siekė pakeisti susikompromitavusias metafizines konstrukcijas („aš“, „idėja“, „tapatybės principas“, „absoliučioji dvasia“) pozityvių faktų rinkimu, jų aprašymu, sisteminiu, struktūrinių ir formaliųjų meno principų tyrimu, stengėsi mokslą apie meną paversti pozityviu tiksluoju mokslu, kuriame neliktų vietos miglotiems skonio vertinimams. Šis noras išsivaduoti iš metafizinio mąstymo priespaudos ir mėginimas mokslą apie meną susieti su empiriniais mokslais, paremtais stebėjimu, eksperimentu, faktų tyrinėjimais, atspindi pozityvistinę epochos dvasią.

Tačiau pohegelinėje menotyroje, be vyraujančios pozityvistinės orientacijos ir konkrečių meno faktų analizę, būtina išskirti dar vieną svarbią tendenciją – gvil-denti visuotines meno raidos problemas. Daugelis mokslininkų vėl ima domėtis globalinių meno stilių teorija, o meno filosofija nepastebimai transformuojasi ir meno istorijos filosofija. Tam turėjo įtakos Winckelmanno, Schellingo ir Hegelio istorinių meno raidos formų koncepcijų poveikis. Taip prasidėjo naujas menotyrynės minties raidos etapas, susijęs su vokiečių klasikinio idealizmo meno filosofijos idėjų nykimu ir naujų menotyros metodologinių orientacijų formavimusi. Iš jų reikia išskirti įtakingas pozityvistines, sociologines, formalistines, psichologines ir intuityvistines tendencijas. Didėjanti mokslo apie meną metodologinė pliuralizmą lėmė bendras teorinio meno filosofijos lygio pohegelinėje epochoje smukimas. Kita vertus, intensyvėjantys meno procesai skatino meno

kritikos ir meno istorijos problematikos plėtotę. Šie prieštaringi veiksniai suaktualino metodologinės orientacijos problemas.

XIX a. antrojoje pusėje menotyrynės minties raidoje ryškėja esminiai poslinkiai. Dėl filosofinių ir istorinių disciplinų poveikio menotyra lygiagrečiai skleidžiasi kaip *teorinė* ir *istorinė* disciplina. Blėstant vokiečių klasikinės meno filosofijos įtakai ir vis didesni poveikį darant pozityvistinėms, iracionalioms, formalistinėms, psichologinėms ir sociologinėms humanistikos pakraipoms klasikinių menotyryninių disciplinų triadoje (meno istorija, meno kritika, meno teorija), vokiškai kalbančiose šalyse pamažu išgali meno istorijos, o Prancūzijoje, Anglijoje ir Rusijoje – meno kritikos studijos. Daugelis svarbiausių meno kūrinio vertinimo metodologinių nuostatų bei principų tuomet buvo išplėtoti Prancūzijoje pakilimą išgyvenusioje meno kritikoje, o vėliau perėjo į meno istorijos bei meno teorijos metodologinių instrumentarijų. Taip pat skleidėsi meno istorija, kuri pamažu užkariavo vis tvirtesnes pozicijas vokiškai kalbančių kraštų akademiniame pasaulyje; kūrėsi pirmosios meno istorijos katedros, kuriose pradėta ruošti diplomuotus meno istorijos specialistus. Taip meno istorija tapo universitetine disciplina ir formavosi prielaidos profesionaliam požiūriui į menotyra atsiras-ti. Formuojantis meno istorijai kaip akademiniam universitetiniam mokslui, vyraujančios pozicijos teko vaizduojamajai dailei. Būtent dailėtyros ir su ja glaudžiai susijusios architektūrologijos užuomazgų plėtojimasis (o ne teatrologijos ar

muzikologijos) lėmė pagrindinių tuometinės menotyros metodologinių tendencijų išsigalėjimą.

Sudėtingi revoliuciniai procesai Prancūzijoje ir būtinybė spręsti aktualias socialinio, kultūrinio ir meninio gyvenimo problemas skatino vis labiau plėtoti meno kritiką šalyse, priklausančiose prancūzakalbės menotyrinės tradicijos įtakos erdvei, šitaip tarsi nustumiant į šalį akademinis meno istorijos tyrinėjimus. Vokiškai kalbančiose šalyse padėtis buvo kitokia. Čia viešpatavo stiprios istorizmo tendencijos, kurias įtvirtino vokiečių klasikinio idealizmo meno filosofija ir romantizmo ideologija. Šias tendencijas savitai plėtojo vokiečių istorikai (J. Grimmas, G. B. Niebuharas, L. von Ranke, J. G. Droysenas). Todėl vokiškai kalbančių šalių menotyroje daug stipresnės buvo iš istorijos mokslo ir ypač Hegelio istorijos filosofijos ir meno filosofijos paveldėtos spekuliatyvaus metafizinio mąstymo, universalizmo ir retrospektyvaus sisteminio požiūrio į praeities meno istoriją tendencijos. Prancūzų istorikų mokykla (C.H. Saint-Simonas, Ch. Fourier, Th. Jouffroy, F.-P.-G. Guizot, J. Michelet, J.A. Gobineau, H. Taine'as), priešingai, daug daugiau dėmesio skyrė socialinio, kultūrinio ir meninio gyvenimo aktualijoms. Tačiau tiek vokiškai kalbančių šalių, tiek ir prancūzų istorijos mokslą, kitaip nei romantizmo epochos, *vis labiau vienija didėjantis domėjimasis istoriniais šaltiniais ir išsakomų teiginių patikimu dokumentavimu, įvairiais literatūriniais šaltiniais, archeologijos duomenimis, naujais tyrinėjimo metodais*. Šie istorijos

mokslo pokyčiai aiškiai regimi ir smarkiai istorijos mokslo metodologijos veikiamoje besiplėtojančioje meno istorijoje. Jos socialinio statuso augimą liudija ir pirmųjų grynai menotyrinio profilio žurnalų atsiradimas, pavyzdžiui, nuo 1859 m. einančio ir iki šiol tebesančio vienu autoritetingiausių šios srities leidinių *Gazette des Beaux-Arts* Prancūzijoje arba *Zeitschrift für bildende Kunst* (leidžiamas nuo 1866 m.).

XIX a. viduryje svarūs poslinkiai ryškėja antikos meno tyrinėjimuose, kadangi archeologai atranda daugybę vertingų graikų skulptūros originalų, naujų, anksčiau visai nežinomų freskų tapybos pavyzdžių. Todėl plečiasi ir gilėja antikos ir kiek vėliau – Vakarų viduramžių dailės pažinimas. XIX a. pradžios antikos meno studijų pagrindas buvo tik Romos menas arba romėniškos graikų meistrų kopijos. Amžiaus viduryje archeologai suranda daugybę puikių klasikinio graikų meno pavyzdžių įvairiuose Viduržemio jūros pakrančių regionuose. Tai verčia koreguoti nusišlovėjusias antikos meno istorijos interpretacijos schemas, peržiūrėti graikų ir romėnų meno tradicijų santykius, jų istorinę bei estetinę vertę, aiškintis sudėtingas antikos meno tradicijų sąveikas su Artimųjų Rytų tautų meno tradicijomis problemas.

Kita vertus, XIX a. antroje pusėje dideli menotyrinės minties poslinkiai ryškėja ir neeuropinių tautų meno tradicijų pažinime; *meno tyrinėtojų interesų laukas pastebimai keičiasi, ryškėja pirmieji visuotinės meno istorijos atsiradimo požymiai, kadangi vis daugiau randasi mokslis-*



ninkų, siekiančių atkurti jau ne tik antikos, Vakarų renesanso, o ir pasaulinio meno raidos istoriją apskritai. Todėl į menotyrinių tyrinėjimų lauką pakliūva ne tik anksčiau ignoruotų Vakarų viduramžių, bet ir neeuropinių tautų – Egipto, Artimųjų Rytų, ypač Asirijos (1843–1844 m. vyko didžiulį Vakarų visuomenės susidomėjimą sukėlę karaliaus Sargono rūmų archeologiniai kasinėjimai), sasanidų dinastijos valdomo Irano, Indijos, Kinijos, Japonijos, Meksikos ir Peru ikikolumbinių civilizacijų menas (A. Springeris, C. Schnaase, F. Kugleris, E. Viollet-le Ducas). Būtent Vokietijoje antrojoje XIX a. pusėje pasirodė pirmieji visuotinės meno istorijos veikalai, kurie (beveik dešimtmečiu lenkę prancūzo Viollet-le Duc tyrinėjimus) liudijo tai, kad vokiečių menotyrinė mintis pakilo į naują teorinės sintezės lygmenį. Iš šių veikalų pirmiausia reikėtų išskirti Springerio penkių tomų *Handbuch der Kunstgeschichte (Meno istorijos vadovėlis, 1855)* ir taip pat pavadintą Kuglerio 1859 m. paskelbtą trijų tomų veikalą, kurį autorius papildė savo paties sukurtomis iliustracijomis. Tačiau stiprėjant universalioms tendencijoms, kartu ryškėja ir siauresnės menotyrininkų specializacijos užuomazgos. Šis procesas akivaizdus prancūzų ir vokiškai kalbančių šalių – šveicarų, austrų ir vokiečių – menotyrinėje literatūroje.

XIX a. vidurio ir antrosios pusės meno istorijos tyrinėjimuose pamažu įsivyrąja vokiškai kalbančių šalių meno istorikų tradicija, plėtojanti iš romantikų ir vokiečių klasikinės meno filosofijos perimtus istorinius ir teorinius meno

raidos modelius, schemas, kurios papildomos įvairiais menotyrinėms studijoms būtiniais techniniais, metodologiniais instrumentais, istoriografiniais bei interpretaciniais elementais. Menotyriniame pažinime vis labiau atsiribojama nuo romantinės adoracijos ir intuityvumo, siekiama išnaudoti filosofijos, istorijos ir kitų humanitarinių mokslų sukurtos metodologijos galimybes. Taip į meno istorijos tyrinėjimus skverbiasi induktyvūs mokslo metodai; jie taikomi kuriant naujus visuotinės meno istorijos modelius, kuriuose vieni meno raidos procesai nuosekliai keičia kitus. Kartu vis daugiau dėmesio skiriama ne abstrakčioms teorinėms schemoms, o konkrečių meno istorijos faktų pažinimui remiantis patikimų šaltinių interpretavimu. Akivaizdžiai didėja įvairių epochų ir regionų lyginamųjų meno studijų svarba.

Germaniškosios kultūros erdvėje iškyla trys įtakingos mokyklos: vokiškoji (C. F. L. F. Rumohras, C. J. F. Schnaase, F. Kugleris, A. Springeris, G. F. Waagenas, K. Justi, A. Warburgas), austriškoji Vienos (M. Thausingas, F. Wickhoffas, A. Rieglis, J. Strzygowski) ir šveicarų (J. Burckhardtas, H. Wölfflinas). Vokiškai kalbančių šalių menotyrinės minties raidai didelę įtaką darė blėstančios romantikų ir Hegelio meno filosofijos idėjos ir stiprėjo pozityvizmo bei iracionalizmo tendencijų poveikis. Hegelizmo šalininkų ir jo oponentų idėjų bei metodologinių principų polemika, o neretai ir atvira konfrontacija, tarsi apibrėžia XIX a. vidurio ir antrosios pusės vokiškai kalbančių šalių menotyros idėjų ir metodų sklaidą.

C.J.F. SCHNAASE'S KULTŪRINĖ ISTORINĖ  
MENO PAŽINIMO METODOLOGIJA

Romantikų ir Hegelio idėjų tęsėjai buvo linkę kurti universalias meno raidos koncepcijas, jų oponentai – empirizmo šalininkai – daugiausia domėjosi konkrečių meno istorijos raidos etapų ir kūrinių tyrinėjimais. Ryškiausi pirmosios grupės atstovai buvo tiesioginiai Hegelio mokiniai, iš kurių pirmiausia reikėtų išskirti Hegelio *Estetikos* paskaitų leidėją H.Hotho ir C. J. F. Schnaase, kurie savo meno raidos schemose rėmėsi hegelishkąja dvasios pažangios raidos idėja. Abu šie teisę studijavę ištikimi Hegelio mokiniai išpažino panašias teorines ir metodologines nuostatas, tačiau asmenybių ir mąstymo būdo skirtumai lėmė skirtingus jų mokslinius prioritetus ir nevienodą įnašą į menotyros idėjų bei metodų istoriją.

H. Hotho (1802-1853) nebuvo nei originalus, nei konceptualus meno istorikas. Tęsdamas savo mokytojo idėjas, jis stengėsi vientisu žvilgsniu aprėpti meno raidos istoriją, išryškinti įvairių meno rūšių ir žanrų vidinį sąryšingumą. Jo pagrindiniame veikalė *Vorstudien für Leben und Kunst (Parenjamiėji gyvenimo ir meno tyrinėjimai, 1835)* susipynė Jenos romantikams būdingas jausmingumas, įsijautimas į slėpiningąją meno kūrinių esmę, neapibrėžtumas ir hegelishkasis požiūris į meno istoriją kaip dvasios raidos istoriją. Šis kelionių po įvairias Vakarų Europos šalis dienoraščio forma parašytas veikalas skirtas, autoriaus akimis žvelgiant, svarbiausių literatūros, vaizduojamosios dailės ir ypač muzikos kūrinių aptarimui. Jame daug taiklių

pastebėjimų, kuriems, kaip ir romantikų koncepcijoms, būdingas pabrėžtinai vertinimų subjektyvumas, turinio ir formos neišbaigtumas. Vaizduojamosios dailės srityje Hotho daugiausia tyrinėjo italų ir flamandų renesanso meistrų kūrybą.

Kaip ir Hotho, Carlas Julius Ferdinandas Schnaase (1798-1875) buvo tikrasis Hegelio mokinys, klausęs jo paskaitų Berlyno universitete. Dar studijuodamas būsimasis menotyryninkas domėjosi meno problemomis, tačiau riboti šeimos finansiniai ištekliai ilgai neleido jam atsiduoti menotyrynėms studijoms. Iš pradžių Schnaase vertėsi teisininko praktika Dancinge, vėliau – Karaliaučiuje, Berlyne, Duseldorfe. Tuo pat metu jis skelbė meno istorijos problematikai skirtus tekstus, kurie greit sudomino visuomenę. Stiprėjantis potraukis prie meno ir bendravimas su daugeliu iškilių to meto mąstytojų, menininkų bei meno žinovų (iš jų pirmiausia reikėtų išskirti Mendelsoną, Gerhardą, Kurciusą, Waageną ir Kuglerį) paskatino jį galutinai apsispręsti – atsidėti meno istorijos tyrinėjimams. Įvairiapusis išsilavinimas, ypatingas estetinis imlumas, polinkis į plačius teorinius apmąstymus padėjo Schnaase'į susiformuoti savitą požiūrį į meno istoriją. Iš pradžių jis reikėsi kaip meno žinovas, daug kartų keliavo į Italiją, Prancūziją, Olandiją, kur įdėmiai studijavo garsiausiuose muziejuose ir kolekcijose sukauptus meno kūrinius. Lankydamasis Drezdene, Schnaase daug laiko praleido studijuodamas puikias Saksonijos valdovų sukauptas šedevrų kolekcijas.

Remdamasis vokiečių klasikinės meno filosofijos principais, ypač abstrakčiomis Hegelio teorinėmis konstrukcijomis ir pažangia istorinių procesų samprata, jis plėtojo kultūrinę istorinę meno pažinimo metodologiją, kuri buvo artima J. Burckhardto metodologinėms nuostatomis. Tačiau, palyginti su J. Burckhardtu, Schnaase's veikaluose regima ryškesnė reakcija į lėkštą empirizmą ir hegeliškos dvasios filosofijos įtaka. Meno istorija jį pirmiausia domino kaip konkrečių tautų papročių, jausmų, laikmečio reiškiny, padedantis tyrėjui išsiskverbti į tyrinėjamos epochos dvasią. Iš čia kyla pagrindinė šio tikro hegelininko meno tyros kategorija *Volksgeist* (liaudies dvasia), kurią jis traktuoja kaip savotišką mistinę substanciją, įkūnytą meno kūrinuose. Kadangi Schnaase's tyrinėjimai ir suformuluoti metodologiniai principai turėjo didžiulį poveikį vėlesnei vokiškai kalbančių kraštų meno tyros istorijai, todėl glaustai aptarsime šio mokslininko veikaluose iškeltas idėjas.

Pagrindinis Schnaase's įnašas į meno tyros idėjų ir metodų istoriją sietinas su *Niederländische Briefe (Laiškai iš Nyderlandų, 1834)* ir didžiuliu aštuonių tomų programiniu veikalu *Geschichte der bildenden Künste (Vaizduojamojo meno istorija, t. I–VII, 1843–1864)*. Pastarajame ryškūs Hegelio meno filosofijoje išplėtotų meno raidos schemų pėdsakai. Į šį Schnaase's meno tyrinės koncepcijos ypatumą atkreipia dėmesį savo tyrinėjimo *Meno istorija kaip mokslas* istorinėje apžvalgoje H. Sedlmayras. „Schnaase's veikalas *Apie meno teoriją ir istorijos filosofiją*, – rašė jis, – yra parašytas patiriant lemiamą Hegelio įta-

ką. Su ja susijungę impulsai, kuriuos jis, teisininkas, perėmė iš Savigny darbų apie Romos teisės kilmę ir pavertė tai meno istorijos laimėjimu ir savastimi. Restauracijos epochoje išryškėjusi požiūrių stabilizacija, virtusi pastoviomis sąvokomis, lėmė Schnaase's *Laiškų iš Nyderlandų* istorinę vietą ir jų ypatingą pobūdį. Pirmas ir paskutinis dalykas, prikaustęs jo dėmesį, buvo ne tiek paties meno, kiek jo istorijos matymas“ (*Sedlmayr, 2000, p. 19–20*).

Iš tikrųjų pirmojoje knygoje Schnaase perima Hegelio meno filosofijos koncepcijai būdingą panoraminį retrospektyvų požiūrį į meno raidos istoriją. Jis remiasi dviem pamatiniais savo mokytojo teiginiais: 1) epochos dvasia sąlygoja konkrečius meno raidos bruožus ir 2) menas tiesiogiai atspindi tos kultūros, kurioje jis skleidžiasi, pagrindinius bruožus. Šie postulatai tampa besiformuojančios Schnaase's meno tyrinėjimo metodologijos išeities tašku. „Kiekvienas amžius, – rašė jis, – jungia savyje žmogaus esmę visose įmanomose jo apraiškose ir todėl iš naujo, abipusiškai ir kartu neišvengiamai, kiekvienas amžius sukelia didesnius ar mažesnius pokyčius visose meno srityse“ (*Schnaase, 1834, p. 4*).

Apeliuodamas į hegeliską istorinės pažangos idėją ir tyrinėdamas istorinių meno raidos etapų nuoseklią kaitą, Schnaase iškelia svarbią hipotezę, kad kiekvienas ankstesnis meno raidos etapas įduoda meno istorikui vėlesniojo etapo pažinimo raktus. Žvelgiant šiuo aspektu, antika mus paruošia suprasti viduramžius, o šie – giliau suprasti juos keičiančios epochos meną. Kita vertus,

ir dabartis, jau nueitas kelias, suteikia ne mažiau svarbių galimybių geriau suvokti praeities meną, analizuoti jį platesnėje istorinėje perspektyvoje; taip pat padeda suvokti ir dabarties meną lyginant jį su jau praslinkusių epochų menu. Meno istorija čia suvokiama kaip nuolatos išskylančių vidinių konfliktų ir jų sprendimų seka, glaudžiai susijusi su konkrečios tautos ir epochos dvasia. Kitaip nei Hegelis, Schnaase nesureikšmina religijos įtakos menui, o traktuoja ją tik kaip vieną iš svarbių veiksnių. „Menas ir religija, anot Schnaase’s, yra žmonijos dvasinės raidos viršūnė, o jų santykis primena žmogaus kūno ir dvasios santykius. Jie papildoma vienas kitą ir kartu yra priešingi. Jei vienas perdėm išigali, kitas nuo to kenčia, o tai reiškia, kad jie yra vieningi aukštesniame raidos taške, kuriame nusistovi aukščiausios gyvenimo formos“ (Ten pat, p. 378). Pagrindinės meno raidos paskatos, anot menotyrininko, kyla iš paties meno ir konkrečios tautos ar epochos dvasios. Iš čia randasi pamatinė Schnaase’s metodologinė nuostata kiekvieną tyrinėjamą meno reiškinių būtinai panardinti į jį pagimdžiusios kultūrinės tradicijos kontekstą ir aiškintis pagrindinius jo savitumą nulėmusius veiksnius.

Kitaip nei pirmoje knygoje, kurioje apstu nesistemiškai pateiktų subtilių menotyrinių išvalgų, antrajame monumentaliame veikale regime savitą meno istorijos viziją, susiklosčiusią patiriant hegelishkosios istorijos filosofijos įtaką. Pamatinės Schnaase’s menotyrinės koncepcijos sąvokos yra tiesiogiai iš Hegelio meno filosofijos perimtos abstrakci-

jos: „idėja“, „istorinis procesas“, „tautos dvasia“, „epochos dvasia“ ir pan. Tačiau, kitaip nei Hegelis, kuris savo knygoje apsiribojo tik bendriausiomis istorinėmis ir kultūrologinėmis schemomis, Schnaase nuosekliai perkelia hegelishkos dvasios filosofijos sisteminės metodologijos principus į menotyros plotmę. Jis vienas pirmųjų, greta Kuglerio ir E. Viollet-le Duco, pasineria į Vakaruose dar tik kuriamos visuotinės meno istorijos problemų srautą. Tuomet tai buvo itin sudėtingas uždavinys, kadangi daugelis neeuropinių civilizacijų meno paminklų buvo dar tik atrandami, labai trūko elementarių literatūrinių ir istorinių šaltinių vertimų į europines kalbas, patikimų archeologijos duomenų.

Nors sunkumai buvo akivaizdūs, Schnaase ėmėsi didingo uždavinio parašyti visuotinę dailės istoriją. Jo paskelbti aštuoni visuotinės vaizduojamosios dailės istorijos tomai aprėpia praktiškai visų pagrindinių neeuropinių civilizacijų dailės istorijos sklaidą. Net penki tomai yra skirti viduramžių epochai, daugybė įvairios apimties skyrių, kuriuose gvildinama Artimųjų Rytų, indų, kinų, arabų, Amerikos civilizacijų meno raida. Šis daugiau nei du dešimtmečius darbo pareikalavęs, tačiau neužbaigtas sumanymas iliustruoja, kaip rašant tomą po tomo keitėsi menotyrininkui išskylančių visuotinės meno istorijos uždavinių ir problemų supratimas. Lyginamoji tomų turinio analizė rodo, kaip tobulėjo menotyrininko metodologinis instrumentarijus, lankstesni ir gilesni darėsi įvairių kultūrų, epochų, meno kraipų ir konkrečių menininkų bei jų

kūrinių vertinimai. Neatsitiktinai būtent šis veikalas ir jame išplėtoti menotyrinės analizės principai netrukus tapo savotišku profesionalaus menotyryninko darbo modeliu kitiems mokslininkams.

Šis grandiozinės apimties veikalas turi aiškia kompozicinę struktūrą ir kruopščiai apgalvotą medžiagos dėstymo logiką. Kiekvienos šalies ir epochos meno analizę Schnaase, remdamasis kultūriniu istoriniu ir istoriniu lyginamuoju metodais, pradeda įvadais, kuriuose siekia išryškinti tyrinėjamos civilizacijos meno savitumą, pagrindinius geografinius, klimato, valstybės sąrangos, religijos, kalbos, mokslo, papročių ir pan. bruožus, nulėmusius tyrinėjamos tautos dvasią, žmonių pasaulėžiūrą ir meno pobūdį. Anot Schnaase's, *tautos dvasia ir rasės dvasia tarsi nubrėžia pagrindinius ir stabilius meno raidos sudėtinius elementus, o laiko dvasia sąlygoja nuolatinius istorinės evoliucijos pokyčius*. Taip Schnaase's koncepcijoje atsiranda plačiai vėlesnėje vokiškai kalbančių šalių menotyroje paplitusios teorijos apie epochų stilius (gotika, renesansas, barokas) ir rasių stilius (germaniškas, romaniškas ir pan.). Taip interpretuojant visuotinės meno istorijos varomąsias jėgas, svarbiausias menotyryninko uždavinys yra išsiaiškinti pagrindinius konkrečios tautos, civilizacijos ar epochos dvasinius principus, lėmusius vienokių ar kitokių stiliaus bruožų atsiradimą.

Menotyryninko epochai būdingas žinių trūkumas ir metodologinių nuostatų ribotumas atsiskleidė jo tendencingose neeuropinių civilizacijų, ypač kinų meno istorijos, vertinimuose. Čia Schna-

ase nepajėgė atsikratyti hegeliškų europocentrinų nuostatų įtakos. Ir čia jis liko ištikimas Hegelio mokinys. Tai itin ryšku indų ir kinų meno raidos procesų, juos lėmusių veiksnių, meno tipologinių bruožų apibūdinimuose. Schnaase neabejotinai buvo paveiktas XIX a. pirmojoje pusėje Vokietijoje klestėjusios romantinės Indijos adoracijos ir, priešingai, jam darė įtaką menkas sinologijos lygis. Mokslininkai Indijos gamtos turtingumą, įvairovę ir rasinę gyventojų sudėtį tiesmukiškai sieja su meninės kultūros turtingumu ir, priešingai, Kinijos skurdžią gamtą ir gyventojų vienalytiškumą – su tos šalies meno skurdumu, nesugebėjimu pakilti virš amatininkystės. Tokios išvalgos iškalbingai liudija ne tik Schnaase's, tačiau ir apskritai to meto Vakarų orientalistinių studijų lygį, o šis tiesiogiai atsispindėjo ir Rytų tautų menui skirtuose jo ir kitų amžininkų studijose.

Daug nenuoseklumų ir supaprastinimų, kylančių iš apriorinių hegeliškų schemų, aptinkame ir Schnaase's veikaluose pateikiamoje europinės dailės analizėje. Pavyzdžiui, aiškindamas vėlyvųjų viduramžių dailės savitumus, jis perdėm tiesmukiškai sieja gotikos, scholastikos ir riterystės sąvokas. Schnaase vienas pirmųjų aistringai gynė gotikos meno savitumą ir estetinę vertę. Apskritai jo tyrinėjimams būdinga romantinė viduramžių kultūros ir meno adoracija, kurią vėliau perims daugelis Vakarų menotyryninkų. Aštuntasis tomas baigiamas XV a. europinio meno tyrinėjimais. Vadinas, nors autorius turėjo universalistinių ambicijų, daug svarbių pasaulinio meno raidos etapų liko už jo tyrinė-

jimo akiračio. Tačiau jis, kaip tikras hegelininkas, nuolatos pabrėžė dvasinių vertybių svarbą žmonijos kultūros istorijoje, o meno vertę tiesiogiai siejo su jame įkūnytomis šiomis vertybėmis, kurios paskutiniaisiais jo gyvenimo metais, Vokietijoje išgalint O. Bismarcko diegiamoms militaristinėms tendencijoms, buvo brutaliai stumiamos į periferiją. Gyvenimo saulėlydyje 1873 m., dalyvaudamas Pirmajame tarptautiniame meno istorikų kongrese Vienoje (jame dalyvavo tik austrų ir vokiečių meno istorikai), nuoseklus hegelininkas Schnaase savo pranešime su širdgela konstatavo, kad epochai primygtinai reikalaujant, „visur jį supančiame pasaulyje išviešpatauja merkantiliškos materialinės vertybės“ (Schnaase, 1982, p. 358).

## Literatūra ir nuorodos

- G. Bazin. *Histoire de l'histoire de l'art. De Vasari à nos jours*. – Paris, 1986.
- J.-L. Chalumeau. *Les théories de l'art. Philosophie, critique et histoire de l'art de Platon à nos jours*. – Paris, 1994.
- G. Hegel. *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*

Taigi, glaustai apžvelgę pohegelinės vokiečių menotyrynės minties raidą, galime konstatuoti, kad po vokiečių klasiškos meno filosofijos saulėlydžio, kuris išryškėjo po Hegelio ir Schellingo mirties, prasidėjo kokybiškai naujas Vakarų menotyrynės minties raidos etapas. Jo viena ryškiausių figūrų buvo Schnaase. Plėtodamas hegeliškosios meno filosofijos principus, jis klojo pamatus vokiečių menotyros mokyklai, kurioje ryškėjo empirijos ir teorijos jungtis. Kita vertus, Schnaase parašė vieną pirmųjų visuotinių meno istorijų. Nors joje ir išliko jo mokytojo europocentriškos nuostatų pėdsakų, tačiau išryškėjo daugybė naujų perspektyvių menotyrynės analizės principų, kurie vėliau įaugo į Vakarų menotyros metodologinį arsenalą.

- Panofsky // *Revue Germanique Internationale*. – Paris, 1994, Nr. 2.
- H. Sedlmayr. *Iskusstvo i istina*. – Sankt-Peterburg, 2000.
- C. Schnaase. *Niederländische Briefe*. – Stuttgart-Tübingen, 1834.
- C. Schnaase. Grussadresse an die Teilnehmer des ersten Kunstwissenschaftlichen Kongresses, red. W. Busch, W. Beyrodt. *Kunsttheorie und Kunstgeschichte des 19. Jahrhunderts in Deutschland*, Band. 1. – Stuttgart, 1982.

ODETA ŽUKAUSKIENĖ

Kauno technologijos universitetas



## FORMŲ GENEZĖ IR JUDĖSENA J. BALTRUŠAIČIO VIDURAMŽIŲ MENO KONCEPCIJOJE

Genesis and Movements of Forms in J. Baltrušaitis' Medieval Art Theory

### SUMMARY

This work focuses on the genesis and movement of form in J. Baltrušaitis' medieval art theory. The article analyses methodological aspects. The emphasis is put on how oriental antique "motifs" arrive and revive in Western medieval art. According to Baltrušaitis, Western Christian art and architecture were born in the collision of Hellenistic and oriental forms. Baltrušaitis deals not with simple orientalist influences, but with complicated ways of transmission of "visual formulas". He shows not only how an antique Sumerian Gilgamesh figure transforms into the Christian Daniel, but also reveals that no figure has no origin: it always exists in a form (ornamental form) which can emanate different senses.

This work shows how Baltrušaitis analyses the movement and rebirth of antique cosmographic motifs (solar symbols, astrological signs, and circles of planispheres) and ancient Asian architectural constructions in Western medieval culture. He stresses that during periods of historical transformation, the past and future collide, the human memory becomes more active, and the phenomenon of relapse begins.

### METODO KLAUSIMAI: IKONOLOGIJA IR GEOLOGINĖ MORFOLOGIJA

Šiame straipsnyje svarstysime vieną iš J. Baltrušaičio viduramžių meno koncepcijos aspektų – formų bei formalių motyvų transmisijos ir atgimimo klausimą. Derėtų pažymėti, kad žymaus lietu-

vių poeto sūnus J. Baltrušaitis (1903–1988), 1924 m. pasinėręs į viduramžių meno studijas Sorbonoje, ne tik išplėtojo metro H. Focillono formalųjį metodą, bet ir atvėrė naujas formas genezės, judėjimo

RAKTAŽODŽIAI. J. Baltrušaitis, viduramžių menas, formų judėseną, genezė, orientalizmai, motyvai.

KEY WORDS. J. Baltrušaitis, medieval art, movements of forms, genesis, orientalisms, motifs.

mo ir atgimimo pažinimo erdves. Užkaukazėje ir Artimuosiuose Rytuose atlikti jo archeologiniai ir menotyriniai tyrinėjimai ne tik užpildė kai kurias romatinio meno genezės suvokimo spragas, bet ir atkūrė Senovės Rytų ornamentinių formų sklaidos kelius bei jų atgimimo aplinkybes ir priežastis krikščioniškajame Vakarų mene, kuriame tikrovės atvaizdas tarsi paskęsta ornamento rašte.

J. Baltrušaičio medievistikos darbai byloja, jog formuojantis naujoms mentalinėms ir meninėms struktūroms, Vakarų kūrėjas atsigręžia į Praeitį; tada itin suaktyvėja žmonijos atminimo galios. Nesiekama sugrįžimo į praeitį: iš jos tik pasisemiama to, kas reikšminga, aktualu, iš snaudulio prikeliama kūrybos principų ir reikšmių sistemos. Šitaip J. Baltrušaitis atsako į fundamentalius meno istorijos klausimus: kaip formos sugrįžta? Kodėl gyvuoja formų fantomai? Šiuos klausimus kėlė ir įtakingiausi XX a. meno istorikai A. Warburgas, J. Strzygowski, H. Focillonas. Neabejotinai veikiamas A. Warburgo idėjų, J. Baltrušaitis vizualių „formulių“ atgimimo, „išlikimo“ (*survivance*) arba „sugrįžimo“ (*revenge*) problemas sprendė analizuodamas viduramžių meninį palikimą, o ne Vakarų renesanso meninius reiškinius.

Išplėtodamas Armėnijoje ir Gruzijoje atliktus tyrimus ir ieškodamas orientalistinių įtakų Vakarų krikščioniškajame mene, 1935 m. Baltrušaitis paskelbė nedidelę studiją *Gilgamesh (Notes sur l'histoire d'une forme)* (*Gilgamešas. Pastabos apie vienos formos istoriją*). Tai esė, sa-

vitai papildanti komparatyvistinę knygą *Art Sumérien. Art Roman (Šumerų menas. Romanikos menas, 1934)*. Tačiau joje puikiai atsiskleidžia J. Baltrušaičio metodo savitumas.

Nors menotyroje jau ne kartą buvo svarstytas tarp dviejų gyvūnų (liūtų, gazelių ir kt.) išpraustas žmogaus „motyvas“, Mesopotamijos Gilgamešo virsmas krikščioniškuoju Danieliumi, vis dėlto Baltrušaitis nepasitenkino bendraisiais svarstymais. Menotyrininkui rūpėjo ne tikrasis asirų tekstas, rastas Asurbanipalo bibliotekoje, ar epas apie legendinį šumerų Uruko miesto karalių bei šio siužeto atspindžiai meno istorijoje. Jį domino ne antžmogiškų galių turinčio Gilgamešo atributai, jo laukinio bičiulio Enkidu kovos, kiti šio epo fragmentai – Tvano pasakojimas, nuotykių su deive Ištar ar panašiai. Jo dėmesį patraukė šumerų herojaus figūra, nuolat atgimstanti ilgalaikėje formų epopėjoje (1 pav.).

Reikia pritarti J.F. Chevriero nuomonei, kad tai pirmoji Baltrušaičio ikonologijos studija, lygintina su E. Panofsky'io ir F. Saxlio veikalais, kuriuose sekama vienos ikonografinės temos istorinė raida. Tačiau šioje esė išryškėja ir esminis skirtumas<sup>1</sup>. Baltrušaitį domina ornamento inspiruotas motyvas, kuris plito priglaudamas vis naujus vaizdinius Artimuosiuose Rytuose ir Viduržemio jūros (Egipto, Mikėnų) civilizacijose – gliptikoje ir vadinamuosiuose „smulkiuosiuose“ menuose. Žodžiu, pirminis motyvas nuolat migravo ir transformavosi spinduliuodamas naujas prasmes. Ilgalaikėje motyvo istorijoje forma taip pat kito, tačiau pamatinė struktūra išli-

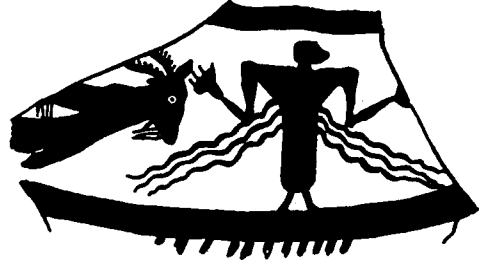


ko ta pati. Na, o Gilgamešą keitė žaidžiantis ar kovojantis su žvėrimis Enkidu, gazeles glostanti derlingumo deivė Ištar, žvėris parbloškiantis Samsonas, krikščioniškasis Danielius su liūtais ir pagaliau Apokalipsės Dievas (2, 3 pav.).

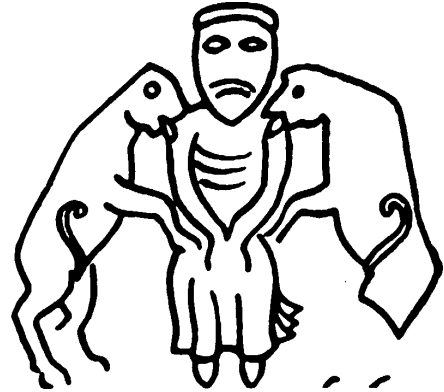
Baltrušaičiui patiko toks minties dėstymo ir analizavimo stilius: jis „suspausdavo“ istoriją, ilgus istorinius tarpsnius sutalpindavo į keletą sakinių, greitai keisdavo vardus ir atvaizdus, tarsi paspartindamas motyvo plėtotę. Šioje esė ir vėliau paskelbtuose veikaluose pasirinkto „motyvo“ istorija, rodos, rutuliojasi ratais, o kiekvienu apsisukimu įtraukiamas naujas vaizdinys. Susidaro išpūdis, jog Baltrušaitis kuria filmą, kuriame parodoma, kaip transformuojasi atvaizdas ir jo formalūs sandai.

Išties, esė apie Gilgamešą yra vienos formos gyvenimo atskleidimas. E. Mâle'is aptiko Gilgamešą romanikos skulptūroje ir nustatė, jog tai Danielius su liūtais. Baltrušaitis neneigė ikonografinių tyrinėjimų išvadų, tačiau jo metodo atspirties taškas buvo kitas. Jis pabrėžia, kad pirmuose pasaulinės meno istorijos pavyzdžiuose vaizduojamas ne legendinis Gilgamešas, o tik ornamentinė figūra. Gilgamešo personažas radosi iš literatūros pasakojimo. Meno istoriką domino būtent pirminė forma, kurios struktūra tapo Gilgamešo ir kitais amžiais nuolat kitusių personažų pamatu. Būtent tokia tyrime atsiskleidžia formos gyvybingumas.

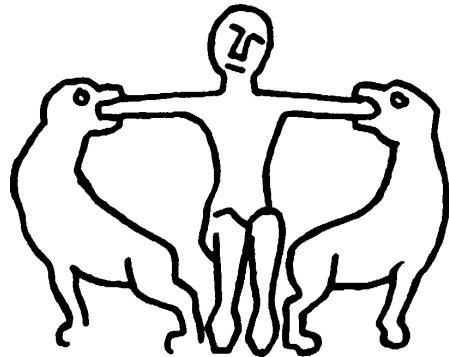
J. Baltrušaitis parodo, kaip vis pabusdamas „motyvas“ atkeliauja į viduramžių meną, kuriame atgimsta beveik autentiška Gilgamešo kompozicijos forma.



1 pav. Vazos iš Sūzų dekoracijos fragmentas (III tūkst. pr. Kr.). Elamitų keramika, Luvro muziejus.



2 pav. Romaniniame reljefe pavaizduotas Danielius su liūtais. Neuilly-en-Donjon (J. Baltrušaičio piešinys).



3 pav. Kapitelio reljefe vaizduojamas žvėrių draskomas personažas (J. Baltrušaičio piešinys).

Žinoma, Gilgamešas užleidžia vietą Danieliui: pastarasis, įsiliedamas į šumerišką modelį, patiria savitas deformacijas. Atvaizdas seka ornamentine logika, kuri

apibrėžia jo pavidalą. Tokie svarstymai pateikia kitokią atsakymą į klausimą, kurį kėlė ir E. Mâle'is: *nėra figūros originalo, kadangi visada egzistuoja forma, pasirengusi priimti ir spinduliuoti prasmes*. Vadinasi, nėra tokios originalios formos, kuri turėtų konkretų turinį. Pirmiausia atsiranda schema, struktūra, kuri neabejotinai kyla iš mito, tačiau savo galias sutelkia į formų registrą. Ši vizuali struktūra išsaugoja mito dvasią (emocionalų užtaisą), bet ne jo rašytinį turinį. Ją apibrėžia ne konkretus pasakojimas, o stilistinė logika<sup>2</sup>.

Šią Baltrušaičio nuostatą galima išvelgti beveik visose viduramžiams skirtose jo knygos. Ji pagrindžia neprieštariną metodą, kurio jis niekada atskirai neišdėstė, išskyrus kelias sraunias įvadinės pastabas. Tai metodas, turintis sąsają su ikonologija, tačiau iš esmės skiriasi nuo XX a. įsitvirtinusios kultūros simbolių analizės. „Ikonologija, – rašo George'as Kubleris, – yra kultūros istorijos forma, kai, analizuojant meno kūrinį, prieinama išvadų apie kultūros būklę. Tai labai sena literatūrinė tradicija. Iki šiol ikonologija apsiriboja graikų ir romėnų meno bei jo atgimimo tyrimais. Principinė jos substancija yra temų tęstinumas. Pertrūkiai ir lūžių periodai nepatenka į vizualų ikonologijos lauką, kuris neaprepia ir kitų civilizacijų formų, nepalikusių gausios dokumentacijos.“<sup>3</sup> Natūralu, kad H. Focillono mokiniai – J. Baltrušaitis ir G. Kubleris – negalėjo rinktis tokio metodo. Todėl Baltrušaitis ima plėtoti struktūralistinį metodą, kurio pamatas – formų arba formalių motyvų analizė. Jo esminis tikslas – tyrinėti me-

nines struktūras ir atskleisti jų istorinę raidą. Tokia savita ikonologinė analizė apčiuopia geluminius vaizduotės bei mitologijos sluoksnius.

Ne veltui pirmuosiuose veikaluose J. Baltrušaitis tiek dėmesio skyrė formalių logikos, ornamentinės kalbos suvokimui. Šie apmąstymai tapo „formalių mitų“ tyrimo pamatu. Pagrįstai J.-F. Chevrieras jo metodą vadina „formų archeologija“ arba „mitinių formų genealogija“. Jos esmė yra formų judėjimo, atvaizdų genezės atskleidimas, parodantis, kad formalaus pavidalo gyvenime pulsuoja energija, kuri ir yra svarbiausias meno bei kūrybos dalykas. „Formalių konstantos“ – tai nematomi pastoriai, kurie suręsti pagal matematikos ir geometrijos taisykles; jos pasižymi logiška architektoninių masių struktūra ir morfologijos dinamika. Jos nenumaldomai veikia meninę vaizduotę<sup>4</sup>.

Viduramžiams skirtose studijose Baltrušaitis paremia Focillono formų gyvenimo koncepciją ir praturtina ją morfologinių struktūrų tęstinumo ir metamorfozių tyrinėjimais. Jis parodo, kad formų gyvenimui būdinga tik sąlygiška laisvė. Laisvė – tai tik menė įsitvirtinusio modelio interpretavimas: ją riboja laikas ir erdvė, medžiaga ir geometrija. Formų gyvenimui būdingas nenutrūkstantis judėjimas, kuriame neižiūrimas nei pradmuo, nei pabaiga.

Be abejo, žinomose *Gestalt* teorijose vilnijo mintis, kad forma gali tapti kano nu, susitelkti į pavyzdinį tipą, kuris įsitvirtina konkrečiu meniniu stiliumi. Pastarieji J. Baltrušaičio medievistinių formų gyvenimo tyrimai skleidėsi A. Rieglio ir

W. Worringerio teorijų fone. Tai laikotarpis, kai meno teorijose ypatingas dėmesys kreipiamas į formų sąrangą. Todėl formų sklaidos, jų atgimimų, išlikimų ir atsinaujinimų tema buvo pamatinė H. Focillono ir J. Baltrušaičio estetikos dalis. H. Focillonas ją plėtojo apibrėždamas vieną ar kitą meninį stilių, jo savytumą, o J. Baltrušaitis – atskleisdamas geometrinių schemų, „formalių konstantų“, abstrakčių vizualinių struktūrų metamorfозes ir transmisijas. Jis pastebėjo, kad, analizuodami neįprastas ir keistasias meno formas, galime apčiuopti kultūrų įtakas, sąveikas, jų reikšimosi būdus. Menotyrininkas siekė įrodyti, kad „menininkas neišranda visiškai naujų formų, tik modifikuoja tai, ką gauna iš savo kultūros ir ją veikiančių kultūrų, t. y. iš kultūrų sąveikos ir dialogo“<sup>45</sup>.

Baltrušaitis papildė vyraujančias teorijas formų judesių logišku aptarimu. Jis vienas pirmųjų parodė, kad formos ir po tūkstantmečius trukusių transformacijų gali išlaikyti savo tapatumą, atgimti ir skleisti naujas prasmes. Būtent geologinė morfologija buvo H. Focillo-

no ir J. Baltrušaičio medievistinių formų gyvenimo (jų atsiradimo, sąryšio, raidos) analizės pagrindas. Baltrušaitis pėrė in toto Focillono geologinių formų sluoksnių metaforą ir jų tyrinėjimo būdą. Tačiau ne veltui šiuolaikinis prancūzų meno istorikas G. Didi-Hubermanas sako, kad J. Baltrušaičio veikalai ilgam užtemdė metro H. Focillono darbo vaisius. Jo darbai išaugo į sudėtingas rigoristinių formų sanklodų analizes, kurios smarkiai pastūmėjo meno istorijos raidą.

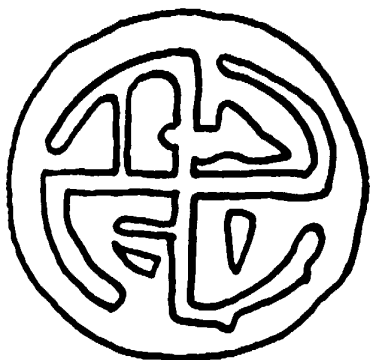
Baltrušaitis komparatyvistiniuose medievistikos veikaluose taip pat išryškina Rytų ir Vakarų sąveikos procesus. Jo veikalai byloja, jog Rytų įnašas – tai ne vien Vakarus pasiekusios arabeskos, heraldika, atskiros ikonografinės temos. Artimieji ir Tolimieji Rytai plukdė į Vakarus tą geometrinių motyvų arsenalą, kuriame amžiais skleidėsi aktualūs vaizdiniai. Jie patraukdavo Vakarų menininkus abstrakčia morfologija, dalijosi patirtimi kuriant geometrija grįstas kompozicijas, kuriose atsirasdavo nerealių būtybių, stebuklų, antgamtinių ir pasakiškų reiškinų kupinas pasaulis.

## KRIKŠČIONIŠKOSIOS KOSMOGRAFIJOS MOTYVŲ JUDĖSENA

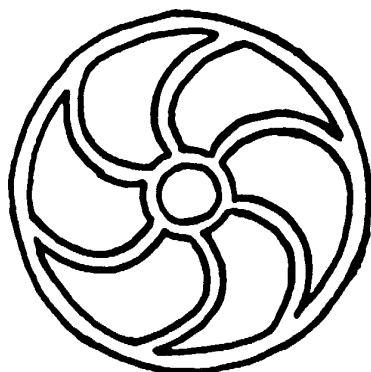
Geologinės morfologijos metodu J. Baltrušaitis taiko ir viename iš brandžių veikalų – *Cosmographie chrétienne dans l'art du Moyen Age (Krikščioniškoji kosmografija viduramžių mene, 1939)*, kuriame jis nagrinėja konkrečių simbolių ir vizualių formulių sklaidą, jų išlikimą ir atgimimą ikiromaniniu laikotarpiu, romanikoje ir viduramžių pabaigoje. Tai gi šiame veikale Baltrušaitis išplečia is-

torines analizės ribas. Galima sakyti, kad ši knyga žymi naują, gotikai skirtų darbų tarpsnį.

Šiuo veikalu Baltrušaitis ne tik iš esmės praturtino krikščioniškojo meno suvokimą, pateikdamas ir analizuodamas tradicinės menotyros netyrinėtas rankraščių iliustracijas, religinius vaizdinius ir paveikslus, bet ir apskritai papildė vaizdo funkcionavimo istorijoje suvoki-



4 pav. Archajinio antspaudo ornamentas. Sūzai.



5 pav. Kubilo ornamentas (soliarinis ženklas). La Teno epocha, Kentas.

mą. Komparatyvistinė metodologija ir platus požiūris į meno istoriją leido pakoreguoti ir išplėsti viduramžių kultūros supratimą.

Keturiuose esė aptardamas įvairius krikščioniškosios kosmografijos aspektus, Baltrušaitis atskleidžia neįtikimą jos simbolinių formų pastovumą. Jis dar kartą įrodo, kad *forma yra lemtis*, kurios nematoma galia veikia vaizduojamojo meno temų įvaizdinimą. Forma yra patirties modelis.

Susidaryti bendrą vaizdą apie krikščioniškąją kosmografiją galime iš kosmografų traktatus iliustruojančių pa-

veikslų ir simbolinių ženklų. Baltrušaitis nagrinėja keletą jos aspektų: soliarinius simbolius, kurie į viduramžių meną atkeliauja iš priešistorės, dėl orientalistinių astrologijos doktrinų įtakos paplitusių Zodiako ir planisferų vainikų vaizdavimą bei krikščioniškosios ikonografijos motyvus, įsiterpiančius į apskritimus – tūkstantmečiais gyvavusias geometrines struktūras.

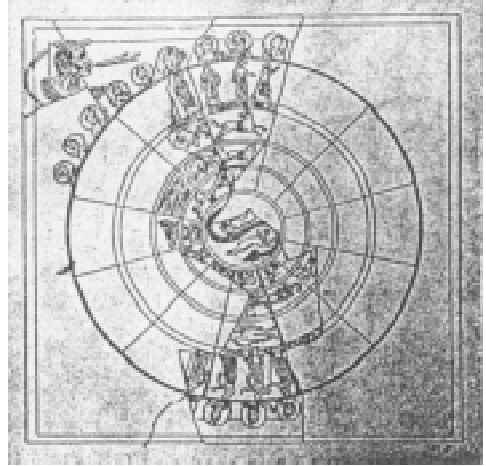
J. Baltrušaičio studija leidžia matyti, kad senose Rytų kultūrose ir priešistoriniame mene paplitę ornamentiniai pasaulio paveikslai išlieka gyvuoti tūkstantmečiais. Seniausiose Rytų civilizacijose aptinkami apskritimo, saulės, svasitikos simboliai vėliau paplinta ir Europoje. Pavyzdžiui, šumerų antspaudoose vaizduojamam ratui būdingi elementai – stebulė, stipinai ir ratlankiai – vėliau atpažįstami Gudėjos, Hetitų mene bei kitose Azijos civilizacijose. „Liepsnojantis ratas“ sutinkamas Egėjo kultūroje, Egipte. Bronzos amžiuje Vakaruose paplinta šio degančio rato atvaizdas, kuris kiekvieną dieną keliauja dangaus skliautu. Jis vaizduojamas Italijos, Skandinavijos, Vokietijos ir Šiaurės kraštų meno dirbiniuose. Halštato kultūros objektuose šio simbolio struktūra itin tiksliai atkartoja senąją formą. Neabejotina, kad jis išlieka liaudies mene, kuriame nauji mitai supinami su prieš tūkstantmečius gyvavusių vaizdinių atspindžiais<sup>6</sup> (4, 5 pav.).

Neatsitiktinai viduramžių mene magiškas ratas nusirita nuo dangaus skliauto kaip dieviškoji dvasia (Miuncheno altoriaus „Paskutinė vakariene“). Kartais Šv. Dvasios spinduliai pakartoja saulės vaizdinį, kuriam nuo šiol suteikiamas

mistinis atspalvis. Baltrušaitis pabrėžia tai, kad ši saulės rato „vizuali formulė“ ilgainiui virsta ornamento motyvu, įkūnijančiu gilią mitinę patirtį. Ji išlieka gyva liaudies vaizduotėje ir, natūralu, kad šis motyvas „pabunda“ ir patiria metamorfozes ikiromaninėje epochoje, kai formuojasi naujas pasaulėvaizdis. Nors ir praradęs savo pirminę prasmę, motyvas išsiterpia į Biblijos ir Evangelijos iliustracijas, kuriose atgimsta primityvių kultūrų palikimas ir amžiams sustingusios formos. Kartais senovės saulės simbolis papildo paveikslus, kartais jis nulemia kompoziciją, absorbuoja figūras ir jas iškraipo. Vadinasi, Rytų civilizacijoje paplitusi ir priešistoriniame mene gyvavusi forma niuansuoja, savo valdžioje laiko besiformuojančio krikščioniškojo meno kompoziciją<sup>7</sup>.

Nėra abejonių, kad viduramžių žmogus danguje vaizdavosi ne tik dangaus kūnus, angelus, bet ir žmones. Dangus – tai planetų karalystė, Dievo buveinė, harmoningos tvarkos modelis ir gyvenimo šaltinis. Baltrušaitis parodo, kad jo vaizdinys turi savo mitą, kuris išlieka gyvuoti Evangelijos epopėjoje ir Biblijoje. Viduramžių kūrėjų kompozicijose atgimsta senovės astronominiai vaizdiniai. Tuo būdu priešistorinis ugnies ratas – senovės saulės simbolis – nusileidžia prie Kristaus mokinių ir neša jiems Šv. Dvasios dovanas. Vadinasi, šis simbolis yra liekana (*survivance*), kuri ilgai kiūtojo terpeje, išlaikiusioje senuosius tikėjimus.

Kartais vietoje saulės rato vaizduojamas Zodiakas – dvylikos apskritimų konsteliacija, kuri tampa daugybę viziųjų įkūnijančia struktūra. Žinoma, kad



6 pav. Vadinamoji Bianchinio planisfera. II a. pr. Kr. antikinis piešinys, rastas Romoje.

Zodiako ženklai itin buvo paplitę Graikijoje, kur astronomija tęsė Azijos mokslų tradiciją. Helenistiniu laikotarpiu Zodiako vaizdavimas tapo ornamentinis ir scheminis. Jau tada susipynė Olimpjos dievai ir Senovės Rytų chimeros. Ši gyvybinga tradicija savitai išsiterpė ir į viduramžių meno pasaulį. Dangaus kūnų vaizdavimą, kalendorių kūrimą šiuo laikotarpiu veikia orientalistinės ir neopitagorietiškos dogmos. Atvaizdai tampa sudėtingų ženklų sistema, kurią pagrindžia skaičiaus mistika, o paslaptingi ryšiai susieja Dvylika Zodiako ženklų, dvylika valandų, dvylika planetų, keturias vėjo kryptis, keturis metų laikus, keturis elementus ir t.t. (6 pav.)

Atgimęs Azijos motyvas – Zodiako ženklai – įgavo naujas prasmes viduramžių mene. Nors jo struktūra išliko beveik nepakitusi, tačiau dangiškoji geometrija prisipildė naujų simbolinių prasmių. Astronominis motyvas išniro ne vien kalendorių piešiniuose, moksliniuose trak-



7 pav. Aostos katedros kalendorius.



8 pav. Angelų apjuosta Kristaus monograma. Graviūra iš Saint-Gall bibliotekos.

tatuose, bet ir krikščioniškame vaizduojamajame mene: virš septynių apskritimų iškyla Kristus figūra (pvz., *S. Maria ad Grandus* Evangelija XI a.), Apokalipsės scenose Dievo tarnai sugrupuojami kosmografiniame paveiksle, Švč. Trejybė taip pat vaizduojama pasitelkiant senovės geometrinę kompoziciją. Ilgainiui apskritimų struktūra pagrindžia ne tik metafizines konstrukcijas, pasiūlo abstrakčią schemą, bet prigludžia ir sakralią ikonografiją. Į ją įsilieja įvairūs teologiniai vaizdiniai. Ratu išdėstytuose medalionuose vaizduojami jau ne astronominiai ženklai, o septyni balandžiai, kurie emanuoja iš centre esančio Kristaus figūros. Pasaulio sukūrimo epizodai ir kiti mistiniai vaizdiniai išdėstomi pasaulio sferose, o Zodiako gyvūnus pakeičia religiniai simboliai<sup>8</sup> (7 pav.).

Baltrušaičio kosmografinių atvaizdų analizė leidžia atskleisti, kad ankstyvaisiais viduramžiais atsiradęs naujas religinis mąstymas atgaivino ir praturtino senąsias formas. Jo įsitikinimu, įvairius vaizdinius viduramžių mene generuojantis apskritimų vainikas tampa kosminės galios ir dangiškosios galybės ženklu.

Romanikos epochoje kosmografinėse rozetėse dar sudėtingiau susipina senovės astronomų ir krikščioniškojo pasaulio vaizdiniai. Silogistinis mąstymas leidžia įterpti į kosmografinius paveikslus angelų chorus. Avicenos mintį, jog pasaulio judintojai yra aukščiausios dvasios (religijoje – angelai, o filosofijoje – protas), išplėtos ne tik Šv. Tomas Akvinietis, bet ir menininkai: Dantė ją išreiškė astronominiuose vaizdiniuose, krikščioniš-

kosios kosmografijos paveikslų kūrėjai – planetas vainikuojančių angelų chorais (Heidelbergo *Liber Scivias* jie grupuojami po arkadomis, o *Hortus Deliciarum* sudaro Triviumą ir Kvadriviumą)<sup>9</sup> (8 pav.).

Galima teigti, kad krikščioniškieji personažai išdėstomi ornamentinėse rozetėse. Sena rytietiška vizuali formulė prisipildo vis naujų prasmių: keturias vėjo kryptis pakeičia keturi Evangelistai, septynias planetas – septyni laisvieji menai. Astronominė rozetė virsta dorybių, angelų ir šventųjų mandalomis. Archaikinės ideogramos koegzistuoja su krikščioniškaisiais vaizdiniais. Atgimsta ir patiria metamorfozes senieji simboliai: saulės kelionė per dvyliką konsteliacijų, besisukantis saulės hieroglifas – svastika bei ekliptinė sistema.

Baltrušaitis daro prielaidą, jog šie simboliai išgyveno ir atgimė „arba dėl gajų liaudies tradicijų, kurių šaknys veda į religinės sąmonės pabudimo laikmetį, arba dėl įtakų, sklindančių iš didžiųjų civilizacijų, kuriose susiformavo išpūdingos sistemos, atliepančios krikščioniškojo mąstymo poreikius“<sup>10</sup>. Apskritimas krikščioniškajame mene išliko kaip universali schema, kuri atitiko romanos meninės kalbos ypatybes – ornamento ir abstrakčios figūros primatą (9 pav.).

Šiame veikale jau ryškėja Baltrušaitio mintis, kuri vėlesniuose darbuose taps fundamentaliu metodologiniu aspektu: *istorijos virsmo tarpsniais, kai susiduria praeitis ir ateitis, atminties raiška suaktyvėja ir pasireiškia atkryčio fenomenai*. Vadinasi, viduramžių pabaigoje turime ieškoti ne tik pirmųjų renesanso daigų, bet ir spontaniško tradicijų atgimimo.



9 pav. Jėzus Kristus ir septyni Šv. Dvasios balandžiai. Saint-Danis katedros vitražo medalionas (XII a.).

Tarsi iliustruodamas J. Huizingo mintis, Baltrušaitis viduramžių saulėlydyje at-randa lemtingus senųjų kompozicijų at-sikartojimus. Jis aptinka senuosius for-mų motyvus, kurie atitinka istorinio vir-smo dvasią. Svarbu pažymėti, kad juos užpildo viduramžių pabaigai būdinga ikonografija, nors pati struktūra išlieka nepalankiama. Gotikai gęstant, kai vyksta tikrasis astrologijos renesansas, vėl at-gimsta azijietiškos kompozicijos, radu-sios palankią dirvą romanikos mene. Septynių Kančių scenas papildė Horos-kopo motyvai.

J. Baltrušaitis atkreipia dėmesį į tai, kad krikščioniškąją kultūrą veikusi Ry-tų civilizacija paskleidė šiuos motyvus dar viduramžių pradžioje. Vėliau žydu ir arabų autoriai supažindino su naujais, graikų mokslui nebūdingais astrologijos elementais. Tačiau magijos ištroškusių XIV a. Europą užliejo dar didesnė ast-rologinių motyvų banga. Atrodytų, kad

Vakarų pasaulį kankino paslaptingo troškuly. Tada, pasak Baltrušaičio, menininkai nukreipė žvilgsnius į žvaigždes, o Senovės Rytai pasiūlė savo mitus ir doktrinas.

Be abejo, svarbiausiu transmisijų laidininku buvo Ispanija ir Sicilija. Toledo mokykla viduramžiais virto azijietiško mokslo citadele. Tolede išsitvirtinusios disciplinos, tarp kurių svarbiausią vietą užėmė astrologija, pasiekė Provansą ir užkariavo Paryžiaus mokslo centrus. Na, o iš Sicilijos šios idėjos pasklido į Italiją<sup>11</sup>.

Baltrušaičio atlikta analizė byloja, kad viduramžių formų judesiai į metamorfozių sūkurius įsuka orientalistines, o ne graikų ir romėnų formas. Fatalizmo persmelktoje viduramžių pabaigoje astraliniai kūnai apgaubiami mokslo skraiste, tačiau išsaugo pirminius arabų astrologijos principus. Be to, viduramžių pabaigoje atkurti astrologiniai motyvai kur kas artimesni autentiškiems šaltiniams nei graikų ir romėnų „mitologizuotiems“ vaizdiniais. Ši atgimimo banga pažadina ir Rytų bestiarijų: dangaus šviesulius pakeičia paslaptingos pabaisų konsteliacijos. Išivyrąja geometrinis stilius ir triumfuoja abstrakcija.

Zodiako vainike, grafinėje pasaulio schemeje išdėstoma visa plejada motyvų: Pasaulio sukūrimas, Pragaras, Rojus, Paskutinysis Teismas, Kristaus ir Marijos atvaizdai, angelai ir pranašai, ydos ir dorybės. Daugybė temų, kurios susijusios su pasaulio būtimi, pasiremia šia struktūra, ją atkartoja ir praturtina. Įvairūs krikščioniškieji vaizdiniai užpildo dangiškujų apskritimų erdves. „Kosminiai reiškiniai susiejami su Evangelijos

raštais, Pasaulio gyvenimas – su Dvasios gyvenimu.“<sup>12</sup>

Krikščioniškųjų kosmografinių motyvų analizę Jurgis Baltrušaitis baigia Jeronimo Boscho paveikslų nagrinėjimu. Juose itin meniškai susiejami senovės kosmografijos mitai ir tikrovės atvaizdai. „Galima sakyti, – rašo menotyrininkas, – kad dangaus kūnų išsidėstymas kursto lunatiko sapnus.“<sup>13</sup> Būtent koncentrinuose apskritimuose Boschas vaizduoja magiškos šviesos apšviestus Kančių epizodus. Kosminis poveikslas supa Kristaus dramą. Vėl abstrakti struktūra veikia vaizduojamą sceną.

Skrupulinga krikščioniškosios kosmografijos motyvų analizė perša išvadą, kad šie motyvai sudaro dalį universalios sistemos, pratęsia senuosius mitus, kurių formose randasi naujos prasminės figūros. Vadinasi, stabilioje meno kūrinių architektonikoje vyksta nuolatinės metamorfozės, prasių kaita. Tokiu būdu soliarinis atvaizdas tampa Visagaliu, Kristumi, dieviškąja Šviesa, Dievo akimi, Šv. Marija, Švč. Trejybe, feniksu ir t.t. Stabilios struktūros ir permanentinių prasminių metamorfozių principas išlieka per visą viduramžių epochą. Tačiau metamorfozių raiška itin aktyvi virsmo laikotarpiais – ankstyvaisiais viduramžiais, kuriantis romaninio meno kalbą ir gotikos pabaigoje. Apskritimų žaismas skatina keisčiausias vizijas. Apokaliptinių nuotaikų audrinamas kūrėjas pasisemia kūrybos galių iš senovės Azijos mokslo, senovės kosmografijos ir formalių mitų. Kosmografinių ir religinių atvaizdų gretinimas, silogistinė mintis, subtilūs samprotavimai ilgainiui įpras-



mina ne tik teologines ir metafizines tiesas, bet ir gyvenimiškus stebuklus bei tikrovės paslaptis. Ko gero, tai dramatiškas humanizmas, kančios kultas bei apčiuopiamumo ieškojimas skatino ma-

giškų kosminių ratų atgimimą. Iš tiesų Zodiako ženklų ir dangaus valdovų apsuptyse planisferose išdėstyti paveikslai, net ir tikrovės atvaizdai, virsdavo antgamtinė vizija.

## ROMANIKOS ARCHITEKTŪROS FORMŲ GENEZĖ

J. Baltrušaitis neapsiribojo vien dailės „motyvų“ genezės archeologiniu tyrinėjimu, savąjį metodą jis taikė ir architektūros „motyvų“ analizėje. 1938 m. Katalonijos kraštui skirtoje konferencijoje J. Baltrušaitis atskleidė Vakarų bazilikų, kuriose apjungtos trys bažnyčios, susiformavimo kelią. Šio pranešimo pagrindu 1941 m. išleidžiama knyga *L'église cloisonnée en Orient et en Occident (Bažnyčios su pertvaromis Rytuose ir Vakaruose, 1941)*.

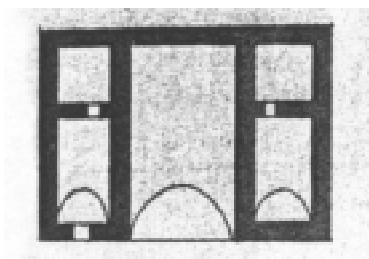
Šį kartą Baltrušaitis paneigia akademinėje menotyroje įsigalėjusį mitą apie ypatingą Romos imperinio meno svarbą architektūros istorijoje. Jis patvirtina J. Strzygowskio iškeltą hipotezę, kad Armėnijos ir Gruzijos aukštikalnėse susiformavęs menas paskatino ankstyvosios krikščioniškosios architektūros ir dailės tapimą. Taip pat pabrėžia turtingą pamatinių dekoratyvinių ir konstruktyvių architektūros principų reikšmę tyrinėjant tarpkultūrinę įtaką ir difuzijas.

Nuodugniai tyrinėdamas krikščioniškosios eros pradžioje išsiskleidusias meno formas, Baltrušaitis pažymi, kad architektūros formas veikė dvi jėgos: vienišas helenistinio pasaulio raida ir pabundančios Azijos meninės formos. Apie senųjų kultūrų renesansą viduramžių pradžioje Baltrušaitis ir Focillonas kalbėjo

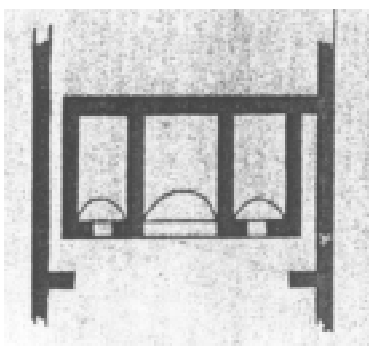
ne vienoje savo knygoje. Jų požiūriu, šiuo reikšmingu Vakarų civilizacijos formavimosi periodu senosios civilizacijos stoji į akistatą su klasikiniu pasauliu. Iš šių priešpriešų susidūrimo atsiradę Rytų ir Vakarų krikščionybės meninės formos, kurias veiks vis stiprėjančios Azijos meno įtakos. Į statymo meną pastarosios įnešė naujus pusiausvyros principus, įvairias skliautų ir kupolų sistemas, planų kūrimo modelius. Įsilieję į terpę, kurioje ilgą laiką viešpatavo helenistinė dvasia, šie orientalistiniai įnašai natūraliai patyrė pokyčius ir metamorfozes.

Abu šie prieštaringi veiksniai veikė daugianavių bažnyčių statybą, kuri padarė lemtingą įtaką krikščioniškųjų religinių pastatų raidai. Dėl to atsirado daugybė architektūrinių formulių, kuriose, pasak Baltrušaičio, nesunkiai galima išskirti ir helenistinės bazilikos bruožus, ir rytietišką bazilikos ypatybes. Kartais šie veiksniai lėmė naujų architektūros tipų atsiradimą, o kartais išlaikydavo savo identitetą.

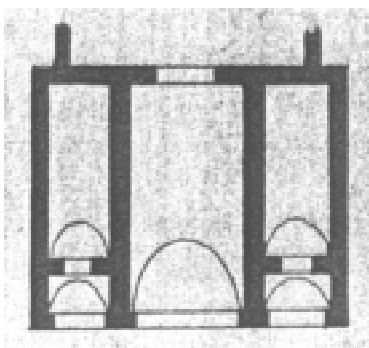
Principiniai helenistinės bazilikos elementai gerai žinomi: ją sudaro keletas navų, kurios atskirtos kolonomis, laikančiomis lengvą stogo dangą. Tačiau akademinėje menotyroje netyrinėtos orientalistinės bazilikos neleido susidaryti pilno vaizdo apie krikščioniškosios archi-



10a pav. Hatra, Partų šventykla.



10b pav. Qasr-i-Shirin, Sasanidų šventykla.



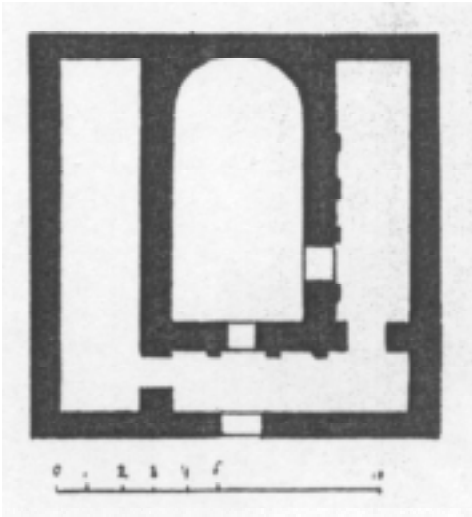
10c pav. Samara, Abasidų šventykla.

tektūros raidą viduramžių pradžioje. Šias spragas bandė užpildyti keletas menotyrininkų: G. Milletas ir Puig i Cadafalchas, ieškoję orientalizmą krikščioniškosios architektūros raidoje<sup>14</sup> bei novatorišku požiūriu pasižymėjęs J. Strzygowski<sup>15</sup>. Baltrušaitis sutelkė dėmesį į tuos

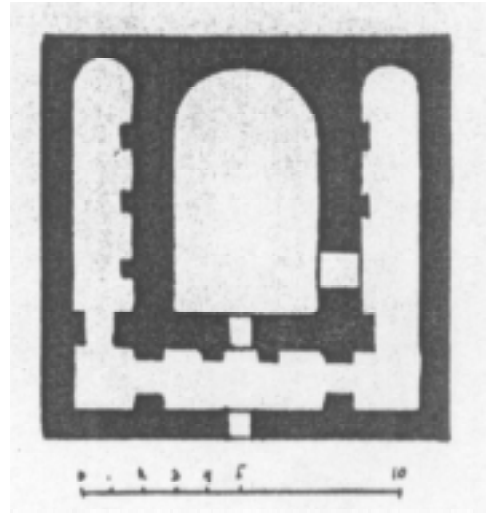
statymo principus, kurie aiškiai skyrėsi nuo antikinio tipo. Neretai tai pastatai su masyviais skliautais, kupolais, sunkiomis akmenis dangomis. Jiems būdingos monumentalios paramos, kurios iš esmės nulemia pastato pobūdį. Brandžiuose viduramžiuose šio tipo pastatų bruožai susipynė su graikų ir romėnų tipu, todėl Baltrušaičio pagrindinis tikslas buvo ieškoti grynesnės primojo tipo sistemos pavyzdžių, kuriuose aiškiau matytųsi azijietiški principai, lėmę krikščioniškosios architektūros genezę.

Baltrušaitis pabrėžia, kad pirmieji skliautai buvo paremti ne kolonomis ar pilioriais, o sienomis. Būtent siena laidavo tvirtumą. Toks paramos būdas buvo būdingas Senovės Rytams. Todėl tuo metu, kai orientalistinės formos smelkiasi į krikščioniškąjį meną, sekuliariai Rytų architektūrai būdingos formos natūraliai veikia Vakarų architektūros raidą. Vadinas, greta helenistinių ir pusiau orientalistinių bazilikų galėjo gyvuoti ir trečiasis tipas, kuris prikėlė senąsias formas.

Iš tiesų Baltrušaitis randa architektūros statinių, kurių struktūros elementai – pertvaros ir skliautai – atgaivina primityvias formas, viduramžiais pradedančias naują gyvavimo ciklą. Su šiais konstrukcijos metodais prisikelia ir monumentalios senovės pastatų ypatybės: milžiniški architektūros blokai, Azijos tvirtovių didybę menantys vientisi paviršiai. Būtent krikščioniškoji Mesopotamijos architektūra pateikia stulbinamų pavyzdžių, kurie padeda rekonstruoti visą šio rytietiškos architektūros kelią į Vakarus<sup>16</sup> (10 pav. a, b, c).



11a pav. Nikapiri (Gruzija) bažnyčios planas.



11b pav. Enachi (Gruzija) bažnyčios planas.

Išlikę grubokos Mesopotamijos architektūros pavyzdžiai, Baltrušaičio įsitikinimu, yra gija, kuri tęsia orientalistines tradicijas ir jas perduoda Vakarų krikščionybei. Archajiniai jos bruožai neturi nė menkiausių sąsajų su helenistinės architektūros elementais. Jai būdingas konstrukcijas Baltrušaitis vadina liekana (*survivoance*), kuri išsaugoja senąsias Irano architektūros sieninių atramų ir pertvarų konstrukcijas. Toks architektūros tipas paplito Mažojoje Azijoje, Bizantijoje ir Sirijoje. Neretai sienų pertvaros sieja bazilikos ir kryžiaus formos planus, kartais jos jungia atskiras bažnyčias: pavyzdžiui, centrinio plano kupolinę ir baziliką, kurios navas skiria tvirti skliautai. Baltrušaitis pabrėžia, kad viduramžių pradžioje greta helenistinių bazilikų egzistavo tvirtomis atramomis ir sienų arba skliautų pertvaromis pasižyminti monumentų grupė, kuri paskatino naujas kompleksinių krikščioniškųjų sakralinių pastatų statybas<sup>17</sup>.

Pirmiausia bažnyčių su sienomis per skirtomis navomis Baltrušaitis atranda Gruzijoje, kurioje tokios architektūrinės sistemos difuzija lengviausiai atskleidžiama. Du amžius svyravusi tarp Irano ir Viduržemio jūros kultūrų, Gruzija reikšmingai paveikė Rytų krikščionybės architektūros ir dailės raidą. Krikščionybei įsitvirtinant, romėniškos kultūros poveikį patyrusi Iberija piestu stojo prieš klasikinį pasaulį ir kūrybinių galių sėmėsi iš Senovės Rytų šaltinių. Šį kraštą valdžiusių Sasanidų atsivertimas ir jų tiesioginiai ryšiai su Persija lėmė tai, kad šis kraštas tapo svarbiu kultūriniu centru, azijietiškas formas sujungusiu su krikščioniškąja dvasia<sup>18</sup> (11 pav. a, b).

Apibrėžtas istorinis kontekstas paruošė palankią dirvą Gruzijos architektūros suklestėjimui. Čia sukurtos įvairių planų sistemos (sudėtinio plano bazilikos su didelėmis arkadomis ir kupolu; bazilikos su pertvaromis ir t.t.) atliko svarbų vaidmenį krikščioniškosios architektūros raidoje.

Panašūs bažnyčių tipai, kurių vienas svarbiausių – bažnyčios su sienų pertvaromis – sutinkamas Sirijoje, Karintijoje, Dalmatijoje, Istrijoje, Venecijoje, Lombardijoje ir Galijoje. VIII a. jos pasiekia Graikiją, Kretą, Balkanus. Tačiau įsitvirtina tik tuose kraštuose, kurie yra atokiau nuo helenistinių centrų. Galima sakyti, kad Gruzija perėmė, transformavo ir perdavė Vakarų krikščionybei Sirijos architektūros bruožus. Ji perėmė siriškas navų pertvaras, kurios siedavo arba skirdavo tris koplyčias: pastarosios būdavo tarsi trys nepriklausomos dalys, tik vėliau sujungtos vakarinio deambulatorijaus (bažnyčios chorą supančios galerijos). Žinant tai, kad viduramžių pradžioje glaudūs ryšiai siejo Iberiją ir kitus krikščioniškus kraštus, nesunku pagrįsti meninių difuzijų prielaidas. Difuzija, pasak Baltrušaičio, vyko keliomis formomis: kartais plito tik konkrečios architektūros konstrukcijos ar formulės, kartais – integrali visuma.

Rytų kraštuose susiformavę ir Azijos palikimą perėmę statymo metodai ilgainiui paplito Vakaruose. Kartais senieji architektūros tipai išlikdavo beveik nepakitę, kartais jų elementai susipindavo su helenistiniais. J. Baltrušaitis nurodo, jog Vakaruose aktyviai plėtojami orientalistiniai architektūros elementai iki pat viduramžių pabaigos. Bazilikos su masyviomis pertvaromis, sienų paramomis paplito Italijoje, Galijoje, Anglijoje ir kituose Europos kraštuose<sup>19</sup>.

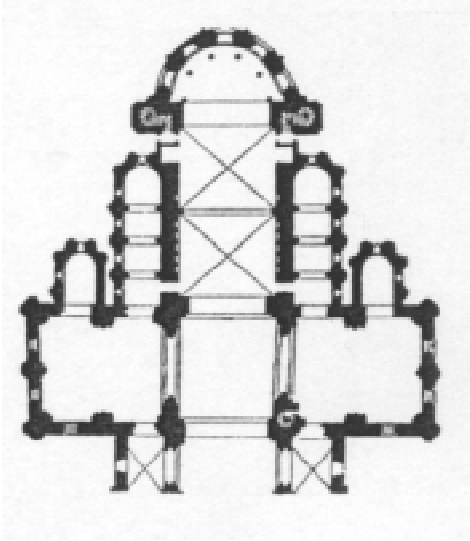
Merovingų epochoje trijų sujungtų ir kartu atskirų bažnyčių sistema itin paplito Galijoje. Šiuo laikotarpiu atgimė neopitagoriečių teorijos, Filono Žydo

doktrinos ir abstrakti Aleksandrijos mintis. Karolingų kultūros židiniuose domėtasi mistine skaičių galia. Tokia dirva, pasak Baltrušaičio, buvo palanki Azijos architektūrinės patirties sklaidai Vakaruose. Azijietiškas bazilikos tipas atitiko epochos dvasią, pagrindė sakralią skaičiaus prasmę, kitas paplitusias doktrinas. Kita vertus, prasidėjęs aktyvių statybų metas buvo palankus išsismelkti naujoms formoms. Todėl helenistinę architektūros tradiciją papildė kita. Naujos architektūros formos išryškėjo Vakarų Viduržemio pakrantėse, Iberijos pusiasalyje. Čia įsitvirtino ir bazilikos su pertvaromis, ir trilypės bažnyčios. Atsirado nauji mišrūs architektūros dariniai.

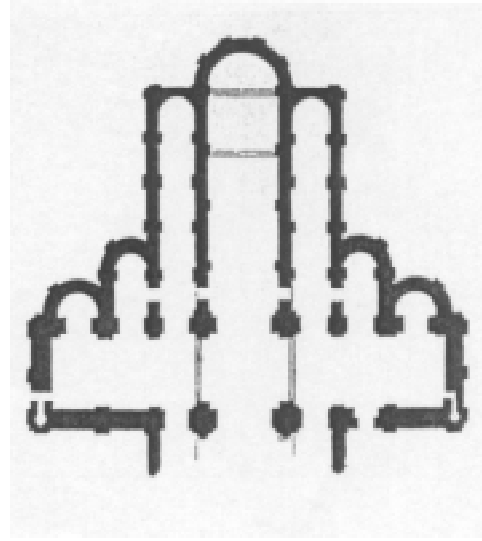
Iš Rytų perimtos pertvaros, kurios pakeitė helenistines kolonas, leido pakeisti stogo dangą, išspręsti statybos problemas. Azijietiškos bazilikos konstrukcijos perdavė atramų principą, kuris paskatino įdiegti akmenines stogo dangas. „Seniausios romanikos skliautinės navos (pvz., Montsera Šv. Secilijos bažnyčia 951 m.) priklauso bazilikų su pertvaromis arba trilypių bažnyčių šeimai“, – prieina prie išvados Baltrušaitis<sup>20</sup>.

Centrinės Europos kraštuose ir kai kuriose Vakarų teritorijose orientalistinio architektūros tipo raida nėra homogeniška. Tačiau svarbu tai, jog bažnyčios su pertvaromis tapo benediktinų architektūros principiniu elementu (12 pav. a, b).

Vadinasi, greta helenistinės bazilikos tipo Vakaruose atgimsta ir gyvuoja senosios orientalistinės struktūros. Kolonados užleidžia vietą vientisoms sienoms, atviros navos – akliniams pertvaroms. Pirmiausia Rytų elementai at-



12a pav. Kano Švč., Trejybės bernardinų bažnyčia (1062–1072). Tipypis choras perskirtas ištisinėmis pertvaromis.



12b pav. Saint-Albans bažnyčia Westminsteryje (1077–1088).

gimsta kraštuose, kuriuose jie kadaise gyvavo. Jie išnyra ir greitai paplinta Bizantijos centruose, Balkanuose, Kretoje. Vakaruose tos pačios architektūros formulės pasirodo Karolingų Renanijoje ir sklinda toliau. Difuzijų metu atsiranda nauji tipai, mišrių planų sistemos. Senosios orientalistinės formos atgyja Vakaruose ir sąveikauja su lokalinėmis tradicijomis bei kūrybiniais ieškojimais.

Baltrušaitis įrodo, koks svarbus yra senųjų architektūros ir dailės formų pažinimas, nes susidarius palankioms aplinkybėms jos atgimsta, pasiekia naujus kultūros židinius, praturtina meninę patirtį. Susipynusios su lokalinėmis konstrukcijomis, šios „liekanos“ padeda įgyvendinti originalius sprendimus.

Vadinasi, krikščioniškąją viduramžių kultūrą tyrinėję Prancūzijos mokslininkai (H. Focillonas, J. Baltrušaitis, L. Grodeckis), kaip ir A. Warburgo menotyros

mokyklos atstovai, pradėjo artikuliuoti ir analizuoti skirtingas laiko grandis materialiuose ir mentaliniuose paveiksluose. Tuo būdu naujos meno istorijos metodologijos grindėjai pripažino, kad pats laikas neegzistuoja, jis sklaidžiasi žmogaus veiksmų ir vaizduotės tęstinumu; jis yra tarsi žmonijos patirties ritmiškas bangavimas. Taigi laikas yra mitų arba utopijų (taip pat socialiai skirtingų praeities, dabarties ir ateities formų) projekcija istorijoje ir nuolatinis jų *atkryptis*.

Apibendrinami galime teigti, kad Aby Warburgas ir jo sekėjai – ikonografijos meistrai – tyrinėjo sraunų formų, motyvų ir mitologinių siužetų tekėjimą (*dynamique des fluides*) ir pakreipė estetikos problematiką kryptimi, kurią Warburgas vadino „vaizduotės brizu“. Šia kryptimi pasuko ir H. Focillonas mokinys J. Baltrušaitis, kuris, ilgą laiką tyrinėjęs formų ir formalių motyvų sklaidą,

tęstinumą ir atgimimus, taip pat pasinėrė į vaizduotės fenomenų studijas. Atskleidęs įvairių laiko tarpų susidūrimą meno kūrinys ir parodęs, kokia įtampa tvyro tarp meninio ir istorinio laiko, jis reikšmingai prisidėjo prie naujos meno teorijos, istorijos ir estetikos linkmės. Jo veikalai paskatino naujus

meno ir „visuomeninės atminties“ tyrimus, praplėtė Warburgo sąvokos *nachleben* (liekanos, formos „pomirtinio gyvenimo“) funkcionavimo ribas už ikonografijos ribų, atskleidė atvaizdų migravimo principus, jų plazminės energijos iškrovų svarbą skirtingų kultūrų konfliktų arba mainų kontekste.

## Literatūra ir nuorodos

- <sup>1</sup> Jean F. Chevrier. *Portrait de Jurgis Baltrušaitis*. – Paris, Flammarion, 1989, p. 43.
- <sup>2</sup> Jurgis Baltrušaitis. Gilgamesh (Notes sur l'histoire d'une forme) // *Revue d'Art et d'Esthétique I-II*, Juin, 1935.
- <sup>3</sup> Jean F. Chevrier. *Portrait de Jurgis Baltrušaitis*, p. 47.
- <sup>4</sup> Mazzocut-Mis Maddalena. *Deformazioni fantastiche. Introduzione all'estetica di Jurgis Baltrušaitis*. – Milano, Associazione Culturale Mimesis, 1999, p. 11.
- <sup>5</sup> A. Gaižutis. Jurgis Baltrušaitis – kultūrų piligrimas // *Darbai ir Dienos*, Kaunas, Vytauto Didžiojo leidykla, 2001, p. 242.
- <sup>6</sup> Jurgis Baltrušaitis. *Cosmographie Chrétienne dans l'art du Moyen-Age*. – Paris, La Gazette des Beaux-Arts, 1939, p. 10.
- <sup>7</sup> Ten pat, p. 14.
- <sup>8</sup> Ten pat, p. 26.
- <sup>9</sup> Ten pat, p. 36.
- <sup>10</sup> Ten pat, p. 38.
- <sup>11</sup> Ten pat, p. 45.
- <sup>12</sup> Ten pat, p. 59.
- <sup>13</sup> Ten pat, p. 52.
- <sup>14</sup> Žr: Puig i Cadafalch I. *La géographie et les origines du premier art roman*. – Paris, 1935.
- <sup>15</sup> Žr: Josef Strzygowski. *Amida*. – Heidelberg, 1910.
- <sup>16</sup> Jurgis Baltrušaitis. *L'église cloisonnée en Orient et en Occident*. – Paris, Les éditions d'art et d'histoire, 1941, p. 10.
- <sup>17</sup> Ten pat, p. 18.
- <sup>18</sup> Ten pat, p. 20.
- <sup>19</sup> Ten pat, p. 49.
- <sup>20</sup> Ten pat, p. 64.

VITA RAČKAUSKAITĖ

Vytauto Didžiojo universitetas



## VIZUALINIAI ELEMENTAI LIETUVOS TEATRE

### Visual Elements in Lithuanian Theatre

#### SUMMARY

The article analyzes examples from 1990-2000 Lithuanian theatre performances and bases the analysis on the semiotic scheme of visual elements. It states how important the visual is in contemporary Lithuanian theatre art and how it varies in different examples.

#### APLINKA ŠALIA TEATRINIO VYKSMO. ARCHITEKTŪRINIS SCENOS-ERDVĖS PASTATAS AR PASIRINKTOS VYKSMO VIETOS-AIKŠTELĖS APLINKA

Daugumoje šiuolaikinių Lietuvos teatro pastatymų aplinka paliekama natūrali – teatro pastatas su jo visiems pažįstama išore, vestibuliu, rūbine, žiūrovų sale, kavine ir fojė, kurioje teatro administracija kartais surengia temines parodas, nebūtinai susijusias su tuo metu vykstančiais spektakliais. Bet yra pastatymų, kai aplinka šalia teatrinio vyksmo specialiai keičiama konkreitiems pastatymams. Pavyzdžiui, KVADT kieme esančioje Ilgojoje salėje rodant „Heda Gabler“ (rež. Gintaras Varnas, dail. Jūratė Paulėkaitė, 1998 m.) koridoriuje bei ves-

tibiulyje, pertraukos metu atstojančiame ir kavinę, buvo eksponuojama papildoma spektaklio medžiaga – ant didelių popieriaus ritinių padidintos Hedos vaidmenį kūrusių aktorių nuotraukos, lyg muziejuje sudėti įvairūs daiktai, galėję priklausyti pjesės herojams.

1996 m. to paties teatro Didžiojoje scenoje pastatyta Bertoldo Brechto „Opera už tris skatikus“ (rež. Ingve Sundvor, dail. Auris Radzevičius) vestibulyje žiūrovus pasitikdavo iš obliuotų lentų sukaltais grimo stalais ir veidrodžiais, keilomis butaforijos detalėmis, tad ateinan-

RAKTAŽODŽIAI. Vizualiniai elementai, semiotinė schema, Lietuvos teatras.

KEY WORDS. Visual elements, semiotic scheme, Lithuanian theatre.

tieji galėjo nusiteikti jų laukiančio teatro žaismei.

Atsiradus laikiniems teatro projektams ir naujoms eksperimentuojančioms trupėms, pradėtos naudoti ne tik tradicinės teatro pastatų scenos, bet ir kitos įvairios vietos: buvusi spaustuvė Vilniuje, Maironio g. 2, senojo rusų dramos teatro Vilniuje griuvėsiai, Menininkų namų ir kitos salės, kiemai, aikštės, parkai ar netradicinės teatro pastatų vietos (sandėlis, drabužinė, vestibulius, kiemas, kavinė). Ši natūrali aplinka, jos eksterjeras ir interjeras suteikia veiksmui savo reikšmių ir daro jam įtaką. Pavyzdžiai galėtų būti įvairūs proginiai pastatymai, rodomi vasaros festivalių metu, pjesių skaitymai, vykstantys per „Naujosios dramos akcijas“, ar Klaipėdos „Gliukų“, Panevėžio „Vežimo“, Kauno „Menų sambūrio“ teatrų pasirodymai.

Ypač daug natūralios architektūrinės ir landšafto aplinkos savo pastatymams naudojo teatro trupė „Miraklis“. 1995 m.

sukurtas „Pro memoria šv. Stepono 7“ buvo tiesiogiai inspiruotas aplinkos, apgriuvusio namo ir kvartalo istorijos. Pasirodymų metu gatvėje eksponuoti koliažai iš laikraščių iškarpu, senų natų lapų, gyventojų fotografijų. „Saulės kelionė“ vyko lauko scenoje, natūralioje architektūrinėje Vilniaus rotušės aikštės aplinkoje, bet prieš teatrinę reginį gatvėmis žygiavo vyksmo dalyvių ir lėlių eisena, kviesdama į savo pasirodymą ir taip išplėsdama vyksmo aplinką po miestą. „Audra“ 1997 m. buvo parodyta Užupyje, šalia tilto per Vilnelę – jos pakrantėje ir ant vandens, muzikinis šešėlių teatro pastatymas „Keturi bibliniai šokiai“ – restauruojamoje Bernardinų bažnyčioje, o 1998 m. „Vėlinės“ Adomo Mickevičiaus pjesės tema – kieme, kur šalimais kadaise kalėjo rašytojas.

Naudojama aplinka papildoma teatrinį vyksmą suvokėjo sąmonėje, duoda jam daugiau informacijos, yra „atnešama“ prie vyksmo ir taip jame dalyvauja.

## PAPILDOMOS VAIZDINĖS PRIEMONĖS, SUKURTOS EGZISTUOTI ŠALIA TEATRINIO VYKSMO

Tradicškai daugumai pastatymų kuriami plakatai, programėlės, kartais kvietimai, vitrinų teatro išorėje. Kai kurie spektaklių dailininkai sukuria šias papildomas informacijos priemones laikydamiesi bendros pastatymo stilistikos, net padaro jas atskirais meno kūriniais. Originalias spektaklių programėles kuria teatro dailininkai Jonas Arčikauskas, Žilvinas Kempinas ir kiti. Pavyzdžiui, spektaklio „P.S. byla O.K.“ (rež. Oskaras Koršunovas, dail. Žilvinas Kempinas,

1997 m., LNNT) programėlė buvo neišvaizdžios pilkos ir žalios spalvos – maždaug tokio paties kolorito kaip ir sceninio pastatymo dekoracijos. Aktorių pavardės buvo surašytos sausu „elektroniniu“ šriftu ir neturėjo įvardytų vaidmenų, o programėlės viduje buvo avarinio išėjimo iš žiūrovų salės planas, jeigu kam prireiktų, – šmaikštu, ironiška, kaip ir pats spektaklis.

Kito pastatymo – „Tuščios meilės pastangos“ (rež. Gytis Padegimas, dail. Jo-



nas Arčikauskas, 1995 m., KVADT) – programėlė buvo panaši į atskirą žurnalo numerį ar knygą, joje neilgi tekstai apie pjesės laikmetį buvo iliustruoti plaštakų, pirštų piešiniais. O pastatymo „Faustas“ (rež. Valentinas Masalskis, dail. Jonas Arčikauskas, 1999 m.) programėlė buvo kišeninis kalendorius su informacija apie spektaklį.

Videoanonsai ar reklaminiai klipai tik pradėti kurti aptariamam laikotarpiu. Galima paminėti 1997 m. Oskaro Koršunovo teatro prieš premjerą skelbimais spaudoje, plakatais gatvėje, per TV reklamuotą spektaklį „P.S. byla O.K“. Originalius reklaminius videoanonsus tele-

vizijoje taip pat užsako režisierius Eimuntas Nekrošius, Andželikos Cholinos teatras, kiti. Tai priemonės, suteikiančios pagrindinę informaciją apie teatrinį vyksmą, jo kūrėjus, įkvėpėjus, temas ir nuotaikas. Jas žiūrovas-suvokėjas dažniausiai mato prieš teatrinį vyksmą ir susidaro išankstinę nuomonę.

Reikėtų paminėti ir vieną ypač originalią papildomą vaizdinę priemonę. Žiūrovai, atėję į premjerinius rež. Gintaro Varno „Publikos“ pastatymus (LNNT), ant savo kėdžių rasdavo išdėliotas degtukų dėžutes su priklijuotu pjesės autoriaus Garcia Lorkos portretu.

## VEIKSMO ERDVĖ. VIETA, KURIOJE VYKSTA TEATRINIS VEIKSMAS; JOS SCENOGRAFIJA

Tai nebūtinai teatro pastato scena, nes šiuolaikiniuose pastatymuose naudojamos pačios įvairiausios erdvės. Pavyzdžiui, 1997 m. apleistose patalpose Vilniuje, Gedimino g. 22, vyko spektaklio „Sargas“ premjera (rež. Gintaras Liutkevičius, dail. Jūratė Paulėkaitė), o jau minėti „Miraklio“ trupės pastatymai – įvairiose miesto vietose. XX a. paskutiniuoju dešimtmečiu buvo rodoma nemažai pastatymų po atviru dangumi. Kai kuriems jų kurtos dekoracijos, kiti naudojo tik teatriniam vyksmui reikalingą rekvizitą, o erdvę palikdavo natūralią, jos nekeisdavo.

Vadinamojoje „scenos dėžutėje“ kuriamos scenografijos labai įvairios. Iki dabar yra išlikusios tradicinės istorinės tapytos širmos ar pertvaros, kuriose vaizduojama veiksmo aplinka, architek-

tūros, interjero elementai. 1997 m. KVADT spektaklio „Liūtas žiemą“ (rež. Gytis Padegimas, dail. Auris Radzevičius) dekoracijas sudarė devynioms scenoms pagamintos skirtingus interjerus vaizduojančios tapytos širmos.

Tikroviška, realybę imituojanti aplinka kuriama ir natūraliais daiktais. Tais pačiais metais RDT pastatytas „Dėdė Vania“ (rež. Linas Marijus Zaikauskas, dail. Vytautas Narbutas) scenoje turėjo tikrų spintų ir komodų, kurios buvo apstatytos spalvotais buteliais.

1995 m. jubiliejinio KVADT sezono „Tuščios meilės pastangos“ (rež. Gytis Padegimas, dail. Jonas Arčikauskas) veiksmo erdvė buvo užpildyta gausiais elementais, vaizduojančiais renesansinio sodo augalus, mini architektūrą, įvairius daiktus.

Tai tik keli pavyzdžiai, kai scenoje siekiama sukurti realybės regimybę. Reikia pripažinti, kad tikrovišką veiksmo aplinką vaizduojanti scenografija aptariamo dešimtmečio Lietuvos pastatymuose buvo dažniausia. Teatro dailininkai, bendradarbiaudami su pastatymų režisieriais, kurdami juos užkoduoja įvairių metaforinių prasmių, naudoja detales-simbolius, įpina juos į vyksmą.

Šiame kontekste išsiskiria ne iliustratyviais realybės objektais formuojama vaidybos erdvė. 1994 m. LNDT mažojoje scenoje pastatyto spektaklio „Labas Sonia Nauji Metai“ (rež. Oskaras Koršunovas, dail. Žilvinas Kempinas) erdvę užėmė dviaukštis statinys su kolonomis ir besisukančiais juodais baltais kvadratais. 1996 m. to paties teatro didžiojoje scenoje pastatytas „Roberto Zucco“ (rež. Oskaras Koršunovas, dail. Jūratė Paulėkaitė) turėjo didelę, kiek leido scena, išplėstą juodą erdvę su jos vidury esančiu parabole išlenktu metaliniu riedlenčių taku. Šis takas tam tikrais momentais buvo atsukamas į žiūrovą galais; aktoriai vaidino po jais, lipo į viršuje esančias aikšteles, judėjo lenktąja tako dalimi. Priekyje į po scena esančią duobę buvo nuleisti laiptai.

Jau minėta „Heda Gabler“ (rež. Gintaras Varnas, dail. Jūratė Paulėkaitė) savo siauroje vaidybos erdvėje turėjo metalinę, narvą primenančią vamzdžių konstrukciją, kuria laipiojo aktoriai. Ji formavo šaltą, sportišką, šaudyklą primenančią veiksmo atmosferą, išvalytą nuo nereikalingų buitinių daiktų.

Rež. Oskaro Koršunovo „P.S. byla O.K.“ (dail. Žilvinas Kempinas, didžioji

LNDT scena) pagrindinis elementas buvo virvė: virvėmis nuklotos scenos grindys, iš jų krūvos nelauktai išlipdavo spektaklio herojus, jomis, ištiestomis erdvėje, keberiojosi kiti veikėjai, pabaigoje pakildavo iš jų padarytos kolonos, iš virvių „padaroma“ gitara, ausys ir t.t.

Algirdo Latėno režisuotame „Edipe karaliuje“ (dail. Adomas Jacovskis, 1998 m.) scenos erdvę užpildo didelis paguldytas cilindras, kurį aktoriai gali judinti vyksmo metu, lipti juo, lišti į jo vidų. Ši judanti forma žiūrovams galėjo asocijuotis ir su nuvirtusia Antikos laikų kolona, ir su įvykius nenumaldomai valdančia lemtimi, kitomis metaforomis.

Eimunto Nekrošiaus 1999 m. režisuotame „Makbete“ (dail. Marius Nekrošius) buvo beveik tuščia scenos erdvė: tik medis, vienoje scenoje pasipuošęs raudonais obuoliais; trys kabantys mediniai karstai, iš kurių pabiro akmenys... Keleriais metais anksčiau statytas „Hamletas“ (dail. Nadežda Gultiajeva) scenoje irgi turėjo tik kelis objektus: sujungtas metalines kėdes, kabantį apvalų pjūklo peilį.

Net keliuose paskutiniojo dešimtmečio pastatymuose scenos veiksmas plėtojamas dėžėje ar šalia jos. 1990 m. rež. O. Koršunovo pastatytame „Ten būti čia“ (dail. Aidas Bareikis ir Julius Ludavičius) beveik visas vyksmas „sukosi“ šalia juodos dėžės-stalo-karsto. 1997 m. Lietuvos valstybiniame akademiniam dramoms teatre pastatytose „Meilės misterijose“ (rež. Cezaris Graužinis, dail. Marijus Jacovskis) buvo didelė dėžė-spinta, kurios viduje „gyveno“ du pagrindiniai herojai. Tais pačiais metais

pastatytoje jau minėtoje „P.S. byla OK“ pora dialogų taip pat buvo atliekama didelėje dėžėje-spintoje.

Reikėtų atskirai paminėti teatrinio vyksmo erdvėje krintančius objektus: dirbtinį lietu, nesiliaujančią dulksną Eimunto Nekrošiaus 1997 m. režisuotame „Hamlete“ (dail. Nadežda Gultiajeva), iš viršaus krintantį sniegą Rimo Tumino 1997 m. pastatyto „Maskarado“ (dail. Adomas Jacovskis) metu, laikraščių gabaliukų-žiedlapių „sniegą“ kai kuriose „Panelės Chan“ (1994 m., rež. Cezaris Graužinis, dail. Vytautas Narbutas) scenose. Šie vaizdiniai elementai lengvai sukuria tam tikrą scenos nuotaiką, jie iškart siūlo tikslingą vyksmo atmosferą.

Nors čia pateikti tik keli pavyzdžiai iš aptariamojo laikotarpio, bet galima teigti, kad Lietuvos teatre įvairiai išnaudojama erdvė ir jos galimybės. Didžiosios teatrų scenos turi techninių galimy-

bių transformuotis – sukamą ratą, nuimamus kulisus, įvairias pertvaras, duobę po scena. Mažesnės salės ar kitos aikštelės turi savitas erdves, teikiančias vyksmui tam tikrą raišką. Šių vizualinių galimybių panaudojimas priklauso nuo kūrėjų fantazijos ir tikslų, bet kaip ir būdinga šiuolaikiniam menui, originalesniuose pastatymuose nesiekama vaizduoti tikrovės ar kurti realybės išpūdzio.

Galima rasti ir postmodernistiniame teatru būdingo erdvės naudojimo. Kai kurie Lietuvos teatro dailininkai ir režisieriai išradingai sukuria norimus erdvės komponentus, transformuoja ją vyksmo metu, naudoja veiksmą skirtingose vietose, kartais net simultaniškai ir taip išskaido erdvę į paradoksalius fragmentus, pavyzdžiui, rež. Jono Vaitkaus „Sapnas“ (dail. Jonas Arčikauskas, 1995 m.), „Stepančikovo dvaras“ (dail. Artūras Šimonis, 1998 m.).

## VEIKSMO APŠVIETIMAS

Daug tamsos savo pirmuosiuose spektakliuose naudojo rež. Oskaras Koršunovas („Ten būti čia“ 1990 m., „Senė“ 1992 m., abu pastatyti LNDT mažojoje salėje). Veikėjai išnirdavo iš tamsos ir vėl į ją pasitraukdavo. Tik tam tikri objektai buvo išskiriami elektros šviesos pluoštu ar žvakių liepsna. Ir vėlesniuose pastatymuose šis režisierius eksperimentavo su šviesa scenoje (pastatymų šviesų dailininkai – Audrius Jankauskas, Eugenijus Sabaliauskas). Kai kurios „Roberto Zucco“ (1996 m., LNDT didžioji salė) scenos vyksta mėlynoje šviesoje, kitos – žybsint šiuolaikinėse diskotekose naudojamiems efektams. Vienoje sce-

noje tamsoje paliekamos degti tik mažos lemputės, įtaisytos judančių kėdžių su ratukais apačiose.

Išraiškingai šviesa naudojama rež. Jono Vaitkaus „Tėve“ (LJT, dail. Jonas Arčikauskas, šviesų dail. Saulius Urba, 1997 m.): beveik viskas vaidybos erdvėje yra juoda (net ir aktorių kostiumai), tik šviesos pluoštas išryškina tuo momentu „veikiančius“ objektus. Veidai kai kuriose mizanscenose apšviečiami iš apačios ir sustiprinamos grimu „užšaldytos“ jų išraiškos.

1996 m. KVADT pastatytos „Operos už tris skatikus“ (rež. Ingve Sundvor, šviesa Dmitrijaus Bojarino) apšvietimas

priminė stadioninius roko koncertus ir scenos objektų (medžiaginių širmų, skersinių su prožektoriais ir kt.) judėjimas buvo derinamas su roko grupės „Rebel Heart“ gyvai grojama muzika.

Spektaklyje „Liūtas žiemą“ (rež. Gytiš Padegimas, KVADT, 1997 m.) scenografijos pakeitimams naudota tamsa: mizanscenos „sustingdavo“, šviesos užgesdavo, o joms užsidegus, žiūrovai jau matydavo pasikeitusį vaizdą.

Nagrinėjamo dešimtmečio pastatymuose kai kurie Lietuvos režisieriai naudoja skaidres bei kino projekciją. 1995 m. LJT teatre rež. Jono Vaitkaus pastatytas Augusto Strindbergo „Sapnas“ turėjo gilumoje ekrane rodomą Dievo Indros veidą, 1996 m. tame pačiame teatre rež. Oskaro Koršunovo „Roberto Zucco“ – užrašytus atskirų scenų pavadinimus ir skirtingas nuotraukas-paveikslus (vaizdo projekcijos autorius – videomenininkas Gintaras Šeputis), 1998 m. dail. ir rež. Vegos Vaičiūnaitės „Vėlinės“ Adomo Mickevičiaus tema – eksponuojamas gamtovaizdžių, susijusių su autoriaus gyvenimo vietomis, skaidres.

Šešėlius kai kuriose savo pastatymų mizanscenose naudoja režisieriai Gintaras Varnas, Oskaras Koršunovas, Jonas Vaitkus, Vega Vaičiūnaitė, kiti. „Mige-

lyje Manjaroje“ (rež. Jonas Vaitkus, dail. Jonas Arčikauskas, 1996 m. LNDT) buvo įdomiai naudojama ir keičiama erdvė: avanscenoje pakildavo ir pusiau nusileisdavo permatoma uždanga, ant kurios buvo „žaidžiama“ veikėjų šešėliais. Tais pačiais metais KVADT ilgojoje salėje pastatytame spektaklyje „Heda Gabler“ (rež. Gintaras Varnas, dail. Jūratė Paulėkaitė) išilginė siena buvo atitverta baltos medžiagos širmomis, ant kurių buvo projektuojami aktorių šešėliai. Beje, šiame pastatyme buvo naudojama ir atvira ugnis – tiesiog ant scenos grindų sudeginti vieno herojaus rankraščiai.

Atviros ugnies savo pasirodymuose nevengia Klaipėdos „Gliukų“ teatras (pastatymų autorius Benas Šarka), šešėliai ir pirotechnika gausiai naudojami visuose trupės „Miraklis“ pastatymuose. Čia šviesų dailininku dirba Norvydas Birulis, pirotechnikos efektus kuria firma „Blikas“ (technikas Rytis Kubilius). 1997 m. Vilniaus Bernardinų bažnyčioje rodytuose „Keturiuose bibliniuose šokiuose“ vyravo šešėlių teatras, 1995 m. Vilniaus katedros aikštėje rodytose „Saulės kelionėse“ buvo ypač gausu fejerverkų, o 1998 m. pastatytos „Vėlinės“ turėjo ir šešėlių teatrą, ir šviesos lazerius, fejerverkus bei jau minėtas skaidres.

## VEIKSMO ERDVĖS SANTYKIS SU ŽIŪROVŲ ERDVE

Daugumoje per paskutinįjį XX a. dešimtmetį statytų spektaklių teatrinio veiksmo erdvė atskirta nuo žiūrovų vadinamos „ketvirtosios scenos dėžutės sienos“. Taip vyksta dauguma Eimunto Nekrošiaus, Jono Vaitkaus, Oskaro Kor-

šunovo, Rimo Tumino ir kitų režisierių statytų spektaklių. Bet yra ir eksperimentuojančių šioje srityje. Su ketvirtąja siena „žaidžiama“ „Tuščiose meilės pastangose“ (Kauno valstybinio akademinio dramos teatro didžioji salė, rež. Gy-

tis Padegimas, dail. Jonas Arčikauskas, 1995 m.). Scenoje kuriamas renesansinių rūmų sodo pasaulis per visą parterį nusitęsusių podiumu išsina į žiūrovų salę, o už jo pakabintomis kopėčiomis aktoriai užsiropščia į balkoną.

Turėdamas kelias erdves savo teatro pastate, su jomis įvairiai eksperimentuoja Kauno kamerinis teatras (vadovas Stanislovas Rubinovas). Čia ir didžiojoje scenoje aktoriai dažnai bendrauja su žiūrovais, vaidina tarp jų, įtraukia juos į veiksmą. Visiškai riba tarp teatrinio vyksmo ir žiūrovų erdvių panaikinama šio teatro kavinukėje nuo 1993 m. rodomame „Gargantiua ir Pantagriuelis“, kur veiksmas vyksta tarp žiūrovų staliukų, jie prašomi atsakyti į įvairias aktorijų replikas.

Yra keli pavyzdžiai, kai įdomiai išnaudojama tradicinė akademinė teatrų scena. 1995 m. grupės „Menų sambūris“ (pagr. režisierius akt. Valentinas Masalskis) pastatytas „Belaukiant Godo“ Kauno valstybiniame akademiniam dramos

teatre vyko didžiojoje scenoje, sumažintoje ratu ant jos sustatytomis žiūrovų kėdėmis. Kiekvienas žiūrovas veiksmą matė iš kiek kitokios perspektyvos, taigi ir vertinti-suvokti galėjo skirtingai. 1997 m. rež. Gintaro Varno „Publika“ rodyta Lietuvos nacionalinio dramos teatro didžiojoje scenoje susodinus žiūrovus jos viduryje, o veiksmą išplėtus aplinkui, finalinėje scenoje net į įprastinę žiūrovų kėdžių vietą.

Ne tradicinėse scenose rodomi „marginalių“ trupių, tokių, kaip jau minėti „Miraklio“ ar „Gliukų“ teatro, pastatymai išlaiko didesnę atstumą su žiūrovų erdve. Kai teatriniam vyksme akcentuojamas vizualumas, veiksmas rodomas iš didesnio atstumo, kad žiūrovų-suvokėjų akis pajėgtų aprėpti ir įvertinti jį visą. Galima sakyti, kad postmoderniam vizualiam teatre eksperimentavimai su žiūrovų erdvės riba baigėsi. Ėjimas į žiūrovų erdvę daugiau būdingas modernaus teatro eksperimentams.

## AKTORIAI-DALYVIAI. AKTORIŲ-DALYVIŲ JUDĖJIMO VIZUALUMAS, GESTAI, RITMIKA, CHOREOGRAFIJA, AKROBATIKA

Kai kurie Lietuvos režisieriai įdomiai sprendžia vizualines aktorių ir kitų dalyvių mizanscenas, daug dėmesio skiria judėjimui erdvėje. Rež. Jono Vaitkaus 1997 m. Lietuvos jaunimo teatre pastatyto spektaklio „Tėvas“ metu scenoje visą laiką būna visi devyni aktoriai ir styginis kvartetas. Aktorių judesiai rafinuotai paskaičiuoti, taupūs, taip pat ir jų judėjimo erdvėje trajektorijos. 1996 m. didžiojoje Lietuvos akademinio dramos te-

atro scenoje šio režisieriaus pastatytame „Migelyje Manjaroje“ daugiau akcentuojamas ne tiek veikėjų judėjimas erdvėje, kiek jų judesių pantomimiškas pobūdis.

Rež. Oskaro Koršunovo ankstyvojoje trilogijoje („Ten būti čia“, „Senė“ ir „Labas Sonia Nauji Metai“), taip pat ir vėlesniuose pastatymuose aktorių vaidyba yra daugiau fizinė, vietomis primenanti choreografinius judesius ar net akrobatiką. Suprantama, kad norint pa-

siekti tokį judėjimo vizualumą scenoje, reikalingi specialiai tam paruošti aktoriai. O tokių Lietuvoje yra. Daugumos šių aktorių rengimo vadovas – rež. Jonas Vaitkus. Kaip rašė dr. H. Šabasevičius, „jo parengti aktoriai, be abejonės, padeda atsirasti ypatingam šiandieninio lietuvių teatro vizualumui – jie paslančūs, individualūs, vaidmens struktūrą sugeba kurti ne impresionistiškai, bet konstruktyviai“ („Šiuolaikinio Lietuvos teatro vaizdingumas“. *Teatras*. 1998, Nr. 1, p. 44).

Vizualumo efektą galima išgauti ir ne atskirų dalyvių judesiais, bet darniu masių judėjimu erdvėje. Tai, pavyzdžiui, panaudojo rež. Rimas Tuminas 1997 m. Vilniaus mažajame teatre pastatytame „Maskarade“. Kai kuriose mizanscenose scenos gilumoje iš vienos pusės į kitą „praslinkdavo“ masuotė – klegantis maskarado dalyvių būrys, primenantis kažkur aplink herojus tyrančias šurmulio nuotaikas.

## VEIKIANTYS ASMENYS, JŲ APRANGA, KAUKĖS, GRIMAS, LĖLĖS

Pastatymo vizualumui daug reikšmės turi ir veikėjų-aktorių parinkimas: jų kūno sudesiai, veido bruožai, plaukai. Kiekviename pastatyme režisieriai, pasirinkdami aktorius konkreitiems vaidmenims, daug dėmesio skiria jų išoriniams duomenims. Jau yra keletas pavyzdžių, kai teatrinio vyksmo herojai (nebūtinai profesionalūs aktoriai) pasirenkami vien tik pagal šiuos duomenis: „Roberto Zucco“ (rež. Oskaras Koršunovas), „Hamletas“ (rež. Eimuntas Nekrošius), „Pro memoria šv. Stepono 7“,

Paskutiniuoju XX a. dešimtmečiu Lietuvoje atsirado šokio teatro grupių, besispecializuojančių vizualiosios choreografijos srityje. Andželikos Cholinės teatro spektakliuose (pvz., „Moterų dainos“, „Tango ir Fa“, „Meilė“) kartu dalyvauja ir aktoriai, ir šokėjai, jie naudoja ne tik šokio, bet ir buitinius judesius, kasdienius gestus, veido mimiką.

Deja, cirko ir akrobatikos menas mūsų šalyje nėra labai išplėtotas. Lietuvos dramos teatro režisieriai nenaudoja šios raiškos srities efektų, išskyrus kelias mizanscenas su šokiais ir akrobatikos elementais Oskaro Koršunovo režisuotuose spektakliuose „P.S. byla O.K.“, „Roberto Zucco“ ar „Vasarvidžio nakties sapnas“.

Pantomima atskirų aktorių vaidyboje naudojama kiek daugiau. Kaune visą šį dešimtmetį veikė ir Pantomimos teatras, bet šios meno srities vizualumas beveik neišnaudojamas postmodernistine prasme, jis monumentaliam nesusiejamas su efektinga scenografija ir teatro daile.

„Keturi bibliniai šokiai“, „Audra“ (rež. Vega Vaičiūnaitė), „Jaja“ (akt. Eglės Mikulionytės mono spektaklis) pastatyta muose. Čia reikšmės turi pasirinktų veikėjų išorė ir kartu su jais „atsinešama“ aplinka, tų žmonių kontekstas, kuris gali būti žinomas-atpažįstamas žiūrovams.

Spektaklio veikėjų apranga akademinėse scenose dažniausiai rūpinasi profesionalūs, teatro srityje besispecializuojantys kostiumų dailininkai. Bene daugiausia per paskutinįjį dešimtmetį šioje srityje dirba Aleksandra Jacovskytė, Juo-

zas Statkevičius, Jonas Arčikauskas, Nadežda Gultiajeva, Virginija Izdelytė, Sandra Straukaitė, Sigita Dubauskienė, Marijus Jacovskis. Bendrame pastatymo kontekste kostiumui skirtas dėmesys labai įvairuoja: nuo paprastos kasdieninės aprangos iki kostiumo, artimo kinetinei skulptūrai ar instaliacijai.

Turbūt labiausiai kostiumo panaudojimo teatre galimybes išvystė dail. Jonas Arčikauskas. Jo kurti rūbai scenoje neapsiriboja tik ap rengimo funkcija, bet visada teikia informaciją apie juos dėvintį herojų, turi įvairių keičiamų ar papildomų detalių, priartėja prie kinetinių skulptūrų.

Pavyzdžiui, Valstybiniame akademiname dramos teatre 1991 m. pastatyta me „Dievo avinėlyje“ (rež. Jonas Vaitkus) pagrindinio veikėjo Tito svajonė – nuosavi jaukūs namai tampa mediniu rėmu su namų karkasu, į kurį įspraustas aktorius, o jam ant kaklo užnerta stora virvė. Dėl tokio hiperbolizuoto kostiumo aktorius scenoje tampa informatyviu ženklu, kurį naudoja režisierius, literatūrine figūra, kurią skaito žiūrovai.

1996 m. Kauno menininkų namų salėje parodyta Vidmanto Bartulio opera „Pamoka“ („Menų sambūris“) dėl šio dailininko kostiumų tapo statiška, juodai baltai sušaržuota absurdo arija. Visuose kostiumuose vyravo išraiškingos tik baltos ir juodos detalės.

„Tuščiose meilės pastangoje“ (rež. Gytis Padegimas, Kauno valstybinis akademinis dramos teatras, 1995 m.) kostiumai laisvai kinta nusegant rankovę ar dalį sijono. Jie spalvingi ir primena sodo elementus: augalus, gėles, vabzdžius, spyglius, paukščius. Pūstos, spyg-

liotos pailgintos rankovės buvo naudojamos ir kituose šio dailininko kurtuose spektakliuose, o jo sukurtos stačios pelerinų apykaklės, kurių raukiniai nesudarė net pečių pločio, spektaklyje „Migelis Manjara“ (rež. Jonas Vaitkus, Nacionalinis dramos teatras, 1996 m.) tapo plačiais apskritimais, kuriuose paskęsta aktorius galva. Ši detalė lyg sufleravo personažų atsiribojimą nuo žemės, o spektaklio eigoje buvo nuplėšiama. Per kostiumų transformaciją buvo rodomos vidinės herojų permainos: sudėtingi kostiumai, o kartu ir grimas spektaklio metu pamažu buvo šalinami, figūros paprastėjo, grynėjo.

Galima rasti ir kitų autorių kurtų originalių aprangos detalių. Pavyzdžiui, spektaklyje „Vedybos“ (rež. Valius Tertelis, dail. Auris Radzevičius, Kauno valstybinis akademinis dramos teatras, 1996 m.) buvo apvali balta stalo staltiesė su skylė viduryje, kuri tapo pagrindinės herojės sijonu – lyg ir vestuvine suknele, po kuria galėjo tilpti kiti herojai ar suktis, laikydamiesi už jos kraštų. Arba vienos herojės apavas „Trijose seseryse“ (rež. Eimuntas Nekrošius, dail. Nadežda Gultiajeva, 1995 m.) – per dideli veltiniai be kaliošų, kurie beveik siekė aktorės kelius, smukčiojo jai žengiant, o bandydama bėgti, ji klupdavo.

Veido grimas ar papildomos priklijuojamos detalės, kaukės, galvos apdangalai ir šukuosenos kai kuriuose Lietuvos teatrų pastatymuose yra turtingi. Dail. Jono Arčikausko kuriama sąlygiška, specifinė aplinka verčia keisti ir aktorių veidus, kurie dažnai primena net statišką kaukę. Pavyzdžiai – priklijuotos blakstienos, ryškių spalvų šešėliai apie

akis „Lėlių namuose“ (rež. Jonas Vaitkus, Lietuvos jaunimo teatras, 1995 m.), advokato ir poeto grimai „Sapne“ (rež. Jonas Vaitkus, Lietuvos nacionalinis dramos teatras, 1995 m.), jau minėta pamažu nuplėšiama kaukė „Migelyje Manjaroje“, tikros, ant veido uždedamos baltos kaukės „Tuščiose meilės pastangose“, visiems aktoriams parinkti storo grimu sluoksniai, sustingdantys veidus tam tikra išraiška spektaklyje „Tėvas“ (rež. Jonas Vaitkus, Lietuvos jaunimo teatras, 1997 m.).

Atskiros ant veido uždedamos kaukės naudotos pastatymuose „Čia gyvena žmonės“ (rež. Rolandas Atkočiūnas, Šiaulių dramos teatras, 1994 m.), „Jaja“ (rež. Kęstutis Marčiulynas, Lietuvos nacionalinis dramos teatras, 1998 m.), jau ne kartą minėtose „Tuščiose meilės pa-

stangose“. Pastarajame jos naudotos ir veidui paslėpti, ir žmogaus dydžio – kaip scenografijos detalė.

Įvairaus dydžio ir įvairiai valdomos lėlės dalyvavo aplinkos teatro trupės „Miraklis“ pastatymuose (rež. ir dail. Vega Vaičiūnaitė). „Pro memoria šv. Stepono 7“ pagrindiniai herojai buvo iki pusės žmogų slepiančios lėlės su lazdelėmis valdomomis rankomis ir sparnais. Jos daugiausia pilkos spalvos, su priklijuotomis tikromis plunksnomis, panašios į angelus-paukštžmogius.

Kitų, akademinų dramos teatrų, pastatymuose lėlės beveik nesutinkamos. Lėlininkai daugiausia dirba specializuotuose lėlių teatruose, kurių Lietuvoje pastaruoju metu yra bene penki. Jie savo spektaklius dažniausiai skiria vaikų ir jaunimo auditorijai.

## VEIKSMUI NAUDOJAMI REKVIZITO DAIKTAI IR BUTAFORIJOS DETALĖS

Beveik visais atvejais be rekvizito daiktų galima apsieiti šitą informaciją perteikiant kitomis raiškos priemonėmis (gestais, kalba). Dažniausiai apie rekvizito daiktų naudojimą kiekvienoje mizanscenoje sprendžia režisierius, o jų sukūrimu rūpinasi pastatymo dailininkas. Tai gali būti ir įvairios nuimamos scenografijos ar aprangos detalės, aiškios ribos čia nėra.

Aptariamuoju dešimtmečiu būta tokių pavyzdžių, kai visai nenaudojama jokių dekoracijų ir scenografijos tradicine prasme – tik rekvizito daiktai. Vien tik šios detalės taip pat gali sukurti teatrinio vyksmo aplinką, suteikti reikiamą informaciją žiūrovui-suvokėjui. Pa-

vyzdžiui, rež. Rimo Tumino 1997 m. pastatyta „Maskarade“ (dail. Adomas Jacovskis) buvo ridenamas butaforinis sniego kamuolys. Iš pradžių mažiukas, pradėtas nuo gniūžtės, vėliau – aktorių didumo. Galima čia šifruoti ir simboliškas prasmes – didėjančio nerimo, sumišusių jausmų ženklus.

Įdomiai panaudojamos paprastos stačiakampės lentos rež. Oskaras Koršunovo 2000 m. pastatyte „Vasarvidžio nakties sapnas“. Kitų scenografijos detalių scenoje nėra, bet su jomis jauni aktoriai sukuria visą veiksmą: lipa į jas, slepiasi už jų, su jomis šoka lyg su partneriu, jas surikuoja stačias, paguldo ir t. t.



Dail. Jono Arčikausko scenografijose naudojami butaforiniai daiktai tampa simboliais ir keliauja per kelis pastatymus: „Dievo avinėlyje“ (rež. Jonas Vaitkus, Valstybinis akademinis dramos teatras, 1991 m.) sukurtas medinis arklys apverstas aukštyn kojom tapo spektaklio „Sapnas“ (rež. Jonas Vaitkus, tas pats teatras, 1995 m.) įvaizdžiu ir nurausvintas kabėjo scenos viršuje. Spektaklio „Vėlinės“ (rež. Jonas Vaitkus, tas pats teatras, 1990 m.) finale iškelta į kryžiaus formą galybė aliuminio šaukštų, stiklo šukių ir medžiagos juostų po penkerių metų taip pat perkelta į „Sapno“ viziją.

Dail. Jonas Arčikauskas keliuose pastatymuose kartojo narvelio įvaizdį: nuotakos kostiumas su veliumu „Dievo avinėlyje“, jaunajai ironiškai virš galvos pakibęs nuometas-stogas-aureolė spektaklyje „Sapnas“, peršviečiamas Noros „narvelis“ „Lėlių namuose“ (rež. Jonas Vaitkus, Lietuvos jaunimo teatras, 1995 m.) ir padauginti sodo narveliai „Tuščiose meilės pastangose“ (rež. Gytis Padegimas, Kauno valstybinis akademinis dramos teatras, 1995 m.). Pastarajame pastatyme galima rasti labai įvairių scenos objektų: „kartuvių“ su nutįstančiu obuoliu, stalčiukų su paslėptomis knygomis ar plokštelėmis, judančių diržablio ar žemės rutulio formų, bučinio fontanelį, linksmą pakaruoklį, ant aktorių galvų besisupančių paukščiukų ir t.t. Kai kurios iš šių detalių yra „įpinamos“ į veiksmą, „apžaidžiamos“ aktorių, o

kai kurios lieka tik skulptūriniais objektais scenoje, vizualiomis detalėmis.

Teatro dailininkas Auris Radzevičius kai kuriems pastatymams kuria ironišką, specialiai iš bendro konteksto „išskrintančius“ daiktus, savo žaisme siūlančius pažvelgti naujai, postmodernistiškai. „Operoje už tris skatikus“ (rež. Ingeve Sundvor, Kauno valstybinis akademinis dramos teatras, 1996 m.) buvo didžiulės butaforinės žuvys-upėtakiai, vonia su kažkokia kičine moters skulptūra, „Liūtas žiemą“ (rež. Gytis Padegimas, tas pats teatras, 1997 m.) – aiškiai per dideli valdovų krėsiai, į kuriuos atsisėdę herojai susmegdavo, dovanų dėžutės su muliažinėmis žmogaus kūno dalimis ir pan.

Teatre naudojami daiktai gali būti specialiai pagaminti (butaforiniai), o gali būti ir realūs. Geriausias pavyzdys čia būtų Beno Šarkos „Gliukų“ teatras iš Klaipėdos. Jo pastatymuose su ypatinga fantazija naudojami seni, tiesiog gatvėje surasti daiktai: buitiniai rakandai, laikraščiai, vielos, virvės, lėkštės, kibirai, peiliai. Iš jų čia pat meistraujami muzikos instrumentai (1993 m. pastatyme „Balti debesų namai“), daromi kostiumai ir kiti daiktai, o pavyzdžiui, plyta gali tapti moterišku rankinuku, japoniškomis klumpėmis, knyga, muzikanto „katarinka“, kūdikiu („Keafri“ 1997 m.) ir t.t. Tokiuose spektakliuose išryškėja pirminė dailės funkcija teatre – vaizduoti, kalbėti per materiją ir iš kasdienių daiktų kurti poetinę metaforą.

## ERDVĖ, NEMATOMA ŽIŪROVUI-SUVOKĖJUI, UŽKULISIAI, UŽSCENIS

Šioje erdvėje suformuojami ir pakeičiami teatrinio vyksmo dalyviai, paima-

mas konkrečiai scenai reikalingas rekvizitas, talpinamos techninės pagalbinės

priemonės, kuriančios šešėlius, video ar skaidrių projekciją, visi kiti techniniai scenografijos detalių judėjimo-transformacijos sprendimai. Kūrėjai yra priversti atsižvelgti į šią žiūrovams nematomą erdvę ir pasirinkti įmanomus-tinkamus teatrinio vyksmo vaizdinių komponentų sprendimus. Ši erdvė, kaip ir techninės teatrų galimybės, dažnai riboja kūrėjų fantaziją ir lemia galutinį rezultatą.

Yra pastatymų, kur beveik nesinaudojama šia erdve. Arba ji sukuriama minimaliomis priemonėmis (pvz., Beno Šarkos „Keafri“ – dideli popieriaus lapai, skalbinių segtukais susegti ant virvės atstoja užkulisius ar pertvarą, už kurios nematomi persirengia dalyviai).

\* \* \*

Semiotiškai išskaidžius teatrinio vyksmo vizualumą ir pažvelgus į kiekvieno elemento pavyzdžius Lietuvos pastatymuose, vienareikšmiškai juos apibendrinti yra sunku. Kai kuriuose jų vizualiniams komponentams, jų formai skiriamas tikrai ypatingas dėmesys ir jie yra naudojami postmodernistinėje stilistikoje. Bet yra ir kitokių ieškojimų, kaip kad eksperimentavimas su žiūrovų erdve, kurie daugiau primena modernistinį Europos teatrą, o dar senesnius teatro istorijos laikus mena tikroviškos ištapytos širmos scenoje. Klausimas, ar tai pateikiama išbaigta forma sukuriant naują (tobulesnį) santykį, lieka neatsakytas.

Aplinka šalia teatrinio vyksmo kai kuriuose Lietuvos pastatymuose yra tapusi tikrai svarbiu elementu. Žiūrovas-suvokėjas dalį informacijos atsineša iš

Galima atskirai paminėti rež. Oskaro Koršunovo 1994 m. pastatytą „Labas Sonia Nauji Metai“ (dail. Žilvinas Kempinas), kur buvo žaidžiama šia žiūrovams nematoma erdve ir kuriama optinė apgaulė. Scenoje pastatyto dviaukščio pastato pirmame aukšte už baltų kolonų eilės slėpėsi veidrodinė siena su paliktu praėjimu aktoriams. Atrodydavo, lyg jie staiga atsiranda viduryje kolonų eilės. Antrajame aukšte sieną sudarė šeši sukami kvadratai, kurių viena pusė buvo balta, kita juoda. Pro juos taip pat pasirodydavo ir „pradingdavo“ aktoriai. Pro grindis, esančias tarp dviejų aukštų išlįsdavo aktorės galva, o jos kūną slėpdavo veidrodinė siena.

aplinkos ir šitaip kasdienybė dalyvauja kuriant teatrinį vyksmą. Kai kurie kūrėjai teatro erdvę nuo vaidybos aikštelės ar scenos praplečia ir į aplinką, taip „išnešdami“ ją į kasdienybę.

Tyrinėjamoju dešimtmečiu galima rasti originalių papildomų vaizdinių teatro priemonių – programėlių, kvietimų ar suvenyrų, pradėti kurti reklaminiai klipai.

Vyksmo erdvės ieškojimai pastatymams suteikia naujumo, net įprasta keturkampė scenos dėžutė savaime siūlo atviromis akimis žvelgti į tai, ką siūlo kūrėjai. O ir standartinėse scenose Lietuvos teatro dailininkai ieško įdomių, originalių detalių, per kurias galėtų plėtotis konkretus veiksmas. Didžiųjų scenų erdvė dažnai dalijama į kelias aikšteles, kurios kinta ir transformuojasi vyksmo metu.

Naudojamas gana įvairus veiksmo apšvietimas. Iš paskutiniojo dešimtmečio pastatymų galima rasti pavyzdžių, kai išnaudojama tamsa, minimalūs šviesos šaltiniai, spalvotas apšvietimas, įvairūs šviesos efektai, šešėliai ir netgi fejerverkai bei atvira ugnies liepsna. Keli režisieriai į teatrinį vyksmą taip pat įtraukia ir kino projekciją bei skaidres.

Vizualusis postmodernizmo teatras yra linkęs savo kūrinį rodyti iš didesnio atstumo, kad žiūrovas-suvokėjas galėtų aprėpti jį visą, atsiriboti ir laisviau kontempliuoti. Dauguma paskutiniojo dešimtmečio Lietuvos pastatymų turi šią savybę, bet yra ir atskirų pavyzdžių, kai peržengiama žiūrovą skirianti riba arba veiksmas organizuojamas aplink žiūrovą-suvokėją ir skirtingose vietose esantys žiūrovai mato vaizdą skirtingai.

Aktorių-dalyvių raiškos vizualumas ypač ryškus kelių režisierių pastatymuose, kur daug dėmesio skiriama fiziniam teatrui, gestams, mimikai, ritmikais, choreografijai ar akrobatikai ir jauni Lietuvos teatrų aktoriai yra parengti tokio tipo teatrui. Šokio ir teatro sintezės pavyzdžių paskutiniajame dešimtmetyje yra, šie pastatymai ryškūs vizualiniais komponentais, pantomima nėra labai gausi, o cirko elementų beveik visai nesutinkame.

## Santrumpos

- KVADT – Kauno valstybinis akademinis dramos teatras.
- LJT – Lietuvos jaunimo teatras.
- LNĐT – Lietuvos nacionalinis dramos teatras.
- RDT – Rusų dramos teatras.

Teatriniam vyksmui jau pasirenkami ir ne profesionalūs aktoriai, o tiesiog dalyviai, turintys tam tikrą charakteringą išorę, nors tokių pastatymų skaičius nedidelis.

Dalyvių aprangai skiriamas nemažas dėmesys, bet kad per kostiumą būtų išreikšta sukonkretinta ar abstrakti idėja, tokių pavyzdžių nėra daug. Teatrinio kostiumo srityje specializuojasi keli dailininkai, jie turi savo stilių. Yra kinetinės skulptūras primenančių kostiumų ir tokių, kurių detalės transformuojamos.

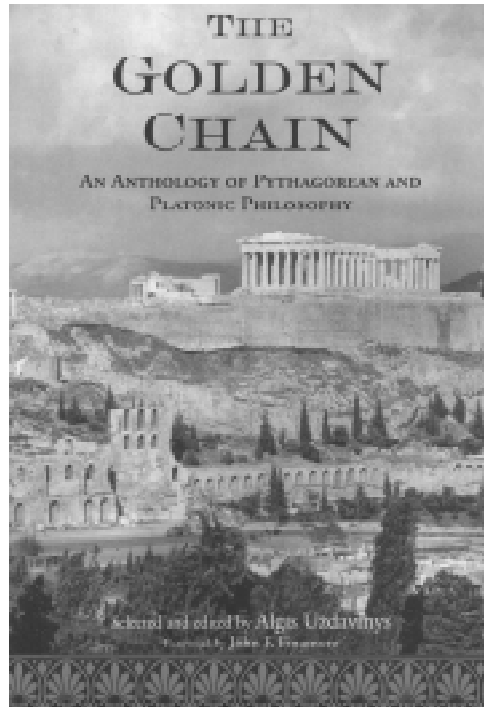
Kaukės ir išraiškingas grimas nėra dažnai naudojami, bet yra pavyzdžių, kur veido mimika tarytum užšaldoma į tam tikrą išraišką. Galima sakyti, kad lėles dramos teatre pilnai naudojo tik viena režisierė, ir ji dirbo ne akademinėse scenose.

Įvairūs kiti rekvizito daiktai dažniausiai į bendrą pastatymo piešinį „įvedami“ tikslingai. Jie naudojami natūralūs, kokie randami, arba gaminami butaforiniai iš pačių įvairiausių medžiagų. Daiktai kartais specialiai padidinami ar sumažinami, naudojami su postmoderniam teatrui būdinga ironija ar žaisme.

Žiūrovams-suvokėjams nematoma erdvė keliuose teatro pastatymuose panaudojama siekiant gauti tam tikrą vizualių efektų, bet tokių pavyzdžių – tik vienetai.

THE GOLDEN CHAIN:  
AN ANTHOLOGY  
OF PYTHAGOREAN AND  
PLATONIC PHILOSOPHY

Selected and edited by  
Algis Uždavinys  
2004



Kol kas lietuvių mokslininkų humanitarų veikalai užsienio kalbomis nelietuviškomis temomis nėra itin dažnas reiškinys. Todėl išties malonu paimti į rankas per 300 puslapių apimties 2004 m. *World Wisdom inc.* Kanadoje išleistą Algio Uždavinio sudarytą ir parengtą pitagorininkų bei platonikų filosofijos antologiją (*Golden Chain. An Anthology of Pythagorean and Platonic Philosophy*). Susipažinus su knyga, tampa akivaizdu, kad ji verta dėmesio ne vien dėl to, jog tarptautiniame mokslo pasaulyje atsirado dar viena knyga su lietuviška pavarde, bet ir dėl jos vertingos ir originalios koncepcijos.

Vakarų filosofijos istorijoje Pitagoras yra išskirtinė asmenybė jau vien tuo, kad kūrė šios filosofijos tradiciją iš da-

lies likdamas anapus jos. Pirmasis „filosofo“ sąvoką pavartojęs Pitagoras šiai tradicijai tapo svarbesnis kaip tam tikro dvasinio religinio judėjimo simbolis, mitinė figūra, kurios autoritetas imponavo senųjų amžių mąstytojams, tačiau tapo nepasitikėjimo ir abejonės šaltiniu šiuolaikinės filosofijos istorijos perspektyvoje. Daugelyje filosofijos istorijos vadovėlių skaitydami apie Pitagorą pajusime arba nostalgiską, arba alergiską mitinio „tikros“ filosofijos istorijos prolaikio refleksiją. Nuolat pabrėžiama abejonė dėl išlikusių Pitagoro ir jo sekėjų mokymo nuotrupų ir liudijimų autentiškumo tarsi nustumia šiuos mokymus į „nesaugią“ filosofijos istorijos paribio teritoriją. Nors pripažįstamas jų teiginių fundamentalumas ir svarba visai Vaka-

rų filosofijai, vis dėlto tarsi duodama supracasti, kad daug ramiau ir saugiau tuos pačius teiginius rasti išplėtotus Platono arba Aristotelio veikaluose anachronistiškai laikant klasikinės graikų filosofijos periodo koncepcijas matu jas sukūrusioms ikisokratikų teorijoms. Kita vertus, Platono ir stoikų mokymų pagrindu atgimęs neopitagoriečių sąjūdis tampa tokia pat „nesaugia teritorija“ jau vien dėl pastangų falsifikuoti filosofijos istoriją pristatant aiškiai Platono įtaką patyčius tekstus kaip autentiškus Pitagoro veikalus.

Tačiau kai tokiu būdu tradicijos pradžia ir pabaiga demaskuojamos kaip sąmoningai mistifikuotos, tada įsivaizduojamas „tikrasis“ šios tradicijos turinys atsiejamas ne tik nuo jo supratimui būtino mentalinio konteksto, bet ir nuo jo esmės, būtent filosofijos, ne vien kaip racionalaus tikrovės aiškinimo, bet pirmiausia kaip nuoseklios ir vientisos filosofo gyvenimo programos, kurios tikslas – sielą apvalanti ir gelbėjanti amžinoji išmintis.

Būtent dėmesys šiam pagrindiniam platonizmo filosofinės tradicijos tikslui leidžia antologijos sudarytojui pasirinkti originalią ir iš esmės atvirą knygos struktūrą – nesiekdamas pateikti išsamaus autorių, jų veikalų, pagrindinių doktrinos klausimų, temų, problemų ir disputų sąrašo, jis grupuoja tekstus pagal tai, kiek jie padeda atskleisti pitagorininkų ir platonikų dvasinių mokymų tradicijos vientisumą. Todėl pirmojoje dalyje pateikti tradiciniai keturi skirtingi Pitagoro gyvenimo aprašymai skirti ne tam, kad mokyklos įkūrėjo biografi-

jos detalėmis papildytų ar paaiškintų konceptualų jo mokymų turinį, bet tam, kad reprezentuotų būdą, kuriuo pati tradicija, vis kartodama ir varijuodama pasakojimų apie „išminčių“ temas, save siejo su Pitagoro asmeniu, šiuos tekstus skaitydama kaip filosofo mokymo praktinio įgyvendinimo liudijimus. Todėl logiška, kad rinkinyje, be Pitagoro biografijų, skaitome ir Porfirijaus *Apie Plotino gyvenimą* bei Marino *Proklas, arba apie laimę*. Nepaisant nepakartojamų savitumų, čia labai svarbus bendras „išminčiaus“, „filosofo“ gyvenimo leitmotyvas, praktiniais pavyzdžiais parodantis doktrinos adeptui kelią į tiesą, gėrį, išmintį ir laimę.

Išlikę pitagorininkų ir neopitagorininkų mokymų liudijimai, kuriems skirta antologijos antroji dalis, pateikiami ne siekiant išsamiai rekonstruoti daugiau ar mažiau tikėtinus doktrinos kontūrus, bet daugiau atkreipiant dėmesį į tai, kokiais būdais įvairių pitagorininkų būrio mąstytojų teiginiai artikuluoja visai pitagorininkų – platonikų tradicijai būdingus pamatinius teiginius apie pasaulio ir sielos harmoniją, apie žmogaus sielos amžinumą, jos viršenybę ir nepriklausomybę nuo nykstančio kūno, apie sielos apvalymo būtinybę siekiant ją išlaisvinti iš kūniškos tikrovės.

Nesunku suprasti, jog būtent šios tezės yra taip pat ir vienos iš pamatinių Platono filosofijos idėjų. Todėl trečioji rinkinio dalis, kurioje pateikiami Platono dialogų ir laiškų tekstai, ne tik pristato Platoną kaip pagrindinę visos tradicijos figūrą, bet ir nuosekliai įveda jo mokymą į visos tradicijos kontekstą.

Būtent čia, pamačius Platono dialogus, irėmintus pitagorininkų ir neoplatonikų tekstais, paaiškėja tam tikras pačios tradicijos pavadinimo sąlygiškumas. Apibendrinamai vadindami ją „pitagorininkų – platonikų“ arba „pitagorizmo – platonizmo“ filosofija, mes pabrėžiame jos vientisumą ir ilgainiui tarsi imame ignoruoti galimus Pitagoro ir Platono filosofijų skirtumus. Kita vertus, rinkinys sukomponuotas pagal gana griežtai simetrišką pitagorizmo – neopitagorizmo, platonizmo – neoplatonizmo struktūrą, kuri sieja itin skirtingo pobūdžio, tačiau kartais ir tiesiogiai susijusius šaltinius: pradėję biografijomis (taip pat ir sukurtą neoplatoniko Porfyrijaus) per Pitagoro fragmentų ir liudijimų nuotrupas pasiekiamo neopitagoriečių tekstus, kuriuos Platonas sąmoningai, nors ne visada atskleidamas savo tikrąjį požiūrį, naudoja savo dialoguose. Pagaliau paskutinėje ketvirtojoje antologijos dalyje, skirtoje Platoną interpretavusiam neoplatonizmui ir jo anagoginei hermeneutikai, pateikiama tarsi sintezė anksčiau pristatytų idėjų pasitelkus paties įvairiausio pobūdžio tekstus. Šalia biografinių traktatų apie Plotino ir Proklo gyvenimą yra atskiroms problemoms nagrinėti skirti Plotino *Enneadų* tekstai, Porfyrijaus laiškas, taip pat įvairių neoplatonikų pateikti Platono veikalų komentarai.

Atrodo, kad būtent ketvirtoji, neoplatoniškoji, knygos dalis pateikia raktą į pačią antologijos koncepciją ir į tai, kaip joje suvokiama pati aptariama filosofinė

tradicija. Neoplatonizmas čia pristatomas ne kaip atskiras, savaime dėmesio vertas reiškinys, kuriam apibrėžti būtų pakakę enciklopedinio arsenalo doktrinų, problemų ir teiginių. Pateikiami neoplatonikų traktatų pavyzdžiai apibrėžia tam tikrą grupę pagrindinių temų, kurios gali būti nesunkiai pildomos skaitytojui susipažinus su knygomis iš pridedamo tolesniam skaitymui rekomenduojamų leidinių sąrašo. Neoplatonizmą reprezentuojantys tekstai parodo, kaip aptariama filosofinė tradicija nuosekliai apjungė pačias įvairiausias žmogaus dvasinės raiškos sritis – pradedant moralinio turinio priesakais, filosofų gyvenimų aprašymais, baigiant dialogais, laiškais, moksliniais traktatais ir komentarais.

Sudarytojui pavyko įtikinamai perteikti vieną iš svarbiausių neoplatonizmo bruožų, kuris tampa knygoje aprėpiamos itin plačios medžiagos jungiamąja grandimi – raiškos įvairovė, autorių, temų ir problemų variacijos aptarimoje visoje filosofinėje tradicijoje yra vienijamos bendros pamatinės išvalgos, kurios tikslas – pažadinti sielos meilę išminčiai ir padėti jai apsivalymo keliu siekti dieviškosios tikrovės pažinimo. Tokiu būdu antologija įtaigiai pristato pitagorininkų ir platonikų filosofijos tradiciją kaip įvairiapusišką dvasinės kultūros reiškinį, kuri pažinti neabejojamai bus įdomu ir filosofijos istorikams, ir visiems žmonėms, ieškantiems atsakymų į amžinus klausimus apie būtį, pažinimą ir gyvenimą.

*Rasius Makselis*

- 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 disertacijos. 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 ANLIONYTĖ, 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 kalbos yra išvertusi filosofinių bei psichologinių knygų, adaptavusi etikos vadovėlių mokykloms. Mokslinių interesų sritis – filosofijos istorija ir etika.  
*Tel. +(370 5) 275 1521*
- Jonas BALČIUS, humanitarinių mokslų daktaras, docentas. Gimė 1943 m. Kultūros, filosofijos ir meno instituto vyresnysis mokslo darbuotojas, Vilniaus pedagoginio universiteto Etikos katedros vedėjas. 1986 m. apgynė disertaciją tema „Prano Dovydaičio visuomeninės ir filosofinės pažiūros“. Domisi etikos istorijos, filosofijos istorijos, lietuvių etinės minties klausimais. Rengia monografiją „Dorovinė lietuvių identiteto problema“.  
*Faks. +(370 5) 275 1898*
- Mindaugas BRIEDIS, magistras. Gimė 1977 m. Vilniuje. 2001 m. Vilniaus universitete įgijo filosofijos magistro laipsnį. Nuo 2001 m. Vilniaus universiteto Filosofijos fakulteto Filosofijos istorijos ir logikos katedros doktorantas. Mokslinių tyrimų sritis – religijos filosofija, egzistencinė fenomenologija, filosofinė hermeneutika.  
*El. paštas: mbriedis@takas.lt*
- Edvardas ČIULDĖ, filosofijos lektorius. Gimė 1959 m. Kretingos rajone. 1981 m. baigė Vilniaus universiteto Istorijos fakultetą. Nuo 1982 m. dirba KTU filosofijos dėstytoju. Mokslinių interesų sritis – socialinio pažinimo metodologija ir socialinė teorija.  
*El. paštas: edvardas.ciuilde@ktu.lt*
- 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 tarpreligijinio dialogo perspektyvoje.  
*El. paštas: r.dulskis@ktf.vdu.lt*
- Žilvinė GAIŽUTYTĖ-FILIPAVIČIENĖ, magistrė. Gimė 1972 m. Panevėžyje. 1992–1998 m. mokėsi VDU Menų fakultete ir įgijo meno istorijos magistro laipsnį. Nuo 1999 m. studijuoja doktorantūroje Vilniaus dailės akademijoje. Du kartus (2002–2004) stažavosi Paryžiuje Ecole des Hautes Etudes en Sciences Sociales Meno istorijos ir teorijos centre. Tyrinėjimų sritis – menotyros metodologija, meno sociologija. Yra paskelbusi mokslinių publikacijų disertacijos tema.  
*El. paštas: zilvine@mail.lt*
- Rasa JANULEVIČIŪTĖ, magistrė. Gimė 1975 m. Ukmergėje. 1996–1999 m. studijavo Vilniaus dailės akademijos Vaizduojamosios dailės fakultete Grafikos katedroje, įgijo menų magistro laipsnį. 1999–2003 m. studijavo Vilniaus dailės akademijos doktorantūroje, parengė daktaro disertaciją tema „Lietuvių dailininko knyga: tradicijos ir modernumo aspektai“. Nuo 2002 m. – Lietuvos dailininkų sąjungos Vilniaus grafikų skyriaus narė. Mokslinių tyrimų sritis – bibliofilinė ir postmodernistinė dailininko knyga.  
*El. paštas: rarara@takas.lt, tel. +(370 685) 75 227*
- Tomas KAČERAUSKAS, humanitarinių mokslų daktaras. Gimė 1968 m. Vilniuje. 1991 m. baigė Vilniaus Gedimino technikos universitetą (VGTU). 1998 m. baigė Vilniaus universitetą (VU) 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: filosofinė poetika, hermeneutika, fenomenologija, egzistencijos filosofija.  
*El. paštas: kacerauskas@takas.lt*
- Auksė KAPOČIŪTĖ, doktorantė. Gimė 1970 m. Vilniuje. 1998 m. Vytauto Didžiojo Universitete įgijo menotyros magistro laipsnį. 1995–1996 m. Maskvos Lomonosovo universiteto Azijos ir Afrikos institute studijavo japonų kalbą ir kultūrą. Dirba Lietuvos teatro, muzikos ir kino muziejuje teatro skyriaus vedėja. Mokslinių interesų sritis – Rytų menas, estetika, meno formų, motyvų, simbolių difuzija, teatrologija.  
*El. paštas: aukse\_teatras@yahoo.com*
- Leonid KARPOV, humanitarinių mokslų daktaras, docentas. Gimė 1948 m. Rusijoje. 1971 m. baigė Vilniaus universiteto Filologijos fakultetą. 1974 m. apgynė filologijos daktaro disertaciją. Nuo 1972 m. dirba KTU Filosofijos katedroje dėstytoju, nuo 1980 – docentu. Paskelbė per 100 mokslo ir mokslo populiarinimo straipsnių, 3 brošiūras. Mokslinių interesų sritis – socialinio pažinimo metodologija ir socialinė teorija.  
*Tel. 8-37-229395*

Bronislovas KUZMICKAS, habilituotas humanitarinių mokslų daktaras, profesorius, Mykolo Romerio universiteto Filosofijos katedros vedėjas. Gimė 1935 m. Prienų rajone. 1960 m. baigė Vilniaus universitetą, 1966 m. apgynė filosofijos daktaro, 1984 m. – habilituoto daktaro disertacijas. Dėstė filosofiją aukštosiose mokyklose, dirbo mokslinį darbą. Mokslinio darbo sritys – filosofijos istorija, katalikybės filosofija, etika. Parašė septynias knygas, paskelbė apie 200 mokslinių, mokslo populiarinimo ir publicistinių straipsnių.

*El. paštas: Brkuzm@lrs.lt*

Simona MAKSELIENĖ, humanitarinių mokslų daktarė. Gimė 1973 m. Kaune. 1995 m. baigė Kauno Vytauto Didžiojo universitetą ir įgijo menotyros ir literatūros teorijos bakalauro laipsnį. Menotyros magistro laipsnį įgijo Vilniaus dailės akademijoje, literatūros teorijos – Vilniaus universitete. Dirba Kultūros, filosofijos ir meno institute jaunesniąja mokslo darbuotoja. Tyrimų sritis – Bizantijos kultūra, menas, teologija, vienuolinė tradicija.

*Faks. +(370 5) 275 1898*

Vita RAČKAUSKAITĖ, magistrė. Gimė 1973 m. Kaune. VDU studijavo menotyra ir teatrologiją. Magistro tezes „Šiuolaikinės Lietuvos dramos teatro dailės tendencijos“ apgynė 1998 m. Šiuo metu dirba žurnalistinę bei vertėjos darbą Krokovoje.

*El. paštas: vita\_rack@yahoo.com*

Vytautas RADŽVILAS, humanitarinių mokslų daktaras, docentas. Gimė 1958 m. Pakruojo rajone. 1980 m. baigė Vilniaus universiteto Istorijos fakultetą. 1981–1984 m. – VU Filosofijos istorijos ir logikos katedros aspirantas. 1984–1989 m. VU Filosofijos katedros dėstytojas. 1989–1999 m. – Vilniaus dailės akademijos Filosofijos katedros vedėjas, nuo 2000 m. – Vilniaus universiteto Tarptautinių santykių ir politikos mokslų instituto docentas. Mokslinių interesų sritis – filosofijos istorija, socialinė ir politikos teorija.

*El. paštas: vradzvilas@yahoo.co.uk*

Paul RAMBERT, kunigas, teologijos mokslų daktaras, profesorius. Gimė 1961 m. Le Manso mieste, Prancūzijoje. Romos popiežiniame Šv. Kryžiaus universitete 1987–1993 m. studijavo teologiją. 1993 m. apgynė teologijos daktaro disertaciją. 1991 m. įšventintas kunigu. Nuo 1996 m. iki 2003 m. Vilniaus pedagoginiame universitete Tikybos katedroje dėstė antropologiją ir moralės teologiją. Šiuo metu skaito paskaitas Paryžiuje.

*El. paštas: paulrambert@free.fr*

Almantas SAMALAVIČIUS, dėstytojas. Gimė 1963 m. Vilniuje. Baigė anglistikos studijas Vilniaus pedagoginiame institute. Dėstė kultūros istoriją ir šiuolaikinę lietuvių literatūrą VPU, šiuolaikinę lietuvių literatūrą VU. Stažavosi Štutgarto (Vokietija), Ilinojaus (JAV) universitetuose, dirbo vizituojančiu dėstytoju Helsinkio ir Ilinojaus universitetuose. Šiuo metu dirba Vilniaus Gedimino technikos universiteto Architektūros pagrindų ir teorijos katedroje dėstytoju, Kultūros, filosofijos ir meno instituto mokslo darbuotojas. 6 monografijų ir straipsnių rinkinių autorius ir bendraautorius, paskelbė kelis simtus straipsnių Lietuvos ir užsienio spaudoje. Vilniaus dailės akademijos tarybos pirmininkas.

*El. paštas: almantsam@yahoo.com*

Dalia Marija STANČIENĖ, humanitarinių mokslų daktarė, docentė. Gimė 1948 m. Palangoje. 1971 m. baigė Vilniaus universiteto Fizikos fakultetą, 1983 m. apgynė filosofijos daktaro disertaciją. 1976–1988 m. dirbo Vilniaus universiteto Filosofijos katedroje vyr. dėstytoja. Kultūros, filosofijos ir meno instituto vyresnioji mokslo darbuotoja, VPU Etikos katedros docentė, „Logos“ žurnalo vyr. redaktorė, Tarptautinės Tomo Akviniečio asociacijos (SITA) Lietuvos skyriaus direktorė. 1993 m. stažavosi Šv. Tomo Akviniečio kolegijoje Los Andžele (JAV), 1999 m. – Šv. Tomo universitete Hiustone (JAV). 2001 m. gavo Prancūzijos vyriausybės stipendiją ir stažavosi Poitiers universitete (Prancūzija).

*El. paštas: logos@post.omnitel.net*

Carlos STEEL, habilituotas humanitarinių mokslų daktaras, profesorius. Gimė 1944 m. Sleidinge, Belgijoje. 1974 m. apgynė filosofijos daktaro disertaciją apie sielos sampratą vėlyvajame neoplatonizme. Daugelio monografijų ir straipsnių autorius, katalikiško Leuven (Belgija) universiteto profesorius. Yra Karališkosios Belgijos Akademijos tikrasis narys, „De Wulf-Mansion“ centro direktorius, Viduramžių ir renesanso studijų instituto Leuvene prezidentas, kviečiamas įvairių užsienio universitetų skaityti filosofijos kursus.

*El. paštas: Carlos.Steel@hiw.kuleuven.ac.be*

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*

Odeta ŽUKAUSKIENĖ, magistrė. Gimė 1974 m. Kaune. 1997 m. baigė Vytauto Didžiojo universiteto Menų fakulteto magistratūrą. Mokslinio darbo kryptys: J. Baltrušaičio menotyra, šiuolaikinė komparatyvistinės metodologijos plėtra menotyroje, tarpdisciplininis meno ir kultūros istorijos tyrinėjimų pobūdis. Šiuo metu Vilniaus dailės akademijos doktorantė, rengia disertaciją „J. Baltrušaičio ir H. Focillono menotyros koncepcijų lyginamoji analizė“. Rašo ir verčia straipsnius menotyros klausimais.

*Tel. +(370 37) 770 615*