

MYKOLO ROMERIO UNIVERSITETAS

Bronislovas Kuzmickas

VERTYBĖS KULTŪRŲ KONTEKSTUOSE

Teorinis sintetinis mokslo darbas

Vilnius
2013

UDK 316.752

Ku395

Recenzavo:

prof. dr. Saulius Kanišauskas, Mykolo Romerio universitetas

prof. habil. dr. Antanas Andrijauskas, Lietuvos kultūros tyrimų institutas

Autoriaus indėlis:

Bronislovas Kuzmickas – 9,8 autorinio lanko

Mykolo Romerio universiteto Humanitarinių mokslų instituto Filosofijos katedros 2012 m. spalio 17 d. posėdyje (protokolo Nr. 1FLK-3) pritarta leidybai.

Mykolo Romerio universiteto Humanitarinių mokslų instituto tarybos 2013 m. sausio 29 d. posėdyje (protokolo Nr. 10-156) pritarta leidybai.

Mykolo Romerio universiteto Mokslo programos „Vertybių tęstinumas ir kaita globalioje visuomenėje“ komiteto 2012 m. gruodžio 18 d. posėdyje (protokolo Nr. 5) pritarta leidybai.

Mykolo Romerio universiteto Mokslinių-mokomųjų leidinių aprobavimo leidybai komisijos 2013 m. vasario 14 d. posėdyje (protokolo Nr. 2L-43) pritarta leidybai.

Visos knygos leidybos teisės saugomos. Ši knyga arba kuri nors jos dalis negali būti dauginama, taisoma arba kitu būdu platinama be leidėjo sutikimo.

TURINYS

PRATARMĖ / 4

ĮVAIRŪS VERTYBIŲ PAVIDALAI

Vertinimai ir vertybės / 8

Vertinimas, privalomybė, norma / 33

Dabartis – patirtys ir vertybės / 43

Fenomenologinė (krikščioniškoji) vertybių filosofija / 55

Apie sekuliarumą ir sakralumą vertybių kaitos požiūriu / 63

Tautiškumas: duotis ir vertybė / 77

Filosofinė tautinio tapatumo refleksija / 84

Ribos, beribiškumas, priklausomybės / 99

Destruktyvūs nihilizmo pavidalai / 107

VERTYBĖS KULTŪRŲ SANDŪROSE

Daugiakultūriškumas – vertybės ir tapatumai / 122

Vakarų ir Rytų kultūrų sąveika / 134

Rytų filosofijos ir religijos recepcija Vakarų krikščionybėje / 145

Žmogaus samprata krikščionybėje ir budizme / 153

LITERATŪRA / 174

ASMENVARDŽIŲ RODYKLĖ / 180

PRATARMĖ

Vertybių pasaulis, kuriam skiriamas šis teorinis sintetinis mokslo darbas, yra itin reikšminga visuomenės dvasinio gyvenimo sritis, išreiškianti žmonių aukščiausių siekiamybių ir tikėjimų akiratį. Vertybės yra viena svarbiausių kultūros sričių, nėra kultūros be vertybių, slypinčių kiekvienos kultūros bei civilizacijos pamatuose.

Vertybių ir kultūros problemos visada buvo svarbi šio leidinio autoriaus mokslinių interesų sritis. Leidinyje spausdinami 1996-2012 metų laikotarpiu recenzuojamuose periodiniuose ir kituose mokslo leidiniuose autoriaus skelbti tekstai. Kai kurie iš jų – gerokai atnaujinti.

Kadangi vertybės, vertinimai yra dažnai vartojamos viešajame gyvenime, tačiau gana neapibrėžtos ir nevienodai suprantamos humanitarinių mokslų srities (aksiologijos) sąvokos, darbas pradedamas platesniems teoriniams svarstymams skirtu straipsniu, kuriame dėstoma, kaip leidinio autorius supranta vertybes ir vertinimus, iš jų plaukiančias privalomybes ir normas.

Vertybės apibrėžtais pavidalais daugiausia pasirodo etikoje ir estetikoje, tuo tarpu kitose humanitarinių mokslų, kultūros ir visuomenės srityse apibrėžtumo kur kas mažiau. Vis dėlto vertybes ir vertinimus aptiksime visose žmonių tarpusavio santykių ir veiklos srityse, kur siekiama aukštų tikslų, remiamasi aiškiais kriterijais, paisoma įsipareigojimų ir visuomeninio gyvenimo taisyklių. Tai politikos, tautiškumo, moralės, religijos sritys. Vertybių sričiai priskirtini ir tikslai bei siekiamybės, kurios kartkarčiais iškyla tam tikrose istorinėse, politinėse situacijose.

Vertinimas suprantamas kaip specifinis, skirtingas nuo pažintinio, žmogaus santykis su tikrove, apimantis plačią jo nuostatų skalę, pasireiškiantis tiek teigiamais, tiek ir neigiamais, įskaitant ir nihilistinius, akcentais. Nes žmonių patirtys ir vertybinės nuostatos dažnai išsiskiria, tai ypač būdinga radikalių istorinių permainų laikotarpiams, kurių ne vieną išgyveno ir mūsų valstybė.

Globali visuomenė yra atvirų kultūrinių kontekstų visuomenė, joje susiduria ir bendrauja skirtingų kultūrų žmonės, o bendravimo sėkmė

daug priklauso nuo tarpusavio pažinimo ir supratimo. Suvokiant šį poreikį, leidinyje skelbiami straipsniai, skirti kultūrų sandūroms, jų skirtumams ir panašumams. Kita vertus, daugiakultūriškumo kontekste ryškėja kiekvienos kultūros savitumo vertė, taip pat filosofinės refleksijos svarba tautinio tapatumo savivokai.

Savo problematika darbas atitinka MRU mokslo programos „Vertybių tęstinumas ir kaita globalioje visuomenėje“ uždavinius, taip pat studentams dėstomų filosofijos, etikos, religijų istorijos, orientalistikos kursų programas.

ĮVAIRŪS VERTYBIŲ
PAVIDALAI

VERTINIMAI IR VERTYBĖS

Kyla klausimas: kam reikalingos šios vertybės, jeigu jos kartu neduoda priemonių ir neparodo būdų, kaip įgyvendinti jose glūdinčius tikslus.

Martinus Heideggeris

Pokalbį apie vertinimus ir vertybes pradėsime nuo to, kas akivaizdu – vos ne kiekviename žingsnyje mes ką nors vertiname. Tą parodo mūsų emocijos, jausmai ir nuotaikos, o psichologai sako, kad visuose jausmuose slypi vertinimo elementas. Apie vertinimus dar daugiau byloja mūsų nuomonės, įsitikinimai ir sprendimai, pagal juos vertiname vieni kitus ir save pačius, mokytojai – mokinius, pacientai – gydytojus ir atvirkščiai, visi vertina politikus, įstaigas, kultūros reiškinius, istorinius įvykius ir visa, kas yra kam nors kuo nors reikšminga ir svarbu. Vertinimais pasireiškia gyvasis žmogaus ryšys su kitais žmonėmis ir su pasauliu, gyventi tai – nuolatos vertinti.

Esama ir plačių, filosofinių viso mūsų pasaulio vertinimų. XVII a. filosofas Gottfriedas Leibnizas aiškino, kad esamasis pasaulis yra pats harmoningiausias, Dievas, kurdamas pasaulį, iš visų galimų pasirinko geriausią. Tuo tarpu XIX a. gyvenusio Arthuro Schopenhauerio nuomonė visai kitokia: jeigu apytikriai pamėgintume susumuoti, kiek visokių vargų, skausmų ir kančių Saulė per savo egzistenciją yra apšvietusi, turėtume pripažinti, kad būtų buvę nepalyginti geriau, jei ji Žemėje, panašiai kaip Mėnulyje, nebūtų davusi pradžios gyvybei (Schopenhauer, 2001: 150).

VERTINIMAI IR POREIKIAI

Bet tai, kas pasakyta, tėra tik paviršutiniški kasdienės patirties pastebėjimai. Daugiau pagalvojus, vertinimo aktuose galima išvelgti tam tikrus išankstinius gilesnius gebėjimus ir nuostatas – skonio jausmą, moralinę požiūrį, įsitikinimą, intuityvų suvokimą, taip pat argumentuojamą

žinojimą ir kitokias, sąmoningas ar ne, dvasines būsenas, lemiančias, kad vieni dalykai mums patinka, kiti – ne, vienu norime, kitų kratomės, vienus veiksmus giriamo, kitus – peikiame, smerkiame ir pan. Tų nuostatų dalykinis turinys priklauso nuo to, ką ir koku požiūriu – estetiniu, moraliniu, tautiniu, teisiniu, politiniu ar koku kitoku vertiname. Visais šiais atvejais galima kalbėti apie vidinę vertinimo sandarą.

Pirmiausia tenka galvoti apie poreikius ir interesus, kylančius dėl to, kad žmonės kartais jaučia kažko trūkumą, vidinę tuštumą, emociinės darnos stoką ir gręžiasi į tuos dalykus, kurie gali tuos trūkumus, tą tuštumą užpildyti, taigi, patenkinti poreikius. Poreikiai kyla tiek iš natūralios, tiek ir iš sociokultūrinės žmogaus prigimties, bet toks skyrimas yra sąlyginis, nes natūralieji poreikiai paprastai reiškiami ir tenkinami sukultūrintais pavidalais, o kultūrinės žmogaus reikmės, jo kūrybinės jėgos savo ruožtu nėra atitrūkusios nuo natūraliosios, instinktyviosios jo individualybės dalies, ne vienu atžvilgiu yra joje įsišaknijusios.

Psichologų veikaluose galima perskaityti apie pamatinius, vadinamus baziniais, poreikius, kurie plaukia iš biologinės žmogaus prigimties sandaros. Pasak garsaus amerikiečių psichologo A. Maslow'o, šie poreikiai hierarchiškai ir evoliuciškai tarpusavyje susiję pagal stiprumą ir pirmumą. „Pavyzdžiui, saugumas yra galingesnis ir stipresnis, skubesnis, anksčiau atsirandantis, gyvybiškesnis poreikis nei meilė, o maisto poreikis paprastai stipresnis už kiekvieną kitą“ (Maslou, 1989: 343). Tai, kas šiuos poreikius tenkina, psichologas vadina bazinėmis vertybėmis, jos užtikrina fizinę žmogaus egzistenciją. Šie poreikiai ir jų tenkinimo galimybės nuo seniausių laikų yra vienas didžiausių žmonijos rūpesčių. Jų nemažėja ir dabar, gal net daugėja, nes sparčiau, bet netolygiai vykstančią socialinę ir techninę pažangą atsveria dar sparčiau augantis gyventojų skaičius planetoje, toli gražu ne beribiai gamtos turtų išteklių. Todėl ir mūsų laikais saugumas, maistas, meilė išlieka kaip pamatiniai daugelio individų, tautų, visuomenių siekiai, sunku tikėti, kad artimoje ateityje padėtis pagerėtų.

Tai yra natūralieji, visam gyvajam pasauliui būdingi poreikiai, giliau pažvelgus – ne kas kita, kaip gamtinių priežastinių sąveikų dalis, juose, galima sakyti, nėra ko nors specifiskai žmogiško. Tik žmogui būdingi

poreikiai ir interesai kyla tada, kai yra patenkinami minėtieji, kai žmogus yra laisvas nuo tiesioginės gamtinės būtinybės. Kitaip sakant, kai esame saugūs, sotūs, nekenčiame nuo šalčio ar karščio, kai galime su meile pratęsti savo giminę, kaip tik tada ir kyla į pirmąją vietą esminiai žmogiškieji poreikiai, nors, tiesą sakant, stipriau ar silpniau jie yra jaučiami visada. Tai asmenybiško bendravimo ir pripažinimo, kūrybinės saviraiškos ir savirealizacijos, laisvės, meilės, sėkmės poreikiai, apibendrintai juos galime vadinti prasmės ir laimės poreikiais. Humanistinės psichologijos ir filosofijos kūrėjai A. Maslow'as, E. Frommas ir jų bendraminčiai juos vadina egzistenciniais, jie yra kultūrinės prigimties, juos formuoja, ugdo ir keičia kultūrinė socialinė aplinka, kurioje žmogus gyvena. Tokio pat kultūrinio pobūdžio yra ir galintys šiuos poreikius patenkinti dalykai, apibendrintai įvardijami vertybės sąvoka.

Paprastai nuo poreikio einama prie vertybės, bet galimas ir priešingas santykis – auklėjimo, mokymosi, gyvenimo patirties ir kitokiais būdais įsisąmoninama vertybė kaip tik ir sužadina poreikį. Klausimas lieka atviras – poreikio jausena nulemia, kad tai, kas gali jį patenkinti, tampa vertybe, ar atvirksčiai – suvokta vertybė atskleidžia „stoką“, pažadina poreikį (Zwolinski, 1978: 351). Manau, kad šie atvejai neprieštarauja vienas kitam.

Žmonių kultūriniai poreikiai ir interesai yra be galo įvairūs, jų atžvilgiu vargiai ar įmanomas koks nors bendras mastelis. Kiekviena kultūra ir civilizacija, kiekviena istorinė epocha sukuria savitus poreikius bei juos tenkinančių vertybių sistemas. Galima kalbėti ir apie dirbtinai formuojamus, perteklinius poreikius, jų būta visais laikais, tačiau dabartinėje, save suvokiančioje kaip vartotojišką, visuomenėje, labai išradingai tai daro reklama, žmonių nuomonėmis ir skoniais manipuluojančios technologijos. Klausimą galima formuluoti ir kitaip: „ar mums reikia viso to, ką turime, ir, priešingai, ar viską turime, ko mums tikrai reikia?“ (Waibl, Rainer, 2011: 910). Esminių dalykų stoka neretai „kompensuojama“ mažai reikalingų dalykų pertekliumi. Tenka kalbėti ir apie netikras, tariamas vertybes, t. y. tokias, kurios atitraukia žmones nuo tikrų, gyvenimui prasmės ir laimės suteikiančių dalykų. Reikia pastebėti, kad vertinimai suprantami kaip toks žmogaus santykis su tikrove, kuris

apima plačią jo nuostatų skalę, nuo teigiamų iki neigiamų, turint galvoje ir nihilizmą bei įvairius, daugiausia destruktivius jo pavidalus.

Taip pat reikia pastebėti, kad poreikius ir interesus turi ne tik pavieniai individai, bet ir jų grupės, bendruomenės, tautos ir valstybės. Nacionaliniai interesai, jų apsauga ir gynimas, kaip žinoma, yra kiekvienos valstybės vidaus ir užsienio politikos pagrindas. Vertybės neatsiejamos nuo kultūros, nėra kultūros be vertybių ir tikėjimų, pastarieji apibūdina kiekvienos kultūros tapatumą. Istoriniai, kultūriniai, geopolitiniai, ekonominiai šalių interesai bei juos tenkinantys vertybiniai siekiai daugiausia ir nulemia žmonijos istorijos dinamiką.

Vertybių tematika priklauso humanitarinių ir socialinių mokslų sričiai, dar galima pridėti psichologiją, tiek kiek šis mokslas tiria žmogaus kaip asmenybės subjektyvumą, kuriame vertybinis matmuo yra itin reikšmingas. Vertybes ir žmogaus vertybinio santykio su tikrove savitumą tiria filosofijos disciplina, vadinamos aksiologija.

ŠIEK TIEK ISTORIJS

Kad galėtume aiškiau suprasti, kas yra vertybės, kokia jų vieta ir reikšmė kultūroje, visuomenėje ir individų gyvenime, turime kai ką prisiminti iš filosofijos istorijos. Filosofai, pradėdami Platonu ir Aristotelium, siekia suvokti tokius dalykus, kaip „gėris“, „tiesa“, „dorybė“, „teisingumas“, „grožis“, „pareiga“, „tobulybė“ ir pan. Pasak Platono – idėjų pasaulio viršūnėje yra gėrio idėja – pasaulio, kurį galima pažinti, riba. „Ji sunkiai įžiūrima, bet kai tik ją pamatai, peršasi išvada, kad ji yra viso to, kas teisinga ir gražu, priežastis“ (Platonas, 1981: 247). Vartojant šių dienų terminus, galima sakyti, kad Platono idėja yra būties ir vertybės vienovė, ji yra būtis, bet kartu ir aukščiausioji vertybė, teikianti būtį visiems daiktams (Lavelle, 1991: 48).

Klasikinės ontologijos pamatuose slypi būties ir gėrio vienovės, mąstymo ir būties, sąvokos ir daikto esmės atitikimo principai, kuriais remdamiesi žmonės mąsto apie gėrį, tiesą, harmoniją, nori pažinti šiuos būties pradus, nori pagal juos gyventi, todėl, kad visa tai yra pačioje bū-

ties struktūroje. Tiesos problema buvo suprantama ne tiek kaip teisingo ir neteisingo žinojimo, „o daugiau kaip objektyvistinė – tikro ir netikro buvimo klausimas“ (Lozuraitis, 1980: 41). Žmogus neišskyrė savęs iš pasaulio visumos, žiūrėjo į save kaip į „mažąjį kosmosą“ – neatskiriamą „didžiojo kosmoso“ dalį, jo santykis su pasauliu buvo vienas ir vientisas. Neišsiskiriant iš visumos, nebuvo galimas ir vertinimo santykis, nes šis atsiranda tik žmogui pradėdant suvokti savo išskirtinumą, atskirumą nuo pasaulio. Šiuo požiūriu, be kitų socialinių ir kultūrinių veiksnių, didžiulės reikšmės turėjo krikščionybė. Teigdama, kad žmogus yra sukurtas pagal Dievo „paveikslą ir panašumą“, krikščionybė radikaliai atskyrė žmogų nuo „šio pasaulio“, numatė distanciją pastarojo atžvilgiu, atvėrė kelią kritiškam jo vertinimui.

Naujaisiais amžiais, daugmaž kartu su filosofijos ir mokslo išsiskyrimu, prasidėjo klasikinės ontologijos paradigmos irimas, kartu ėmė ryškėti gėrio ir tiesos ontologinio statuso skirtingumas. Tai sudarė conceptualias prielaidas epistemologiniam subjekto ir objekto santykio pasikeitimui, vedusiam prie supratimo, kad žmogaus santykis su pasauliu nėra vientisas, jo viso neišsemia pažinimas, kad nuo pažintinio (teorinio) santykio su pasauliu skiriasi praktinis, t. y. vertybinis santykis.

Tolesnėje kultūros raidoje šios sąvokos kito ir skaidėsi įvairių sampratų ir įvaidžių pavidalais, tačiau neprarasdamos savo pirminės reikšmės. XIX a. antrojoje pusėje ekonomikos teorijoje pradėta vartoti „vertės“ sąvoka, nusakanti ekonominę daikto vertę, atitinkamai ir jo kainą. Tuo pat metu vokiečių filosofas Rudolfas Hermanas Lotze'ė, austrai Alexius Meinongas, Chistianas Ehrenfelsas atkreipė dėmesį į tai, kad gėrio, grožio, teisingumo ir kitas aukščiau minėtas sąvokas sieja bendras ypatumas – jos nusako ne tai, kas yra, buvo ar bus, bet tai, kas gerbtina ir brangintina, kas turėtų, privalėtų būti, kitaip tariant, kas yra ne kaip realybė, bet kaip siekiamybė (B. Kuzmickas, 2011: 152).

Nuo tada ir pradėta vertybių, vertinimo sąvokas vartoti šiuolaikine prasme, jas išplečiant vis platesnėms sritims, kartu pažymint vertinimo skirtingumą nuo pažinimo. Pažintinėje (mokslinėje) veikloje žmonės siekia bešališkai tirti tikrovę, atskleisti, kas ir kaip yra objektyviai, kiek įmanoma pašalinant tyrėjo subjektyvumą. Tuo tarpu vertinimo nuostata

yra kitokia – ji skleidžiasi kaip tam tikra angažuota asmens subjektyvumo projekcija objektyviojoje tikrovėje.

Tačiau pažinimo ir vertinimo skirtingumas nereiškia jų visiško išsiskyrimo, nesako, kad pažinimas, žinojimas apskritai būtų svetimas vertybinei nuostatai. Svarbu, koks tas pažinimas, koks tas žinojimas. Jie vertinimuose gali būti tiek diskursyvūs, tiek ir intuityvūs, tiek dalykinio, tiek ir nedalykinio pobūdžio, atsižvelgiant į tai, kas vertinama ir kuriuo požiūriu. Fenomenologinės pakraipos filosofai N. Hartmannas, M. Scheleris, turėdami galvoje daugiausia etines vertybes, kalba apie vertybinę (aksiologinę) intuiciją, kuri yra nediskursyvi, apioriška ir kurią galima prilyginti sąžinės balsui, B. Pascalio „širdies logikai“, skirtingai nuo „proto logikos“. Tokia vertybinė intuicija yra individuali, išgyvenama tik kai kuriose neįprastose, lemtingose gyvenimo situacijose, kurioms nėra privalomo elgesio standarto.

PRIEMONĖS, TIKSLAI, VERTYBĖS

Apibrėžti vertybių sritį ir jų rūšis yra gana sudėtinga, šiai temai skirtoje filosofinėje literatūroje galima aptikti įvairių požiūrių. Labiausiai nusistovėjęs yra vertybių skirstymas į etines, estetines, teisingas, politines, religines, tautines. Į atskirą grupę skiriamos gyvenimo, arba vitalinės, vertybės – sveikata, seksualumas, gyvenimo kokybė, pasisekimas, galia, pergalė, pagaliau – laimė. Kiekviena vertybių rūšis nurodo ypatingą kai kurių tikrovės sričių, žmonių veiklos, santykių ir poelgių reikšmingumą, kiekvienoje vertybių rūšyje išsiskiria dar siauresnės vertybės, pasižymintys savais ypatumais. Vis dėlto galima išvelgti ir tai, kas visoms joms bendra ir kas leidžia kalbėti apie vertybes ir vertinimus kaip specifinį žmogaus santykį su tikrove.

Kai kuriose filosofijos teorijose vertybių pasaulio sritis suvokiama gana plačiai. Amerikiečių filosofas Ralphas Perry veikale „Bendroji vertybių teorija“ vertybių sritimi laiko moralę, meną, mokslą, religiją, ekonomiką, politiką, teisę, papročius ir etiketą. Kitų autorių darbuose daugiausia kalbama apie etines, estetines vertybes. Dėl ekonomikos nesutariama, nors

kaip tik joje atsirado vertės sąvoka. Ekonomikos atskyrimas nuo vertybių srities yra motyvuojamas tuo, kad tai iš esmės pragmatinės veiklos sritis, joje vyrauja naudos, materialinių gėrybių gausinimo, finansinės galios didinimo nuostatos. Nesutariama ir dėl mokslo. Viena vertus, tiesos sąvoka, išreiškianti pagrindinį pažintinės veiklos siekį, gali būti įrikiuojama į vertybių sritį, vertinimai iš vidaus ir iš šalies yra mokslinės veiklos kasdienybė. Tačiau, kita vertus, mokslinės tiesos pamatas yra ne individo poreikiai, nors noras pažinti pasaulį yra vienas iš esminių žmogaus poreikių, bet objektyviosios reiškinių savybės, taigi – „objekto logika“, išreiškiami „subjekto logikos“ formomis. Maxo Weberio žodžiais tariant, mokslas turi būti laisvas nuo vertybinio angažuotumo, nes priešasčių tyrimas neteikia jokių vertybinių sprendinių. Vis dėlto, kaip instituciškai apibrėžta intelektualinė veikla, mokslas negali būti paliktas vien mokslininkų bendruomenės nuožiūrai, turi būti subordinuotas platesnėms visuomenės reikmėms ((Blackwell, 1977: 154). Kadangi mokslo pasiekimai gali būti panaudojami ir gerais, ir blogais tikslais, moksle turi būti paisoma etinių požiūrių.

Kiek kitaip yra humanitariniuose moksluose, kuriems priklauso ir vertybes tirianti filosofijos disciplina – aksiologija. Kaip žinoma, gamtos mokslų sritis yra objektyvių dėsningumų, būtinybės pasaulis, tuo tarpu humanitariniai, iš dalies ir socialiniai mokslai tyrinėja žmogaus kultūrinės veiklos, kūrybos, saviraiškos, laisvės ir atsakomybės sritį. Savo tyrimo objektais, mąstysena humanitariniai mokslai priartėja prie meno kūrybos.

Nuo pat vertybių problematikos svarstymų pradžios aiškėjo, jog vertybių ir tikrovės santykis yra sunkiai apibrėžiamas, pirmiausia dėl to, kad, kaip minėta, nevienodai suprantama vertybių srities apimtis. Jau minėtas R. Perry, pateikęs išplėstą vertybių sampratą, veikale „Vertybių karalystės“ teigia, kad bet kuris daiktas įgyja vertybės bruožų, jeigu tampa kieno nors interesų objektu, o interesas gali pasireikšti keliais pavidalais – kaip instinktas, troškimas, jausmas, valia bei kitokia kryptinga sąmonės būseną. Vertybe laikoma tai, kas priskiriama daiktui, atsidūrusiam kieno nors ir kokių nors interesų akiratyje. „Moralės srityje kiekvieno teiginio svoris yra proporcingas jo atstovaujамų interesų kiekiui“ (Peris, 1989: 160). Intereso ir jį tenkinančio daikto tarpusavio atitikties santykiyje neabejotinai esama pažintinių momentų, kurie ir leidžia spęs-

ti, kuris objektas yra geresnis, kuris prastesnis. Šitoks požiūris nereikalauja, kad vertybė būtų kažkas nepriklausoma, tarp pažinimo ir vertinimo neišvengiamą didelės skirties.

Remiantis tokia logika, daiktas įgyja vertę pagal tai, kiek jis tenkina žmonių interesus, kitaip sakant, kiek yra tinkamas kaip priemonė siekti kokio nors tikslo. Jeigu pasirodys, kad pasiektasis tikslas, savo ruožtu yra tik priemonė kitam tikslui, priemonių ir tikslų grandinė galės tęstis, nors ne kartą pasirodys, kad tas santykis yra reliatyvus – į tą patį daiktą galima pakaitomis žiūrėti kaip į priemonę ir kaip į tikslą. Natūralios daikto savybės yra naudingos kaip medžiaga, reikalinga kitam daiktui pagaminti ar veiksmui atlikti. Šitokia tikslų ir priemonių sekos grandinė visų pirma yra medžiagiška, daikto savybė būti tinkamam kam nors, jo tinkamumo laipsnis paprastai vadinamas jo kokybe.

Pavyzdžiui, tam tikros rūšies specialiai apdorotas medžio gabalas yra tinkamas kaip medžiaga smuikui pagaminti, o šis virtuozo rankose tampa instrumentu melodijai išgauti. Jos estetinė vertė plaukia ne iš instrumento medžiaginės struktūros, nors ši svarbi melodijos skambesui, bet iš atlikėjo talento, gebėjimo garsais įkūnyti jo sąmonėje pulsuojantį muzikinį įvaizdį kaip siekiamą idealą. Virtuiziškai atliekamo muzikos kūrinio skambesys ir yra estetinė vertybė.

Šiuo pavyzdžiu norima parodyti, kad priemonių ir tikslų seka tam tikru momentu nutrūksta, taip atsitinka, kai pasiekama tai, kas jau nebėra priemonė dar kam nors, bet yra savitiksliis dalykas, minėto pavyzdžio atveju – tai bus melodija. Savitiksliiai dalykai – tai galutiniai siekiai, aukščiausieji tikslai, dar įvardijami kaip gėris, idealas, tobulybė ir pan. (Lavelle, 1991: 19–23). Kaip tik šiuo lygmeniu ir pasireiškia vertybės, jos yra savitikslių, jų siekiama dėl jų pačių. Į koncertus, spektaklius meno mėgėjus sutraukia kūrinų atlikimas, menininkų meistriškumas, jų sukelti estetiški išgyvenimai, kurie yra savitiksliiai, jų kaip tik ir siekiama dėl jų pačių. Nors gali veikti ir įvairūs šalutiniai motyvai, sakysime, į koncertus einama norint pasirodyti visuomenėje, sutikti norimą asmenį ir pan. Žvelgiant ne teoriškai, o praktiškai – vertybių ir priemonių, tikslų ir įrankių skirtis gana reliatyvi, tai tarpusavyje susipinantys dalykai, ne veltui sakoma, kad tikslai ir priemonės yra „socialiniai partneriai“.

VERTYBĖS SAVITIKSLĖS

Aksiologinėje literatūroje prie vertybių bendrąja prasme yra priskiriamas *savitiksliskumo* atributas. Savo ruožtu tai yra gana problemiškas apibūdinimas, galime klausti ir apie savitiksliskumo prasmę, skirtingose žmonių veiklos srityse ji nevienoda. Tai, kad estetinį pasigėrėjimą galima laikyti savaiminiu meno tikslu, yra daugiau ar mažiau suprantama. Aiškumo mažiau žvelgiant į kitas vertybes. Pavyzdžiui, ką galima pasakyti apie moralinės vertybinės nuostatos savitiksliskumą moralėje? Galima pasakyti taip – būti teisingam, ištikimam, draugiškam, gerbti kitą asmenį mums liepia mūsų sąžinė, todėl akivaizdu, kad tai yra savaime vertinga. Kaip tik tokį požiūrį plėtoja intuityvistinės pakraipos etikai. Vieno iškiliausių jos atstovų britų filosofo George'o Moore'o manymu, mes tik intuityviai suvokiame ir sprendžiame, kurie poelgiai morališkai teisingi, o kurie ne, intuityviai išvelgiame ir bendruosius moralės principus, jų pamatuose slypinčias vertybes. Intuityvioji išvalga leidžia spręsti, kurie poelgiai konkrečioje situacijoje yra geri, o kurie blogi, neatsižvelgiant į jų padarinius.

Kitaip mano utilitaristinės etikos kūrėjai, jų nuomone, intuicija yra nepakankamas kriterijus, kuriuo galėtume pasikliauti. Apie poelgio moralumą galima spręsti tik atsižvelgiant į galimus jo padarinius, siekiant, kad savo elgesiu suteiktume didžiausią gerovę ir laimę visiems, su kuriais tas elgesys susijęs. Todėl vertinant turi būti vadovaujamosi ne intuicija, bet diskursyviu, numatančiu padarinius mąstymu, tad teisingumas, draugiškumas, gailestingumas ir kitos dorybės yra vertybės ne pačios savaime, o tik tiek, kiek gali prisidėti prie žmonių laimės, kuri ir yra gautinis tikslas, kitaip pasakius – aukščiausia vertybė.

Bet čia pat kyla klausimas – kas yra laimė, ar galima ją diskursyviai aprašyti ir pasakyti, kokie veiksmai bei jų padariniai laimę didina, o kokie mažina? Kad žmogus jaustųsi laimingas, be abejonės, yra reikalingos tam tikros apytikriai numatomos objektyvios sąlygos, bet laimė iš esmės yra subjektyvi būseną, todėl iš šalies niekas negali pasakyti, kas šio ar kito asmens gyvenimą galėtų padaryti laimingą.

Panašiai galima spręsti ir apie kitas vertybes – jos yra savitikslės tiek, kiek jų siekiant tam tikru momentu nutrūksta priemonių ir tikslų seka

ir jau nebegalima kilti aukščiau. Bet kartu aiškėja ir tai, kad savitiksliškumas tėra santykinis, nes, žvelgiant vertybių visumos požiūriu, galima numanyti aukštesnę, bendresnę visų jų paskirtį – padėti prasmingam, visaverčiam žmonių gyvenimui.

Prisimintinos I. Kanto mintys. „Iš viso to, kas sukurta, viskas, kas tik norime ir kam turime nors kiek galios, gali būti panaudota tik kaip priemonė; tik žmogus, o su juo ir kiekviena protinga sukurtoji būtybė, yra tikslas pats savaime“ (Kantas, 1987: 107). Žmogus turi elgtis taip, kad žmonių ir savo asmeniu, ir kiekvieno kito asmeniu visada naudotum kaip tikslą ir niekada nenaudotum kaip priemonę. Žmogus turi šitai suvokti ir stengtis šitoks būti, nes to, kuo žmogus turi būti, jis neturi instinktyviai, tai jis turi įgyti (Hegelis).

Pagal tai, kas pasakyta, galima spręsti, kad vertybės kaip tokios iš esmės nėra daiktiškos. Tiesa, milijonais įvertinami meno šedevrai, unikalūs istorijos dokumentai ir kiti atitinkamos kokybės dalykai savo natūraliaisiais pavidalais yra ne kas kita, kaip daiktai, tam tikri medžiaginiai dariniai. Jų rinkiniai sudaro nacionalinės kultūros lobyną. Tačiau jų kultūrinis, estetiškas, istorinis, sakralinis, kitokio pobūdžio vertingumas neišplaukia tiesiogiai iš jų medžiaginės faktūros, nėra ja paaiškinamas, nėra į ją redukuojamas. Anglų G. Moore'as, polemizuodamas su natūralistinės etikos kūrėjais, perspėjo nedaryti „natūralistinės klaidos“ – nemėginti neapibrėžiamą gėrio sąvoką apibrėžti empiriniais terminais, netapatinti gėrio su natūraliomis savybėmis: „kai kurie natūralūs daiktai, aš manau, yra gėris; ir vis dėlto aš sakiau, kad pats „gėris“ nereiškia natūralių savybių“ (Myp, 1984: 103). Kai kurie daiktai yra laikomi vertingais, brangiais dėl to, kad atsiduria tam tikrų išankstinių vertybinių sampratų, normų ir lūkesčių lauke, yra atitinkamai „apšviečiami“, tampa konkrečiais vertybių „įsikūnijimais“.

Iš to, kas pasakyta, galima suprasti, kad, nebūdamos daiktiškos, vertybės pasireiškia per savo empirinius „reiškėjus“, kurie jas liudija. „Vertybės nėra papasakojamos, jos yra liudijamos, autentiška vertybių komunikacija yra veiksmas, o ne žodis“ (Navickas, 2007: 141). Etinių vertybių srityje tai bus žmonių poelgiai, bet tik tuomet, kai yra suvokiami iš vertybių plaukiančių normų požiūriu, nes natūralioji poelgių sandara savaime nieko nesako apie jų dorovinę vertę. Į dorovinio vertinimo akiratį

pirmiausia patenka laisvi žmogaus veiksmai, o individo savivertės požiūriu – jo paties mintys, norai, vaizdiniai, kitos dvasinės būsenos, galinčios tiek būti, tiek nebūti reikšmingos ir platesne visuomenine prasme. Dorovinio vertinimo lauke taip pat atsiduria realiais veiksmais pasireiškiantys asmenybės bruožai – kilnumas, teisingumas, atsakingumas, ištikimybė, drąsa ir pan., jas galima įvardyti kaip realiąsias vertybes. Aristotelio etikos teorijoje tai – dorybės.

Dorovinėje savivertėje yra išgyvenami kaltės, sąžinės graužaties, atgailos jausmai. Individo dorovinės vertybinės nuostatos raiškiausiai pasirodo neįprastose, konfliktinėse situacijose, kai nepakanka tik suderinti veiksmus su iš anksto žinoma norma arba sunku nuspręsti, kuri norma labiausia tinka situacijai vertinti. Tenka vertinti nestandartiškai, kūrybiškai, tai kelia klausimą apie vertybinį kūrybiškumą. Kad individualiais atvejais vertybės kuriamos, tuo nereikia abejoti, tačiau ar vertybės jų visuotino galiojimo požiūriu yra sukuriamos, ar tik atskleidžiamos – etikos filosofų diskusijų objektas. Analogiškai ir teisinių vertinimų atžvilgiu – jie neplaukia savaime iš įvykio faktinio aprašymo, o teisinio vertinimo akiratyje atsidūrusios nestandartiškos gyvenimo situacijos, šioms kartojantis, sudaro prielaidas teisei vertybinei kūrybai. Kitas klausimas – ar jos išnaudojamos.

Poelgį vertinant dorovės požiūriu, gali būti skiriamos kelios sudėtinės jo dalys: ketinimai, pats veiksmas, jo aplinkybės, pasekmės kitiems žmonėms, visuomenei. Vertinimas gali būti sutelkiamas tai į vieną, tai į kitą dalį, daugiausia pagal jį sprendžiant apie poelgio dorovinę vertę. Tokio skyrimo prireikia, kai neįprastoje situacijoje yra sunku numatyti veiksmo pasekmes arba kai pasirodo, kad jos nebeatitinka ketinimų. Skirtingose etikos teorijose svarbiausiu vertinimo objektu būna laikoma kuri nors vienas iš poelgio dalių – tik pasekmės, tik ketinimai (anot Kanto, tikrai gera gali būti tik gera valia).

Estetinių vertybių „reiškėjai“ yra meno kūriniai, t. y. tam tikru būdu įforminami daiktai, veiksmai, kurių paskirtis yra sukelti žiurovui, klausytojui estetinio gėrėjimosi išpūdžius. Grožis turi išskirtinę teisę patikti nebūdamas naudingas – sakė Geothe'ė. O, pasak Kanto, gražu yra tai, kas be intereso ir sąvokinio mąstymo, remiantis vien dvasiniu formos tikslingumu, sukelia būtiną ir visuotinį gėrėjimąsi. Nors estetiškos raiškos

grožis gali būti visai negražus, tačiau daikto estetinė paskirtis yra „atpažįstama“, estetiniai išpūdžiai patiriami tik juos stebint tam tikru – estetiškos nuostatos kampu. Šitaip žiūrint, estetinius išgyvenimus gali sukelti ir daiktai bei reiškiniai, kurių specialioji paskirtis visai nėra meninė arba kurie estetiniu požiūriu yra neutralūs, pvz., gamtovaizdis, grakšti žmogaus figūra.

Individo pasaulėjautoje vertybės pasireiškia, viena vertus, kaip specifinė, į siekiamybę nukreipta sąmonės nuostata, kita vertus, kaip tam tikrų, kultūroje susikuriančių sampratų, idėjų, įvaizdžių įsisąmoninimas ir vadovavimasis jais. Tie dalykai, kurie yra geri, naudingi, vertingi, bet tik kaip priemonės kam nors kitam, įskaitant ir kasdienius poreikius, vartojant M. Schelerio pasiūlytą terminą, sudaro gėrybių sritį. Vertybės kai kurių teoretikų yra skirstomos į aukštesniasias ir žemesniasias, gėrybes priskiriant prie pastarųjų.

KRITERIJAI IR NORMOS

Aiškinant, kad kultūroje susikuria vertybės kaip idealūs savitiksliai siekiniai, yra nušviečiama tik viena vertybių problemos pusė. Kita jos pusė rodo, kad įsisąmoninamos vertybės savo ruožtu „veikia“ kaip vertinimo bei atskaitomybės *kriterijai*. Jų pagrindu kuriasi atskiri principai, normos ir taisyklės, ištisa normatyvumo sistema, kurios elementai, kiekvienas savais būdais, rėmina žmonių veiklą ir bendravimą, yra esmingai svarbios visuomenės bendrosios struktūros dalys.

Vertybių savitiksliškumo nesuvokimas yra tolygus negebėjimui matyti vertybinio matmens apskritai. Be pastarojo pašlyja ir kriterijai, normos atitrūksta nuo savo vertybinių pamatų, virsta mechaniška valdymo priemone. Nesiremiantis vertybėmis valdymas tėja savitikslių galios raiškos būdas. Be to, linkstama vertybių terminą išplėsti visiems naudingiems, geidžiamiems dalykams, pasak M. Schelerio – gėrybėms. Tokios maišaties apstu dabartiniuose viešosios nuomonės diskursuose, nekalbant jau apie kasdienio gyvenimo realijas. Akivaizdi tendencija vertybes redukuoti į tai, kas naudinga, o nauda paprastai matuojama ne kuo kitu,

kaip pinigais. Šitokiu atveju vertybių problemos iš viso nebelieka, prie to kaip tik artėja šiuolaikinė globaliai atvira vartotojiška visuomenė.

Beje, taip teigdami, pasakome tik abstrakčią tiesą, tuo tarpu realia-
me gyvenime vertybių ir naudos santykis yra painus ir kintantis, sunkiai
įmanoma kokia nors bendra taisyklė. Painumas kyla pirmiausia dėl to,
kad vertybinė nuostata yra daugialypė, net ir tos pačios srities vertybi-
niame lauke galimi skirtingi lygmenys ir prioritetai, konkrečioje situa-
cijoje vienus siekius matant kaip aukštesnius, svarbesnius ar, priešingai,
žemesniais už kitus. Visuomenę kai kada ištinka vertybinės sąmonės –
moralinės, politinės, tautinės – nuosmukis, vertybių „užmarštis“, bet at-
eina laikas ir žmonių vertybinė sąmonė atsigauja. Visuomenės vertybi-
nė sąmonė egzistuoja „banguojančiu“ ritmu – būna vertybinio pakilimo,
idealizmo ir heroizmo, būna ir pragmatinės veiklos metai. Panašiai ir
individų gyvenime – po lemtingų apsisprendimų ir posūkių (profesijos
pasirinkimas, šeimos sukūrimas ir pan.) paprastai ateina vienodos ir ra-
mios gyvenimo tėkmės laikotarpiai.

Nepaisant to, kai kuriose srityse, kai kuriais momentais turi būti
gerai suvokiama vertybių ir naudos, tikslų ir priemonių skirtis, aiškiai
matant, kur reikia vadovautis pragmatiniais sumetimais, o kur būtina
nenukrypstamai laikytis vertybinių nuostatų. Viena iš tokių sričių yra
politika, bet kaip tik joje, neturinėčioje „nei draugų, nei priešų, o tik inter-
esus“, tai ir yra sunkiausiai įmanoma.

IDEALUMAS. PRIVALOMYBĖ

Estetiškai raiškūs meno kūriniai, kilnūs, garbingi poelgiai savo na-
tūraliais pavidalais yra ne kas kita, kaip empiriškos tikrovės fragmentai,
tačiau vertybės, kurias jie įkūnija ir liudija, yra savarankiškos empiri-
nės tikrovės atžvilgiu. Savarankiškumas rodo, kad vertybės yra idealios
panašia į platoniskąją prasmę. Vokiečių filosofas Nikolajus Hartmanas
rašo: „Vertybės egzistuoja platoniškųjų idėjų būdu. Jos priklauso Platono
atskleistai būties sferai, kurią galima tik dvasiškai stebėti, kurios nega-
lima nei pamatyti, nei sugriebti“ (Hartmann, 1926: 108). Ir iš tikrųjų,

teisingumas, draugiškumas, geranoriškumas, ištikimybė kaip etinės vertybės nemenksta ir nenyksta dėl to, kad kai kada jų mažai belieka ar iš viso nebelieka moralinėje praktikoje. Vien įsivaizduodami kai kuriuos poelgius, galime juose išžvelgti ir atitinkamas vertybes. „Vertybių būtis, būdama ideali, yra *indiferentiška* realios būties ar nebūties atžvilgiu“ (Hartmanas, 1989: 192). Laikydami konkretaus asmens poelgius kilniais, teisiais, tragiškais ar kitokiais, galime suklysti, tačiau nesuklystame intuityviai suvokdami, kas yra kilnumas, teisumas, tragiškumas. Tai galima palyginti su Platono samprotavimais apie „imobilius daiktus“ ir „belaikės tiesas“, pavyzdžiui, lapas, kuris buvo žalias vakar, galbūt pagels rytoj, tačiau žalia spalva visada bus žalia, negali virsti jokia kita spalva.

Rudolfas Lotze, įvedęs filosofijoje vertybių sąvoką, nurodė, kad jos egzistuoja *galiojimo* būdu. Panašiai aiškino ir kiek vėliau gyvenęs Heinrichas Rickertas, jis plėtojo teiginį, kad vertybės ne egzistuoja, bet „*reikiškos*“, „*galioja*“ (*gilt*). Galiojimu ir pasireiškia vertybių, kaip idealybių, realumas. Tačiau vertybės galioja arba negalioja tik dėl žmonių suvokimo ir valios, taigi aktualizuojasi kaip tam tikros mūsų sąmonės duotybės. Ar tai neveda prie minties, kad vertybės tėra tik mūsų išgyvenimai? Tokį požiūrį plėtoja britų emotyvistinės pakraipos etikai. Vienas iš iškiliausių jos atstovų Bertrandas Russellas teigia, kad etinių vertinimų skirtumai yra tik skonio skirtumai (Russell, 1935; 237–238). Kai mes ką nors smerkiame arba giriamo, išreiškiame tik savo moralinius jausmus, norėdami tokius pat jausmus sukelti ir kitiems.

Nesivieliant į polemiką su emotyvistais, verta pastebėti, kad apie vertybių galiojimą galima kalbėti ir kitu aspektu. Etinės srities vertybes N. Hartmanas supranta kaip idealias esybes, analogiškas teoriniams fizikos, geometrijos objektams. Logiška galvoti, kad ir apie vertybių galiojimą galima kalbėti tokia pačia prasme, kaip ir apie matematikos objektų galiojimą (Dievas negali padaryti taip, kad du kart du nebūtų keturi – XVII a. olandų mokslininko Hugo Grotiaus mintis). Tačiau teorinė idealybė nieko „nereikalauja“ iš subjekto, tuo tarpu vertybių idealumas kitoks, būdamos savarankiškos, vertybės nėra „neutralios“ gyvenimo tikrovės atžvilgiu, jos mums kažką sako, kažkam įpareigoja. „Bet kokia etika visada daugiau ar mažiau moralizuoja“ (Lozuraitis, 1982: 36).

Prieiname ypač svarbų vertybių santykio su tikrove aspektą – *privalomybę*. Kiekvienai vertybei esmingas yra privalomybės momentas, – rašo N. Hartmannas: „įsisąmoninta vertybė išreiškia tendenciją būti įgyvendinta“ (Hartmann, 1926: 310). Tuo pasakoma, kad įsisąmonintos vertybės žmogų kam nors tiesiogiai ar netiesiogiai skatina, įkvepia, patraukia, įpareigoja, bet ne formalia pareigybių kalba, o kreipdamosi į žmogų kaip laisvą ir suvokiančią savo laisvę asmenybę. Taigi vertybinis įpareigojimas apeliuoja į asmenybę, būna jos priimamas arba nepriimamas, ir ne kitaip, o tik kaip laisvas apsisprendimas ir įsipareigojimas.

Tuo vertybinė privalomybė skiriasi nuo bendrosios visuomeninės privalomybės, kuri reikalauja visų piliečių lojalumo įstatymams, paklusimo profesinei, tarnybinei drausmei. Jeigu tarnybinių pareigų atlikimo motyvas yra tik paklusimas išorės drausmei, be vidinės paskatos, tokios būsenos suvokimas gali būti jaučiamas kaip tam tikras dvasinis diskomfortas. Šito nebūna, jeigu profesinis reiklumas iš esmės atitinka asmenybės vertybinę nuostatą – tai gydytojai, mokytojai, kunigai „iš pašaukimo“. Iš privalomybės pajautos plaukia ir atsakomybės jausmas, jeigu nėra vieno, sunku tikėtis ir kito. Reikia pastebėti, kad laisvas rinkimasis ir angažavimasis vertybėms yra laisvų demokratiškų visuomenių privalumas.

Kaip vertybė nepriklauso nuo natūralių daikto savybių, taip ir privalomybė nėra išvedama iš faktiškosios tikrovės. Tai glaustai nusako garsusis Davido Hume'o teiginys: „Nėra privalomybės iš esamybės“ („*No ought from an is*“). Objektivosios tikrovės logika pripažįsta tik priežasčių lemiamas būsenas – „yra kaip yra“, pagal kurią galima spręsti tik apie tai, kas gali arba galėtų būti, bet ne apie tai, kas ir kaip turėtų, privalėtų būti. Iš deskriptinių „yra“ teiginių neišplaukia norminės „privalėjimo“ išvados. Tai, ko vertybinis „privalėjimas“ reikalauja, paprastai įsikūnija pavieniais atvejais, tai priklauso nuo subjekto, o tikrovė toliau egzistuoja pagal objektyvios būtinybės dėsnius. Privalomybės motyvas išreiškia kitokią – subjektyvią asmens būtinybę, kuri nebūtinai sutampa, juo labiau paklūsta objektyviosios būtinybės diktatui. Vertybinio privalėjimo būtinybė nėra įsakytina, ji įgyvendinama iš individo laisvo pasirinkimo plaukiančiais poelgiais, nes „kaip tik neįsakytinios vertybės yra aukščiausiosios vertybės“ (Tamošaitis, 2010: 333). Šitokioms vertybėms – ar tai būtų laisvė, ar teisingumas, ar

estetinis idealas – angažuojamasi, dėl jų įgyvendinimo negailima pastangų, dėl jų aukojamasi. Vertybės, įsmeintos meno kūrinį personažais, nesavanaudiškais poelgiais, istoriniais žygdarbiais mus žavi, kelia dvasią, žadina norą būti panašiems, ugdo asmenybę.

Asmenybiškas vertybinis santykis gali būti prilyginamas meilei, kuri tolygi subjektyviosios būtinybės diktatui. Vertybių siekiama, nes jos „mylimos“, jų siekis gali būti bekompromisis, pasižymėti galinga energija ir aistra. Šitokia vertybių meilė įgauna ontologinį pobūdį. Vosylius Sezemanas pažymi, kad vertybių meilė pasireiškia būties meilė ir savo ruožtu „būties meilė yra būtina visų vertybių galiojimo sąlyga“, „ta pati būties meilė įkvepia ir meninę kūrybą“ (Sezemanas, 1970: 226). Vokiečių filosofas Maxas Scheleris taip pat plėtojo požiūrį, kad žmonių siekliai priklauso nuo vertybių, kurios yra idealios, viršistoriškos, intuityviai suvokiamos sąmonės duotybės, atsiskleidžiančios emocinių išgyvenimų – meilės ir neapykantos – aktuose. Toks pažinimas yra aprioriškas, einąs pirma diskursyvaus racionalaus pažinimo. Pareigos jausmas, M. Schelerio teigimu, priklauso nuo vertybių pažinimo, „visokia pareiga remiasi vertybe“.

Vertybėse kaupiasi – supratimas, siekiamybė, privalomybė, kriterijai, jose kristalizuojasi visuomenės interesai. Jos atlieka dvejopą vaidmenį – tenkina pavienių individų ir ištisių jų grupių poreikius bei interesus, o kartu tikslingai kreipia žmonių veiklą, formuoja poreikius, interesus. Taigi vertybės, jų įsisąmoninimas yra reikšmingas šaltinis, palaikantis ir keliantis individų, bendruomenių, tautų dvasinį gyvenimą. Silpstant iš vertybių plaukiančioms privalomybės nuostatoms, krinka teisių ir pareigų balansas, iškeliant pirmąsias ir pamirštant antrąsias, veriasi erdvė ribų nežinančiam, chaotiškam interesų voliuntarizmui, einančiam iki įstatymų leidybos ir valstybinio lygmens destruktijos.

GALIA IR BEJĖGIŠKUMAS

Tai, kas išdėstyta, parodo, kad vertybės veikia, gali veikti žmonių gyvenimą, o kartu kažką kažkiek keičia, gali keisti ir konkrečioje tikrovėje. Filosofinėje literatūroje pastebima, kad asmens vertybinės nuostatos

raiška kartais būna ypač stipri ir vienpusiškai kryptinga. N. Hartmanas kalba apie vertybių agresyvumą ir net tironiją. Mąstytojo teigimu, kiekviena atskira vertybė, kartą įgijusi asmeniui galią, turi tendenciją šią galią plėtoti toliau, o tai vyksta kitų vertybių sąskaita. „Vertybių tironiją rodo vienpusiškų moralių nepakantumas viena kitai“ (Hartmann, 2001: 212). Negana to, N. Hartmannas kalba ir apie vertybinį fanatizmą, pavyzdžiui, teisingumo fanatizmą, sakydamas, jog „per didelis teisingumo pabrėžimas perauga į kraštutinumą ir tampa nesąmone, nes griežčiausia teisė yra didžiausia neteisybė“ (Hartmann, 2001: 212). Juo labiau esama pagrindo kalbėti apie politinių, ideologiškai sukonstruotų vertybių tironiją ir nepakantą viena kitai. Tuo ypač pasižymi totalitarinių režimų ideologijose modifikuotos vertybės.

Taip gali vykti dėl to, kad vertybės išikūnija konkrečiais pavidalais tik būdamos „sutarpinamos“ žmogaus individualybės, jo laisvos valios. Žmogus gali atsiliepti, gali neatsiliepti į vertybinės privalomybės balsą, tam gali turėti reikšmės, nors gali ir neturėti, jo artimosios aplinkos moralinė praktika, būtent tai, kaip joje „yra priimta“ elgtis vienais ar kitais atvejais. Individualieji bruožai daug reiškia, kaip giliai vertybės yra įsisa-
moninamos, koku laipsniu jos tampa elgesio imperatyvu. Laipsniškumas gali svyruoti nuo gilaus atsidavimo vienai ar kitai vertybei, virstančio beatodairišku siekiu ją įgyvendinti, iki vertybinės neįautros, abejingumo ar tiesiog aklumo kai kurioms kitoms vertybėms.

Jeigu trūksta žmonių atliepimo, stokojama jų atitinkamo angažavimosi, vertybinė privalomybė netenka galios, vertybės tampa „bejėgės“ tikrovės atžvilgiu. „Tačiau aukščiausios vertybės praranda vertę vien todėl, kad atsiranda įsitikinimas, jog idealus pasaulis niekaip ir niekada negali būti įkūnytas realiaime“ (Heidegger, 1992: 179). M. Hartmannas ir kalba apie vertybių bejėgiškumą (*Ohnmacht der Werte*), apie moralinės tikrovės ir idealios privalomybės, vadinasi, to, koks žmogus yra realiai ir koks jis turėtų būti, išsiskyrimą (*hiatus*). „Nors vertybės veikia kultūros mechanizmą, t. y. žmonių elgesį, jos niekada nekontroliuoja jo iki galo“ (Kroeber, 1993: 140), – pastebi amerikiečių kultūrinės antropologijos atstovas. Realiaime gyvenime visada esama atotrūkio tarp to, kam įpareigoja vertybės, ir to, ką diktuoja konkreti tikrovė, o tikrovė paprastai

stipresnė už vertybes. V. Sezemanas veikale „Estetika“ rašo: „besąlygiškoms vertybėms susidūrus su realaus gyvenimo aplinkybėmis, tragiška atomazga tampa neišvengiama. Todėl galima sakyti, jog žmogaus likimo tragedija yra paties gėrio tragedija...“ (Sezemanas, 1970: 223). Nepaisant viso to, vertybių balsas ir tikrovės reikalavimai yra traktuotini kaip vienas kitą papildantys veiksniai.

Tai, kas tik ką pasakyta, duoda pagrindo suabejoti vertybių savarankiškumu bei pirmumu privalomybės atžvilgiu ir leidžia teigti priešingą dalyką – privalomybės pirmumą vertybių atžvilgiu. XIX a. vokiečių neokantininkas H. Rickertas aiškino, kad filosofijai, skirtingai nuo mokslo, yra svarbus ne sprendinio turinys, bet jo būtinumo pagrindimas, t. y. privalėjimas. Jo bendramintis Wilhelmas Windelbandas aiškino, kad tik pareigos jausmas daro poelgį gerą, todėl vertybių, gėrio apskritai pasaulyje yra tiek, kiek žmonės įsisąmonina pareigos jausmus, juos įkūnija savo veiksmais. Panašiai samprotauja ir anglų bei amerikiečių deontologinės intuityvistinės krypties etikai H. Prichardas, W. Rossas. Jie teigia, kad vertybių suvokimas pats savaime nesužadina žmonėms atitinkamo pareigos jausmo, todėl pareiga yra pirmesnė už vertybes, pastarosios yra kuriamos žmonėms intuityviai suvokiant pareigas ir elgiantis pagal jas.

Jeigu socialinėje aplinkoje vertybės netenka galios, tai nereiškia, kad jų nebelieka, jos ir toliau galioja „latentišku“ būdu, keičiantis aplinkybėms jos atgauna galią. Kaip abstraktūs orientavimosi principai, kaip aukščiausios siekiamybės vertybės išlieka filosofijos, mokslų, ypač, humanitarinių, tekstuose, religijoje, mene, kultūrinio istorinio palikimo paminkluose, žmonių atmintyje. Kultūroje išlieka ir tokios etinės vertybės, pavyzdžiui, riteriškas garbės jausmas, kurios buvo veiksmingos praeities epochų kultūroje.

VERTYBIŲ HIERARCHIJA

Kiekviena vertybių rūšis, kaip jau minėta, yra savita ir savarankiška, bet tai nešalina keblaus jų hierarchijos klausimo. Jis kyla ne tik teorine, bet ir praktine prasme, o pastaroji gal net svarbesnė, nes tiek individams, tiek

ir bendruomenėms nuolatos tenka rinktis ir numatyti tikslų prioritetus. Hierarchija, paprastai kalbant, reiškia išsidėstymą pagal „aukštesnis ir žemesnis“ skalę, taigi tenka galvoti apie pačių vertybių didesnę ar mažesnę „vertę“. Pastarasis žodis paimtas į kabutes, nes hierarchiškas išsidėstymas, kad ir koks būtų, yra sąlygiškas ir nė kiek nesumenkina vertybių lygiavertiškumo. Kadangi vertybės ir vertinimai, kaip žinoma, tenkina poreikius ir interesus, tenka kalbėti ir apie atitinkamą jų tarpusavio išsidėstymą bei svarbą. Svarbiausi yra egzistenciniai, vadinami žmogiškaisiais tikrąja prasme poreikiai, kurie yra santykiškai atitrūkę nuo tiesioginės būtinybės ir skleidžiasi asmenybės laisvo rinkimosi būdu. Tačiau ne nuo visokių būtinybių galima atitrūkti. Viešojoje erdvėje užverda tikros vertybių batalijos, kai tenka nuspręsti, kas vertingiau – darbas ar miškai, gamyba ar švarus oras, Dievas ar pasirinkimo laisvė? (Mickūnas, 2012: 104).

Tarp reikšmingesnių koncepcijų šiuo klausimu pirmiausia, manau, reikia prisiminti jau minėto M. Schelerio vertybių hierarchijos sistemą. Pagal ją žemiausios yra „malonumo“ ir „nemalonumo“ vertybės, jos yra konkrečiausios ir prieinamiausios, bet ir greičiausiai praeinančios. Aukštesnės yra gyvenimo, arba vitalinės, vertybės (sveikumas ir ligotumas, jaunatvė ir senatvė, gyvenimas ir mirtis), jų įgyvendinimas pasireiškia kaip žmogaus gyvenimo pilnatvė. Dar aukštesnės yra dvasinės vertybės (grožis ir bjaurumas, teisingumas ir neteisingumas, tiesa ir netiesa ir kt.), prie jų priskiriamos ir į atskirą grupę neišskirtos moralinės vertybės, laikant, kad jos yra įgyvendinamos žmonėms siekiant nemoralinių vertybių. Visoms, net ir dvasinėms vertybėms, yra būdinga nepilnumos ir nepasitenkinimo savivoka, skatinanti stiebtis link aukščiausių – šventumo vertybių, teikiančių palaimos, absoliutumą išgyvenimus.

Neoscholastinės pakraipos katalikų filosofas vokietis Siegfriedas Behnas, vertybių samprata grindęs pedagogikos teoriją – *paedegogia perennis* – pastebi skirtingų aksiologijos teorijų nesuderinamumą, plaukiantį iš skirtingų pasaulėžiūrinių religinių pozicijų. Tai akivaizdu ir gręžiantis į praeitį. „*Epikūras* aukščiausiu gėriu laikė malonumą, *Macchiavellis* – jėgą, *Smithas* – simpatiškus žmones, *Budha* – užuojautą, *Kristus* – Dievo meilę. Jeigu ne tikėjimo skirtumais, kuo tada paaiškinti didžiųjų vertybinių būdų (*Wertensstile*) nesuderinamumą?“ (Behn, 1930: VIII).

Katalikiškoji tradicija taip pat turi savitą požiūrį į vertybių pasaulį, kuri išreiškia „būties nulemtos vertybės“ (*seinsbestimmten Wert*) teorija, pagal kurią mūsų vertybių samprata priklauso nuo mūsų pasaulio sampratos. Didžiosios vertybių teorijos reikšmingai papildo didžiąsias, pasaulio sandarą aiškinančias proto konstrukcijas. Tai scholastinio teiginio, kad nenorima to, kas nežinoma (*nihil volitum nisi cognitum*) patvirtinimas. Todėl, kaip teigia S. Behnas, etika eina ne pirma, bet po metafizikos, praktika – po žinojimo, vertybių įgyvendinimas – po jų pažinimo.

Kadangi katalikybė pagal savo esmę ir misiją apima visą pasaulį, – aiškina mąstytojas, – ji siekia, kad ir vertybių sistemos, kuriamos už katalikybės ribų, būtų adekvačiai suprantamos ir tinkamai vertinamos. Katalikiškoji kritinė refleksija atskiria ir įvertina, kurias vertybių sritis tos sistemos nušviečia, o kurias palieka skendėti neaiškumo miglose, nenori prarasti nė mažiausio kitose vertybių teorijose slypinčio tiesos krislelio.

S. Behnas skiria gėrybes ir vertybes, pastarųjų hierarchišką išsidėstymą pradeda nuo „viršaus“: aukščiausiomis laiko „šventybės“ (*Heiligen*) grupės vertybes, žemesnėmis – „grožio“ (*Schönen*) grupės, dar žemesnėmis – „kilnumo“ (*Edlen*) grupės, žemiausiomis – „naudingumo“ (*Nutzlichen*) grupės vertybes (Behn, 1930: 67–82). Kiekvienoje grupėje skiriami siauresni pogrupiai pagal kokį nors charakteringą požymį. Pakopa „žemiau“ anaiptol nereiškia, kad tam tikra vertybių grupė būtų „nuvertinama“, o tik parodo jų savitumą kitų vertybių atžvilgiu. Visos vertybių grupės nepalyginamos, nes jos nebendramatės, visos vienodai reikšmingos, neredukuojamos viena į kitą, netraktuotinos kaip priemonės viena kitos atžvilgiu.

N. Hartmanas etikoje skiria aukštesnes ir žemesnes vertybes, aiškinamas: „Žemesniosios vertybės yra tik dorovę teikiančios, o aukštesniosios – tik prasmę teikiančios vertybės“ (Hartmann, 2001: 228). Pagal vienokią ar kitokią vertybių „lentelę“ atitinkamai išsidėsto ir privalomybės, besiskaidančios į pareigas, normas, taisykles.

Vertybinės orientacijos tam tikra tvarka išsidėsto ir atskirų jų „vartotojų“ mąstysenoje, nes žmogų kaip asmenybę ir apibūdina kaip tik tai, ką jis pasirenka, kokias susidaro vertybines preferencijas. Tačiau pateikti bent apytikrą tokios individualios tvarkos „schemą“, pasakančią, koks

turėtų būti preferencijų eiliškumas, kas skatintina, o kas draustina, vargu ar įmanoma, nors praktiškai, kaip pastebi N. Hartmanas, nesunku atskirti vertybiškai angažuotą ir abejingą žmogų. Neabejotina viena, kiekvienas žmogus, augdamas kaip asmenybė, susikuria ir savo vertybinę orientaciją, kuri atitinka jo individualybę, gyvenimo situaciją, interesus ir motyvuotą (angažuotą) veiklą.

Abstrakčioje schemeje vertybės gali būti pateikiamos kaip autonomiškos, kokybiškai apibrėžiamos siekiamybių sritys, o asmenybės pasaulyje apibrėžtumo galimybės sumažėja. Čia nusistovi sava, ne visada stabili tvarka, kurioje vertybinės įžvalgos ne vienu požiūriu susipina ar „susilieja“, nors sudėtingose gyvenimo situacijose išryškėja ir kai kurių jų tarpusavio nesuderinamumas. Žmonės yra nevienodai jautrūs ir imlūs vertybėms, susidaro įvairūs individualūs vertybinių nuostatų deriniai. Pavyzdžiui, asmuo, jautrus menui, estetinei raiškai apskritai, gali parodyti mažai dėmesio etinėms vertybėms, ir atvirkščiai – tas, kuris griežtai laikosi moralės normų, gali pasirodyti esąs abejingas meninei raiškai, turėti prastą, neišlavintą skonį ir pan.

Jeigu asmenybės tapatumą apibūdina didelė vertybinių orientacijų įvairovė, bet kuri konfliktiška gyvenimo situacija pareikalauja konkrečios ir aiškios nuostatos. Moralėje kartais gali būti sunkiai suderinamos tokios vertybės kaip teisingumas ir galestingumas, artimojo meilė. Grožinės literatūros, ypač klasikiniuose kūriniuose svarbią siužeto dalį paprastai sudaro personažų skausmingai išgyvenama kolizija tarp jausmo (meilės) ir pareigos. Panašiais atvejais žmogus turi apsispręsti, kuriai iš susidūrusių vertybių jis teiks pirmenybę ir paaukos visas kitas (Sezemanas, 1970: 223). Vienos vertybės gali būti išaukštinamos kitų sąskaita. Neišvengiamas ir aksiologinis reliatyvizmas – „dvi nesuderinamos nuomonės yra vienodai teisingos“ (Zwolinski, 1974: 297).

Žmogaus kaip asmenybės gyvenimą charakterizuoja faktiškosios tikrovės ir vertybės skirtis, sykiu jaučiant poreikio spaudimą ir vertybių trauką kaip savitą emocinę būseną. Kad ta skirtis nevirstų nekūrybiška įtampa, svarbus yra vertybinių jausmų išlavėjimas, leidžiantis pajauti poreikių, atitinkamai ir vertybių skirtumus ir teisingai pasirinkti. Kai kurių žmonių vertybinė savivoka nepakyla aukščiau normų, t. y. virš to,

kas nustatyta ir apibrėžta, kas leidžiama ir kas draudžiama, nematant platesnės rinkimosi erdvės. Tai leidžia kalbėti apie vertybiškas, taip pat ir apie nevertybiškas ar net „antivertybiškas“ asmenybes, t. y. tokias, kurias apibūdina ne integruojančios ir perspektyvą teikiančios vertybinės preferencijos, bet greičiau nepatvarios ydų „jungtys“, kurių objektų trauka anksčiau ar vėliau nutempia asmenybę į dugną.

Meno, kultūros istorijoje yra gana gerai žinomas ne visada darnus grožio ir gėrio santykis, pasireiškiantis kaip kolizija tarp meninės kūrybos laisvės ir griežtų moralės, ypač religinės, kriterijų. Šioje vietoje reikia pastebėti, jog toli gražu ne viskas, kas estetiškai reikšminga, patenka į dorovinio vertinimo akiratį, daug estetiškai reikšmingų kūrinių – architektūra, ornamentika, dauguma muzikos žanrų – lieka už jo ribų. „Vadinasi, moralinis požiūris į meno kūrinį galimas vien ten, kur šis turi tam tikrą apibrėžtą dalykinę reikšmę ir kur toji reikšmė sudaro esminį jo struktūros momentą“, – pastebi V. Sezemanas (Sezemanas, 214). Ta dalykinė reikšmė gali būti be galo plati ir įvairi, didieji meno šedevrai retai kada būna vien tik „estetiški“, jie yra kupini moralinių, socialinių, istorinių, religinių, egzistencinių prasmų. Todėl romanų personažai, dramatiškai teatro spektaklių herojai dėl autoriaus kūrybinės vaizduotės atsiduria kelių, ne visuomet tarpusavyje harmonizuojančių – estetinio, etinio, egzistencinio vertinimų lauke, o suvokėjui tenka spręsti kolizijas ir rasti savo vertinimą.

Ne tik mene, bet ir realiame gyvenime kai kurie asmenybės bruožai gali būti vertinami tiek etiniu, tiek politiniu, tiek ir egzistenciniu požiūriu. Politikoje kartais tenka apriboti dalį piliečių laisvių tam, kad būtų užtikrinta jų gyvenimo ramybė ir saugumas (White, 1988:31). Pilietiškai drąsus ir atsakingas, kaip ir priešingai – nemoralus, pažeidžiantis normas, bailus, išdavikiškas veiksmai taip pat yra kelių – etinio, ir teisinio, ir politinio vertinimų objektas. Galime rinktis, kuriam teikti pirmumą. Kiekvienas tikras vertybių išgyvenimas, pasirinkimas bei apsisprendimas kartu yra ir egzistenciškas, nes juo žmogus pasireiškia kaip vientisa asmenybė. Tikras vertybinis apsisprendimas turi egzistencinį pamatą.

Jeigu prisiminsime antikinės filosofijos tradiciją, tai joje grožis visuomet buvo neatskiriama susijęs su dorove, tą išreiškė *kalokagatijos*

idealas, *katarsio* kaip estetinio, moralinio apvalymo, ugdančio dvasinį tobulumą, patirtis. Šioje gėrio ir grožio vienovėje pirmenybė priklauso gėriui, gėrio idėja lemia ir grožio idėjos vertę. Tai itin pasireiškia Platono filosofijoje, kurioje nepripažįstama meninės kūrybos laisvė (Sezemanas, 1970: 259). Mūsų laikais, tiek meno filosofijoje ir kritikoje, tiek ir pačiame mene akcentai aiškiai pasislinkę į estetiškumo link, nors estetiškumo kriterijai savo ruožtu yra gerokai išskydę. Meno kritikai kalba ir apie tiesą mene, tačiau paklausus, ar tiesa yra meno tikslas, ar šis tikslas pasiekiamas, pasirodo, kad turima galvoje specifinė meninė tiesa.

APIE DABARTĮ

Nuo vertybių hierarchijos klausimų einant prie dabarties visuomenės vertybinės sąmonės, reikia pažymėti, kad tai visuomenei apibūdinti tiek viešojoje, tiek privačioje erdvėje yra taikomas kaip nekeliantis abejonių vartotojiškumo terminas. Nors žmonija vartojo visais laikais, tačiau tik šiuolaikinė visuomenė savo pačios intelektualų yra suvokiama kaip vartotojiška, t. y. tokia, kurioje visos gyvenimo sritys yra „suprekinamos“ – prekių gamyba, paklausa, pardavimas, pirkimas, vartojimas – tampa pagrindine socialine paskata, asmeninio prestižo požymiu. Toks apibūdinimas nieko nesako apie tikrą žmonių gerovę ir gyvenimo kokybę, o rodo tai, kad į vartojimą yra palinkusios bemaž visų socialinių sluoksnių vertybinės nuostatos, todėl vartotojas yra tiek koncerno generalinis direktorius, diktuojantis rinkos politiką, tiek ir vartoti trokštantis, nors nedaug teįstengiantis vargšas.

Žmonių sąmonė tampa fragmentiška, labai sumenkęs gebėjimas suprasti bendruosius dalykus, ypač gal tai ir nenoras suvokti bendrojo visuomenės gėrio. Jeigu bendrasis gėris ir pripažįstamas, tai dažniausiai deklaratyvia politizuota forma, praktiškai neprisidedant prie jo gausinimo, nesiejant su juo savo asmeninio gėrio. Dažnai kaip tik atvirksčiai, jo siekiama bendrojo gėrio sąskaita. Todėl siekiant poreikius tenkinančių tikslų, nyksta vertybinis, lieka tik naudos matmuo, išleidžiamas iš akių vertybių savitiksliškumas, į jas žiūrima tik kaip į priemones, jos nužemi-

namos į žiniasklaidoje, politikoje, reklamoje ar kur kitur propaguojamų paklausių prekių rangą. Nykstant vertybiniam matmeniui, nebelieka ir žmogaus kaip asmenybės vertės, kita vertus, vertybės tampa neveikios, nes negali pasireikšti jų įpareigojančiam balsui jautrios ir imlios asmenybės.

Tiesa, vertybės nėra pamirštos, jos minimos įvairiomis progomis, jų dažnai pasigendama. Viešajame gyvenime kartais pasigirsta politiškai motyvuotos – kairumo, dešinumo – vertybinės deklaracijos. Pastarojo meto socialiniame gyvenime labiausiai pasigendama teisingumo vertybės, kuri iš tiesų kaupia savyje socialines, teisingas, moralines prasmes. Kaip ir bet kurios kitos vertybės, gilesnis teisingumo suvokimas patraukia ir išjudina, ypač žmones, jaučiančius teisingumo stoką ir manančius, jog žino, koks teisingumas turėtų būti ir kaip jį palaikyti. Steigiasi atitinkami visuomeniniai judėjimai. Jie telkia žmonių pastangas, daro poveikį teisingumą vykdančioms institucijoms, bet kartu nėra laisvos nuo įtarimo – ar deklaruojamas teisingumo siekis nėra tik priemonė siekiant visai ko kito.

SKIRTINGOS KULTŪROS

Plačiose geografinėse erdvėse susikūrusios civilizacijos ir kultūros, išgyvenusios ilgus tarpusavio atskirumo laikotarpius (tai geriausia paliudija kinų siena), ir dabar skiriasi vienos nuo kitų akivaizdžiais savitumais. Tačiau tai nepaneigia jų tiesioginių ir netiesioginių tarpusavio ryšių, poveikių ir sąveikų. Šio straipsnio tematikos požiūriu pirmojoje vietoje atsiduria didžiosios pasaulio kultūros, jų vertybės ir tikėjimai, jų skirtingumai, panašumai ir bendrumai.

Kultūrų skirtumai plaukia iš to, jog per tūkstantmečius besiklosčiuosiose jų pasaulėžiūrose buvo nevienodai suprantami ir aiškinami pamatiniai žmogaus būties klausimai – gyvenimas ir mirtis, žmogus ir pasaulis, pasaulis ir Dievas, gėris ir blogis, tiesa ir paklydimas, vyrai ir moterys, individas ir valdžia ir dar daug kitų dalykų. Susidarė savitos tuos klausimus aiškinančios ir įprasminančios požiūrių sistemos ir jas artikuliuo-

jančios vertybės, tikėjimai, normos, skoniai. Tai, kas vienos kultūrose yra gerbiama, palaikoma ir skatinama, kitose gali būti netoleruojama, smerkiama ir draudžiama arba laikoma tiesiog mažareikšmiais dalykais.

Tačiau kad ir kiek bei kokių skirtumų būtų kultūrų vertybinėse sistemose, visoms joms yra būdingas bendras bruožas – ribų nežinantis universalumas, plaukiantis iš vertybių idealumo. Vertybės yra universalios ta prasme, kad jose slypintis privalomybės matmuo yra taikomas visiems žmonėms, o ne vien tik savojo kultūrinio arealo gyventojams. Tiek senovės graikų filosofija ir romėnų teisė, tiek judėjų ir krikščionių, islamo monoteistinis tikėjimo ir išganymo skelbimas, tiek ir budistinis išsivadavimo iš kentėjimų mokymas yra universalūs, nes skirti visai žmonijai.

Tačiau šitie universalumai turi vieną ypatumą – juose nėra vietos „kitam“ – šis yra traktuojamas pagal tai, kiek gali būti įtraukiamas į savojo sąmoningumo lauką (Mickūnas 2012: 148). Jeigu tai nepavyksta, kyla įtampos, konfrontacijos, religiniai karai, nes „neapšviesto“. „kito“ vaidmenį atlieka ne tik kokie „laukiniai“, bet ir kitų kultūrų, kitų religijų išpažinėjai.

Taigi ribos vertybių universalumui vis dėlto atsiranda, jos išryškėja per kultūrų sandūras, nes skirtingi vertybiniai universumai, įsitikinę savo absoliučiu teisingumu, sunkiai gali suprasti vieni kitus. Vakarų kultūroje išugdytos demokratijos, žmogaus teisių, minties laisvės, tolerancijos ir kitos panašios vertybės taip pat yra skirtos visam pasauliui, tačiau kai kuriose Rytų kultūrose į jas yra žiūrima kaip į nepriimtinas savųjų normų požiūriu svetimybes, vakariečių hegemonijos apraiškas. Tai yra viena iš multikultūrizmo politikos Vakarų Europos šalyse nesėkmės priežasčių. Pagal religines *šariato* normas gyvenantys islamo tikėjimo žmonės atsako priimti sekuliarios vakarietiškos visuomenės normas. Vertybiniai pasaulėžiūros skirtumai ir priešpriešos – tarp sekuliarizmo ir teocentrizmo – sunkiai išvengiami ir tos pačios etninės kilmės, tos pačios kultūros visuomenėse. Jeigu ieškotume bendrų žmogiškųjų vertybių – svarbiausia jų reikėtų laikyti taikų skirtingų kultūrų žmonių sugyvenimą.

2001–2012

VERTINIMAS, PRIVALOMYBĖ, NORMA

Gyvenime mes be perstojo vertiname vieni kitus, pačius save, dėstytojai – studentus, studentai – dėstytojus ir pan. Vertinimo nuostata yra vienas iš esminių žmonių bendravimo ir santykio su aplinka aspektų. Ši nuostata aprėpia privalomybės nuostatą, kuri mus įpareigoja, kartais įsakmiai liepia ką nors daryti arba, priešingai, ką nors draudžia. Vertinimo ir privalomybės sandūroje susidaro normos, kaip tam tikros minėtų nuostatų socialinės artikuliacijos. Privalomybės įsakmumo pamatas yra vertybinis, o normose glūdi ir vertinimo, ir privalėjimo modusai.

Visuomenės raidoje yra susidariusios ištisos normų sistemos, apibrėžiančios visuomeniškai reikšmingus žmonių elgesio ir veiklos aspektus, netiesiogiai kreipiančios žmonių elgesį į tam tikras vertybes ir tikslus. Tai – moralės, teisės, administracijos, galiausiai – etiketo ir protokolo bei kitokios, rašytų ir nerašytų normų sistemos. Normatyvumas yra esminis įstatymų galiojamumo aspektas. Šiame straipsnyje kalbama apie normas, kurios būdingos etikai, iš dalies ir teisei, nagrinėjamas vertinimo, privalomybės bei normatyvumo santykis, taip pat vertinimo logikos problema moralėje ir teisėje.

VERTINIMAI

Vertybinė nuostata paprastai apibūdinama parodant jos skirtingumą nuo pažintinės nuostatos, vertybiniai svarstymai ir sprendimai – skiriant juos nuo pažintinių svarstymų ir sprendimų. Šie – tiek empiriniai, tiek ir teoriniai – kalba apie tai, kas ir kaip egzistuoja objektyviai, kiek galima labiau nepriklausomai nuo pažinimo subjekto, tiksliau – tai, kas gali būti kiekybiškai matuojama ir struktūriškai aprašoma.

Vertybiniai svarstymai ir sprendimai yra kitokie – parodo, kuo žmonių veiksmai, daiktai bei kitokie esiniai yra mums reikšmingi be savo objektyvių kiekybinių matmenų. Vertinimuose atsiskleidžia esinių koky-

bė kaip tam tikras savitiksliis jų reikšmingumas mums, nors esama ir nesavitikslio, t. y. pagalbinio, reikšmingumo. Kokybinis daiktų ir veiksmų reikšmingumas įvairiu laipsniu susijęs su jų natūraliomis kiekybinėmis charakteristikomis, tačiau nėra iš jų kildinamas, negali būti paaiškinamas kaip jų padarinys. Kokybinis reikšmingumas paprastai nusakomas pagal tai, koku laipsniu esiniai tenkina žmonių poreikius (interesus, skonius) ir atitinka tam tikrus kriterijus bei iš jų plaukiančius reikalavimus, o tai savo ruožtu daugiau ar mažiau lemia visuomenės kultūrinis kontekstas.

Atitikties reikalavimams kriterijų laipsnis nustatomos pagal skalę: gera – bloga; girtina – peiktina, teigiama – neigiama, teisinga – neteisinga ir pan. Jeigu kalbėsime apie žmonių tarpusavio santykius – tai bus tokie jų bruožai, poelgiai ir veiksmai, kurie yra vertinami kaip gražūs, patrauklūs, kilnūs, brangūs arba priešingai – kaip atstumiantys, niekingi, smerktini ir pan. Šios kokybės nėra natūralios daiktų savybės, daiktai savaime nėra nei gražūs, nei bjaurūs, tokie jie tampa atsidurdami mūsų interesų ir poreikių žiūros lauke. Tą patį galima pasakyti ir apie veiksmus, kol jie nėra vertinami. Viena ir ta pati faktinė būsena skirtingų poreikių požiūriu gali būti vertinama nevienodai.

PRIVALOMYBĖ IR NORMA

Kokybiniai sprendimai yra tik viena vertybinės nuostatos dalis. Kita dalis – privalomybė ir jai giminiškos modalumo sąvokos, tokios kaip deramybė, būtinybė, reikiamybė. Praktinės veiklos lygiu jos skaidosi į įvairias pareigas ir priedermes, saistančias atsakomybės ryšiais asmenis vienus su kitais, su bendruomene, visuomene, valstybe.

Privalomybinės, kaip ir vertybinės, nuostatos specifiką galima parodyti lyginant ją su pažintine nuostata. Pažintiniai teiginiai, kaip jau minėta, pasako, kokia yra faktiškoji daiktų arba veiksmų būklė, atskleidžia priežastinius ryšius ir leidžia numatyti įvykius, o privalomybinė nuostata išreiškia tai, kokia turėtų būti daiktų būklė arba įvykių eiga, pasako, kaip derėtų elgtis norint pasiekti tikslą, būti ištikimam įsitikinimams ir pan. Privalomybinė nuostata neišplaukia iš priežastinių ry-

šių išmanymo, kaip ir kokybiniai sprendimai – iš natūralių kiekybinių charakteristikų išmanymo. „Nėra privalomybės iš esamybės“ (No *ought* from an *is*), – kadaise rašė Davidas Hume'as (Encyclopedia of Philosophy, 1972: 86). Todėl būsenos, kurių reikalauja privalomybinė nuostata, negali būti prognozuojamos remiantis priežastinių ryšių išmanymu, jos gali būti tik pageidaujamos, nors ir įsakmiai, jų galima laukti ir tikėtis. Privalomybė plaukia iš vertybės. „Kiekviena vertybė savo esmėje turi privalomybės momentą (*Sollensmoment*), vadinasi, jis turi slypėti idealiajame jos buvimo būde“, – teigia vokiečių filosofas Nikolai Hartmannas (Hartmann, 1935: 154).

Iš vertybinės ir privalomybinės nuostatų išplaukia jas atitinkančios normos, kurias, kaip jau minėta, galima vertinti kaip šių nuostatų artikuliacijas. Normos įpareigoja tam tikru būdu elgtis, kita vertus, jos yra vertinimo sprendimų kriterijai. Normatyvinė vertinimo funkcija lengvai pereina į privalomybės funkciją ir atvirkščiai. „Norma yra taisyklė arba nurodymas atlikti tam tikrą poelgį, teorinį ar praktinį veiksma, be to, yra poelgių apibūdinimo ir vertinimo kriterijus“ (Eislers Handwörterbuch der Philosophie, 1922: 433).

Socialiniame kontekste normatyvumo santykis yra sukonkretinamas daugybe atskirų normų, praktiškai veikiančių kaip taisyklės, nustatančios „priimto“, „deramo“, „būtinio“ elgesio būdus, kaip tam tikros ribos, apibrėžiančios įvairiais aspektais mūsų kasdienes veiksmus, tarpusavio santykius, santykius su institucijomis, jų tarpusavio santykius. Kalboje tai išreiškiama žodžiais „privalu“, „dera“, „priklauso“, „reikia“, „turi“ ir pan. „Normą suprantame kaip privalomybės teiginio reikšmę, o privalomybės teiginį kaip kalbinę normos išraišką“, – rašo vokiečių deontinės logikos specialistas Georgas Klausas (Klaus, 1975: 330).

Emotyvistinės pakraipos autoriai normines ištaras apibūdina kaip tam tikrus nurodymus ir direktyvas, kylančias iš atitinkamų emocijų būsenų. Vokiečių teisės filosofas, „grynosios teisės teorijos kūrėjas“ Hansas Kelsenas teisės normą apibrėžia kaip „teisinę sąsają tarp esamybės ir privalomybės“. Pasak jo, ta sąsaja nėra priežasties ir pasekmės ryšys. Norma yra valios akto reikšmė, sakanti, kad kažkas „privalo būti“ ir veikianti kaip teisinės prasmės schemos elementas (Kelsen, 1960: 4–6).

Teigiant, kad norminės ištaros, nesvarbu, ar jos būtų etinės, ar teisi-
nės, nėra pažintiniai teiginiai, o nurodymai ir įsakymai, lieka neatsakytas
klausimas, ar privalomybės normoms taikytinas teisingumo kriterijus
pažintine prasme. Tai klausimas, ar jos ką nors pasako apie objektyviąją
tikrovę, ar yra tik mūsų poreikių, norų ir jausmų, taigi – subjektyvumo
išraiška. Nors subjektyvumą neretai lemia veiksniai, kurie yra objektyvūs
socialine ir kultūrine prasme. Dažniausias atsakymas – kad norminėms
ištarams pažintinis teisingumo kriterijus nėra taikytinas, nes jos, kitaip
nei informatyvūs pažintiniai teiginiai, išreiškia tam tikras emocines bū-
senas – pritarimą, nepritarimą, paliepimą ir pan.

Vis dėlto atsakymas nėra visiškai aiškus. Pavyzdžiui, ištaros „teisė-
jas turi būti bešališkas“ arba „elkis taip, kad stiprintum šalies pilietinę
visuomenę“ tiesiogine prasme reiškia ne ką kita, o raginimą elgtis taip,
kaip reikalauja teisėjo etika, pilietiškumo kriterijai. Bet nebūtume teisūs
manydami, kad panašūs priesakai bei raginimai yra visai atriboti nuo
esamybės vertinimo ir jame slypinčio tam tikro žinojimo, kad galimas ir
kitoks – nepilietiškas elgesys, kad teisėjai gali būti šališki.

Prieštaringas nuomones kelia ir normų pagrindimo klausimas.
Vyrauja požiūris, kad normos gali būti grindžiamos tik kitomis normo-
mis, siauresnio turinio normas deduktyviai kildinant iš bendresnių, jau
pripažintų normų. „Yra fundamentalios normos (*Grundnormen*) ir iš jų
plaukiančios išvedamosios normos, kurių galiojimą lemia pirmosios“
(Eislers Handwörterbuch der Philosophie, 1922: 433–434). Fundamen-
taliosios normos nėra empirinės prigimties, bet yra *a priori*, išreiškia ab-
soliučiai galiojantį privalėjimą (*Sollen*).

Vienų teoretikų požiūriu bendrųjų normų aprioriškumas yra laiko-
mas tolygiu intuiviam jų akivaizdumui, kitų – proto nekontroliuojamai
mūsų norų ir troškimų išraiškai. Šitokios normų pagrįstumo sampratos
trūkumas yra tas, kad ji neapsaugo nuo reliatyvizmo. Bendrųjų normų
pagrindimas taip pat siejamas su jų socialinio tikslingumo aiškinimu.
Siūloma susitarimu formuluoti bendrąsias normas, kaip tam tikras prie-
laidas, kuriomis remiantis būtų galima išvesti visas kitas normas. Tokio-
mis galėtų būti ištaros: „Privalu rinktis geriausią dalyką iš to, kas pasie-
kiama“; „Privalu daryti gera ir vengti blogio“ ir pan. (ИВИН, 1970: 176).

Ieškant tinkamiausio sprendimo konkrečioje situacijoje dera vadovautis bendrąja norma, pagal kurią kiekvienoje situacijoje privalome atlikti geriausią veiksmą.

Galimas ir toks būdas, kai viena kitą grindžiančių normų sekos išei ties tašku laikoma pamatinė vertybė arba idėja. „Duokite man idealą ir aš suformuluosiu visas kitas normas...“ – rašo žinoma lenkų etikos teoretikė Maria Ossowska (Ossowska, 1963: 156). Šituo keliu einant reikia nuspręsti, kuri vertybė tam tikroje normų sistemoje yra pamatinė. Jei gu sakoma, kad moralėje pamatinė vertybė yra „gėris“, ar galime teigti, jog teisėje panaši vertybė yra „teisingumas?“ Bet „teisingumas“ gali būti ir moralės sąvoka, tad vėl kyla klausimas: ar galima sakyti, kad teisėje yra „gėrio“ sąvoka, tapati moralinei „gėrio“ sąvokai? Atsakymai į tokius klausimus – tolesnių svarstymų objektas. Lieka neaiškūs vertybiniai normų pagrindimo pamatai.

Aptardami normų pagrindimo galimybę neturime pamiršti jų paneigimo galimybės klausimo. Svarbus pretekstas suabejoti kurio nors normatyvinio priesako pagrįstumu gali būti jo vidinis prieštaravimas. Tačiau, kaip pažymi teoretikai, ištaroje, kuri nei ką nors teigia, nei neigia, o tik liepia – surasti vidinį prieštaravimą labai sunku. M. Ossowska mano, kad prieštaravimais galima laikyti normas, propaguojančias tam tikrą būseną tokiomis priemonėmis, kurios tokią būseną daro neįmanomą (Ossowska, 1963: 158). Normą paneigti lengviau, kai galima parodyti jos nesuderinamumą su kitomis, jau pripažintomis normomis. Bendrosios normos gali būti kritikuojamos nurodant konkrečius gyvenimo atvejus, kuriais jos nepasiteisina. Pavyzdžiui, norma, teigianti, kad dera visada sakyti tiesą, gali būti kritikuojama, nurodant atvejus, kada melas padeda išgelbėti žmogaus gyvybę (Ossowska, 1963: 159). Tokie atvejai leidžia teigti, kad normatyvinių samprotavimų prielaidomis gali būti ne tik bendrosios normos, bet ir normos kartu su kai kuriais faktus konstatuojančiais teiginiais (Ивин, 1970: 176).

Etikoje ir moralės filosofijoje nesutariama ir dėl sąvokų tarpusavio subordinacijos – vieni teoretikai mano, kad vertinimo sąvokos, tokios kaip „gėris“ ir jos priešingybė – „blogis“, yra fundamentalesnės negu paliepiumus arba draudimus išreiškiančios privalomybės sąvokos, o kiti –

priešingai, pirmumą teikia pastarosioms. Tai leidžia priimti ir trečią požiūrį – minėtos sąvokų poros yra lygiavertės (ИВИН, 1970: 196). Atsižvelgiant į tai, kokios sąvokos – vertinimo ar privalomybės – yra laikomos pagrindinėmis, skiriamos vertybių etika ir privalomybės etika.

POZITYVIOJI IR NEGATYVIOJI NORMŲ IŠRAIŠKA

Moralės, teisės ir kitokios normos gali turėti ir pozityvią, ir negatyvią išraišką. Pozityviuoju atveju normos kam nors įpareigoja, liepia ar ragina ką nors daryti, o negatyviuoju – priešingai – ką nors draudžia, ragina ko nors nedaryti. Vienose normų sistemose vyrauja negatyvieji, kitose – pozityvieji akcentai.

Nesutariama, ar šie akcentai yra lygiaverčiai, ar normų socialinės paskirties požiūriu šie akcentai lygiaverčiai, ar ne, o jeigu nelygiaverčiai, kuriai – liepiamajai ar draudžiamajai privalomybei teiktinas pirmumas. Kai kurie teoretikai teigia, kad svarbesnė yra draudžiamosios formos privalomybė, manydami, kad ji labiau negu liepiamoji daro socialines struktūras stabilias. Kiti mano priešingai ir savo požiūrį grindžia tokiais pačiais argumentais, taip pat pabrėžia, kad draudimų pririekia tada, kai neveikia pozityviojo elgesio etalonai.

Kas veiksmingiau socialinės edukologijos požiūriu – drausti daryti bloga ar liepti ir raginti daryti gera, ar draudimu pasiekama to paties, ko ir privalomybės teigimu – teoriškai tebėra atviras klausimas. Praktiškai klausimas sprendžiamas paprasčiau – nuo konkrečių situacijų priklauso, kada yra svarbiau atlikti tam tikrą veiksmą, o kada susilaikyti nuo priešingo veiksmo. Daug ką taip pat lemia pripratimas ir tradicija.

Klausimą galima kelti ir taip: kuri normatyvumo dalis – liepiamoji ar draudžiamoji – yra laikytina istoriškai pirmesne. Nesunku pastebėti draudimo sąvokos sąsają su ribojimo sąvoka ir kartu suprasti, kad draudimas yra savotiškas ribos, kurios negalima peržengti, brėžimas. Socialinėje ir kultūrinėje aplinkoje nuolat atsiranda ir nyksta įvairių lygių skirtys ir ribos, jų tinklas yra vienas iš esminių socialumo reiškimosi būdų. Kaip žinoma iš kultūrologinių tyrinėjimų, ribų ir draudimų (tabu) radimasis

kadaise buvo viena iš būtinų žmogaus perėjimo iš natūralios į socialinę būklę sąlygų. Tokiame privalomybės normų šaltinyje kaip Dekalogas v yra draudžiamieji priesakai: „Netark Dievo vardo be reikalo“, „Nekalbėk netiesos“, nors taip pat ir liepiama: „Gerbk savo tėvą ir motiną“ ir kt.

Draudimai ir kitokie ribojimai, jų įvairovės ir raiškos būdų kaita yra ir šiuolaikinę civilizaciją struktūrinantys veiksniai, nors liepimo ir draudimo, leidimo ir draudimo akcentai skirtingose norminėse sistemose yra išsidėstę nevienodai. Daug kas priklauso ir nuo kultūrinių kalbinių kontekstų bei tradicijų. Ta pati elgesio taisyklė vienomis kalbomis yra išreiškia draudžiamąja, kitose – liepiamąja forma. Lyginamieji tyrimai galėtų daugiau pasakyti, kaip minėtieji norminiai akcentai yra išsidėstę skirtinguose kultūriniuose kalbiniuose kontekstuose. M. Ossowska nurodo tam tikrą moralės normų nesimetriškumą (šiuolaikinėje kultūroje – B. K.) – kovai su blogiu skiriama daugiau dėmesio negu gėrio kūrimui (Ossowska, 1963: 191).

Vis dėlto aptariamas skirtumas daugeliu atvejų yra sąlyginis, viena ir kita privalomybės normų raiška reiškia iš esmės tą patį. Privalėjime atlikti tam tikrą veiksmą netiesiogiai slypi ir liepimas susilaikyti nuo priešingo veiksmo, privalėjimas yra tik kita draudimo pusė. Kita vertus, draudimas ką nors daryti yra tas pats kaip ir privalėjimas susilaikyti. Pozityvios formos norminę ištarą „Privalome padėti savo artimui“ galima suprasti ir negatyvia prasme: „Negalima nepadėti artimui“ (ИВИН, 1970: 197).

Lyginant anksčiau išdėstytu požiūriu moralės ir teisės normas galima konstatuoti, kad jos skiriasi keliais požymiais – taikymo sąlygomis, įpareigojimo pobūdžiu ir sankcijomis, kalbine išraiška ir kt. Teisės normos reguliuoja žmonių elgesį „išoriškai“, keldamos tiksliai apibrėžiamus reikalavimus, kuriuos nustato atitinkamos institucijos. Ne toks svarbus tampa klausimas, kokie individualūs motyvai – gera valia ir įsitikinimai ar tik bausmės baimė – skatina jų laikytis. Tuo tarpu moralės normų atveju individuali motyvacija yra iš esmės svarbi, nes jos kreipiasi į individo sąmonę ir gali įpareigoti tiek, kiek pats individas jas laisvai prisiima ir įsisąmonina kaip savo sąžinės balsą.

Teisės normų reikalavimai yra besąlygiški, juos pažeidus laukia kodeksuose apibrėžtos bausmių sankcijos. Moralės normų laikomasi laisva

valia, o sankcijos neapibrėžtos – paties individo sąžinės balsas ir viešoji nuomonė, galinti to paties poelgio atžvilgiu įvairuoti nuo pritarimo iki pasmerkimo. Dėl šių skirtumų moralės ir teisės reikalavimai kai kuriose situacijose gali nesutapti – veiksmas, nepažeidžiantis teisės normų, gali būti smerktinas moralės požiūriu. Galimi ir įvairūs skirtingų norminių sistemų reikalavimų nesutapimai. Pilietiškumo normos ragina kiekvieną pilietį pasinaudoti balsavimo teise, bet jeigu pilietis neina balsuoti arba moralės požiūriu pasielgia blogai? Tokį elgesį pateisina laisvo pasirinkimo teisė.

Moralės sritis teikia individui daug platesnę negu teisė rinkimosi galimybių skalę. Apsisprendžiant galutinis žodis priklauso ne galimų sankcijų spaudimui, o sąžinės balsui. Šių skirtingumų nepaneigia atvejai, kai moraliai elgiamasi ne iš geros valios, o tik apsimitant, kaip ir atvejai, kai teisės reikalavimai sutampa su individo moraliniais įsitikinimais. Atidžiau palyginus teisės ir moralės normų funkcionavimo savitumus galima teigti, kad moralės normoms būdingi liepiamieji, skatinamieji akcentai, pradedant kasdienių poelgių vertinimais ir baigiant asmenybės saviraiškos bei prasmingo gyvenimo poreikių tenkinimu, tuo tarpu teisės normų sistemoje vyrauja draudžiamieji akcentai. Bet esama pagrindo ir nuomonei, kad moralės ir teisės normų skirtumai – tik laipsnio ir išraiškos, o ne esmės, nors vienais aspektais gali sutapti daugiau, kitais mažiau.

VERTINIMO LOGIKA

Išsamiau panagrinėjus sąvokų – gera ir bloga, privaloma ir draudžiama, leidžiama ir draudžiama – tarpusavio sąsajas galima pastebėti, kad jos yra priešiškos (kontrastiškos), tačiau ne tiek, kad viena kitą šalinėtų (ne kontradiktoriškos), jų tarpusavio ryšiuose atsiskleidžia tarpiniai skirtingo įsakmumo laipsniai.

Moralinio vertinimo logika yra sudėtinga ir paini. Į tai praėjusiame amžiuje atkreipė dėmesį austrų filosofas Alexius Meinongas, vienas iš vertybių filosofijos kūrėjų. Pasak jo teorijos, mūsų vertybinių nuostatų šaltinis yra ne sunkiai nusakoma „vertybių sritis“, kaip mano vieni filoso-

fai, ir ne mūsų poreikiai ir geismai, kaip teigia kiti, o ypatingas vertybės jausmas (*Wertgefühle*), turintis moralinę išraišką.

Jis pateikė veiksmų moralinio vertinimo logikos atsižvelgiant į tai, kas „gera“ ir „bloga“, schemą. Jos pagrindą sudaro keturios vertinimo kategorijos: tai, kas nusipelno pagyrimo arba tiesiog pagirtina (*das Verdienstliche*), kas yra reikalaujama (*das Correcte*), kas leistina (*das Zulassige*) ir kas peiktina arba smerktina (*das Verwerfliche*) (Meinong, 1923). Kategorijos išsidėsto tokia hierarchiška tvarka: tai, kas pagirtina, yra vertintina aukščiau negu tai, kas reikalaujama; reikalaujama – aukščiau negu tai, kas leistina; leistina – aukščiau negu tai, kas peiktina.

Šią schemą konkretindamas A. Meinongas siūlo tokią veiksmų vertinimo logiką: bet kuris veiksmas yra pagirtinas, jeigu jo neatlikimas yra blogas, tačiau leistinas; veiksmo neatlikimas yra pagirtinas, jeigu atlikimas yra blogas, tačiau leistinas; veiksmo atlikimas yra reikalaujamas, jeigu jo neatlikimas yra blogas ir smerktinas; veiksmo neatlikimas yra reikalaujamas, jeigu atlikimas yra blogas ir smerktinas.

Laikantis šitokio veiksmų vertinimo skaidymo tampa aišku, kad veiksmai, kurie įvertinami kaip geri, gali būti dvejopi – nusipelnantys pagyrimo ir tik paprasčiausiai atitinkantys reikalavimus. Tie, kurie laikomi blogais, taip pat gali būti dvejopi – leistini ir smerktini.

Toks schematiškas vertinimų skirstymas šiek tiek paaiškina deontinės logikos problematiką, kita vertus, akivaizdžiai demonstruoja savo ribotumą. Pagal tokią schemą pagirtiniais tenka laikyti tokius veiksmus, kurie yra geri, bet kurių nėra reikalaujama. Prie tokių priskirtini kilnūs, pasiaukojami, didvyriški poelgiai, kurie nėra privalomi. Tai dirbtinis išskyrimas neatsižvelgiant į tai, kad ir pareigą galima atlikti ne vien tik todėl ir tik tiek, kiek reikalaujama, bet ir didvyriškai, pasiaukojamai.

Tokiose schemose nesunku atsekti Imanuelio Kanto moralės filosofijos poveikį, pagal kurį poelgiai, atliekami iš polinkio ar dėl kitokių paskatų, atitinka tik moralinio dėsnio raidę, o ne dvasią ir todėl yra tik legalūs. O moralės dvasią išreiškia tie, kurie atliekami iš pagarbos moraliniam dėsniui (Kantas, 1987: 90–91, 101).

Subtilius moralinių vertinimų aspektus išvelgia ir rusų filosofas deontinės logikos specialistas Aleksandras Ivinas. Jis pripažįsta, kad mo-

ralėje aukščiausia vertybė yra gėris, tačiau ne visoks moralinis gėris yra privalomas. Gėris, kaip idealas, yra aukščiau privalomybės, jo dera siekti, prie jo artėti, tačiau tai nėra visuotinė, juo labiau neatidėliotina privalomybė (ИВИН, 1970: 193).

Beje, jeigu veiksmas yra atliekamas iš pareigos, iš to savaime neplaukia, kad jis geras. Ne viskas, kas privalu, yra kartu ir gera. Analogiškai galime pasakyti ir taip: ne viskas, kas draudžiama, yra bloga vien dėl to, kad draudžiama. Todėl jeigu sakome, kad kas nors nėra gera, ar pasakome, kad tai yra bloga? Kaip ir atvirkščiai – jeigu kas nors nėra bloga, ar turi būti manoma, jog tai yra gera? Yra ir neutralūs veiksmi – tokie, kurie nėra nei privalomi, nei draudžiami, nei geri, nei blogi (ИВИН, 1970: 186–187, 190). Vis dėlto klausimas, ar tai, kas pagirtina, taigi neprivalu, yra vertingiau už tai, kas privalu, yra ginčų objektas. Tas pat pasakytina ir apie klausimą: ar galima susilaikymą nuo blogio vertinti kaip savaime gerą veiksmą, t. y. plaukiantį iš geros valios, ar tik kaip privalomą arba paklūstantį draudimui?

Vertinimas, privalomybė, normatyvumas yra fundamentinės žmonių elgesį ir santykius reguliuojančių norminių sistemų kategorijos. Jų analitinė refleksija yra reikšmingas šių diskursų loginės analizės aspektas. Tokia analizė reikalinga tikslinant moralinio ir teisinio diskursų tarpusavio ryšį, siekiant didesnio jų nuoseklumo. Šiuo požiūriu svarbūs yra normų pagrindimo, kaip ir jų paneigimo bei kritikos galimybių, klausimai. Vyrauja požiūris, kad siauresnio turinio normos yra grindžiamos bendresnėmis, plačiai pripažintomis normomis, o svarbus normų nepatikimumo argumentas yra jų tarpusavio nesuderinamumas. Tačiau abiem atvejais sunkiai apibrėžiami vertybiniai normų pamatai. Šitai aiškėja skiriant pozityviasias ir negatyviasias normų raiškos formas. Tai leidžia konstatuoti, kad šiuolaikinėje visuomenėje neišlaikoma pozityviųjų ir negatyviųjų akcentų simetrija, vyrauja draudžiamieji akcentai. Šitai savo ruožtu kelia visuomeninius uždavinius, peržengiančius etikos ir teisės diskursų ribas.

DABARTIS – PATIRTYS IR VERTYBĖS

AR DAR POKOMUNISTINĖ ŠALIS?

Dabartis, žvelgiant istoriniu požiūriu, tai seka permainų, prasidėjusių „dainuojančia revoliucija“, kuri vyko ne tik Lietuvoje, bet savais variantais nuvilnijo per kitas Vidurio ir Rytų Europos šalis ir iš esmės pakeitė šio regiono politinį kraštovaizdį. Kadangi tokia įvykių eiga neturi pirmtą ir atitikmenų istorijoje, nenuostabu, kad stokoja ir atitinkamų teorinės refleksijos priemonių ir vertinimo kriterijų.

Reikalas tas, kad savaiminio ir palyginti lengvo komunizmo žlugimo nenumatė nei Vakarų šalių politologų strategijos, nei komunistų valdomų šalių disidentų prognozės. Tačiau tai, ko neįstengė suprasti konceptualus mąstymas, buvo daugiau ar mažiau akivaizdu iš tvirtų vertybinių nuostatų kylančiam tikėjimui. Revoliucijos ir buvo „dainuojančios“, nes iš esmės jos buvo vertybinės revoliucijos. Tai mums primena, kad reikia labai atsargiai žiūrėti į racionalias politinės raidos prognozes, nes gyvenimas turi savo logiką, nelabai paisančią teorijų logikos.

Stokojant teorinių prielaidų, trūksta ir terminų, apibendrintai įvardijančių tai, kas savito įvyko, o iš dalies tebevyksta ir lig šiol. Galima pasiteisinti tuo, kad praėjo palyginti nedaug laiko, todėl trūksta ilgesnės perspektyvos, leidžiančios nešališkiau apžvelgti ir įvertinti dar visai netolimą praeitį ir jos šiandienį tęsinį, tiksliau apibrėžti, kas baigėsi ir kas naujo prasidėjo. Tą vargu ar gali padaryti to vyksmo amžininkai, jo tiesioginiai dalyviai ir liudininkai, kurių ne vienas yra ne kas kita kaip „grynas empirikas“, vokiečių filosofo J. G. Fichtės nuomone, gebantis aprašinėti reiškinius taip, „kaip pastarieji pasirodo atsitiktiniame jo stebėjime“.

Vis dėlto nesame bejėgiai ką nors apibrėžtai pasakyti apie savo dabartį. Galime vartoti laikinus, „darbinius“ terminus, leidžiančius apibendrinti kai kuriuos duomenis, o svarbiausia konstatuoti, kad pastarųjų metų įvykių kaita yra negrįžtama. „Darbiniais“ gali būti laikomi iki šiol, nors kaskart rečiau, tebevartojami postkomunizmo, posocializmo, posovietizmo terminai.

Skirtumai tarp jų neesminiai, visi jie nusako atsikračiusių komunizmo šalių dabartinę tikrovę ir yra pavaldūs nuėjusio į praeitį komunizmo sąvokai. „Nors dvidešimtas šimtmetis netapo komunizmo triumfo amžiumi, tai buvo šimtmetis, kuriame vyravo komunizmo iššūkis“, – rašė plačiai žinomas amerikiečių politologas Zbigniewas Brzezinski (Brzezinski, 1989: 252), teigdamas, kad atsiranda naujas reiškiny – postkomunizmas. Ši sąvoka taip pat reiškia laipsnišką „išėjimą“ iš komunizmo bei socializmo – ilgą ir sudėtingą vyksmą, galintį turėti įvairių variantų (Sormon, 1990: 380).

Šis terminas, be to, gerai dera prie tokių mūsų laikmetį apibūdinančių terminų kaip postmodernizmas, postindustrializmas, posttradicionizmas, postpoliarinis pasaulis ir dar daug kitokių „post“. Lietuvai tinka ir pokolonializmo terminas, nes mūsų šalis, aneksuota svetimos valstybės, patyrė dvigubą – politinę ir tautinę priespaudą.

Tačiau postkomunizmo terminas darosi vis mažiau tinkamas spartiems pastarojo dešimtmečio pokyčiams, nes pabrėžia jų ryšį su komunizmu. Terminu prasmė yra daugiau neigiama negu teigiama, daugiau nusakanti, kas jau baigėsi ar dar tebesibaigia, kas mes jau nebesame, negu parodanti, kas prasideda, kuo tampame, kuo norime būti. Jeigu ir žymi naujo laikotarpio pradžią, tai paskui ją dar velkasi komunistinės praeities šešėlis. Nors kai kam atrodo, kad jau nutolta tiek, kad ir postkomunizmo terminas jau nebetinka, nes tai jau praeitis, o dabartį reikėtų apibūdinti kaip postpostkomunizmą. Bet šis terminas taip pat nusako daugiau praeitį ir nepasako nieko kokybiškai nauja.

Postkomunizmas, kaip ir kiti, žodeliu „post“ prasidedantys terminai, stokoja apibrėžtumo tuo požiūriu, kad sunku pasakyti, kada šis laikotarpis prasidėjo. Politine prasme galima nurodyti kai kuriuos įvykius ir jų datas, nuo kurių skaičiuojamas postkomunistinis laikas – tai Kovo 11-oji Lietuvoje, Berlyno sienos griuvimas Vokietijoje (1989–1991), rugpjūčio pučo žlugimas Rusijoje (1991) ir pan. Tačiau jau gerokai prieš šiuos įvykius daugelio žmonių, net ir ne vieno įsitikinusio komunisto galvoje, ėmė bręsti „postkomunistinės“ permainos.

Šioje vietoje reikia prisiminti, kad, prieš ateinant šiam laikui, buvome priversti gyventi visuomenėje, kurioje oficialiai vyravo tik viena, visiems privaloma, filosofiška grindžiama ideologija, savaime aišku, ir viena oficia-

li vertybių sistema. Žiūrint formaliai, tai buvo visuotinai vertybiškai „įrėmintą“ visuomenę, negailestingai šalinanti bet kokią nuomonių įvairovę. Visos vertybės – socialinės, etinės, tautinės, estetiškos ir kitokios, atsidūrusios oficialiosios ideologijos kontekste, buvo modifikuotos pagal pastarosios stereotipus ir prarado savo tikrąją prasmę. Viešajame gyvenime buvo vartojami esminės vertybes įvardijantys žodžiai – „tiesa“, „teisė“, „dora“, „garbė“, „sąžinė“ ir pan., tačiau iš tikrųjų tai buvo tik žodinė forma, pripildyta režimui reikalingo ideologinio turinio. Juo labiau buvo sumenkinti politines vertybes reiškiantys žodžiai – „laisvė“, „valstybė“, „demokratija“, „tėvynė“ – jie įvardijo faktiškai kaip tik visiškai priešingus dalykus. Apie šias vertybes viešai kalbantis žmogus rizikavo būti palaikytas demagogu, arba, dar blogiau, kėlė įtarimą, daugiau pasitikėjimo pelnė ciniko replikos.

Nepaisant to, siauresnėse kultūros, profesinės veiklos srityse buvo įmanomos išimtys, tarsi savotiškos laisvos minties oazės, nekalbant jau apie tuos žmonių sluoksnius, kurie iš viso nepriėmė oficialiosios ideologijos. Atskiros žmonių grupės gyveno nepriklausomą dvasinį gyvenimą, vadovavosi savomis vertybėmis ir „avansu“ jau buvo įžengusios į post-komunistinį laikotarpį. Rezistentai, politiniai kaliniai, tremtiniai ir dar daug kas niekada ir nebuvo įsileidę komunizmo į savo dvasią, nors gyveno oficialiosios ideologijos persunktoje aplinkoje. „Šimtus kartų buvo sakyta, kad revoliucija pirmiausia įvyko dvasioje, o tik paskui gatvėje“, – rašo ispanų filosofas J. Ortega y Gassetas (Ortega y Gasset, 1999: 216). Oficialiajai vertybių sistemai galutinai prarandant įtaigą, į viešąją erdvę grįžtančios tikrosios vertybių prasmės suteikė pakankamai veiksmingų paskatų įvykdyti radikalias politines permainas.

PERĖJIMAI – „NUO KO PRIE KO“?

Pastaraisiais metais vykusiems ir tebevykstantiems pokyčiams nusaikyti, manau, tinkamesnis nei minėtieji būtų dabar plačiai vartojamas perėjimo (*transit*) terminas. Šių dienų pasaulyje daug kur vyko ir tebevyksta įvairūs perėjimai, atsirado net tyrimų sritis – *transitologija* (Dahrendorf, 1990: 35). Kadangi totalitarinė valdžia siekė kontroliuoti beveik viską,

įskaitant ir asmeninį žmonių gyvenimą, tad perėjimo būsenoje atsiduria daugmaž visos gyvenimo sritys ir atitinkamos vertybių sampratos.

Šios būsenos turinį konkrečiau galima nušviesti išskiriant kaip pagrindines kelias pozicijas, parodančias, nuo ko prie ko buvo pereinama. Svarbiausiais laikytini perėjimai: nuo okupacijos – prie nepriklausomybės; nuo totalitarizmo – prie demokratinės pilietinės santvarkos, nuo planinio – prie laisvos rinkos ūkio; nuo cenzūruojamos – prie laisvos spaudos; nuo uždaros – prie atviros visuomenės; nuo Rytų – prie Vakarų politinio kultūrinio arealo, būtų galima nurodyti ir daugiau „nuo ko prie ko“. Visų minėtų kryptių perėjimai turi savyje patirties ir supratimo, vertinimo ir siekiamybės matmenis.

Perėjimo pozicijos yra susijusios ir susipynusios viena su kita, nepaisant to, kiekviena pasižymi savu turiniu ir kaitos tempu. Juoba kad vertybinių siekių išikūnijimas konkrečiais pavidalais nėra vienkartiniai įvykiai, (tokie paprastai būna politiniai aktai), bet ilgalaikiai vyksmai, lemiami tiek objektyvių veiksnių, tiek ir mūsų supratimų, sprendimų, privalomybės nuostatų. Permainų eigą lėtina ir šiek tiek iškreipia, kiekvienu atveju savaip, sovietinio palikimo inercija, ypač deformuotos vertybių sampratos šleifas. Turi įtakos ir „prarastojo laiko“ poveikis, kylantis iš to, kad totalitarizmo sąlygomis daugelyje sričių buvo blokuojama normali visuomenės, kultūros ir individų sąmonės raida. Atsiliepia ir kitokie, labiau kultūrinio pobūdžio poveikiai, plūstelėję į mūsų visuomenę sugriuvus uždarumo barjerams.

Šiaip ar taip, minėtų perėjimų erdvėje atsivėrė galimybės tapti tikrove daugeliui dalykų, kurie okupacinio režimo sąlygomis atrodė nereali ar bent labai tolima siekiamybė, išreiškiami sąvokomis: laisvė, nepriklausomybė, demokratija, privati nuosavybė, iniciatyva ir verslas, žodžio ir minties laisvė, kultūrinė įvairovė, atvirumas ir daug kitų dalykų.

Rišli šių sąvokų visuma ir galėtų apibūdinti Lietuvos dabarties – pereinamojo laikotarpio – tapatybę, kaip tam tikrą vientisybę, nors rišlumas nereiškia nei pokyčių vienalaikiškumo, nei tarpusavio priklausomybės, nei darnos. Iš pat pradžių aiškėjo ir kėlė rūpesčio, tebekelia iki šiol, kaip tik kai kurių pozicijų tarpusavio įtampos ir sunkiai įmanomas suderinamumas. Daugelio žmonių sąmonėje tai atsispindi kaip vienokia ar

kitokia dabartinės socialinės patirties ir vertybinių nuostatų neatitiktis, kylanti iš to, kad, priimant ir palaikant vienas perėjimo pozicijas, sunkiai priimamos kitos ar net protestuojama prieš jas.

Nesunku išvardyti būdingiausius nepriklausomybės metais susidariusius socialinės nedarnos ir įtampų variantus. Didelės žmonių dalies patirtyje bene sunkiausiai derinasi ir tebesiderina du priešingas pozicijas užimantys vertybiniai matmenys – idealieji tautiškumo, laisvės, nepriklausomybės motyvai ir savo areną sparčiai išplėtusio, vien pelno siekiančio rinkos ūkio logika.

Nors planinio ūkio neįgalumas buvo akivaizdus ir kėlė žmonių nepasitenkinimą, buvo viena sovietinio režimo žlugimo priežasčių, lietuvius siekti nepriklausomybės skatino vis dėlto ne ekonominiai motyvai, ne kapitalistinės ūkio sistemos atkūrimas. Tie, kas rizikavo ir aukojosi, darė tai dėl laisvės, o ne dėl ekonomikos (Kuzmickas, 2009: 132). Tačiau ekonominė laisvos Lietuvos tikrovė – privatizavimas (bei „prichvatizavimas“), konkurencija, bankrotai, skolos bankams, emigracija, nedarbas – daugeliui žmonių buvo visiškai nauja, iš anksto tik miglotai įsivaizduota patirtis, tapusi rūsčia kasdienos realybe, ne vienam sukėlusia dvasines traumas, pastūmėjusia į socialinę atskirtį ir nebūtį.

Daugeliui žmonių nepriklausoma, demokratiškai besitvarkanti Lietuvos valstybė – Tėvynė – yra nepamainoma vertybė, reikšmingas asmeninės savitapatos bei vertybinio akiračio aspektas. Tačiau sykiu išlieka ir kaip siekiamybė, nes darnų santykį su ja trikdo jos valdymo nesklandumai, pasitikėjimo valdžia ir kai kuriomis jos institucijomis stoka. Atvirumas, tiek išorės, tiek ir vidaus požiūriu, galimybė laisvai išvykti ir parvykti yra vertinama kaip neatsiejama laisvos ir demokratiškos valstybės sąlyga, tačiau kelia nerimą ir baugina nesiliaujanti emigracija, tradicines vertybes ir savitumus nuvertinantis kosmopolitizmas, o, kita vertus, matyt, neišvengiama, bet ir neprognozuojama imigracija.

Nelaisvės metais buvo ilgimasi spaudos ir žodžio laisvės kaip pamatinių žmogaus teisių ir vertybių, tačiau dabar aiškėjo, kad laisvas žodis pateisina lūkesčius tik tuomet, jeigu neprasilenkia su savo humaniška paskirtimi, jeigu nėra pamiršamos etinės vertybės, tokios kaip ištikimybė tiesai, pagarba žmogaus orumui. Kyla klausimas, ar žodžio laisvė kaip vertybė

nenuvertėja, kai dalis žiniasklaidos vadovaujasi nebe vertybinėmis, bet pelno siekio ar iš viso neaišku kokiomis nuostatomis, o didelę viešosios nuomonės erdvės dalį užima nemotyvuotas negatyvizmas ir savinieka.

Negalima nepastebėti ir tų piliečių, kurie plačiai naudojami atvirumu ir geba kurti savo gerovę laisvosios rinkos sąlygomis, tačiau žiūri į valstybės institucijas, į daugelį įstatymų kaip į savo sėkmės kliuvinius, o kai kas net mano, kad valstybė pačia savo esme yra priešiška individo interesams. Atsiliepia tai, kad iš dalies žmonių sąmonės nenoriai traukiasi sovietmečio palikimas – neigiami apibūdinimai, anuomet taikyti valstybei okupantei, yra taikomi savai valstybei. Nereikia pamiršti ir to, kad ne visiems, stovėjusiems Baltijos kelyje, nepriklausomybės atkūrimas buvo pagrindinis tikslas, buvo ir kitokių paskatų bei motyvų. Galima neabejojant tvirtinti tik tai, kad pokario partizanams, pogrindžio rezistentams nepriklausoma valstybė buvo besąlygiška vertybė, bet nuo tada praėjo okupacijos dešimtmečiai ir žmonių sąmonėje daug kas pasikeitė.

Nėra abejonių, dauguma žmonių norėjo nusimesti okupacinį režimą, tačiau nepriklausomybės atkūrimo prasmė buvo suprantama nevienodai. Neutrūko ir netrūksta asmenų, kuriems nepriklausomybė nėra vertybė savaime, o greičiau tik priemonė, leidžianti išvažiuoti, įgyti privačią nuosavybę, plėtoti verslą, kuo greičiau gerai ir pasiturimai gyventi.

Perėjimo situacijos vaizdas būtų neišsamus, jeigu nepastebėtume tų piliečių, kurie nepatenkinti viskuo – ir valstybe, ir demokratija, ir rinkos ekonomika, ir atvirumu. Daugiausia tai žmonės, kuriems nepavyksta rasti savo vietos naujoje tikrovėje, nes jiems perėjimai ir permainos nesiuolo nieko gero, dėl to jų gyvenime vyrauja negatyvi patirtis. Tai lemia ir kai kurie objektyvūs permainų padariniai, ne mažiau svarbios yra ir ne visada adekvačios žmonių emocinės reakcijos. Tuo tarpu asmenų, kurių sąmonėje daugiau ar mažiau derinasi pagrindiniai pereinamojo laikotarpio tapatybės aspektai, nėra vyraujantis visuomenės sluoksnis.

Nepaisant nedarnos ir prieštarų, pokyčių slinktis yra negrįžtama, dabarties laiko skalėje savo vietą keičia tikrovės vertinimo „atskaitos taškai“. Pirmaisiais nepriklausomybės metais esamoji būklė buvo apmąstoma ir vertinama žvelgiant daugiausia „iš praeities“, t. y. dabartį lyginant su sovietine praeitimi. Tai dar postkomunistinė būsena. Po kelerių metų

į tai, kas vyksta, jau buvo žvelgiama labiau „iš ateities“, t. y. gręžiantis į europinės ir euroatlantinės integracijos perspektyvą, taigi tai priešeuroatlantinė būseną.

LIETUVA – „NAUJOJI EUROPA“?

Kaip galėtume apibūdinti savo šalies būklę dabar, kai jau esame tikri europinių ir atlantinių struktūrų nariai? Tai nauja geopolitinė tautos ir valstybės, kaip ir kitų pokomunistinės Europos tautų, situacija, sudaranti sąlygas bendrauti su kitokios istorinės ir socialinės patirties tautų žmonėmis, juos pažinti iš arčiau ir patiems jiems atsiverti.

Kurį laiką į tautų bendruomenę jungėsi tik vakarinė ir pietinė Europos žemyno dalys – Vakarų Europos šalys, dabar kartais vadinamos senąja Europa. Bet po 2004 m. gegužės pirmosios į tą bendruomenę įsiliejo ir rytinė dalis, o tiksliau – Vidurio Europos šalys, kurių „rytietiškumas“ yra daugiau konjunktūriškas, nulemtas komunistinio valdymo dešimtmečių. Tai atitinkamai naujoji Europa. Taigi suartėjimo ir laipsniško jungimosi į tarptautinę bendruomenę keliu pasuko jau „dvi Europos“, ilgai buvusios atskirtos viena nuo kitos politinio režimo sienų. Negana to, jos skirtingos ir daugeliu savo istorijos, kultūros, socialinės tvarkos, pilietiškumo, gyvenimo kokybės, mentaliteto ir kitokių ypatumų. Tad galime sakyti, kad Europos Sąjungos pagrindu suartėja du europietiškučiai – vakarietiškas ir rytietiškas. Lietuva, tapusi Sąjungos nare, atsiduria rytietiškajame areale, nes mūsų šalis dabar yra matoma, o kartais ir patys į save žvelgiame iš Vakarų, „iš Briuselio pusės“.

Neatsižvelgiant į tai, kaip plėtosis Europos Sąjungos projektas, taip pat nepaisant iš praeities atėjusių skirtumų, neabejotina viena – plečiasi ir plėsis „senųjų“ ir „naujųjų“ europiečių susitikimai, ryšiai ir bendravimas. Kad tai taptų abipusiškai naudinga ir prasminga, kad prisidėtų prie gero sugyvenimo, nepakanka oficialių politinių ir diplomatinių ryšių, reikalingas platesnis, visapusiškesnis tautų, jas sudarančių socialinių sluoksnių tarpusavio pažinimas ir supratimas. Po priverstinės izoliacijos dešimtmečių atėjo laikas kalbėti apie lietuviškojo europietiško

ugdymą, to reikalauja ne tik realiai susiklosčiusi situacija, bet ir rūpestis dėl mūsų tautinio tapatumo tęstinumo europietiškojo ir globaliojo atvi-rumo sąlygomis.

Tai, kas pasakyta, tėra daugiau ar mažiau akivaizdūs bendro po-būdžio dalykai, tačiau pažvelgus į juos atidžiau aiškėja sudėtingumai ir nesuderinamumai. „Tautų suartėjimas“ realiai jau vyksta savaime ir gai-vališkai, o pagrindinis lietuvių, kaip ir kaimyninių šalių piliečių, pažin-ties su vakariečiais kelias yra išvykos ieškant didesnio uždarbio, norint studijuoti, pamatyti pasaulio, apskritai tikintis svetur geriau gyventi. Didžiąją išvykstančiųjų dalį sudaro vadinamieji ekonominiai emigran-tai, jų galimybes rimčiau susipažinti su britų, ispanų, norvegų ir kitų tautų socialine tvarka bei kultūra labai riboja tai, kad jiems tenka ten-kintis, neišskiriant nei gerų profesionalų, žemesniu socialiniu statusu. Vietiniai gyventojai ir atvykusieji bendrauja užimdami vieni kitų atžvil-giu nelygiavertes pozicijas – pirmieji paprastai yra darbdaviai, vadovai, ekspertai, mokytojai, antrieji – samdomi darbuotojai, pavaldiniai, prie-globsčio prašytojai ir pan., taigi mato vieni kitus iš skirtingų socialinių perspektyvų.

Tai kartu riboja ir vakariečių galimybes bei motyvaciją geriau pažin-ti atvykėlius rytiečius, ta fragmentiška ir paviršutiniška pažintis leidžia nebent įsitikinti, kaip nelengva suvokti rytiečių, neišskiriant lietuvių, socialinio elgesio vidurkį, nes tas elgesys svyruoja nuo patikimo profe-sionalo, uolaus studento iki nekvalifikuoto darbininko ir dar žemesnio lygio – vaikataujančio asmens ar nusikaltėlių grupės nario.

Senosios Europos šalys apibūdinamos kaip ekonominės ir socia-linės gerovės šalys, sukūrusios stabilias visuomenes, pasižyminčios nusistovėjusiais demokratiškais principais, socialiniais ir pilietiniais tapatumais. Kai kurios jų praeityje pasireiškė kaip veržlūs istorijos sub-jektai, veikę ne tik žemyno, bet ir visos žmonijos politinę, ekonominę, kultūrinę raidą. Įtakingos jos, nors mažiau nei kadaise, ir dabar. O nau-josios Europos šalių istorinė patirtis yra kitokia. Po Antrojo pasaulinio karo vienos jų (Baltijos valstybės) liko okupuotos, kitos tapo satelitinė-mis valstybėmis. Abiem atvejais, nors nevienodu laipsniu, buvo ilgam praradusios pilietinės ir istorinės iniciatyvos galimybę, taigi nustoju-

sios būti visaverčiais istorijos subjektais, jų gyventojai – visaverčiais piliečiais. Tai paliko tam tikrą bendrą, nelengvai nykstantį pėdsaką šių šalių žmonių sąmonėje.

Rytinių europiečių socialinė ir politinė patirtis – tai vakariečiams nepažįstama totalitarinės sprespaudos patirtis. Kartu tai priešinimosi ir prisitaikymo, moralinio susidvejinimo, išorinio melo ir vidinės tiesos, o kultūroje – tekstų ir poteksčių, dviprasmybių, gebėjimo kalbėti užuominomis ir nutylėjimais patirtis. Vargu ar kokie nors tyrimai pajęgtų nustatyti, kaip toks, lig šiol dar neišnykęs mūsų mąstysenos „dvilypumas“ galėtų derintis su vakarietiško gyvenimo būdo „vienalytiškumu“ ir „aiškumu“. Totalitaristinę sprespaudą kentę žmonės, nors ir skirtingų tautų, dažnai gali iš pusės žodžio suprasti vieni kitus ir panašiai vertinti tai, kas neretai sunkiai suprantama demokratiško Vakarų pasaulio žmonėms.

Todėl Europos Sąjungos projekto sėkmei, kartu ir lietuviškojo europietiško ugdymui, gali turėti nemažos reikšmės tai, kaip tarpusavyje „sąveikaus“ skirtingos patirtys ir mentalitetai: vakarietiškas, kuriame vyrauja racionalumas, pragmatiškumas, nukreiptumas į ateitį, į bendruosius interesus ir naudą, ir rytietiškas, kuris gali būti apibūdinamas kaip „romantiškas“, sentimentalus, dėmesingas istorijai ir praeities skriaudoms (Liubiniene, 2002: 54), ieškantis solidarumo, pagalbos silpniam ir aukojimosi. O dabartiniu metu išreiškia ir materialų gėrybių, kuo greitesnio praturtėjimo godulį, o tai, reikia manyti, iš dalies paaiškina ilgamečio gyvenimo daiktų trūkumo sąlygomis patirtimi.

Neturi atrodyti mažareikšmiai ir tie skirtumai, kurie paprastai yra įvardijami kaip socialinės ir moralinės ydos ar „negalavimai“, o atitinkamai ir dorybės. Posovietinės, pokomunistinės visuomenės apskritai paveldėjo nemažai, neišnykusių iki šiol, vadinamojo *homo sovieticus* bruožų, tokių kaip socialinis pasyvumas ir kantrumas, iniciatyvos stoka ir silpnas atsakomybės jausmas, aplaidumas, nepamatuotas kliovimasis valdžia. Taip pat blaivaus požiūrio stygius, nepagrįsti reikalavimai, neadekvačios reakcijos į sunkumus, polinkis į girtavimą.

Kai kurie socialinio elgesio bruožai, kurie gali būti įvardijami kaip socialinės ydos, nėra svetimi ir demokratiškoms bei pasiturinčioms Vakarų visuomenėms, tai – individualizmas, savanaudiškumas, nenuošir-

dumas, hedonizmas. Nelabai tikėtina, kad vakariečiai galėtų „apsikrėsti“ rytietiškosiomis ydomis, tuo tarpu prie rytiečių, pirmiausia prie emigrantų, lengvai „limpa“ vakarietiškosios ydos, deja, tai visiškai nereikia, kad dėl to atsikratoma savųjų. Tad problema – kaip išvengti tokios raidos, kad „pokomunistinėse šalyse bus ir iš komunizmo pavaldėtų ydų, ir tų, kurios būdingos kapitalistinėms šalims“ (Werle, 1995: 80).

Šiaip ar taip, tarpusavio pažinimo sritis plečiasi ir formuoja bendresnius, ne visada palankius abipusius vertinimus. Tarp rytinių europiečių paplitusi nuomonė, kad jų šalys yra vakariečių savaip išnaudojamos. Vienas iš įrodymų – neturtingos rytinės šalys, įskaitant ir Lietuvą, teikia turtingesniems vakariečiams intelektualinę labdarą – rengia kai kurių sričių aukštos kvalifikacijos profesionalus (pvz., gydytojus), vyksta ir kitoks protų nutekėjimas, – jauni talentai, baigę studijas Vakarų universitetuose, dažnai ten ir pasilieka. Ar galima tikėtis kompensacijos – atviras klausimas, bet jau reikia pradėti jį kelti. Savo ruožtu ir vakariečiai jaučiasi išnaudojami – į imigrantus žiūri kaip į savanaudiškus *kitus*, atvykusius naudotis vakarietiškais uždarbiais, žmogaus teisių sistema, kitais socialinės gerovės privalumais, prie kurių kūrimo jie nėra prisidėję. Pirmiau apibūdinti tautinių bruožų skirtumai gali būti priskiriami tautų psichologijos sričiai, tai būtų socialinės psichologijos objektas, tačiau tie skirtumai pasireiškia ir vertybiniuose požiūriuose.

Pasibaigus Antrajam pasauliniam karui Vakarų šalyse buvo kuriamos gerovės visuomenės, siekiama plačiai įgyvendinti žmogaus teises ir kitas demokratijos vertybes. Viešojoje erdvėje į pirmąjį planą kilo pastangos likviduoti karo padarinius ir galimas naujų konfliktų priežastis, išgyvendinti nacionalizmo, ksenofobijos apraiškas, tautiškumas ėmė prarasti savitikslių vertybės prasmę. Juoba kad Vakarų tautos jau buvo išgyvenusios savuosius kultūrinio ir politinio nacionalizmo tarpsnius.

Kaip savotiškas nacionalizmo antipodas daug kur buvo plėtojami multikultūrizmo projektai, kurių aktualumą lėmė darbo jėgos poreikis ir gausi imigracija iš kultūriškai tolimų pasaulio regionų. Svarbios reikšmės turėjo ir kai kurios vakariečių kuriamos filosofinės teorijos, teigiančios, kad Vakarų šalys turi būti atviros ir svetingos *kitiems*, pripažinti jų teisę, suteikiant ir realias galimybes, būti savitiems kultūriniu, religiniu ir ki-

tais požiūriais, niekaip – nei teigiamai, nei neigiamai – nepabrėžiant jų kitoniškumo.

Kitokia situacija klostėsi komunistų valdytose šalyse, čia tautinis kultūrinis tapatumas visuomenės vertybių skalėje užima gana reikšmingą vietą. Tautinės aspiracijos anuomet teikė dvasinių jėgų atsilaikyti prieš niveliuojančią komunistinio internacionalizmo ideologiją, vėliau buvo veiksminga idėjinė paskata vaduojantis iš totalitarinių režimų, atkuriant valstybių suverenumus. Kad nebūtume vienapusiški, turime matyti ir kitą medalio pusę – komunistiniai režimai deklaravo išsprendę tautines problemas, o iš tikrųjų jas tik įšaldė ar net sukūrė prielaidas naujoms įtampoms, kurios daug kur (Balkanuose, Kaukaze), režimams žlugus, peraugo į kruvinus konfliktus.

Ir dabartiniu metu pokomunistinėse Europos šalyse tautiškumas nepraranda svarbos, įgyja ir naujų prasmės akcentų, kuriuos, be kitokių veiksmų, sukelia europinio ir globaliojo atvirumo kanalais plūstantis kosmopolitinis kultūrinis ir moralinis reliatyvizmas. Beje, pamiršti savo tautinio savitumo nepavyksta ir Vakarų šalių visuomenėms, to joms neleidžia kaskart labiau aiškėjanti multikultūrizmo nesėkmė, parodanti, kad iš tolimų šalių atvykusieji savo kultūrinį bei religinį tapatumą vertina labiau negu priėmusios šalies teikiamą socialinį komfortą ir integracijos perspektyvą. Daugiakultūriškumui nepasiteisinant nei socialinės bei kultūrinės integracijos, nei dažnai ir paprasto sugyvenimo požiūriu, Vakarų Europos šalyse ima atsigausti etninio tapatumo vertės, išlaikymo ir tęstinumo idėjos.

Beje, apstu ir šitokių idėjų puoselėjimą blaškančių bei sklaidančių veiksmų, tarp kurių svarbiausiomis laikytinos įvairios netradicinės orientacijos, alternatyvūs gyvenimo būdai, netradicinės santuokos modeliai ir kitokie marginaliniai tapatumai, jų kultūrinis ir socialinis legitimavimas, pakeliantis juos į atitinkamą vertybinį lygmenį. Tai tik paryškina kai kurių vertybinių sampratų skirtumus vakarinės ir rytinės Europos dalių visuomenėse. Pastarosiose daugelyje sričių vyrauja tradiciniai požiūriai, pavyzdžiui, šeimos pagrindu yra laikoma vyro ir moters santuoka, todėl aštriai kvestionuojamas tos pačios lyties atstovų santuokų įteisinimas. Reikšminga tautinio kultūrinio tapatumo dalimi yra laikoma religija,

paprastai – krikščionybė, todėl nesuprantama, kodėl, svarstant Europos Sąjungos konstitucijos matmenis buvo atsisakyta krikščionybę pripažinti viena iš europiškojo tapatumo vertybių.

Paskelbusi nepriklausomybės atkūrimo aktą 1990 m. Lietuva tapo visaverčiu istoriniu subjektu, tiek šio fakto tarptautinės, gal net pasaulinės reikšmės, tiek ir lietuvių tautinio tapatumo įtvirtinimo požiūriu. Sąmoningoji ir aktyvioji tautos dalis suvokė laisvės, istorinio teisingumo, tautinės atsakomybės, baltijietiškojo solidarumo vertybių prasmę ir jas įgyvendindamos įkūnijo siekiamą tikslą. Saugumo ir taikos, demokratiškos, žmogaus teisių, gyvenimo gerovės ir kitų vertybių trauka skatino eiti toliau ir siekti narystės Europos Sąjungoje bei NATO. Tai pasiekus, mūsų šalis tapo „grupiniu subjektu“, bet kartu kai kuriais aspektais buvo apribotas jos politinis savarankiškumas. „Ribų“ apimtis ir pobūdis labiausiai priklauso ir priklausys nuo to, kaip toliau plėtosis, į kokį politinį darinį išsirutulios Europos Sąjunga, taip pat kaip savo tapatumą suvoks, kokius tikslus sau kels Lietuvos valstybė ir jos tauta.

Skleidžiasi apytikriai dvi perspektyvos. Viena jų – būti pasyvia Europos Sąjungos nare, jos centrinių nurodymų vykdytoja, mažai ko ar nieko sau nereikalaujant, kartu menkstant ir nykstant valstybei kaip istoriniam subjektui. Lygia greta atvira ir kita perspektyva – ugdyti savo tautinį ir valstybinį tapatumą, išliekant atsakingu už savo likimą istoriniu subjektu, tuo darant poveikio ir Europos Sąjungos ateičiai.

2003–2011

FENOMENOLOGINĖ (KRIKŠČIONIŠKOJI) VERTYBIŲ FILOSOFIJA

Vertybių tematika, apimanti įvairias žmogaus santykio su pasauliu sritis, jau seniai tapo daugelio pasaulėžiūriniais ir metodologiniais principais skirtingų filosofų tyrimo objektu. Ši tematika gana raiškiai vietą užima ir krikščioniškosios (katalikiškosios) pakraipos filosofijoje, kurią, kaip žinoma, reprezentuoja kelios tėkmės.

Filosofinių idėjų „apyvartoje“ yra gerai pastebimi tomizmo, spiritua- lizmo, personalizmo koncepcijų pagrindu sukurti vertybių aiškinimai, aptinkami tiek aksiologijai tiesiogine prasme, tiek ir etikai, estetikai, žmogaus filosofijai skirtuose darbuose. Kiek mažiau žinoma fenomeno- loginė vertybių interpretacija, tačiau ir šioje tėkmėje esama kūrybingų asmenybių, duodančių pagrindo kalbėti apie krikščioniškąją fenomeno- loginę vertybių filosofiją.

Kūrybiškiausias ir originaliausias šios krypties mąstytojas yra vo- kietis Dietrichas von Hildebrandas (1889–1977), gimęs Florencijoje, Ita- lijoje, garsaus architekto šeimoje, vaikystėje nelankęs mokyklos ir auklė- tas namuose, augęs liberalioje menininkų aplinkoje. Studijavo filosofiją Getingeno ir Miuncheno universitetuose, klausė E. Husserlio paskaitų, buvo artimas M. Schelerio draugas. Prieš pat Pirmąjį pasaulinį karą, būdamas dvidešimt keturių metų, iš protestantizmo perėjo į kataliky- bę, nacių valdymo metais užsitraukė valdžios nemalonę, turėjo išvykti iš tėvynės. Dėstė keliuose katalikiškuose Europos universitetuose, vėliau išvyko į JAV, į Vokietiją nebegrįžo.

Pagrindinė D. von Hildebrando filosofinių interesų sritis yra žmo- gus, vertybių, asmenybės ir bendruomenės, tikėjimo tematika. Jis taip pat parašė stambesnių ir smulkesnių darbų estetikos, laisvės, meilės, moters padėties visuomenėje, darbo etikos, tikėjimo krizės, įvairiais reli- ginės filosofijos ir teologijos klausimais. Juos svarstė veikaluose „Dva- sios metafizika“ (*Metaphysik der Geist*, 1931), „Laikiškumas amžinybės šviesoje„ (*Zeitliches im Liche des Ewigen*, 1932), „Pagrindinės dorovinės nuostatos“ (*Sittliche Grundhaltungen*, 1933). „Žmonija kryžkelėje“ (*Die*

Menschheit am Scheideweg, 1955), „Bendruomenės metafizika“ (*Metaphysik der Gemeinschaft*, 1955), „Žmogaus asmenybė ir vertybių pasaulis“ (*The Human Person and the World of Values*, 1960). Nebuvo jam svetima ir meno istorija, tai liudija puiki monografija apie Mozartą, Bethoveną, Schubertą. Jo Rinktiniai raštai sudaro 20 tomų.

Į visas problemas jis žvelgė tvirtai tikinčio kataliko akimis, jas aiškino stengdamasis nuosekliai laikytis fenomenologinio metodo reikalavimų, todėl jam buvo nepriimtinas sistemiškas mąstymas, kai problemos gvildenamos laikantis išankstinių principų. Jo manymu, niekas taip netrukdo suvokti tikrovės, kaip išankstinės teorinės nuostatos. Sistemų kūrėjai elgiasi patyrimo duomenų atžvilgiu kaip Prokrustas, teorijos temdo tiesioginių jų suvokimą. Sisteminimas gali sukliudyti mąstytojui pastebėti naujus reiškinius, formuluoti tiesas, jeigu jos neatitinka išankstinės schemas. Filosofas turi būti atviras įvairiagarsiams tikrovės balsams, priimti tikrovę tokią, kokia ji jam atrodo, „išklaudyti“ viską, ką sako tiesioginiai duomenys, tik tada taikyti jiems sąvokas ir kurti teorijas, bet ne atvirkščiai. Filosofas neturi konstruoti sąvokų atitrauktai nuo tiesioginio sąlyčio su tikrovės faktais arba aiškinti juos tik priežastiniu genetiniu būdu.

Vadovaudamasis tokia filosofijos ir jos galimybių samprata, D. von Hildebrandas polemizavo su katalikiškosios filosofijos kritikais, teigiančiais, kad tikėjimo nulemta filosofija nėra laisvos minties filosofija. Jeigu pripažinsime, teigė jis, kad katalikybė yra viską apimantis tikėjimas, suprasime, jog religinis filosofas nėra laisvas tik vieninteliu požiūriu – išradinėti savo pasaulį. Kaip tik tai darė žymieji sistemų kūrėjai aprašinėdami universumą pagal savo pačių sukurtas schemas. Taip jie ir save įkalindavo savo konstrukcijose. Tą akivaizdžiai parodo Hėgelio filosofijos nesėkmė, diskreditavusi filosofiją ir atvėrusi kelią iracionalistiniam destruktivumui, skepticizmui ir reliatyvizmui.

Svarstydamas epistemologijos klausimus D. von Hildebrandas skiria esybes, kurių struktūros yra tiesiogiai intelektualiai peržvelgiamos, ir „tamsias“ esybes, kurios intelektualiai neperžvelgiamos, pažinios tik induktyvaus mąstymo būdu. Fenomenologija labiau domisi pirmosiomis, jai padeda intuicija ir jausmai. Antrosios pasiekiamos tik indukcijos

būdu ir priklauso mokslinio pažinimo sričiai. Toliau jis teigia, kad fenomenologija yra metodas, kuriuo vadovavosi visi mąstytojai, atskleidę ką nors nauja, net jeigu to ir nesuvokdavo (von Hildebrand, 1950: 90).

D. von Hildebrando filosofijos branduolys yra žmogaus ir vertybių santykio problema. Viename iš pagrindinių savo veikalų „Bendruomenės metafizika“ jis svarsto asmenybės, visuomenės, vertybių ir religijos santykio klausimus. Asmenybė apibūdinama kaip sąmoninga, substanciali, save palaikanti ir savajame „aš“ save telkianti laisva būtis, „pasaulis sau“ (*Welt für sich*). Kartu asmenybė yra „bendrijos būtybė“ (*Gemeinschaftswesen*). Tai reiškia, kad asmenybė gali būti „pasaulis sau“ tik būdama atvira kitoms asmenybėms, sąveikaudama su jomis, būdama bendrijos narė. Pirminė ryšio su kitomis asmenybėmis forma yra „dvasinis sąlytis“ (*geistige Berührung*), kai asmenybė, stebėdama, gerbdama, žavėdamasi, mylėdamasi, piktindamasi ir kitokius jausmus išgyvendama vidujai linksta prie kitos asmenybės ir tiesiogiai ar netiesiogiai dalyvauja jos gyvenime. Vidinis tokio sąlyčio šaltinis yra sąmonės intencionalumas, intencionalus linkimas prie kitos asmenybės – „mes dvasiškai susiliečiame su kitais ne tikrovėje, mūsų nuostatos išskyla ne „realiai“, bet „intencionaliai“ (von Hildebrand, 1955: 22). Dvasinio sąlyčio esama įvairaus. Vienoks tarpusavio sąlytis yra žmonių, kai jie stovi vienas šalia kito gėrėdamiesi paveikslu muziejuje, kitoks, kai gedi mirusio draugo ir pan. Paprasčiausias kito buvimas šalia manęs keičia mano savijautą. Tai – teigiamos dvasinės būsenos. Kitokio pobūdžio sąlytis tarp asmenų, kurie nemėgsta, nemyli ar neapkenčia vienas kito. Neapykanta – dviprasmė emocinė būsena – ir jungia, ir atskiria. Dvasinis asmenybių sąlytis atskleidžia pirminį „aš ir tu“ modusą (*Urmodus*), atsirandantį iš dėmesio, pagarbos, žavėjimosi, o ypač iš meilės. Šalia „aš ir tu“ moduso susidaro bendresnis – „mes“ modusas, kitos dar bendresnės žmonių tarpusavio ryšių bei sąlyčių formos.

Veiksmingiausiu žmones suartinančiu ir vienijančiu ryšiu D. von Hildebrandas laiko meilę, kuri, pasak jo, yra „intencija (*Intendieren*) dalyvauti kitoje asmenybėje, intencionalus atsidavimas, buvimas kartu su ja“. „Vienas kito matymas (*Ineinanderblick*) meilėje sukuria specifinį „aš ir tu“ ryšį (von Hildebrand 1955: 109). Jeigu myliu kitą žmogų tik

kaip vitališką būtybę, atsiranda nedermė tarp meilės formaliosios intencijos (*formale Intention*), apimančios asmenybės visumos ir vertingumo matmenį, ir meilės materialiosios kokybės (*materiale Qualitat*), kurios požiūriu aš iš tikrųjų suvokiu kitą ir save patį. Tik meilėje, kurioje matau kitą, kaip esantį prieš mane, kaip iki pat būties gelmių persmelktą vertybių, aš suvokiu jį ne tik kaip kūniškąjį pavidalą, bet ir kaip neįkainojamą dvasinę esybę, turinčią paslaptinę ryšį su Dievu. „Bet kuri meilė, kuri nėra įtraukta į religinių vertybių sritį, kenčia nuo šio neatitikimo“ (D. von Hildebrand, 1955: 109).

Meilės ryšys suprantamas iš esmės kaip vertybinis santykis, skiriama keletas meilės rūšių. Pradedama, kaip pirmine, pusiau instinktyvia tėviška vaikų meile ir vaikiška tėvų meile, sutuoktinių meile, baigiama šventąja meile (*heilige Liebe*) ir meile pagal įsitikinimus (*Gesinnungsliebe*), kai žmones vienija atsidavimas tiems patiems idealams ir mylimi visi, kuriuos apšviečia to paties idealo šviesa, nesvarbu kokie būtų jų asmeniniai ypatumai. Kiekvienoje meilės rūšyje, jeigu ji tikra, slypi „vienijanti intencija“ (*intentio unitiva*).

Iš kitų meilės rūšių išskiriama artimojo meilė, kai mylimas kitas žmogus ne kaip individualybė, bet kaip Dievo kūrinys. Vertybinis matmuo, kurį atskleidžia artimojo meilė, yra ne individualybės vertingumas, o jos panašumas į Dievo paveikslą (*Gottesebenbildlichkeit*), kurį savo sieloje nešioja kiekvienas žmogus. Taip artimojo meilė tipologiškai skiriasi nuo brolių ir seserų, draugų ir kitokios meilės. Skiriasi ir nuo „tiesiog meilės“ (*Liebe schlechtweg*), kai asmuo mylimas ne dėl kokių nors nuopelnų, o dėl jo paties savaiminio vertingumo ir trokštama atsakomosios meilės. Šventoji meilė yra labai retai pasitaikanti Kristaus meilė, kurioje vyrauja ne *intentio unitiva*, bet „malonės intencija“ (*intentio benevolentiae*), kai mylint mažiausiai reikalaujama atsakomosios meilės, nors jos ir ilgimasi. Tai pasiaukojama, pati galingiausia meilė žemėje.

Mūsų pasaulis, teigia mąstytojas, yra visa, kas mums reikšminga. Žmonės vieni kitiems yra daugeriopai reikšmingi. Pasaulio reikšmingumo ir mūsų „neabejingumo“ jam santykį jis laiko vienu pagrindinių etikos matmenų. Tam, kad objektas taptų mums svarbus, jis turi atsidurti reikšmingumo (*Bedeutsamkeit*) lauke, tiek teigiama, tiek ir neigiama

prasmė. Vertiname, mylime, siekiame tik tai, kas kuriuo nors požiūriu mums reikšminga. Neapkenčiame taip pat tik to, kam nesame abejingi.

Nuo reikšmingumo kylame prie vertybių, gaivinančių ir įkvepiančių žmonių asmenines nuostatas. Asmenybės pasaulis visada yra aprėptas vienokių ar kitokių vertybių, kurios įtraukia ją į savo sritį, kita vertus, vertybės atskleidžiamos per asmenybes. Vertybės turi „vienijančią savybę“ (*virtus unitiva*), padedančią žmonėms įveikti išorinį tarpusavio svetimumą ir suartėti vidujai. „Įsijaučiant į vertybes, suvokiant jų objektyvųjį *Logos*, atsiduodant skendinčiai rimtyje jų didybei (*Majestat*) asmenybėje nubunda nuolankiai, pagarbiai mylintysis „aš“ (*das demütig-ehrfürchtig-liebende Ich*), ir taip asmenybė atsiveria giliausiu būdu ne tik vertybėms, bet kitoms asmenybėms“ (von Hildebrand, 1955: 113).

D. von Hildebrandas manė vertybes esant objektyvias, tokiomis jų nelaikė dauguma kitų filosofų. Vertybių hierarchijoje aukščiausiomis laikė moralines vertybes, pabrėžė jų ypatingą svarbą asmenybei. „Aukščiau už genialumą, sumanumą, gyvenimo gerovę, gamtos ir meno grožį, valstybės klestėjimą ir jėgą yra žmogaus gerumas, tyrumas, teisingumas ir romumas“ (von Hildebrand, 1969: 9). Tai suprato, anot jo, visi iškilieji protai, pradėdant Sokratu ir Platonu, ir vienaip ar kitaip kartojo, kad geriau nepelnytai kentėti, negu neteisėtai elgtis. Moralinių vertybių išskyrimas yra ir krikščionybės moralinis pagrindas. Visokio dorovingo elgesio siela yra įsiklausymas, priėmimas ir atsidavimas tam, ką sako ir kam skatina vertybės. Šiuo pagrindu būtina atnaujinti tradicinę etiką.

Kaip pamatines D. von Hildebrandas nurodė tokias moralines vertybes, kaip pagarba (*Ehrfurcht*), ištikimybė (*Treue*), tvirtybė (*Beharrlichkeit*), teisingumas (*Wahrhaftigkeit*), atsakomybė (*Verantwortung*). Tvirtas priimtų vertybių ir ištikimybės joms laikymasis yra vidinis asmenybės vientisumas ir darna, nes „nieko nėra svarbiau doroviniam asmenybės augimui, doroviniam jos gyvenimui kaip objektyvios hierarchinės vertybių tvarkos pripažinimas, gebėjimas visuomet atiduoti pirmenybę aukštesniosioms vertybėms“ (von Hildebrand, 1969: 35). Svarbia etinių vertybių tyrimo tema jis laikė šventybės fenomeno analizę, šventybę suprasdamas, kaip ir kiti fenomenologai, kaip tai, kas yra sąmonei „duota“ tiesiogiai. Dėl to buvo kritikuojamas iš tomistinių pozicijų.

D. von Hildebrandui nerimą kėlė visiškai priešingos žmonių vertybinės nuostatos ir gyvenimo būdai bei teorinio tokių skirtumų aiškinimo sunkumai. Pagal kokius kriterijus egoistą hedonistą vertiname mažiau negu pasiaukojantį altruistą ar šventąjį? Ar tik todėl, kad pirmasis orientuojasi į žemesniąsias, o antrasis – į aukštesniąsias vertybes? Filosofo požiūriu, skirtumai kyla iš to, kad skirtingai suvokiamas vertybių reikšmingumas. Šventajam, aukotis linkusiam altruistui reikšmingos yra vertybės pačios savaime, jis yra joms atviras. Hedonistui turi reikšmės tik tai, kas teikia pasitenkinimo, vertybių jis mažai paiso. Net ir siekdamas teisingumo, hedonistas tai daro ne vertybės labui, o dėl savanaudiškų motyvų.

Tai, kas tik kieno nors požiūriu yra reikšminga, neturi būti laikoma žemesne vertybe, – tikslina savo aiškinimus mąstytojas. Tai tiesiog kitas reikšmingumo tipas, iš esmės skirtingas nuo to tipo, kai reikšminga yra vertybė pati savaime. Vieno ar kito dalyko reikšmingumas dėl asmeninio pasirinkimo galbūt priklauso tik nuo subjektyvių asmens būsenų, tai nė kiek nepažeidžia vertybių hierarchijos. Vertybės yra objektyvios, jos įpareigoja, ragina tam tikru būdu atsiliepti į jų poveikį, bet malonūs ar nemalonūs potyriai nėra jų matas. Vertybėms atsiduodama, nes jos įpareigoja, tuo tarpu subjektyvieji pasitenkinimo potyriai nekelia jokių įpareigojimų. Vertybės yra turiningos, jose visada išvelgiamas tam tikras „objektiškumas“, tuo tarpu išgyvenimai yra tik vidinės subjekto būsenos. Kas gyvenime vadovaujasi tik tuo, kas malonu ar nemalonu, tas negali atitrūkti nuo savęs ir lieka užsisklendęs savo subjektyvume. Kas vadovaujasi vertybėmis, tas peržengia savo subjektyvumą, tam atsiveria transcendencija.

Vertybių *virtus unitiva*, kaip vienijantis ir konstruojantis principas, ne tik sieja žmones tiesioginiais asmeniniais ryšiais, bet ir kuria tarpasmenines situacijas, telkia bendruomenes. „Tik vertybėmis pagrįstos bendruomeninės struktūros yra tikrosios bendruomenės“ (von Hildebrand, 1955: 179), – aiškina filosofas. Bendruomeninės asmenybių jungtys sudaro individualias visumas – šeimą, tautą, valstybę. Atskira asmenybė šiose jungtyse nepraranda savo substancialumo, nes savo vertyngumu yra pranašesnė už bendruomenę, kuri nėra nei asmeninė, nei substanciali. Išimtį sudaro tik religinės bendruomenės (*Corpus Chris-*

ti mysticum), jos savo vertingumu yra aukštesnės už pasaulietiškąsias bendruomenes ir asmenybes.

Savita mąstysena pasižymėjo E. Husserlio asistentė ir mokinė Edith Stein (1891–1942). Gimusi žydų šeimoje, studijų metais ji buvo ateistinių įsitikinimų, bet, paveikta M. Schelerio, pakrypo į katalikybę ir 1922 m. apsikrikštijo. Getingeno universitete priklausė fenomenologų būreliui, tvarkė ir rengė spaudai E. Husserlio rankraščius, gilinosi į katalikiškąją scholastiką. 1933 m. įstojo į Karmelitų vienuoliją, priėmė sesers Kryžiaus Teresės Benediktos vardą. 1942 m. nacių buvo numarinta dujų kameroje Osvencime. 1987 m. paskelbta palaimintąja.

E. Stein pažiūros brendo dviejų minties tėkmių sandūroje. Turtingas krikščioniškosios filosofijos palikimas ją labiausiai patraukė tomistine- aristoteline metafizika. Gilinimasis į fenomenologiją ją siejo su augustinistine tradicija. Ji vertino abiejų tradicijų pranašumus, ragino ieškoti būdų fenomenologinį metodą derinti su tomistine neoscholastika, kaip pagrindą imant intencionalumo principą (Stein, 1960: 39). „Pagrindinis transcendentalinės fenomenologijos ir katalikiškosios filosofijos skirtumas yra tas: čia orientacija TEOCENTRINĖ, ten – EGOCENTRINĖ“ (Stein, 1993: 214). Tačiau akivaizdus ir artimumas. „Pastebimas ir didelis fenomenologinių bei scholastinių nagrinėjimų panašumas – tenka net nustebti pamačius, kaip dera jų atskirų analizių detalės“ (Stein, 1993: 215). Jos nuomone, remiantis E. Husserlio būties ir pasaulio sričių skyrimu, galima plėtoti fenomenologiją ontologinės problematikos linkme ir sintetinti su tomistinės metafizikos principais. Fenomenologija, jos nuomone, ne tik siūlo tiesioginės esmių „įžiūros“ metodą, bet ir gali padėti ontologiškai aiškindama mūsų ir visus galimus pasaulius.

Mąstytoja pasižymėjo plačiais interesais ir dideliais gebėjimais, kuriems, deja, nebuvo lemta visapusiškai išsiskleisti. Jos interesai krypo į dvasios reiškinius, vertybių problemas. Vertybių savitumo aiškinimo aspektu ji gilinosi į psichologiją, parašė reikšmingą fenomenologinės pakraipos veikalą apie įsijautimo psichologiją. Paskutinius gyvenimo metus skyrė šv. Kryžiaus Jono mistikos studijoms. Be to, ji gilinosi į tai, kas mažai domino tiek kitus katalikų filosofus, tiek fenomenologus – filosofinius negyvosios materijos būties aspektus. Daugelis neotomistų negy-

vają materiją laikė pasyviaja, skaidoma ir daloma, žemiausia būties pakopa, dvasinį augimą suprasdami kaip laisvinimosi iš materijos vyksmą, o E. Stein negyvojoje materijoje išvelgė gilią būties paslaptį, dieviškojo kūrimo nebaigtumą. Abejonių jai kėlė tomizme įsitvirtinęs aristotelinis materijos ir formos atskyrimas, materiją pavertęs pasyvia beforme mase, o formą – aktyvia, bet jokiam subjektui nepriklausančia veikliąja jėga. Ji linko prie minties, kad materijoje taip pat glūdi formuojančios jėgos, nors tai „slepia“ daiktiškumas.

E. Stein buvo įsitikinusi, kad ne tik žmogus, bet ir visa kūrinija, neišskiriant negyvosios materijos, yra Kūrėjo atvaizdas, dieviškosios tobulybės atspindys, nuoroda į dieviškumą. Gamtos mokslai neatskleidžia medžiagos esmės, nors įvairiais aspektais gilinasi į jos struktūrą.

2003

APIE SEKULIARUMĄ IR SAKRALUMĄ VERTYBIŲ KAITOS POŽIŪRIU

Iš krikščioniškosios vilties atsirado pažanga, tikėjimas virto pasaulėžiūra, meilė – solidarumu, kantrybė – tolerancija, laisvė – liberalumu.

Eugen Biser

Viena iš sąvokų, apibūdinančių šiuolaikinę Vakarų visuomenę ir kultūrą, yra sekuliarizmas, gyvename sekuliarioje, t. y. pasaulietiškoje, visuomenėje. Sekuliarizmas reiškia, pirma, tam tikrą religinių institucijų (Bažnyčios) ir pasaulietinės valdžios santykį, kai pirmosios praranda dalį savo medžiaginių, teisinių ir dvasinių prerogatyvų pastarosios naudai, o tai paprastai yra susiję su religijos ir valstybės atskyrimu. Antra, sekuliarumas, kaip sau opozicinius reiškinius turi teokratiškumą, o, žvelgiant giliau, sakralumą, t. y. šventybę. Anot garsiojo religijų istoriko Mircea Eleade, „šventybė ir pasaulietiškas būdai, dvi būties situacijos, kurias žmogus išgyvena savo istorijos tėkmėje“ (Eleade, 1997: 11). Tie du būdai pasaulyje aprėpia, kiekvienas savaip, visą visuomenę, jos dvasinę kultūrą, kurioje itin svarbi yra vertybių sritis, tad sekuliarumo bei sakralumo santykio kaita rodo ir atitinkamus pokyčius bei slinktis ir visuomenės vertybinėje sąmonėje.

Kada ir kaip būtų vertinama sekuliarizacija, neabejojama dėl to, jog tai civilizacijos raidos padarinys, lydintis tokius globalius reiškinius, kaip miestų ir pramonės augimas, švietimo, mokslo, technikos, komunikacijų plėtra. Kartu, kaip teigė nacių konclageryje miręs protestantų teologas Dietrichas Bonhoefferis, tie pokyčiai rodo žmogaus pilnametystę, moralinę ir dvasinę brandą. Sakralumas buvo būdingas ikiindustrinėms, tradicinėms visuomenėms ir kultūroms.

Negalima neatkreipti dėmesio į tai, kad sekuliarizaciją labiausiai patiria Vakarų pasaulis. „Juk sekuliarizacijos gelmės atsiveria tik ryšium su krikščionies buvimu pasaulyje“, – pabrėžia Antanas Maceina (Maceina 1971: 14). Didžiosios rytietiškos religijos sekuliarizaciją patiria kur kas

silpniau ar iš viso nejaučia. Vargu ar esama pagrindo kalbėti apie sekuliarizmą islamo pasaulyje, kur Korano priesakų ir draudimų pagrindu sudaryta šariato teisė reguliuoja kasdienį ir religinį musulmonų gyvenimą. Tikinčiųjų religinis aktyvumas, kai kur įgaunantis kraštutinę fundamentalistinę išraišką, iš dalies sutampa su priešišku Vakarams ir vakarietišakai kultūrai, kaip nešančiai sekuliarizmą ir nureligėjimą.

Krikščionybė, kaip žinoma, slypi europiškiosios, o, žvelgiant plačiau, vakarietiškosios civilizacijos pamatuose, anuomet apibrėžė jos vertybių akiratį, tad galima teigti, kad ir sekuliarizacija yra pirmiausia šiuolaikinės europiškiosios visuomenės ir kultūros reiškinys. Plačiai žinomas šveicarų katalikų teologas Hansas Kūngas pastebi: „Šiuolaikinė krikščionybė visur sudaro dvigubą konfrontaciją: iš vienos pusės – su didžiosiomis pasaulinėmis religijomis, iš kitos – su nekrikščionišku „sekularizuotu“ humanizmu. Net krikščionims, turintiems ideologinį imunitetą ir esantiems tarp savo bažnyčių sienų, kyla primygtinis klausimas: ar tikrai krikščionybė, palyginti su pasaulinėmis religijomis ir šiuolaikiniu humanizmu, yra kažkas iš esmės kita, ypatinga?“ (Kūng, 1976: 17). Pirmą kartą žmonijos istorijoje nė viena religija nebegali daugiau išlikti „nuostabioje izoliacijoje“ (splendid isolation) ir ignoruoti kitas religijas. Kaip niekada anksčiau krikščionybė šiandien susitinka, diskutuoja ir konfrontuoja su kitomis religijomis, ieško bendravimo būdų su tuo, ką praeityje ne kartą atmetė ar nuo ko atsiribojo.

DESAKRALIZACIJA – IŠ PAVIRŠIAUS IR GILIAU

Krikščionybės istorijoje buvo ilgas laikotarpis, kai visos gyvenimo sritys buvo sakralizuotos. Tai vadinamoji pokonstantininė epocha, prasidėjusi Romos imperatoriui Konstantinui Didžiajam 313 m. leidus laisvai išpažinti krikščionybę. „Bažnyčios atstovai buvo įsitikinę, jog Romos imperija pašaukta realizuoti Dievo Karalystę visame pasaulyje“ (Kavaliauskas, 1992: 353). Tačiau vėliau Europos kontinento valstybės ir visuomenės keitėsi ir modernėjo, ištisos gyvenimo sritys pamažu vadavosi iš Bažnyčios įtakos, tolo nuo krikščioniškų vertybių ir simbolių,

savo tapatumo ir gyvenimo įprasminimo būdus, etinius ir estetinius kriterijus kūrė pasaulietiško pagrindu. „XVI amžiaus šūkis „tolyn nuo Bažnyčios“, su išvidiniu būtinumu XVIII amžiuje pasikeitė šūkiu „tolyn nuo Kristaus“, o XIX a. – „tolyn nuo Dievo“ (Adam, 1928: 13). Visuomenės desakralizacija vyko kartu su kapitalizmo augimu, vakarietiškosios demokratijos plėtra, atskyrusia Bažnyčią nuo valstybės ir mokyklos, suteikusi vienodas teises įvairių konfesijų piliečiams. Dėl šių pokyčių „istorijos tėkmėje atsiranda objektyvios, religijos nenormuojamos, taigi autonomiškos struktūros; tokios struktūros yra: mokslas, technika, kritiška kultūra ir filosofija, urbanizacija, žmogaus teisės ir tolerancija, tarptautiniai mainai tarp įvairių kultūrų ir civilizacijų“ (Duquoc, 1972: 23–24). Socialinę ir kultūrinę visuomenės autonomizaciją ir pliuralizaciją lydėjo augantis visuomeninis žmonių aktyvumas, atsakomybės už savo likimą suvokimas, vis mažiau pasikliaujant religija ar bent bažnytinėmis institucijomis.

Vienas iš visuomenės sekuliarėjimą spartinusių veiksnių Vakarų šalyse buvo kintanti gyventojų socialinė struktūra. Formavosi palyginti nauji socialiniai sluoksniai – pramonės darbininkai, įvairių šakų profesionalai, tarnautojai, inteligentai – su kuriais Bažnyčia neturėjo tradiciškai nusistovėjusių ganytojiško poveikio būdų. Tradiciškai christianizuotų kaimo gyventojų lyginamasis svoris mažėjo, o naujieji miestų gyventojai christianizacijai buvo mažai jautrūs. „Bažnyčia neprarado darbininkų klasės. Niekada jos iš tikrųjų nebuvo turėjus“ (Delunmean, 1976: 1142). Tokių pokyčių kontekste Bažnyčia ir jos veikla prarado turėtąją išskirtinę padėtį ir autoritetą, praktiškai ėmė prilygti kitoms institucijoms.

Ne paskutinį vaidmenį vaidino ir ta aplinkybė, kad Bažnyčia, kritikuodama ir smerkdama kapitalizmą, daugeliu atvejų visiškai pagrįstai, negebėjo kalbėti su žmonėmis kalba, atitinkančia industrializuotos visuomenės mentalitetą ir vertybes, darbininkijos padėtį ir poreikius. Tiesa, tuo metu kilo liberaliosios katalikybės srovė, jos kūrėjai reikalavo mažinti turtinę nelygybę, suteikti visiems piliečiams rinkimų teises, išsilavinimo galimybę. Prancūzijoje, Vokietijoje buvo kuriamos katalikybės socialinės teorijos, kiek vėliau įkvėpusios popiežiaus Leono XIII socialines enciklikas. Tačiau tai buvo daroma pastebimai pavėluotai ir nedaug ką galėjo pakeisti.

Sekuliarizacijos plėtra reiškia, jog daugelio žmonių asmeniniame, taip pat visuomenės viešajame gyvenime mažėja sakralumo (šventybės) reikšmė ir plečiasi „pasaulietiško“, „kasdieniško“, „praktiško“ nuostata. Šventumas praranda savo principinį „kitoniškumą“, išskirtinį, aukščiausią statusą vertybių hierarchijoje ir yra imamas vertinti tik kaip dvasinės kultūros reiškinys šalia kitų reiškinų, kaip viena iš vertybių, tegul ir specifiška, tačiau iš esmės tokios pačios prigimties kaip ir kitos vertybės. Religinė tematika bei motyvai jau seniau buvo pradėję nykti iš tapybos, muzikos, poezijos. Universitetuose dėstomos teorijos, teigiančios, kad religijos kilmė ir esmė yra „šiapusiška“, kad tai tik kultūros raidos lemiamas pasaulio dalijimas į šventumo ir profaniškumo sritis, taigi tik pasaulietiškosios tikrovės skaidymasis.

Kultūroje nyksta vertikalusis vertybinis matmuo, daugumai žmonių prasmingas yra gyvenimas tik savo daiktiškomis, jutimiškomis bei kitokiomis „šiapusiškomis“ formomis. Pagrindinė gyvenimo paskata yra žemiškosios gėrybės – gerovė, karjera, sėkmė, įvairi „emancipuota savi-raiška“, tam padedantis apskaičiuojantis mąstymas, atitraukiantis nuo reflektuojančio, kontempliuojančio mąstymo, siekiančio tiesos ir prasmės. Emancipuotas žmogus nemėgsta to, kas jį atitrauktų nuo gyvenimo „čia ir dabar“. Ne geradarystė, malonė, artimojo meilė, gailestingumas, atsimokėjimas už blogį gerumu, nuolankumas, atgaila, išganymo viltis ir kitos tradicinės krikščioniškosios vertybės yra tie motyvai bei orientyrai, pagal kuriuos individas tvarko savo gyvenimą. Nyksta net tokių ribinių atvejų, kaip gimimas, mirtis, kančia, tradiciškai buvusių religijos „prerogatyva“ religinio įprasminimo poreikis. Geriausiu atveju religija vertinama kaip specifinė psichoterapijos priemonė, nors praktiškai žmonėms labiau reikia profesionalių patarimų negu dvasinės pagalbos. Religiniai simboliai daugeliui žmonių turi vien estetinę prasmę, o religiniai priesakai tapatinami su moralės reikalavimais.

Iš žmonių sąmonės išsitrinant krikščioniškosioms vertybėms, silpsta integruojantis religijos vaidmuo, teikęs daug reikšmės bendruomenei, visuomeninio gyvenimo visumai, bendrajam gėriui, kaip privalomus kiekvienam tikinčiajam. Kartu ir tikinčiųjų tikėjimas tampa vis mažiau „matomas“, virsta privačiu dalyku. Siaurėjant Bažnyčios kaip

institucijos visuomeniniam vaidmeniui, mažėja ir jos, kaip tikėjimo ramsčio reikšmė, tikintysis savo tikėjimo ramsčio turi daugiau ieškoti savyje.

Tikėjimo privatumas ir atskirumas yra vienas iš esminių sekuliarizacijos bruožų, rodąs vyksmo dviprasmiškumą, leidžias visuomenės nureligėjime išvelgti ir paties tikėjimo kitimą. Tai kelia klausimą apie išviršinę ir vidujinę desakralizaciją, matant skirtumą tarp to, kada šventybė visiškai nyksta iš žmonių gyvenimo, o kada tik pasitraukia į vidujiškumą, keičiasi, įgauna kitokį pavidalą. Prancūzų teologas Claude Geffre atkreipia dėmesį į tai, kad ankstyvoji krikščionybė kadaise nudievino pilną dievų senąjį pasaulį. Asmeninio Dievo – dangaus ir žemės kūrėjo – pripažinimas panaikino senąjį, pagoniškąjį sakralumą, pašalino gamtos sakralumą ir atidavė ją žmonių valiai, bet kartu steigė ir naujus sakralinius daiktus, vietas, laikus ir asmenis. Apie tai rašo ir A. Maceina: „Krikščionybė naikina ne tik šventus miškelius bei šaltinius, bet ir pranašus, išminčius bei karalius, kurie tariasi ir toliau gali kalbėti Dievo vardu ir per savo darbus bei veikalus reikšti Viešpaties valią“ (Maceina 1971; 81).

Panašiai dedasi ir dabar. Sakralumą praranda praktiškoji, „funkcionuojanti“ tikrovės sritis, bet ar tai reiškia, kad sakralumas apskritai nyksta iš žmonių gyvenimo? Gal keičiasi tik sakralumo duoties mūsų sąmonei ir išgyvenimo formos? „Neabejotinai esame *sacrum*, suprasto kaip daikto kokybė, pasitraukimo liudininkai. Bet *sacrum* kaip subjektyvus patyrimas ar antropologinis veiksnys ir toliau galingai veikia“ (Geffre, 1975: 145). Atsitinka tik tai, kad Bažnyčia, kaip institucija, liaujasi turėjusi šventybės, kartu ir kitų vertybių monopolį, bet galbūt šitai duoda pagrindą kalbėti tik apie jos problemas, o ne apie šventybės, kartu ir apie religijos krizę? Maža to, prancūzų teologas Rene Girardas teigia: „sacro visiško ištrynimo, išeliminavimo tendencija ruošia jo vylingą sugrįžimą ne transcendentišku, bet imanentišku pavidalu...“ (Girard, 1972: 357). Tam palankią terpę sukuria Vakarų visuomenės žmonių sąmonės individualėjimas, „vidujiškėjimas“, daugumai tikinčiųjų artimesnis tikėjimas kaip tiesiogiai išgyvenamas ryšys su Dievu, negu Bažnyčios kaip instituto sutarpintas religingumas.

KUO DĒTAS MOKSLAS?

Neabejotina, kad vienas iš pagrindinių veiksnių, lėmusių gamtos ir kosmoso desakralizaciją, lėmusių sekuliarią mąstyseną, buvo mokslinio pažinimo plėtra, prasidėjusi naujaisiais laikais, spartus technikos tobulėjimas.

Šimtmečius trukusioje pokonstantinėje epochoje, kaip jau minėta, gamtos, kosmoso, kaip ir įvairių visuomenės sričių, sampratos buvo sakralizuotos. Dar ankstyvosios krikščionybės laikais susiformavo apytikriai du požiūriai į gamtą ir jos pažinimą. Anot vieno jų, gamta tėra fizinių simbolių, išreiškiančių anapusišką tikrovę, visuma. Gamta žmogui reikšminga ne tik savo medžiaginiu turiniu, bet ir religine prasme. Gamta prilyginama „knygai“, „tekstui“, kuriame slypi dieviškosios prasmės, dieviškosios kūrybos pėdsakai. Taip galvojo Augustinas, jam žinios apie gamtą buvo vertingos tiek, kiek galėjo būti panaudojamos aiškinant Biblijos vietas, kur gamtos reiškiniai galėjo būti suprantami kaip gilesnių tiesų simboliai. Noras pažinti gamtos reiškinius kaip tokius buvo laikomas tuščiu smalsumu, nieko neduodančiu sielos išganymui.

Tuo pat metu krikščionybėje skynėsi kelią ir praktiškas požiūris į gamtos pažinimą, pagrįstas antikinio mokslinio pažinimo palikimu. Kiek vėliau, vadinamojo Karolingų renesanso laikotarpiu (VIII–IX a.), suklestėjo statyba, architektūra, tokios meno formos kaip freska, mozaika, buvo statomos bažnyčios, koplyčios, vienuolynai, prie jų steigiamos mokyklos. Paminėtina Benediktinų ordino vienuolių veikla, vadovaujantis nuostata „melskis ir dirbk“, liepiančia pamaldumą derinti su kasdieniu darbu, gamtos tyrimu, hipotezių kėlimu. Darbas tampa vertybe, kartu su tikėjimu galinčia padėti siekiant išganymo. Tai gi pažinti „didžiąją gamtos knygą“ stengiamasi ne tik sakraliniu, bet ir pasaulietiniu požiūriu. Scholastas Tomas Akvinielis XIII a. galutinai įtvirtino požiūrį, kad žmogaus protas turi teisę apsibrėžti tyrimo sritį, nepriklausomą nuo teologijos, santykinai savarankiška turi būti ir kiekviena pažinimo disciplina (Tomas Akvinielis, 1980: 408–409). Ir vėliau, iki XVIII a., Europos kultūroje gyvavo mąstysena, pagal kurią derinosi religinis ir mokslinis pasaulio aiškinimas. Galileo Galilei'us, vienas naujojo gamtamokslio pradininkų, perfra-

zuodamas pitagoriškąjį platoniskąjį požiūrį, rašė, kad gamtos knyga yra knyga, „Dievo parašyta matematikos kalba“ (Collingwood 1940: 253).

Mokslas pamažu paveržė iš religijos pasaulio aiškintojo misiją. Intelektinis gyvenimas iš vienuolynų persikėlė į universitetus, iš vienuolio benediktino ar jėzuito perėjo scholastui, o iš šio – religijos atžvilgiu indiferentiškam mokslininkui pasauliečiui. Keitėsi ir požiūris į gamtą, nuimant nuo jos dvasingumo aureolę. R. Dekartas (Descartes) supaprastino tikrovę į dvasią ir materiją. „Suvedus tikrovę į du visiškai skirtingas substancijas, gamta buvo prievarta suvesta į kiekybę, o žmogiškasis mikrokosmosas prarado savo trejopą dvasios, sielos, kūno struktūrą“, – pastebi rytietis Vakarų kultūros kritikas, islamo teologas Husseinas Nasras (Nasr 1976: 116). Gamtos reiškiniai laikomi vien materialiais, fiziniais ar cheminiais, kiekybiškai matuojamais daiktais, neturinčiais kokybinio, juo labiau dvasinio matmens. „Iš karto pasakykime, kad iš pagrindų supasaulietintas, perdėm desakralizuotas kosmosas yra nesenas žmogaus dvasios atradimas“ (Eleade, 1997: 10).

Materialistinė gamtos samprata ir pozityvistinė mokslinio pažinimo orientacija galutinai pašalino gamtos sakralumą, panaikino ar paneigė viską, kas nenusakoma, paslaptinga, mistiška. „Galilėjaus astronomija išlaisvino dangų nuo Dievo, Niutono mechanika jį įveikė, paaiškinusi judėjimą, biologija atitraukė savo problemas nuo Dievo ir daugiau į jį nebesikreipė aiškindama gyvybės kilmę ir vystymąsi; istorija ir sociologija paaiškino visuomenės vystymąsi ir socialines struktūras be Apvaizdos įsikišimo, chirurgija su skalpeliu neberanda sielos, pagaliau psichologija ir psichoanalizė išstūmė Dievą iš jo paskutinės buveinės – žmogaus sąmonės – ir parodė, kodėl ir kaip tokia idėja galėjo atsirasti“ (Boisset, Simon, 1979: 24). Šiuolaikinio žmogaus sąmonė nori pažinti ir žinoti, tačiau domisi daugiausia tuo, ką galima suvokti, kaip panaudoti tinkamą mechanizmą, ar tai būtų technikos konstruktai, ar rinkos santykių schemas, ar nesąmoningos psichikos struktūros. Pažinti todėl, kad žinojimas teikia galią, padeda valdyti ir turėti. Daugelio šiuolaikinių žmonių sąmonėje Dievo vietą užima technika. „Kada nebetemdys mūsų visi tie Dievo šešėliai? Kada turėsime visai nudieviną gamtą?“ – klausė Friedrichas Nietzsche'ė (Nietzsche, 1995: 140). Jau seniai turime tokią gamtą.

Ir pati religija neišvengia desakralizuojančių, „nureliginančių“ aiškinimų. Tebekuriamos filosofijos, sociologijos teorijos, teigiančios, kad religija iš esmės yra socialinis, kultūrinis, pačių žmonių sukurtas reiškinys. Prancūzų pozityvistinės pakraipos filosofas Ernestas Renanas aiškino, kad krikščionybę sukūrė žmonės, panašiai, kaip jie kuria meną, moralę, teisę, filosofiją. Tai lemia psichologinės žmonių reikmės ir gyvenimo aplinkybės, religija esanti reikalinga tiek, kiek tuos poreikius tenkina. Knygoje „Jėzaus gyvenimas“ E. Renanas vaizdavo Jėzų Kristų kaip realiai gyvenusį žmogų pamokslininką, kurio gyvenime ir veikloje nebuvo nieko antgamtiška. Vėlesnieji socialiniai filosofai – prancūzas Emilis Durkheimas ir vokiečių Maxas Weberis išplėtojo teorijas, teigiančias, kad pagrindinė religijos funkcija yra telkti ir reguliuoti visuomenę, iškeliant etinius idealus. Religijos laikytinos tikromis ir teisingomis tiek, kiek telkia žmones, integruoja visuomenę. Išskyrus šitai, nesama jokio kito jų „tikrumo“. Būdama idealus žmonių socialinės sutelkties būdas, religija atitinka racionalumo kriterijus.

Sekuliarių religijos aiškinimų esama ir daugiau, juose nekvestionuojama socialinė religijos vertė ir svarba, tačiau pašalinamas jos transcendentalinis matmuo, tiksliau pasakius, tas matmuo supasaulietinamas, perkeliamas į žmonijos istorijos plotmę. Esminis krikščionybės turinys – tikėjimas išganymu ir jo laukimas virsta tikėjimu pažanga, ateities visuotinė gerove. Krikščioniškos kilmės vertybėms suteikiamas pasaulietiškas turinys, vertikalųjį matmenį keičia horizontalusis. „Iš krikščioniškosios vilties atsirado pažanga, tikėjimas virto pasaulėžiūra, meilė–solidarumu, kantrybė – tolerancija, laisvė – liberalumu“, – apibendrina vokiečių teologas Eugenius Biseris (Biser, 1994: 458). Ir pastebi, jog, prarasdami kokybę, šie krikščionybės principai tapo universalūs, to niekada nebūtų buvę pasiekta skelbiant juos krikščioniškuoju būdu. Akivaizdi vertybių, jų turinio prasmės kaita,

Sekuliari kultūra yra kultūra be Dievo, o jeigu joje pripažįstama religija – ji taip pat be Dievo. Šią būklę teologas Johannas Metz as apibūdina taip: „Religija taip, Dievas ne“ (Metz, 1994: 457). „Užmušti Dievą tolygu pačiam tapti Dievu.“ Tokią reikšmę įgavo perėjimas nuo radikalios monoteizmo prie radikalios imanentizmo, kuris įvyko Vakarų kultū-

roje, rašė garsus amerikiečių teologas G. Vahanianas (Vahanian, 1973: 153–154). Einama dar toliau – mokslo vardu ieškoma argumentų, neigiančių bet kokią pozityvią religijos reikšmę. Vienais atvejais tvirtinama, kad religija yra nežinojimo pasekmė, kitais – religija apibūdinama kaip „liaudies opijus“, šalintinas socialinis paklydimas.

Nuo šitokios, dažnai politinių motyvų varžomos antireliginės nuostatos reikia skirti įvairiapusiškais istoriniais tyrimais grindžiamą krikščionybės sampratą. Tyrimai rodo, kad socialinis ir kultūrinis krikščionybės vaidmuo istorijoje buvo nevienodas, geriausiu atveju prieštaringas. Viename iš tyrinėjimų teigiama, kad nė viena religija pasaulinėje istorijoje neturėjo tokio revoliucinio pakilimo ir nė viena iš jų, antra vertus, nebuvo tokia reakcinga, nė viena savo praktikos taip nepavertė savo skelbiamų tiesų priešingybe kaip krikščionybė: „Savo istorinio vystymosi metu iki pat šios dienos ji veikė tai represyviai autoritariškai, tai išlaisvinamai humaniškai“ (Religiongesprache... 1975: 33).

KRITIŠKA SEKULIARIZMO SAVIVOKA

Pagal tai, kas pasakyta, peršasi nuomonė, kad apibūdintoji istorinių ir kultūrinių pokyčių visuma rodo gana tolygią šiuolaikinio pasaulio (gal tik Vakarų?) kismo kryptį. Mokslo žinios, technikos galia, pasirinkimo laisvė, kasdienos komfortas ir darbo įtampos tapo neatimama sekuliaraus kultūros žmogaus realybe. Kiekybiškai mąstantis protas desakralizavo gamtą ir visuomenę, kultūrą, kažkiek ir religiją, atėjo eilė ir žmogui. Žmogus pradeda nebežinoti, kas jis yra – Dievo kūrinys, sukurtas pagal jo paveikslą ir panašumą, ar gamtos vaikas, aklos gamtinės evoliucijos padarinys, paliktas tolesnei nesibaigiančiai saviieškai ir savikūrai? Žmogui reikia apsispręsti, o sekuliarusis požiūris aiškiai už pastarąjį variantą.

Desakralizacija nedaug tepalieka vietos žmogaus tipui, koks susiformavo moderniojoje kultūroje – autonomiškam subjektui, laisvai besirenkančiai ir atsakingai asmenybei, nes vis mažiau belieka ką rinktis – prasmę teikiančių, saviraišką įkvepiančių vertybių. Jeigu nebelieka paslapties ir „nieko švento“, o gėris ir grožis, tiesa bei kitos iškiliosios

vertybės yra suprantamos tik kaip emocijų projekcijos, arba struktūros ir „mechanizmai“ – iš asmenybės taip pat lieka tik simbolių kodai, beasmenės pašamoninės schemos, nulemiančios individo elgesį. Žinojimo ir humanizmo vardu demitologizuojamas pasaulis tapo ne humanizuotas, o tik hominizuotas, jame aukštesnių vertybių nesuvokiantis, „emancipuotas“, nieko nesivaržantis individas neranda laimės dėl įtampų ir begalinio skubėjimo arba nyksta dėl vienatvės ir nuobodulio, agresyvumo ir narkotikų. Struktūralistinės pakraipos prancūzų filosofas Michelis Foucault garsiaje veikle „Žinių archeologija“ rašo: „Mūsų mąstymo archeologija be vargo parodo, kad žmogus – tai nesenų laikų išradimas. Ir jo pabaiga galbūt jau nebetoli“ (Foucault, 1970: 386).

Tačiau sekuliarizuota mąstysena pradeda susivokti, kad jau nebėra ką toliau desakralizuoti, ir gręžiasi į save pačią, mezgasi kritinė paties sekuliarizmo refleksija. Drąsėja kritiškumas ir atžvilgiu tų veiksmų, kurie lėmė sekuliarizmo slinktį. Pozityvistinis, o tiksliau, scientistinis negebėjimas pripažinti tradicinių vertybių netenka tęstinumo ir komplikuojasi, pradeda užleisti vietą pozityvizmo kritikai. Moksliniai metodai kadaise padėjo atskleisti reliatyvumą to, kas atrodė tikra ir besąlygiška, o dabar pasirodo, kad ir daugelis mokslo aksiomų bei teorijų yra sąlygiškos, neatsiejamos nuo jas sukūrusio kultūrinio konteksto, vertybinio akiračio. Suvokiama, kad protas, tikėdamas savo pažintinėmis galiomis ir neribotu pasaulio pažinumu, negali pats savęs racionaliai paaiškinti ir pagrįsti. „Mokslinis žinojimas negali žinoti (ir pasakyti), ar jis yra teisingas, nepasitelkdamas į pagalbą kito žinojimo, t. y. pasakojimo, kurį jis pats laiko nežinojimu,“ (Lyotard, 1993: 74). Suabejojama net principiniu mokslinio ir mitinio požiūrių skirtingumu, o tai dar neseniai buvo laikoma nekvestionuojama tiesa. Įžvelgiamas artimumas to, kas buvo manoma esant nesuderinama – šiuolaikinės fizikos ir metafizinės filosofijos („iki šios dienos negaliu suprasti kvantų teorijos, jeigu nesuprantu Platono“) (Weisacker 1978: 442). Religijos neigimą ar protestą prieš ją keičia šitokių nuostatų beprasmiškumo suvokimas. Aiškėja paties sekuliarizmo išsisėmimas ir ribotumas, jis netesėjo daugelio pažadų, susietų su mokslo ir technikos pažanga, nenubrėžė naujo siekiamybių akiračio, galinčio esmingai papildyti tradicines vertybes.

Maža to, mokslas ir technika šiandien nebūtinai laikomi vien pažangą ir gerovę nešančiomis jėgomis. Per daug akivaizdžių pavyzdžių rodo, kokie dviprasmiški ar tragiški gali būti jų panaudojimo padariniai. Šiuolaikinio mokslo ir technikos pasiekimai yra iš tiesų stulbinantys, pasaulio mokslinio vaizdo ribas simbolizuoja tokie pusiau fantastiški objektai (greičiau tik teorinės objektyvacijos) kaip kvarkai, antikvarkai, gliuonai, neutroninės žvaigždės, juodosios skylės ir pan. Kompiuterinė technika taip pat pasiekia neįtikėtinus informacijos perteikimo ir apdorojimo greičius.

Ir vis dėlto lieka neaiški mokslo žinių vieta šiuolaikinio žmogaus žinijos visumoje. Mažėja mokslo ir technikos pasiekimų prestižas, atsiranda skeptiškumo ir nuogaštavimų jų atžvilgiu. Tai, ką šiuolaikinis mokslas teigia apie medžiaginę pasaulio sandarą, paprastam žmogui kelia greičiau nesuprantamumo negu aiškumo įspūdį. Įgyvendinami technikos pasiekimai daliai žmonių teikia daugybę perspektyvių galimybių, tačiau ištisoms šalims ir tautoms kelia rūpestį dėl niokojamos ir teršiamos gamtos. Tai rodo, kad šiuolaikinis mokslinis racionalumas neprideda išminties ir harmonijos, neugdo sąžinės ir atsakomybės, priešingai, kelia sunkiai išsprendžiamas globalias problemas. Šiuolaikinė mokslinė mąstyse na negeba suvokti pasaulio kaip visumos, O. Spenglerio žodžiais tariant, eina intelekto „ploninimo“, vis siaurėjančios specializacijos linkme. Tai atveria erdvę įvairiems moksliškesiems alternatyviems požiūriams.

Suvokiama, jog bene didžiausia sekuliaros visuomenės nesėkmė ir yra Dievo „išvaymas“ iš kultūros ir žmogaus sąmonės. Tai vyko žmogaus proto išlaisvinimo labui, tačiau iš tikrųjų nepadarė jo nei laisvesnio, nei protingesnio. Be abejonės, technikos, medicinos ir socialiniai pasiekimai gerokai palengvino žmonių darbą ir buitį, paįvairino pramogas industrializuotose šalyse, bet palieka juos, kaip ir anksčiau, bejėgius atsidūrus skurde, patiriant kančią, kaltę, viena tvę. Senatvės, ligos ir mirties akivaizdoje šiuolaikiniai žmonės tokie pat bejėgiai, kaip ir archajiškai mąstę jų protėviai. „Mokslas čia neturi jokio blėstančių iliuzijų pakaitalo ir negali pasiūlyti recepto, padedančio žmogui vidujai susitaikyti su šiuo pagrindiniu jo egzistencijos faktu“, – rašo austrų filosofas Ernstas Topitschas (*Gottesvorstellung...* 1979: 34). Technika daug padaro ir gali dar daugiau padaryti, kad važinėtume dar greičiau ir patogiau, tačiau

nieko negali pasakyti apie tai, kur link turime judėti, kaip derėtų gyventi. Žmonių nevilioja, greičiau baugina tokios visuomenės, kurioje būtų remiamasi vien mokslu ir technika, perspektyva. Tolstanti nuo vertybinių pamatų, tampanti savitiksle mokslo ir technikos pažanga gali virsti ne tik gėrį, bet ir blogį nešančia jėga.

AR GALIMAS PAKILIMAS?

Savianalizė ir savikritika neabejotinai yra laikytina sekuliarumo sąmonės brandumo požymiu. Analogiška kritinė savivoka nėra svetima ir krikščionybei. Tarp šiuolaikinių katalikų teologų netrūksta įsitikinusių, kad sekuliarizacija krikščionybės atžvilgiu padarė gana teigiamą, „apvalantį“ poveikį, padėjo tikintiesiems atsikratyti kai kurių neadekvačių tikėjimo vaizdinių. Manoma, kad mokslas ne atmeta Dievo idėją, o tik neigia aristoteliniu substancializmu grindžiamą Dievo sampratą. Dievas šiandien negali būti suprantamas pagal antropomorfinius vaizdinius, Dievas yra gilioji žmogaus būties realybė, galutinė gyvenimo paslaptis, absoliučioji ateitis, „Dievas, kurio ir ateistai širdies gelmėse ieško ir pripažįsta“ (Bühlmann, 1981: 218). Tai sekuliarios visuomenės tikinčiojo Dievas.

Tokie požiūriai parodo, kad šiek tiek keičiasi tikėjimo samprata, Bažnyčios požiūris į šių dienų pasaulį. Vatikano Antrasis susirinkimas pripažino, kad nėra kitos alternatyvos, kaip priimti pasaulį, koks jis yra, stengtis jį suprasti ir būti jo suprastam, jame vykdyti ganytojišką misiją. Romantizuoti viduramžiai, neogotika, neoromantika, neogrigalizmas, neoscholastika šiandien jau negali būti kaip XIX a. gundantys atsarginiai variantai – teigia Hansas Kūngas. Todėl ir pagarbos oficialiajai, „privalomajai“ religijai smukimas nėra laikytinas religijos praradimu giliaja prasme. Išsisemiant sekuliarizacijai, sustoja ir religijos praradimo procesas. Nėra laikytinas religijos praradimu tikėjimo privatumas, leidžiantis laisvai pasirinkti ir apsispręsti. Tai reiškia tik tikėjimo posūkį nuo dogmos prie patyrimo, nuo argumentų prie vidinės pajautos. Tikėjimas šiandien yra vidinio suvokimo dalykas, teigia turbūt iškiliausias iš dabartinių katalikų teologų Karlas Rahneris ir patikslina, kad ateities krikščionis bus

mistika arba jo nebus iš viso. Mistika krikščioniškuoju požiūriu anaipol nėra grimzdimas į nesuvokiamą paslaptį, neapibrėžtą *numinosum*, nėra asmenybės ištirpimas, priešingai, – jos savivokos išplėtimas.

Materialistinės pakraipos sekuliarizmo ideologai laukė, kad ateis bereliginė visuomenė, kad religija „išnyks kaip šikšnosparnis brėkstant mokslo aušrai“ (Bühlmann, 1978: 217). Tačiau taip neįvyko vien dėl visiškai „pasaulietiškos“ priežasties – racionalumas ir iracionalumas visada eina drauge, negali būti vienas nuo kito atskirti kaip dvi medalio pusės. Vienmatį racionalumą, kaip šviesą šešėlis, visada lydi iracionalumas, kaip visumos išgyvenimo troškimas (Sorge, 1980: 3115). Pastarasis ne visada randa tradicinę ar bent kultūrinę išraišką, neretai įgauna neįpras-tas, keistas ar net agresyvias formas.

Vertybių kaita nebūtinai sietina su religinio tikėjimo modifikacijomis. Vertybių pasaulis yra daugiarūšis ir daugiaspalvis, kiekviena vertybių rūšis yra savita ir ganėtinai savarankiška, turi savo logiką ir galimybę reikštis pagal tai, kaip skirtingose gyvenimo srityse klostosi žmonių lūkesčių ir realios patirties santykiai. Ir vis dėlto desakralizacija, kaip šventybės panaikinimas, sugriauna vertybių pasaulio vertikaliąją struktūrą, atima jos pagrindą – transcendentinį matmenį. Kartu atneša vertybinį reliatyvizmą, kuris prasiskverbia visur, privalomybę ir atsakomybę – esminius vertybinės sąmonės raiškos būdus – smukdydamas iki subjektyvaus, vien naudos ieškančio „kaip žiūrėti“. Smukdo žmogų kaip asmenybę. Toks, ribų ir normų nepaisantis reliatyvizmas daugiausia ir liudija, kad sekuliarizmas priėjo pavojingą ribą, už kurios – vien jėgą tepripažįstantis nihilizmas.

Gausėja balsų, su gilia įžvalga ir nerimu kalbančių apie tai, kas būdinga mūsų laikų „analitinei“ kultūrai – žmonių vienišumas ir tarpusavio santykių svetimumas, gyvenimo džiaugsmo stoka, tapatumo savimonės pakrikimas. Suvokiama, kad artėjama, o gal jau ir prieita prie dar aiškiai nenusakomos, greičiau tik nujaučiamos sekuliarizmo pabaigos. Kartu aiškėja naujo pakilimo, dvasinės „sintezės“ reikmė, o jos numatomos prielaidos – krikščionybės „supasaulėjimas“ iš dalies jau aptarta prasme ir gamtos bei viso pasaulio apgaubimo šventumo ir paslaptingo šydu, žmogaus būties išaukštinimo poreikis.

Tenka galvoti ne tik apie ėjimą pirmyn, bet ir apie grįžimą atgal, norint išsaugoti tai, kas dar ne galutinai prarasta. „Tad ieškoma kitos žmogaus koncepcijos, kurioje techniškasis protas, voliuntarizmas ir efektyvi veikla užleistą vietą tylėjimui, klausymui, priėmimui, nuostabai, sutikimui ir net ekstazei“ (Geffre, 1975: 151). Tiesa, vargu ar kas galėtų rimtai galvoti apie grįžimą į „ikianalitinės“ visumos ir *sacrum* laikus, prie tautosakinių, mitinių, autentiškų jų turinių, formų. Nors naujasis pakilimas galėtų iš to palikimo labai daug ko pasisemti. Populiarėjanti neopagonybė gal ir puoselėja plataus grįžimo viziją. Tai taip pat nereiškia, kad būtų galima rimtai galvoti apie kokius nors „naujuosius viduramžius“, nors islamiškasis fundamentalizmas yra šių dienų realybė ir tai daug ką sako.

Kaip minėta, šiandiniame Vakarų pasaulyje gerai suvokiamas sekuliarizmas, perdėm technologizuotos kultūros nepakankamumas, nevaisingumas žmogaus gyvenimo vertingumo požiūriu, iš to kylantis dvasinio atsinaujinimo poreikis. Fragmentiškesniam, prieštaravimų skaidomam pasauliui reikalingos vienijančios bendrąjį gerį išreiškiančios vertybės. Sunku dabar spręsti, ar tokia savivoka yra požymis, kad keičiasi ligšiolinė vertybių kaitos kryptis, ar tai tik trumpalaikis stabtelėjimas, toliau judant dar vienos „post“ link, t. y. postvertybinės, postsakralinės visuomenės. Panašu, jog tai galbūt tik vakarietiškos kultūros realija.

1996–2011

TAUTIŠKUMAS: DUOTIS IR VERTYBĖ

Pradžioje tautiškumo nebuvo.

Buvo tauta, bet jinai to nebuvo įsisąmoninusi.

Vytautas Kavolis

Vertybiniu požiūriu galima prasmingai kalbėti tik apie sąmoningą, t. y. save suvokiantį, reflektuojantį ir vertinantį tautiškumą. Visaverčio tautiškumo atributas ir yra sąmoningumas kaip buvimą, išlikimą „pačiu savimi“ įprasminančių simbolių visuma. Nes buvimas, tiek individų, tiek ir tautų, gali būti nereflektuojamas, bemintis ir bedvasis, o tai prilygsta savasties neturėjimui, negebėjimui kalbėti apie save ir yra beveik tolygu nebuvimui.

Nesigilinant į sąmonės būties metafiziką, galima pasakyti paprastai – tautinė savimonė realiai egzistuoja ne kur kitur, o tik daugybės pavienių individų mąstysenose ir jausenose. Išoriškai tai išreiškiama konkrečiais darbais ir poelgiais. Kiekvienas individas paprastai žino apie savo tautinę ir pilietinę priklausomybę, savo socialinę kilmę kaip apie faktus, taip pat daugiau ar mažiau suvokia ir tai, kas yra tautiškumas ir pilietiškumas. Taigi tautinis tapatumas idealiąja prasme – tai pirmiausia daugelio individų žinojimas, kad jie yra tautos, kaip didelės istorinės bendrijos nariai. Bet paprastas žinojimas savaime nedaug ką sako, gali būti abejingas vertybiniu požiūriu. Visavertės tautinės savimonės akiratyje tautiškumas iškyla kaip reikšminga žmogaus gyvenimą įprasminanti vertybė. Tokiai savimonei yra būdingas valios matmuo, kurio išraiška – noras tai bendrijai priklausyti, didžiavimasis tokia priklausomybe, atsakomybė dėl jos likimo, pastangos atitinkamus jausmus ir nuostatas ugdyti palikuonims.

Į individų sąmonės ir savimones galima pažvelgti ir kaip į tai, kas sudaro tam tikrą visumą, bendrybę, kuri telkia, vienija, „išlygina“ individualių savimonių „vienpusiškumus“. Pagrindinė tokios bendrybės „buvimo vieta“ yra ne kur kitur kaip kultūroje. Tai reiškia, kad tautinė savimonė „erdviškai“ skleidžiasi visame, sunkiai aprėpiamame tautos kultū-

ros masyve tiek idealiosiose, tiek ir materialiosiose jos lytyse. Konkrečiai kalbant, tautinė savimone slypi literatūroje ir mene, filosofijoje, kituose humanitariniuose ir socialiniuose moksluose, religijoje, kiekvienoje šių sričių išreiškiama savaip. Idealiosios lytys, kitaip nei materialiosios, nebūtinai yra tiesiogiai susijusios su etnine tautos erdve, gali skleistis įvairiuose geografiniuose arealuose, kuriuose susikuria kultūriniai tautiečių židiniai. Be to, tautinė savimone atvirais ir užslėptais pavidalais slypi istorijos ir kultūros paminkluose, maldos namuose, bibliotekose, muziejuose. Įvairaus plauko okupantai ir pavergėjai gerai supranta, kokie svarbūs tautos sąmonei palaikyti yra tie paminklai, todėl negaili pastangų jiems griauti ir taip naikinti tautos istorinę atmintį.

Refleksyvi tapatumo savimone yra kūrybiškas vyksmas, gali būti pasitelkiama ir ugdoma, jeigu susidaro aktyvus jos puoselėtojų sluoksniu. „Tauta susidaro tuomet, kai atsiranda potencialus tautinės savimonės puoselėtojas – socialinis elitas...“ – teigia istorikas Edvardas Gudavičius (Gudavičius, 2001: 90).

Tautinė savimone ne vien konstatuoja, bet ir konstruoja, kuria, apėpia objektyviasias tautiškumo duotybes kaip sinkretišką vienovę. Tos duotybės paprastai yra interpretuojamos ir vertinamos tam tikru – „savuoju“ vertybiniu požiūriu. Brandi savimone kaip tik ir pasižymi interpretaciniu aktyvumu bei mokėjimu tuo tikslu pasinaudoti istoriografijos, filosofijos ir kitokiomis konceptualumo priemonėmis. Jeigu interpretaciniai savimonės gebėjimai dėl istorinių ar kultūrinių aplinkybių nusilpsta, neišsiugdomi arba išsiugdomi vėluojant, objektyviosios tautiškumo duotybės egzistuoja tik kaip pabiri faktai, „žaliava“, galinti bet kada atsidurti kitos, svetimos, ne visada tolerantiškos tautinės interpretacijos lauke.

Esant silpnai autentiškai tautinei savimonei, savotiška „etnografinė medžiaga“ gali tapti net ištisų regionų gyventojai, socialinių sluoksnių nariai. „Lietuviai pralaimėjo, kai pakliuvo tarp svetimųjų, nes jie su savi mi nesinešė tautinio sąmoningumo“ (Kavolis, 2006: 328). Negirdėdami tikrojo savosios savimonės balso, žmonės pradeda žvelgti į savo praeitį ir ateitį pagal iš šalies inspiruojamus stereotipus. Tai lietuviai per savo istoriją ne kartą yra patyrę. Net ir lietuvių tautinio atgimimo laikotarpiu XIX a. pabaigoje ir XX a. pradžioje dėl lenkinimo Lietuvoje, ypač į rytus

ir pietus nuo Vilniaus, ir vokiestinimo Prūsijoje daug etninių lietuvių į save, į savo istorinę praeitį, į ateitį žiūrėjo pagal svetimųjų inspiruojamus stereotipus, ėmė laikyti save lenkais ar vokiečiais, dėl to kartais išgyveno skaudžias tapatumo krizes. Dabartiniu metu ne vienam lietuviui dar reikia vaduotis iš užsilikusių sovietinio laikotarpio mąstymo stereotipų. Reikia taip pat atpažinti iš Rytų šalies ateinančias tendencingas Lietuvos politinio gyvenimo interpretacijas. Tai kelia klausimą dėl atsparumo ateinantiems iš Vakarų kosmopolitiniams požiūriams į tautiškumą.

Tautinės savimonės interpretacinis aktyvumas paprastai išauga tautinio atgimimo bei išsivadavimo kovų laikotarpiais, kai stengiamasi gaivinti ir plėtoti „savąjį“ požiūrį, juo apimti ir nušviesti objektyviasias tautiškumo duotybes, ypač istorinius įvykius, atsiribojant nuo svetimų interpretacijų. „Tautinis prisikėlimas apima vidinį apsisvalymą. Svetima kultūrinė įtaka turi būti pašalinta, kad vėl būtų atrastas tikras bendruomenės tapatumas“ (Smith, 1994: 157).

Lietuvių modernioji tautinė savimonė sunkiai kilo nuo empiriškumo prie bendresnės refleksijos, apimančios ir vienijančios atskiras veiklos sritis, lėtai mokėsi apie save mąstyti ir kalbėti savuoju požiūriu. Teko sunkiai vaduotis iš lenkiškų, rusiškų, vokiškų interpretacijų lauko, kuriose vienais atvejais etniškai autentiška lietuvių kultūra buvo nuvertinama kaip „vietinė“, „kaimiška“, „pagoniška“, kitais atvejais – neigiamas lietuvių kultūrinis savitumas ir kūrybingumas, trečiais – pati tauta laikoma greitai išnyksiančia. Tautiškumas gyviau suvokiamas ir apmąstomas pakilimo ir lemtingų įvykių, ne tik pergalių, bet ir pralaimėjimų laikotarpiais, kai žmonėms būdinga didžiutis savo tauta, ja pasitikėti, norėti jai gero, net jeigu ir nėra kuo labai didžiutis, o ateities perspektyva miglota. Didžiutis ir semtis stiprybės galima iš visokios, ne vien tik iš garsios ir garbingos praeities.

Tautiškumas kaip vertybė būna savaiminių tikslų lygmens ir kaip toks nėra redukuojamas į ekonomikos, politikos, kultūros ar kitokias priemonių lygmens žmonių veiklos sritis, nors turi ekonominius, politinius, kultūrinius ir kitokius savo raiškos būdus. Būtina pastebėti, kad tautiškumo ir kultūros ryšys yra ypatingas, reikalingas atidesnio aptari-

mo. Viena vertus, yra akivaizdus žmonių tautinio ir kultūrinio tapatumų artimumas, nesunkiai virstantis vienoje, nes gausu abiem pusėms bendrų raiškos formų, kurių svarbiausia yra kalba. Atėmus kultūros formas, iš tautinio savitumo mažai kas belieka.

Kita vertus – būtų tiksliau kalbėti ne apie kultūrą apskritai, bet apie kultūras, nes joje išsiskiria atskiros sritys ir šakos – etninė, masinė, mėgėjiška, profesionalioji ir kitokios, ne vienu savo turinio ir formos aspektu jos susipina ir sutampa, be to, kiekviena dar skaidosi į žanrus, stilius ir pan. Taigi individo akiratyje kultūra skleidžiasi kaip daugialypė ir daugiasluoksnė visuma, kuri savo ruožtu neatsiejama nuo tautiškumo, nors susietumo būdai yra saviti ir paslankūs. Etninėje kultūroje tas susietumas yra tiesioginis ir matomas plika akimi, o profesionaliojoje kultūroje, kurioje itin svarbi vieta atitenka menui ir mokslui, susietumas gali būti tiesioginis, netiesioginis, menamas ir kitoks arba išvis nepastebimas.

Kultūra, kiekviena jos sritis savaip palaiko, išreiškia, pratęsia ir kuria tautiškumą, nes jis apie save pasauliui byloja daugiausia kultūros formomis. Šito nepaneigia tas faktas, jog atskiri kultūros reiškiniai, atsižvelgiant į „mados vėjus“, autorių pažiūras ar kitokias aplinkybes, gali būti destruktivūs tautiškumo atžvilgiu. Destruktyvumui neretai prilygsta tautinis nihilizmas ir savinieka, kurių savo ruožtu negalima tapatinti su savikritiškumu kaip normalia reflektyvios savimonės apraiška.

Teigiant tautiškumo kaip vertybės savitiksliskumą, nėra atmetama subordinacijos kitiems tikslams, kitoms vertybėms galimybė su sąlyga, kad tie tikslai ir vertybės yra kilnūs ir aukšti – žmonijos gerovė, civilizacijos tęstinumas, gynimas ir pan. Tačiau tokia subordinacija neturi būti suprantama kaip tautinės individualybės „paaukojimas“.

Tauta pati save suvokia kaip kolektyvinę gėrybes kuriantį, vertybes įgyvendinti siekiantį subjektą. Tautinis savitiksliskumas nėra sietinas su išskirtinumu ar pranašumo požymių paieška, jis plaukia iš pripažinimo, kad kiekviena tauta savo kalba, kultūra, istorine raida yra savita ir vienintelė. Tai savo ruožtu remiasi prielaida, jog tai, kas individualu ir savita, yra vertinga savaime, kartu ir savitiksliška, nes sudaro nepakeičiamą ir nepakartojamą žmonijos kultūrinės įvairovės dalį. Logiškai mąstant, savitikslis vertybe turėtų būti laikoma ir kultūrinė žmonijos įvairovė, nors

dabartiniu metu daug požymių rodo, kad daugeliu atžvilgių civilizacija juda kultūrų vienodėjimo kryptimi. Vadovaujantis požiūriu, kad visos tautos yra vienodai vertingos, konkrečios tautos savitumas yra ne tik jos pačios, bet ir visų kitų tautų, visos žmonijos vertybė.

Tęšiant šios temos aptarimą, aiškėja, kad tautiškumo vertybės, žiūrint į jas apibendrinančiai, nėra kažkas visiškai savita ir išskirtina, t. y. skirtinga nuo meno, moralės, religijos vertybių. Kaip tik priešingai, tautiškumas daugiausia su tomis vertybėmis sutampa, nes jos savais požiūriais išreiškia ir apibūdina tautišumą, pasireiškiantį kaip visas jas telkianti ir jungianti idėja.

Postmodernistinis reliatyvizmas, neskiriantis originalumo ir banalumo, individualumo ir visuotinio, neranda ir to, kas vertinga tautiškumo požiūriu, nes „paplauna“ vertybinę sąmonę apskritai. Europinės integracijos ir globaliųjų sąveikų kontekste, kylant tapatumų krizėms, liudijančioms apie vertybinės sąmonės krizę, tautinis vertybinis savitiktiskumas tampa gana problemiškas.

Kasdienio gyvenimo aplinkoje tautinė vertybinė saviteiga paprastai yra mažai artikuliuota, ji yra visuminė, daugiau jausminė nei racionali. Savimonei bręstant subjektyvumą papildoma objektyvių kriterijų ieškantis ir sisteminantis racionalumas, o saviteigos vienpusiškumą keičia savikritiškumo nuostata, tampanti konstruktyviuoju savimonės matmeniu. „Lietuvių tautai pirmiausia reikėtų išmokyti racionalizuoti – protu, o ne jausmais pagrįsti visas žmogiškąsias ir tautines vertybes. Išmokyti kritiškai į save pažvelgti, ir, kas sunkiausia, tą savo paties kritišką žvilgsnį atlaikyti. Kuo daugiau sąmoningumo!“ – rašė Algirdas Greimas (Greimas, 1991: 323).

Savikritiškumas yra būtinas išsivadavusios tautos sąmonės tolesnio laisvėjimo ir demokratėjimo požymis, ypač žinant, kad lietuvių tautinė savikritika nebuvo įmanoma okupacijos metais. Visapusiško ideologinio spaudimo sąlygomis buvo suardyti arba suklastoti kriterijai, todėl nei teigiami, nei neigiami tautiškumo bruožai negalėjo būti įvardijami tikraisiais vardais. Juo labiau nebuvo įmanomas savikritiškas tautiškumo vertinimas, tad savaime suprantamas tuometis noras matyti daugiau tai, kas palaiko teigiamą tautos savivertę, ypač esminiais tautinio tapatumo aspektais, nei tai kritiškai analizuoti.

Objektyvumo siekiantis savikritiškumas, ypač dėl to, dėl ko tauta negali didžiuotis, nėra paprastas ir lengvas dalykas ir dabar, po nelaisvės dešimtmečių. Nėra paprastas ir dėl to, kad jau dabar, juo labiau ateityje, turėsime vertinti patys save ne tik savaisiais metais, bet ir pagal bendruosius europinius ir globaliuosius standartus.

Praktiniu požiūriu itin reikšmingas tautos vertybinės sąmonės aspektas yra tautinio orumo ir savigarbos jausmai, konkrečių asmenų atvejais pasipildantys dar individualios savivertės atspalviais. Tautinės savigarbos jausmai dažniausiai turi vienokią ar kitokią motyvaciją, o konkrečiai – nuorodas į reikšmingus įvykius, kultūros ir mokslo faktus, garsius tautiečius, yra neatsiejami nuo didžiavimosi savo tauta. Vienas iš tautinės savigarbos motyvų yra ir pagarba savai valstybei. Nuorodos į vienokius ir kitokius faktus gali būti ir tautinio abejingumo, menkavertiškumo ar saviniekos motyvai. Asmens tautinė savigarba gali būti ir be konkrečių nuorodų, o gaivališkai plaukti iš stipraus asmeninės savivertės jausmo. Galimi įvairūs asmeninės ir tautinės savigarbos jausmų variantai. Žema asmeninė savivertė, įvardijama kaip menkavertiškumo jausmas, nėra palanki aukštai individo tautinei savigarbai. Iš tautų psichologijos žinomi ir kitokie atvejai – tautinė savigarba gali savaip kompensuoti žemą asmeninę savigarbą. Šiaip ar taip, aukšta tautinė savigarba yra vienas iš raiškiausių tautinio tapatumo savimonės bruožų. Galima manyti šiuo, kaip ir kitokiais atvejais, esant išankstinio vertybinio nusistatymo, Maxo Schelerio žodžiais tariant, tam tikro „vertybinio *a priori*“, nulemiančio vienokią arba kitokią asmens vertybinio akiračio kryptį.

Sovietinė valstybė, vykdžiusi internacionalizmo šūkais dangstomą, autentiškoms tautiškoms apraiškoms nepakančią rusifikacijos politiką, vis dėlto neįstengė iki galo pakeisti viešosios nuomonės pagal savo ideologinius stereotipus. Neoficialiuose, ypač kultūriniuose, sovietinės visuomenės sluoksniuose į lietuvių, kaip ir kitų baltijiečių, tautybę buvo žiūrima gana pagarbiai, kaip į savotiškai prestižišką, pažymint baltų kultūrinį skirtingumą, vakarietiškumą. Iš argumentų, patvirtinančių baltų išskirtinumą, itin populiarūs buvo tokie: „jie kalba savo kalbomis“, „laikosi savų tradicijų“, rašo ne kirilica, bet lotyniškėmis raidėmis. Tiesa, tekdavo girdėti ir didžiarusiško nepasitenkinimo dėl to, kad baltai kalba

„nesuprantamomis“ kalbomis. Kaip rodo to laikotarpio sociologiniai tyrimai, Baltijos respublikų sostinėse mišriose šeimose, kurių vienas sutuoktinių buvo „pagrindinės tautybės“ atstovas – lietuvis, latvis ar estas, o kitas sutuoktinis – rusas, palikuonys, paprastai, rinkdavosi kaip prestižiškesnę pirmųjų tautybę. Toks neoficialus prestižiškumo pripažinimas netiesiogiai palaikė ir kėlė lietuvių savimonę, kurią sovietinis gyvenimo būdas daugeliu kitų atvejų smukdė ir žeidė. Vis dėlto tai buvo netikras pripažinimas. Supratimas ir pagarba, retkarčiais rodomi baltų savitumui, visai nereiškė, kad jie išskiriami iš bendrojo „sovietinės liaudies“ konteksto, o juo labiau kad būtų laikomi okupuotomis tautomis. Tą vėliau patvirtino net kai kurių Rusijos demokratų pareiškimai, priekaištaujančys baltams dėl „separatizmo“.

Dabar, tapus ES nariais, atsiduriame visiškai kitokioje situacijoje, iš Vakarų pusės į mus dabar žiūrima kaip į mažai pažįstamus, neprestižiškus rytinius europiečius. Dabar pradėdame gyventi erdvaus atvirumo pasaulyje, kuriame nėra centralizuotų tautiškumą slopinančių nuostatų, todėl tautiškumo likimas priklauso nuo pačios tautos. Savo prestižą turėsime pelnyti konkrečiais darbais, o savigarbai palaikyti prireiks ir nemažų dvasinių pastangų.

2007–2009

FILOSOFINĖ TAUTINIO TAPATUMO REFLEKSIJA

Pradėdamas rašyti šia įdomia, bet mūsų filosofų gerokai apleista tema, remiuosi keliomis kaip savaime, bent man, aiškiomis prielaidomis. Neabejoju tautinio tapatumo, kaip tam tikro, istoriškai kislau savitumų viseto, realumu, nors realumo pobūdis būtų įdomus svarstymo objektas postmodernistinės dekonstrukcijos, nominalizmo ir realizmo argumentų kontekste. Man taip pat nekyla abejonių dėl to, kad esminis tautinio tapatumo aspektas yra sąmoningumas, nes visaverčiu gali būti laikomas tik save suvokiantis ir apmąstantis tapatumas. Tapatumo sąmoningumas ir bus tautinė savimonė. Taip pat aišku, kad, be ideologinės, politinės, meninės, religinės raiškos formų, ta savimonė turi ir filosofinį pobūdį. Tai reiškia, kad tautinis tapatumas gali būti reflektuojamas ir konstruojamas filosofškai, vadinasi, tautinėje savimonėje atsiveria filosofinis matmuo. Filosofija, kaip specifinių idėjų ir konceptų kūrybos sritis, kaip ir kitokia kūryba, yra plėtojama plačiame kultūros kontekste. Kaip tai konkrečiai vyksta, lemia ir įtaką daro įvairūs veiksniai, tokie kaip tautos istorinio kelio bei esamojo laikotarpio savitumai, kultūros tradicijos, idėjiniai poveikiai iš šalies, pagaliau kūrybingos asmenybės. Ypač svarbus yra bendrasis filosofinės mąstysenos išsivystymas ir vieta tautos kultūros kontekste.

FILOSOFINĖ REFLEKSIJA

Filosofinė tautiškumo refleksija savo turiniu skleidžiasi kaip pagrindinių konkrečios tautos būties realiųjų apmąstymas bendruoju tautiškumo kaip tam tikro žmogiškumo matmens požiūriu. Tai gali būti speciali tautiškumui skirta tematika, kurioje filosofijai būdingu visuotybės aspektu yra svarstomi tautiškumo ir žmogiškumo, individualumo ir visuotinio, faktiškosios esybės ir vertybinės privalomybės, istorinės praeities ir dabarties bei ateities santykio ir panašūs klausimai. Pasaulinėje filosofijos, sociologijos, lyginamosios kultūrologijos raštijoje netrūksta

darbų, kuriuose filosofiskai apmąstomas tam tikros tautos ar net ištiso geografinio regiono istorinio kelio, kultūros, dvasinės patirties individualumas (Cea, 1984). Tai taip pat yra tokie bendrųjų problemų svarstymai, kuriuose nerasime kokių nors išskirtinių tautinių akcentų, bet vis dėlto juose atsispindi tautos mentalitetas bei intelektualinės tradicijos, istorinės patirties ir kultūros savitumai, moralinės ir politinės kolizijos. Filosofijos tradicija gali daug ką pasakyti ir apie tautinio mentaliteto bei pasaulėjautos savitumus. Todėl galime pamatuotai ieškoti atsakymų, pavyzdžiui, į tokius klausimus: kodėl vokiečių filosofijos spekuliatyvumas ir sistemiskumas lengvai atskiriamas nuo britų filosofijoje vyraujančio empirizmo, o prancūzų filosofijai būdingas racionalizmas aiškiai skiriasi nuo rusų filosofijos iracionalizmo? Ar tai nieko nesako apie tautų intelektualumo ypatumus? Savitumų nepaneigia tai, kad kiekvienoje tradicijoje rasime ir kitokių, jai nebūdingų tėkmių, kaip britų metafizika (John McTaggart).

Reflektuojantys tautiškumą filosofiniai diskursai nebūna kuriami uždaroje tautos intelektualinės kultūros aplinkoje. Filosofijoje, kaip ir kitose idėjų kūrybos srityse, tikrasis originalumas nedažnas, todėl ir neabejotinu originalumu pasižyminti filosofijos tradicija neišsiverčia vien savais kūrybiniais pajėgumais. Šie be perstojo pasipildo iš kitur ateinančiomis, savaip interpretuojamomis ir pritaikomomis idėjinėmis įtekėmis. Žinant, kad filosofija nėra anonimiška idėjų plėtra, bet asmenybiška žmogaus ir būties santykio refleksija, tuo filosofija skiriasi nuo mokslo, suprasime, kokį vaidmenį filosofinėje tautiškumo refleksijoje vaidina kūrybingos asmenybės, filosofinė asmenybės raiška. Tapdama organiška tautos kultūrinio gyvenimo sritimi, filosofija tenkina ir kartu ugdo tautos būties universalus įprasminimo reikmę, kuria ir tęsia tautos kultūrinės, istorinės savirefleksijos tradiciją, teikdama jai konceptualiųjų priemonių (Šliogeris, 2001: 56).

Tautiškumo apmąstymas visuotinybės aspektais, kaip jau minėta, yra dėstomas tekstuose, skiriamuose bendriesiems samprotavimams apie būtį, žmogų, istoriją, gamtą. Tai filosofija *sensu stricto*, arba profesinė, filosofija, sutelkta universitetuose ir akademijose, kuriama ir kultivuojama specialiai pasirengusių bei tam pašaukimą turinčių žmonių. Visuotinybės tematika kultūroje skleidžiasi ne tik profesinės filosofijos

lygmeniu, bet atsispindi ir kitose idėjas kuriančiose kultūros srityse (mene, humanitariniuose bei socialiniuose moksluose), yra išreiškiama tekstuose, kurie nėra specialiai skiriami visuotinybės svarstymams ir gali būti sąlygiškai vadinami neprofesine filosofija.

Šalia kitų XXI a. iššūkių ypatingą rūpestį, kaip jau minėta, kelia klausimas, kaip globalieji pokyčiai gali paveikti bendruomenių, tautų, kultūrų tapatumą, vertybinę savimone. Padėtį komplikuoja tai, kad globalizacija nėra, kaip pamažu aiškėja, vienos krypties vyksmas. Globalizaciją lydi jos pačios sukeliama, tačiau jai priešiški antiglobalistų judėjimai, stiprėjančios regionizmo bei kitokio vietinio partikuliarizmo tendencijos. Rūpestis dėl šių dalykų Lietuvoje yra jaučiamas kaskart stipriau, nors išreiškiamas daugiausiai politinėje, kultūrinėje publicistikoje bei kultūrologinėje eseistikoje. Kur kas silpniau tai atsispindi filosofijoje ir galima teigti, jog tai dar netapo profesionalių filosofinių apmąstymų objektu. Toks „vėlavimas“ leidžia manyti, kad ir posovietinei lietuviškajai filosofijai yra būdingas abejingumas tautiškumo klausimams, ypač ryškus didžiojoje žiniasklaidos dalyje ir ne tik joje. Abejingumo ištakų, matyt, reikia ieškoti ne kur kitur, o sovietmečiu internacionalizmo vardu skiepyto kosmopolitizmo, ruošusio dirvą dabartiniam globalistiniam kosmopolitizmui padariniuose.

Tad nenuostabu, kad tautinio tapatumo būklės globalizacijos kryžkelėse apmąstymai stokoja konceptualių priemonių. Tam nedaug tegali padėti postmodernistinės dekonstrukcijos paveikta šiuolaikinė filosofija. Kaip tik priešingai. F. Nietzsche'ės pradėta, M. Heideggerio, J. Derrida pratęsta proto kritika ir metafizikos griovimas ardo ligšiolinį filosofinį konceptualumą, nieko nepasiūlydama jų vietoj. „Per pastaruosius du dešimtmečius postmodernizmas virto galingu visų pažinimo sričių, epistemologijos, literatūros ir menų, pagrindų puolimu.“ „Postmodernizmas yra bėgimas nuo filosofijos (....) į kultūros istoriją, retoriką bei estetiką ir universalių bei transcendentinių vertybių neigimas, jei ne griovimas“ (Bell, 2003: 413). Suardoma tradicinė vertybių sistema: teisingumo ir klaidingumo, gėrio ir blogio, grožio ir bjaurasties skirtumai.

Postmodernizmo paveiktai pastarųjų dešimtmečių kultūrai būdingas moralinis reliatyvizmas, vertybių ir autoritetų smukimas, „centrų“ ne-

buvimas, sinkretiškas menų ir stilių maišymasis. Persimetęs į moralines vertybes reliatyvizmas silpnina ir sutrauko ryšius, kurie jungia individus į visuomenę. Apie dabartinio filosofinio diskurso tekstus galima pasakyti: „Jų negalima vienareikšmiškai priskirti nei filosofijai arba mokslui, nei moralės ir teisės teorijai, nei literatūrai ir menui“ (Habermas, 2002: 376). Prieštaravimas tarp postmoderniosios filosofijos fragmentacijos ir globaliosios visuotinybės yra akivaizdus. Nemažiau akivaizdūs ir globalizacijos iššūkiai. Klausimas, ar šiuolaikinių filosofinių diskursų nuostatos ir sąvokų aparatas yra tokie, kad galėtų dabartį apmąstyti visuotinybės ir kokios visuotinybės aspektais, lieka kol kas be atsakymo.

IŠŠŪKIAI IR FILOSOFIJAI

Šiuolaikiniai pasauliniai vyksmai ir pokyčiai, kurių didžiuma yra įvardijama globalizacijos sąvoka, atveria plačią erdvę filosofiniams apmąstymams. Tiesa, filosofai nėra neutralūs gyvenimo stebėtojai, kartu su juo tėkme daug kas keičiasi ir pačioje filosofijoje: santykis su tradicija ir tikrovės „matymo kampas“, keliamų problemų turinys, jį išreiškiančios sąvokos, jų gvildenimo metodai ir stilius. Keičiasi ir pačios filosofijos samprata, nors ją čia derėtų vartoti atsargiai, nes postmodernistinis reliatyvizmas, atstovaujamas ir filosofijoje, kaip žinoma, yra prieš visokias tiesas ir esmes, kartu ir prieš konceptualiai apibrėžiamas „sampratas“. Nors globalizaciją ir postmodernizmą atitolina vieną nuo kito tam tikras chronologinis atstumas, juos suartina panašūs požiūriai į daugelį dalykų, todėl sunku pasakyti, koks ateityje nusistovės šių reiškinių tarpusavio santykis, gal į juos bus žiūrima kaip į dvi tos pačios pokyčių tėkmės puses. Tuo tarpu galima kai ką apibrėžčiau pasakyti apie globališkėjančios ateities iššūkius filosofijai, kurie kartu yra iššūkiai ne kam kitam, o pačiai žmogaus egzistencijai, tiek jos asmenybinio, tiek ir bendruomeninio bei tautinio pavidalais.

Probleminio svarstymo lauke atsiduria pati globalizacija kaip šiuolaikinis civilizacinis vyksmas, su juo siejamų pokyčių apimtis, sudėtingumas ir prieštaringumas, ne vienu atžvilgiu ir dviprasmiškumas.

Problemiška yra ir pažangos sąvoka, ji stokoja vidinio tikslingumo – ar pažanga dėl pažangos? Ją gerokai sukompromitavo praeitojo amžiaus totalitarizmai, ypač komunistinis, kurio filosofinėse prielaidose slypėjo istorinio priežastingumo ir pažangos idėjos. Šią idėją taip pat nuvertina postmodernistinis reliatyvizmas ir eklektizmas, kurių šalininkai nemato galimybių ką nors pasakyti aiškaus apie kriterijus. Todėl, atidėję į šalį pažangos sąvoką, turime telkti dėmesį į tai, kas kelia mažiausiai abejonių, t. y. į dvi skirtingas, nors tarpusavyje susipynusias dabarties tendencijas. Tai, kaip jau minėta, vis plėtėjanti globaliųjų pokyčių ir sąveikų tendencija ir jai priešingas – lokalumo bei kitokio partikuliarumo reikšmės augimas, skaidymosi ir įvairėjimo vyksmas.

Pirmoji tendencija pasireiškia daugiausia informacinių technologijų ir komunikacijos priemonių plėtra, ekonominiais, finansiniais ryšiais, peržengiančiais nacionalinių valstybių ribas, tarptautinių pastangų reikalaujančiais aplinkosaugos projektais, kultūros rėmimo programomis ir pan. Daugėja sričių, kuriose jau ne tautinė valstybė, bet tarptautinės korporacijos yra pagrindinis sprendimų subjektas. Tai plečia atvirumą, suartina ne tik verslo bendroves ir institucijas, bet ir šalis, kultūras, bendruomenes, asmenis. Drauge tai plečia ir įtvirtina bendrybės diktatą, pasireiškiantį tuo, kad praktikoje įsigali vienodi darbo, elgesio, bendravimo, tarpusavio supratimo būdai ir normos. Vis didesnė pasaulio dalis vienodėja ekonomikos, finansų, technologijų, vartojimo, laisvalaikio, iš dalies kultūros srityse. Tai palaiko ir įtaigoja kosmopolitizmą, kaip atotrūkį nuo tautinių vertybių ir vietinių tradicijų, kuris yra priešiškas atskirumams, stelbia vietinius savitumus ir individualumus.

Tačiau globalusis universalizmas, kad ir kaip sparčiai besiplėtotų, nesulaiko ir nenustelbia sau priešiškos atskirumo ir vietiniškumo, kitaip pasakius, partikuliarumo, lokalumo, tendencijos. Tam tikru laipsniu kaip tik priešingai, šią tendenciją sureiškmina ir net sukelia. Buvusios mažai reikšmingos vietinės skirtybės dabar, vienodėjimo apsuptyje, tampa ne tik pastebimesnės, bet ir ryškėja naujais savo vertingumo atspalviais. Atskirybės ir savitumai, kaip ir kai kurios mažumos, kyli į savaime pakankamos būties rangą, „atskirybės supratimą galima padaryti visuotinai reikšmingą“ (Diltheyus, 1990: 96). Tai pasireiškia etniniais, kul-

tūriniais, politiniais pavidalais. Bene labiausiai tai pastebima kultūroje, nes kultūra – tai reikšmių, „saviraiškos ir savo norų tenkinimo sritis“; ji nepaklūsta institucijoms, objektyviems kokybės standartams (Bell 2003: 15, 20). Taigi globalieji poveikiai vienu lygmeniu įtvirtina bendrybes, kitu – sukelia ir palaiko sau priešingą tendenciją.

Kaip atsvarą vienodėjimui ir kosmopolitizmui reikia vertinti ir daug kur stiprėjančią regioninę savimone, pasireiškiančią vietinių istorinių, kultūrinių, etninių savitumų gaivinimu ir stiprinimu, kai kur virstančiais politiniais siekiais. Regionizmo apraiškos nėra svetimos ir Lietuvai, pakanka prisiminti net Seimą pasiekusį žemaičių kaip atskiros tautybės pripažinimo klausimą. Žlugus komunistinio globalizmo siekiams, kuriuos įkūnijo sovietinė imperija, atgimė nacionalinės valstybės ir nacionalizmai. „Komunistų partija nesugebėjo pakeisti tautinės valstybės tapatybės“, – pastebi J. Habermas (Habermas, 2002: 409). Tai rodo istorinį etninių pradų gyvybingumą, gebėjimą „išverti“ kultūros bei idėjinių tėkmių kaitoje.

Dabartinės universalizmo ir partikuliarizmo tendencijų sąveikos ir prieštaros palieka mažai abejonių dėl to, kad ir ateityje jos bus nepašalinamos ir daug ką lemiančios gyvenimo aplinkybės. Dabartinė kriterijų krizė daro sunkiai įmanomus patikimus vertinimus bei prognozes išvalgas, nors negatyvios prognozės neretai pasirodo esą įtikinamesnės už pozityviasias. Logiška manyti, kad ir minėtų tendencijų padariniai bus ne vienu požiūriu dviprasmiški ir prieštaringi. „Retoriškai šiek tiek perdėdami galime sakyti, kad globalizacija griaua žmoniškumą, o partikuliarizacija ardo Žmoniją“ (Rouanet, 1998: 478). Tuo labiau kad, kaip pastebi Z. Brzezinskis, išsprendus vienus klausimus ir atslūgus vienoms įtampoms ateina ne ramybės laikai, bet atsiranda naujos įtampos. Potencialūs vidaus prieštarų bei įtampų šaltiniai yra ir partikuliarių interesų tarpusavio sandūros, sudėtingos multikultūrinės visuomenės.

Todėl aktualiu ne tik filosofinių, bet ir etinių, kultūrologinių, politologinių apmąstymų objektu tampa visuotinių vertybinių nuostatų – moralinių, teisinių, politinių – reikmė, tokių, kurios galėtų būti naudingos kaip bešališka ir veiksminga priemonė sutaikant prieštarungus interesus. Technologinis universalumas, apraizgantis žemės rutulį informacinių priemonių tinklais, išryškina etinio universalumo, t. y. plataus etinių

normų tinklo, reikmę. Tokių normų stoka didina ateities įtampų ir konfliktų tarp visuomenių ir pačiose visuomenėse galimybę. Tačiau tokių vertybinių nuostatų radimosi vieta yra tautiškumas. „Jei ne tautoje, tai kur kitur šiais laikais galėtų leisti šaknis universalistinės vertybių orientacijos“, – klausia J. Habermas (Habermas, 2002: 409).

Nesitraukia iš filosofinių apmąstymų lauko ir subjekto, tiek individualaus, tiek ir grupinio, būsenų kaitos globaliai atviroje visuomenėje klausimai. Globalusis atvirumas neribotai išplečia ne tik kultūrinio, pasaulėžiūrinio, religinio, bet ir laisvo gyvenamosios vietos bei pilietybės rinkimosi galimybes. Tuo tarpu kultūrinis pliuralizmas ir moralinis reliatyvizmas nutrina kriterijus, nuvertina autoritetus ir taip griauja rinkimosi orientyrus. Gal tik tradicinius? Tai verčia individą ieškoti atsakymo į sunkų egzistencinį klausimą – ką pasirinkti atvirybėje, kai nėra patikimų kriterijų? Rinkimosi ir vertinimo kriterijų neapibrėžtumas trikdančiai veikia ir asmenybės branduolį – individualaus tapatumo savimonę. „Pasaulio atvirybė yra begalinis žmogaus apsunkinimas“ (Maceina, 1988: 34). Tokį apsunkinimą ypač jaučia postkomunistinės visuomenės individai, ilgai gyvenę uždaroje visuomenėje. Neturėjusiems atvirumo patirties individams paprastai yra sunkiau nei atvirų visuomenių žmonėms išsiugdyti gebėjimą adekvačiai vertinti aplinkybes ir rinktis prioritetus. Naujus aspektus taip pat įgauna individo ir bendruomenės, žinių ir moralinės atsakomybės, ūkio plėtros ir saugumo ekologine, socialine, politine ir kitomis prasmėmis klausimai.

Atskira tema yra globaliojo universalizmo santykis su totalitarizmu, žinant, kad ir nacistinis, ir komunistinis totalitarizmai, ypač pastarasis, siekė globalios pergalės. Universalizmas sukuria ištisą sistemą priemonių, tinkamų totalitaristinėms ideologijoms propaguoti.

Tolydžio plėtėjantis globalusis atvirumas yra grėsmingas iššūkis tiems tautiniams tapatumams, kurių savimonėje okupacijos dešimtmečiais susiformavo stipri, tačiau vienpusiška savisaugos ir savigynos nuostata. Gynybiškumas brendo kaip atspirtis tapatumą ardančiam išoriniam spaudimui, kurio viena iš priemonių buvo izoliavimas nuo laisvojo pasaulio. Dabar, gyvenant atvirumo sąlygomis, savigynos reikmė neišnyksta, tačiau iš esmės keičiasi oponentas. „Gintis“ dabar reikia ne nuo priešiškų išorės jėgų, bet greičiau nuo paties atvirumo, tiksliau pasakius,

nuo beribio ir bekraščio atvirumo, beribės tolerancijos, ribojantis nuo kai kurių išorės poveikių, įtakų ir sugestijų. „Ginamasi“ dabar laisvai apsisprendžiant, ką priimti, ko ne, ko vengti. Nuo atvirumo „ginantis“ prireikia ir paties atvirumo, bet ne bekraščio, o selektyvaus, pasirenkamo atvirumo, teikiančio galimybių nuolatos atsinaujinti ir inovacijas sieti su tradicinių vertybių bei individualiųjų galių plėtra, siekiant neatsilikti nuo tarptautinio konteksto. Atsilikimas reiškia ne ką kita, o negebėjimą savitai ir konstruktyviai atsiliepti į poveikius, juos priimti naudingiausiu sau būdu. „Atsiliekantis“ tapatumas yra pažeidžiamas išorės poveikių, o tai savo ruožtu skatina norą labiau užsiskleisti ir izoliuotis.

Atvirumo erdvėje vienas svarbiausių tautinio tapatumo elementų – kalbai teks atsilaikyti prieš jau pasauline susižinojimo priemone tapusią anglų kalbą. Tautinė, mūsų atveju – lietuvių, kalba turi išradingai išnaudoti savo galimybes, kad galėtų tenkinti šiuolaikines žinių perteikimo reikmes, kartu išsaugodama savo turtingumą. Atvirumas meta iššūkį ir istorinei atminčiai bei kultūriniam palikimui. Atsiveria galimybės ne tik naudotis lig šiol neprieinamais žinių šaltiniais, bet ir perprasti šiuolaikines konceptualias tyrimo bei interpretacijos priemones, koreguoti kai kuriuos vertinimus ir stereotipus. Nauja tema taip pat yra svarstymai apie tai, kaip būti europiečiu ar net „pasaulio piliečiu“ išliekant lietuviu. Tad iššūkiai filosofijai – tai ir tautinei būčiai, kuri nevengia filosofinės refleksijos.

Kyla klausimas: kiek dabartinis lietuvių filosofijos diskursas yra linčės ir pajėgus reflektuoti pirmiau aptartus dalykus ir kiek tokiam tikslui galėtų būti svarbus sovietinio laikotarpio, kiek – praeito amžiaus pradžios ir nepriklausomybės dvidešimtmečio filosofijos palikimas? Pirmoji klausimo dalis yra atskiro svarstymo objektas, tuo tarpu tenkinsimės atsakymų į antrąją dalį ieškojimu.

SOVIETMEČIO PALIKIMAS

Tapatumo apmąstymams taip pat nedaug tegali padėti, nors tematiškos požiūriu įvairus ir turiningas, bet neperžengęs oficialiojo marksizmo dogmų filosofinis sovietinio laikotarpio diskursas.

Per visą sovietinį penkiasdešimtmetį filosofijai teko pastebimas ir gana prieštaringas vaidmuo dvasiniame visuomenės gyvenime. Filosofija buvo dėstoma aukštosiose mokyklose, buvo rašomos ir ginamos disertacijos, palyginti gausiai leidžiama gana gausią skaitytojų auditoriją turinti literatūra. Tačiau visa ši veikla ne vienu atžvilgiu nedaug tesiderino ar net iš viso kirtosi su tradiciška filosofijos paskirtimi – laisvu žmogaus būties pasaulyje apmąstymu. Filosofija tuomet buvo laikoma oficialiosios ideologijos dalimi, privalėjo nenukrypti nuo marksistinės filosofijos problematikos, besąlygiškai pripažinti materialistinės pasaulėžiūros pranašumą, kritikuoti visokį idealizmą, ypač šiuolaikinę Vakarų – „buržuazinę“ filosofiją. Filosofas oficialiai buvo laikomas „ideologinio fronto kovotoju“, todėl iš principo negalėjo reikštis kaip savarankiškas ir originalus mąstytojas. Negalėjo net paties marksizmo bent kiek savarankiškiau interpretuoti, nerizikuodamas būti apkaltintas revizionizmu. Tuo labiau negalėjo būti tautinės savimonės reiškėjas, jos intelektualinės tradicijos tęsėjas.

Ir vis dėlto filosofija Lietuvoje netapo vien totalitaristinės ideologijos tarnaitė. Tiksliau pasakius, tokio vaidmens, kurį ji per kai kurių ideologų asmenis uoliai atlikinėjo penkiasdešimtmečio pradžioje, buvo beveik visiškai atsikračiusi šio laikotarpio pabaigoje. Nepaisant savarankiškai mąstysenai nepalankios aplinkos, pagrindinėse Lietuvos studijų ir mokslo įstaigose (Mokslo akademijoje, Vilniaus universitete, kai kuriose kitose aukštosiose mokyklose) tokia mąstysena vis dėlto sroveno, pradžioje siaura ir sekli, vėliau, režimui liberalėjant, vis plėtėjanti ir gilėjanti tėkme. Pradžioje tai vyko savotišku, bet to meto sąlygomis bene vieninteliu įmanomu būdu – siekiant nuosekliai argumentuoti, taigi nedogmatiškai traktuoti pačią marksistinę teoriją, drauge ugdant kritišką požiūrį į teiginius, kurie nėra tinkamai pagrindžiami. Taigi savarankiškumas reiškėsi pirmiausia tuo, ką galima pavadinti teoriško požiūrio į pačią marksizmo teoriją nepriekaištingos mąstymo kokybės reikalavimu. Kokybės kriterijų paisanti mąstysena savaime skiepijo filosofinės abejonės dvasią, plėtė diskutuotinų klausimų diapazoną ir, kas itin svarbu, kūrė tam laikui palyginti atvirą ir pakančią kitokioms nuomonėms aplinką. Galima drąsiai teigti, jog tai sudarė tarsi savotišką liberalumo oazę to meto oficialiosios ideologijos terpėje. Ne veltui marksistinė fi-

losofija, dėstoma Vilniaus universitete, neoficialiai buvo vadinama liberaliuoju marksizmu. Tai buvo sektinas pavyzdys kitų aukštųjų mokyklų filosofijos katedroms.

Tačiau ir toks gana liberalus filosofavimas, šiaip ar taip, vis dėlto tilpo, nors kartais tik formaliai, oficialiosios pasaulėžiūros ir ideologijos rėmuose. Nebuvo, nes ir negalėjo būti, atitolstama nuo pagrindinės ideologinės misijos – įrodinėti materialistinio visuomenės aiškinimo moksliskumą, iš kapitalizmo į socializmą perėjimo dėsningumą ir kartu istorinį neišvengiamumą. Kokias nors alternatyvas šių dalykų svarstymo galimybes buvo galima vertinti tik griežtai kritiškai. Drauge teorinės abstrakcijos lygmeniu buvo grindžiama mintis, kad ir sovietinė santvarka Lietuvoje, nepaisant to, ką bylojo faktiškoji tikrovė, yra istoriškai „dėsninga“, todėl ir priimtina, taip pat pateisinama. Įrodinėjimais šia kryptimi nestokojo įtaigos ir gebėjo įtikinti „socializmo pranašumais“ ne vieną tų, kurių neveikė tiesmukai brukama ideologija. Tai netiesiogiai teikė argumentų ir kitiems – praktiniams komunistinės ideologijos teiginiams, ateistinės pasaulėžiūros propagandai.

Liberalumas, nors ir ribotas, ir mąstymo kokybės reikalavimas ilgainiui darė savo. Nepaisant nepatrauklios oficialios ideologinės „auros“, filosofija, bent Vilniaus universitete, įgijo autoritetą, pakankamą, kad patrauktų jaunas žmones, turėjusius geras galimybes daryti akademinę karjerą su ideologija nesusijusiose mokslo šakose. Oficialiai visi, turėdami būti marksistai, faktiškai angažavosi ne marksizmui, tiksliau, ne ideologinei jo misijai, bet filosofijai tikrąja žodžio prasme. Temas savo moksliniams darbams jie rinkosi daugiausia iš XX amžiaus Vakarų filosofijos – egzistencializmo, neopozityvizmo ir analitinės filosofijos, fenomenologijos, neofroidizmo, struktūralizmo, neotomizmo, t. y. iš vadinamosios buržuazinės filosofijos, kuri galėjo būti vertinama ne kitaip, o tikrai kritiškai, su ideologiniais akcentais. Bet pagal mąstymo kokybės reikalavimą būtinoji kritinio vertinimo sąlyga buvo geras tiriamųjų koncepcijų pažinimas. Toks pažinimas reikalavo ne bet kokios, o tik teoriškai adekvačios kritikos, o tai savaime laisvino iš ideologinių varžtų ir kreipė grynai teorinės interpretacijos linkme. Tokia kritika ne kartą virsdavo paslėpta kritikuojamo dalyko apologetika.

Tuo pat metu keletą filosofų pastangomis buvo rengiami ir leidžiami chrestomatiniai filosofijos istorijos ir šiuolaikinės Vakarų filosofijos leidiniai, supažindindami visuomenę su pasauliniu filosofijos palikimu. Visa tai turtino intelektualinę kultūrą ir ardė intelektualinės informacijos blokadą.

Taigi to meto filosofinis diskursas probleminiu požiūriu įvairėjo ir turtingėjo, bet vis dėlto tai buvo ne kas kita, kaip tarpusavyje nesusijusių ar labai menkai tesusijusių konceptų rinkinys, negebantis, o ir nepretenduojantis apimti ir reflektuoti tai, kas vyksta tautos gyvenime. Filosofų profesionalumas neabejotinai augo, tačiau daugiausia tik tam tikros probleminės specializacijos prasme, nebuvo einama prie bendresnių, nesutampančių su oficialiąja ideologija, apmąstymų, nebent tokie apmąstymai pasirodydavo tik pagrindžio spaudoje.

Tautiškumo klausimai marksistinei sovietmečio filosofijai nebuvo svetimi, tačiau darbai šia tematika turėjo atlikti ideologinę funkciją – internacionalizmo ir tautų susiliejimo propagavimą, „buržuazinio nacionalizmo“ kritiką, taigi iš esmės tautinės savimonės slopinimą. Suprantama, kad tai netraukė jaunesnių filosofų. Šie nesvarstė nei „tarybinio žmogaus“, nei „tarybinės nacijos“ klausimų, nors tokios temos jau buvo radusios atgarsį kai kurių rašytojų kūrinuose, kino filmuose. Vienas kitas filosofas (Stasys Venskevičius, Kostas Malinauskas) buvo paskelbęs straipsnių, buvo apginta ir viena kita disertacija, kuriuose buvo siekiama neideologizuotai, nors remiantis marksizmo klasikų teiginiais, aiškinti nacionalumą, nacionalinę psichologiją, nacionalinių kultūrų raidą, tautų kultūros savimonę. Tokių klausimų svarstymas pats savaime buvo reikšmingas, nors buvo gana tolimas nuo to meto gyvybinių tautos egzistencijos klausimų. Mažiausiai arba tik labai neryškiai oficialiosios ideologijos paveikti buvo darbai, skirti Lietuvos filosofijos istorijai.

Slūgstant ideologiniam spaudimui, ypač vadinamosios *perestrojkos* laikotarpiu, liberaliojo marksizmo aplinkoje buvo tenkinamasi svarstymais apie marksizmo „kaip teorijos“ teisingumą be sąryšio su „realiojo socializmo“ tikrove. Nenuostabu, kad tai neteikė konceptualių priemonių suvokti tuos pokyčius visuomenėje, kurie gimdė demokratinius sąjūdžius ir sparčiai artino komunizmo žlugimą.

Apibendrinant galima pasakyti, kad sovietinio laikotarpio, ypač dviejų paskutiniųjų dešimtmečių, filosofija, nors įvairi savo tematika ir gana profesionali teoriškai, nesukūrė ir nepaliko konceptualių priemonių, kurios galėtų būti vaisingos dabar kylančioms tautos būklės problemoms gvildinti. Vargu ar galėjo sukurti, nes pagal tuometę marksistinės teorijos interpretaciją iš principo negalėjo būti svarstoma tai, kas netrukus įvyko, t. y. „grįžimo“ į kapitalizmą. Beje, šito nenumatė ir Vakarų pasaulio politologų ir sovietologų teorijos. Tai kalba apskritai politologinių istorinės raidos teorijų nenaudai. Marksistinis palikimas negali pagelbėti analizuojant tą prieštarinę reiškinių, įvardijamą kaip pokomunizmas, arba pereinamasis laikotarpis. Tai nereiškia, kad tie reiškiniai negalėtų tapti originalių interpretacijų objektu filosofams, kurie sovietmečiu gilinosi į egzistencializmą, analitinę filosofiją ar neotomizmą ar kitas „idealistine“ tėkmes, taip pat kurie tyrinėjo Lietuvos filosofijos istoriją.

Pastarąjį dešimtmetį susiklosčiusi ir tebesitęsianti Lietuvos, ir ne tik jos, socialinė tikrovė – oligarchinio kapitalo įsigalėjimas, turtinių kontrastų didėjimas, vartotojiškumo kultas, pagaliau pasaulinė ekonominė krizė – skatina iš naujo perskaityti Karlo Markso raštus, naujai apmąstyti jo teiginius apie kapitalizmo prigimtį. Tik šiuo atveju į veikale „Kapitalas“ pateiktą kapitalizmo apibūdinimą reikėtų žiūrėti ne kaip į sovietinio socializmo ideologinį ramstį, o kaip į vieno iškiliausių socialinių mąstytojų analitinės išvalgas.

XX AMŽIAUS PIRMOSIOS PUSĖS LIETUVIŠKOJI FILOSOFIJA

Ieškant konceptualiosios atramos filosofinei dabarties refleksijai mintys krypsta prie praeitojo amžiaus pradžios ir tarpukario lietuvių filosofijos bei jos tęsėjų – išėivijos autorių. Problemos, kurias jie gvildeno apmąstydami tuometę kultūrinę ir dorovinę tautos būklę, nėra praradusios reikšmės ir dabar. Savo turiniu jos, nepaisant laiko distancijos, socialinių bei kitokių skirtumų, iš esmės yra panašios į tas, kurios kyla dabarties gyvenime. To meto filosofinis palikimas gali nepalyginti dau-

giau būti naudingas dabarties refleksijai negu sovietmečio palikimas. Tuometė filosofija buvo kuriama vadovaujantis aiškiomis vertybinėmis nuostatomis. konceptualiai gana nuosekli ir užbaigta.

Šitokių savybių stoka aiškiai pastebima dabar, konceptualiojo padrikumo ir vertybinio reliatyvizmo fone. Gręžimasis į praeitojo amžiaus pirmosios pusės lietuviškosios filosofijos palikimą reiškia ir intelektualinės tradicijos tęstinumą, lygiai kaip Kovo 11-osios Nepriklausomybės Aktu buvo pratęsta Vasario 16-osios Nepriklausomybės Aktu paskelbto valstybingumo tradicija.

Lietuviškoji profesionalioji filosofija pradėta kurti praeitojo amžiaus pradžioje kaip organiška sparčiai bręstančios ir įvairiomis kultūros formomis besiskleidžiančios lietuvių tautinės savimonės apraiška. Filosofinės kūrybos proveržis reiškė, kad ta savimonė nuo konkrečių praktinės veiklos uždavinių kyła prie bendrųjų tautinės būties matmenų, numatant tautos kūrybinių galių skleidimosi perspektyvą ir plėtojant lietuvių tautos vietos žmonijos bendrijoje viziją. Dėmesio lauke buvo ir praktiniai švietimo bei kultūros uždaviniai, filosofija kaip tik ir siekė savo priemonėmis apibrėžti idėjinius tautinės mokyklos ir bendrojo tautos kultūrėjimo pamatus.

Dabarties požiūriu svarbu yra tai, kad ta filosofija buvo plėtojama ne uždaroje vietinėje terpėje, bet gana plačiame ir dinamiškame sąveikų su kitų tautų Rytuose ir Vakaruose kultūromis kontekste. R. Bytauto, A. Dambrausko, S. Šalkauskio, A. Maceinos mąstysena brendo tautiškumo, rusų idealistinės (V. Solovjovo, N. Berdiajevo) ir katalikiškosios filosofijos sandūroje; Vydūno – veikiant vokiečių ir indų kultūrų įtakoms bei dorovinei lietuvių kovos su germanizacija patirčiai. Jaunesnis už juos J. Girnius – brendo lietuviškoje ir vakarietiškoje aplinkoje, nepatyręs rytietišku (slaviškųjų) poveikių.

Sąveika su minėtomis nepaprastai turtingomis kultūromis buvo gana rimtas išbandymas prisikėlusios tautos savimonei, kai dar tebesitęsė kultūrinis ir prasidėjo politinis galinėjamas su tautą nuo seno naikinusiomis polonizacija ir germanizacija. Tauta ryžtingai ėmėsi savarankiškai tvarkyti savo gyvenimą to meto atvirumo sąlygomis, panašiai kaip dabar, tolstant nuo slogios okupacinės praeities, atsiduriame globaliosios atvirybės akivaizdoje. Tik neturime šiuolaikiškų, atitinkančių ano meto

tautos būties apmąstymų, neturime racionaliai artikuliuotos tautos ateities vizijos. Šito stoką ir gali iš dalies užpildyti XX a. pirmosios pusės filosofijos palikimas, vertas dabartinės interpretacijos ir tęstinumo.

Šiuo požiūriu S. Šalkauskio ir jo mokinio A. Maceinos išplėtoti objektyviųjų tautos būties aspektų apmąstymai yra lig šiol nepralenkti. Tas pat pasakytina ir apie jų plėtotą Rytų ir Vakarų kultūrų sintezės, kaip lietuvių nacionalinės kultūros specifinio bruožo, o kartu – jos pašaukimo idėją. Tauta ir tautiškoji kultūra, pagal S. Šalkauskio sampratą, nėra uždaros savyje esatys, priešingai, lietuviškoji kultūra yra atvira, savo tapatumo pamatuose turinti Rytų ir Vakarų kultūrų poveikius, kuriuos reikia plėtoti ir sintetinti, nes „kalbamoji didelė sintezė ne tiek yra įvykęs faktas, kiek pasilieka galimybių srityje ir siūlosi mums tautiniu uždaviniu“ (Šalkauskis, 1986: 13). Į atvirumą Rytams ir Vakarams žiūrima ne kaip į asimiliacijos bei ištirpimo grėsmę, bet kaip į galimybę turtinti savąją kultūrą visuotinybės pradais, kuriuos siūlo dviejų didžiųjų pasaulių kultūros. Neabejotina analogija su dabar besiskleidžiančiu globaliuoju atvirumu, apimančiu ir sąveikas su „didžiais pasauliais“ – Rytais ir Vakarams, kurie savo ruožtu daugelyje sričių daro poveikio vienas kitam.

S. Šalkauskis taip pat kėlė, interpretuodamas O. Spenglerio ir N. Berdiajevo pažiūras, kultūros ir civilizacijos santykio klausimą, nepaprastai svarbų ir šiandieninės globalizacijos akivaizdoje. Nors iš esmės kultūra ir civilizacija sudaro darnią visumą, teigė jis, tačiau ryškėja civilizacijos vienašališkumas, einantis kartu su industrializacija ir darbo specializacija (Šalkauskis, 1986: 173–178). Konstatuodamas kaskart akivaizdesniu tampantį kultūringo žmogaus ir civilizuoto barbaro skirtumą, S. Šalkauskis numatė, kad materialinė techninė civilizuoto barbaro galybė gali grėžtis prieš kultūrą.

Bet tai yra ir dabarties bei ateities rūpestis, gal dar didesniu mastu. Dabar taip pat sunku numatyti, kokius atsakymus ateitis duos į klausimus – ar civilizacinis ir kultūrinis globalizacijos aspektai tarpusavyje derės, ar išsiskirs, ar neįsivyras finansiškai ir techniškai galinga barbarybė, stumdama kultūrą į gyvenimo pašalius? Kam palankesni gali būti globalizacijos poveikiai Lietuvoje – kultūros augimui ar barbarybei, įgaunančiai vis rafinuotesnes legalias ir nelegalias formas? Netruksta faktų, duodančių

pagrindo panašioms klausimams. Dviprasmiškas kultūros požiūriu yra toks globalizacijos palydovas kaip kosmopolitizmas. Apmąstant šiuolaikinį kosmopolitizmą bei jo atmainas labai praverčia Juozo Girniaus teiginiai apie šį reiškinių ir įvairias ideologines jo motyvacijas (Girnius, 1961).

Tautiškumo ir globalizacijos santykio požiūriu naujų interpretacijų nusipelno Vydūno filosofija, kurios pagrindinė sąvoka ir problema buvo žmoniškumas (Bagdonavičius, 1987: 75). Tuometę lietuvių savimonę jis išplėtojo naujais žmogiškumo apmąstymo aspektais, suteikė jai kryptingos visumos pavidalą ir dorovinį pamatą, atrėmė ją į universaliąsias žmonijos vertybes. Kada XX a. pradžios tautos sąmonė politiškai skaidėsi ir poliarijavosi, Vydūno idėjos kreipė ją į tai, kas universalu ir amžina, kas pakyla ne tik virš ideologinių prieštarų, bet ir suartina Rytų ir Vakarų dvasinę patirtį. Vydūnas kūrė savą Vakarų ir Rytų kultūrų sąveikos interpretaciją (Kuzmickas, 1994: 61–63). „Vydūnas – tai, sakykim, lietuviškieji Rytai. Ir atvirkščiai: Rytai mūsų kultūroje – tai Vydūnas“ (Vaitkūnas, 1994: 64–82).

Savo darbus skyręs individo, tautos, žmonijos sąmoningėjimo ir dvasinio tobulėjimo kelių svarstymui, tautos buvimo Vydūnas nelaikė tikslu sau. Tauta yra žmogaus kaip dvasinės esybės augimo, dvasinio laisvėjimo, kūrybos galių išsiskleidimo buveinė. Kiekviena tauta turi savo paskirtį – būti žmoniškumo kūrėju ir apraiška, atėjus laikui, būtinai ją atliksianti. Tačiau kartu jis reiškė ir nerimą dėl augančio neatitikimo tarp materialinių galių augimo ir žmoniškumo.

Baigiant reikia pastebėti, kad lietuviškojoje filosofijoje yra apmąstomi daugiausia objektyvieji – istoriniai, kultūriniai – tautos būties aspektai. Tautos mentalitetas, religingumas, dorovinė būklė bei kitos dvasinumo apraiškos susilaukė kur kas mažiau dėmesio. Nors negalima pasakyti, kad nieko nepadaryta. Apie tai šiuolaikiniu konceptualių lygmeniu buvo svarstoma išėivijoje, kurios autorių, ypač Vytauto Kavolio, Algirdo Greimo, veikalai ir jų idėjos grįžė į Tėvynę, taip pat į ją nuolat grįžtančio Algio Mickūno mintys, reikia tikėti, teiks vaisingų sugestijų tolesniems filosofiniams tautos būklės apmąstymams.

RIBOS, BERIBIŠKUMAS, PRIKLAUSOMYBĖS

Gyvename pasaulyje, kurį vagoja ribos – fizinės ir dvasinės, erdvės ir laiko, kalbos, kultūros, teisės, politikos ir kitokios. Gyvename baigtinumo ir laikinumo, diskretiškumo ir kiekybinių struktūrų pasaulyje, jame daiktus vienus nuo kitų atskiria įvairi jų lokalizacija erdvėje ir laike, matmenys, pavidalai ir kitokios savybės. Esminis kiekvieno žmogaus tapatumo atributas yra jo išorė, tiksliau pasakius, jo kūno ribos. Kyla klausimas: ar tai, ką išreiškia sąvokos „riba“ arba „ribos“, yra objektyvūs reiškiniai kaip pačios tikrovės savybės, tariant filosofijos terminais, ar apie ribas turėtume kalbėti pirmiausia kaip apie ontologinę problemą?

Kada atkreipiame dėmesį į tai, kad skirtumus, matmenis ir pavidalus, kaip ir visokius kitokius daiktų savitumus įsisąmoniname tik operuodami žodžiais ir sąvokomis, laikydamiesi kalbos ir logikos normų, kyla klausimas: ar tai, ką įvardijame kaip „ribos“, nėra tik mūsų mąstymo ir kalbos konstruktai, kuriuos pasitelkę ir jų pagrindu tik ir galime ką nors pažinti ir įvardyti? Ar ne žmogaus protas nustatinėja daiktų ir įvykių ribas, o tokie palyginimai, kaip „arti“ ir „toli“, „prieš“ ir „po“ „anksčiau“ ir „vėliau“ – nėra tik mūsų kalbos ir sąvokų bei loginio mąstymo projekcija objektyviajame pasaulyje? Klausimą keliant šiuo aspektu, ribų problema gali pasirodyti esanti iš esmės epistemologijos ir kalbos filosofijos ar kalbotyros problema.

Abu šie ribų problemos aspektai yra neatsiejami vienas nuo kito ir nuo filosofijos mokyklos ar tradicijos priklauso, kuriam jų teikiamas pirmumas. Šio straipsnio autoriui įtikinamesnis atrodo epistemologinis požiūris. Ieškant argumentų jo naudai, verta prisiminti graikų filosofą ikisokratiką Parmenidą Elejietį, kuris poemoje „Apie gamtą“ rašo, kaip deivė pataria filosofui: „Reikia sakyti ir galvoti, kad viena tik *būtis* egzistuoja. O *nebūtis* nėra. ...Nes negali nebūtis pažinti... Jos nė išreikšti negali...“ (Parmenidas, 1977: 52). Todėl deivė ir pataria nesirinkti nevaisingo nebūtis pažinimo kelio. Remiantis tokiu požiūriu, būtis yra, o nebūtis nėra, nes jos negali pažinti, vadinasi, būtis yra tai, ką galima pažinti, suprasti, aprėpti

protu, išreikšti žodžiais. Būtis siejama ar net tapatinama su pažinumu, o pažinti – tai pirmiausia išskirti ir atskirti, atriboti ir apriboti, atskyrimas bei išskyrimas yra viena iš esminių pažinimo bei prasmės apskritai galimumo sąlygų. Todėl būties ir nebūties, kaip ir daiktų tarpusavio atskirties ribos, yra neatsiejamos nuo atribojančių pažinimo ir kalbos formų.

Mąstymo bei kalbos formų ir pasaulio ribų santykis nėra tik senovės filosofinė išmintį dominę klausimai. Jie užima reikšmingą vietą ir šiuolaikinėje, ypač analitinės, lingvistinės pakraipos filosofijoje. Tai akivaizdžiai patvirtina L. Wittgensteino mintys: „Mano kalbos ribos žymi mano pasaulio ribas.“ „Logika pripildo pasaulį: pasaulio ribos yra taip pat jos ribos“ (Vitgenšteinas, 1955: 95).

Nuo neatmenamų laikų savo praktinėje veikloje žmonės skaičiuoja ir matuoja ilgį, svorį, greitį, laiką, o bendraudami vieni su kitais laikosi įvairių normų, papročių ir taisyklių. Civilizuotos šiuolaikinės visuomenės, kaip ir pirmykštės bendruomenės, gali gyvuoti tik laikydamosi savo įstatymų, kodeksų, religijos priesakų. Galime prisiminti ir dekalogo priesakus, nusakančius bendrąsias deramo ir nederamo elgesio ribas. Visa tai suvokiant, galima galvoti, kad ribos ir skirtys gimsta tik socialinėje bei kultūrinėje veikloje, kad skirstydami, matuodami, artikuluodami mes kuriame ir išlaikome sociumą, patys apibrėžiame kokybes, tapatumus ir kontrastus bei kitokias savo socialinės būties formas. Įvairiausio pobūdžio ribos yra vienas iš esminių socialumo reiškimosi būdų.

Šios pastabos veda prie minties, kad į „ribas“, „ribiškumą“ apskritai reikia žiūrėti kaip į universalų principą, įvairiais kiekybiniais ir kokybiniais pavidalais persmelkiantį visus pasaulio struktūros sluoksnius. Galima skirti ontologinį, pažintinį, kalbinį, socialinį ir kitokius „ribiškumo“ aspektus, kurie, juo labiau jų tarpusavio sąveikos, kelia specifiskas problemas.

Kuriuo iš minėtų aspektų bežvelgtume į ribų problemą, neišvengiamai prieiname klausimą, kurio esmę glaustai išreiškia Vosylias Sezemano (Sezemanas, 1987: 90) formuluotė: „Argi kiekvienas ribos nustatymas nėra kartu ir išėjimas už tos ribos, žinojimas, kad anapus ribos slypi dar kažkoks kitas pasaulis?“ – klausia šis iškilus, dabar kiek primirštas filosofas.

Ką randame arba tik numatome galį rasti „užribiuose“, priklauso nuo to, kokio pobūdžio ribas turime galvoje. Kada išeiname už konkre-

taus sociumo ar kultūrinės aplinkos ribų, randame ne ką kita, o tik panašios prigimties ribų apibrėžiamas erdves ir jų savitumus.

Bet ar galima išeiti už sąvokinio pažinimo, racionalumo apskritai ribų, o jeigu taip, tai kas už jų slypi? Sąvokinis pažinimas, kaip žinoma, yra bendrybės pažinimas, nes, kaip rašo V. Sezemanas, laikantis aristotelinio požiūrio, „visa, kas racionalu, yra pasiekama per tarpininką, ir tas tarpininkas yra bendrybė“. Atskirybė, kad ir kokia savita bei reta būtų, tėra tik konkretus bendrybės atvejis. Bet ar galima sąvokomis pažinti tai, kas yra absoliučiai savita ir nepakartojama, todėl negali būti priskiriama jokiai bendrybei? Atsakymas į šį klausimą gali būti toks – absoliučios atskirybės pažinimo problema yra „ribinė racionalaus pažinimo problema“ (Sezemanas, 1987: 124) Tad jeigu mūsų pasaulis ir mąstantis žmogus jame yra kažkas absoliučiai savita visatos platybėse, tai taip pat išeina už racionalumo ribų. O už tų ribų atsiveria sunkiai apibrėžiama iracionalių patirčių – nuo intuityvių įžvalgų iki mistinių išgyvenimų sritis. Tokiuose išgyvenimuose paprastai nyksta ne tik subjekto ir objekto skirtis, nyksta ir skirtumas tarp suvokimo ir jo pažintinio turinio, suvokimas ir jo objektas susilieja, pažintinio turinio objektine prasme nebelieka.

Kyla ir toks klausimas: ar visokios ribos yra peržengiamos ir kaip peržengiamos? Mūsų kasdienis gyvenimas teka „šiapus“ įvairiausių norminių apibrėžčių, jos yra sudėtinė empirinių mūsų gyvenimo situacijų dalis. Visada esame situacijose, išėję iš vienų, patenkame į kitas, tačiau tai paprastai nedramatizuoja mūsų gyvenimo ir teikia nedaug paskatų pažvelgti už „horizonto linijos“. Bet Karlas Jaspersas kalba apie ypatingas – ribines situacijas kaip žmogaus egzistencijos ribas, tokias kaip atsitiktinumas, kaltė, kova, kančia, mirtis. Jų neįmanoma nei išvengti, nei apeiti, neįmanoma jų ir peržengti, į jas atsitrenkęs kaip į sieną žmogus atšoka atgal į save, jas galima tik išgyventi, jų išgyvenimas ir yra egzistencija. Į kai kurių situacijų išgyvenimus galima žiūrėti kaip į jų peržengimus, pavyzdžiui, kada atgaila arba bausmė atperka kaltę. Neperžengiama tik mirties riba.

Bet egzistencijos ribos yra tik vienas iš specifiskai žmogiškų ribiškumo atvejų. Tačiau norėdami išeiti už ribų apskritai, už ribų kaip tokių, galime atrasti tik tai, kas tipologiškai kontrastiška riboms ir yra įvardijama opoziciškais sąvokomis, tokiomis kaip beribiškumas, neapibrėžtybė, ne-

aprėpiamybė, nelygstamybė, begalybė ir pan. Tai nėra viena kitos atžvilgiu sinonimiškos sąvokos, tačiau tik jų atžvilgiu ribų sąvoka įgauna prasmę.

Svarstant ribų ir beribiškumo bei jų tarpusavio santykio klausimą, pravartu vėl prisiminti graikų filosofiją. Anaksimandras vartojo *apeirono* (*apeiria*) sąvoką, kuri ilgam įėjo į graikų filosofiją ir pagal dabartines interpretacijas yra suprantama kaip tai, kas beribiška, neišmatuojama, neužbaigiama, neapibrėžiama, kas nėra atsiradę ir nepraeina. *Apeironas* kartu tarsi „apatinė“ pasaulio riba, kaip beformis, bekokybinis pradas, iš kurio kyla formos ir kokybės ir į kurį vėl viskas grįžta. Herakleito įvesta gana neapibrėžta *Logos* sąvoka, suprantama kaip racionali pasaulio tvarka, pasireiškianti tam tikrais „proporcijų“ santykiais, rodančiais, kad kiekvienas įvykis vyksta ne bet kaip, o tik tokia pačia „proporcija“ kaip ir atvirkščias įvykis.

Pitagoras *apeirono* sąvoką susiejo su *peras* sąvoka, reiškiančia tai, ką mes įvardijame kaip ribą. Aristotelis savo „Metafizikoje“, apibendrinamas pirmtakų pažiūras, prieštaravimų sąrašo viršuje iškelia porą *apeironas* ir *peras*. *Apeironas* suprantamas kaip materialusis, *peras* – formalusis, ribojantis principas, dėl kurio beribiškumas įgauna struktūrą ir pasaulyje atsiranda tvarka. Ribų ir beribiškumo skirtumas suprantamas kaip pamatinis būties dualizmas.

Svarbu pastebėti, kad Aristotelis ir kai kurie kiti graikų filosofai *apeirono* sąvokai suteikė neigiamą prasmę, siejo su tuo, ką šiuolaikine kalba galima įvardyti kaip netobulumas, tuo tarpu *peras* siejamas su tobulumu, nes tobulumui būdinga apibrėžta forma, o neapibrėžtybė yra beformė, todėl negali būti tobula. Bet tai nebuvo vienintelis požiūris, kiekvienas graikų filosofijoje šias sąvokas suprato savaip.

Graikų filosofijoje ir susiformavo požiūris, kad būtis yra tai, kas vienaip ar kitaip apibrėžiama, apibūdinama proto vaizdiniais – idėjų, vienio ir daugio, kismo ir rimties, atomo, formos, substancijos, kiekio ir kokybės, santykio, priežasties, tikslo ir kitokiomis sąvokomis. Platonas teigė, jog „pasaulio, kurį galima pažinti, riba yra gėrio idėja“ (Platonas, 1981: 247). Gėris, kaip ir dieviškumas, iš esmės yra forma, šviesa ir aiškumas, o tai yra visiškai skirtinga nuo miglotos beformės neapibrėžtybės. Ne tik šitokie filosofiniai požiūriai, bet ir antikinės kultūros – architektūros, skulptūros, poezijos – palikimas leidžia teigti, kad ribos, simetrija, har-

monija, racionalumas apskritai senovės graikų kultūroje buvo laikomos reikšmingesniais būties principais negu neapibrėžtybė ir beribiškumas. Apibrėžtumas, ribotumas, taisyklingumas buvo laikomi dieviškaisiais pradais, tobulumo atributais.

Šiuo pagrindu plėtojosi racionalistinės pakraipos Vakarų filosofijos tradicija, teigianti proto ir būties tarpusavio atitikimą, o tai reiškia ir esminį būties racionalumą. Parmenidas kaip tik ir teigė, kad „mąstyti ir būti – yra tai tas pat ir vis viena“. Požiūris, kad pasaulio pažinimo pamatas yra būties racionalumas, buvo keliais variantais išplėtotas viduramžių scholastikoje. Vienas pagrindinių tomistinės metafizikos principų yra teiginys, kad būtis yra pažini, o būties sąvoka yra pirminis proto objektas, nes „panašus pažįsta panašų“. Pažintinis racionalizmas ir ontologinis racionalizmas šiais atvejais sutampa. Galima teigti, jog šitoks požiūris nėra svetimas ir mūsų laikų gamtos mokslų filosofijai, svarstant kad ir tokį klausimą – kas yra šiuolaikinės fizikos pažinimo objektas – objektyvieji gamtos dėsniai ar tik pačių fizikų kuriami teoriniai konstruktai ir jų nubrėžiamuose rėmuose išgaunami eksperimentinių technologijų duomenys?

Ontologinis racionalizmas yra reikšmingas tuo, kad teigia neribotus žmogaus proto gebėjimus pažinti būtį. Bet tai ne mažiau svarbu ir bendresniu pasaulėžiūriniu požiūriu, nes palaiko tikėjimą, kad būtis nėra mums svetima, nes galime ją pažinti, ji harmonizuoja su mūsų protu, todėl šiame pasaulyje galime jaustis „kaip namuose“. Su tuo nesiderina ontologinis iracionalizmas, teigiantis esminę būties neapibrėžtybę, nepažinumą, nenusakomumą, taigi ir svetimumą.

Po šio trumpo istorinio ekskurso, galime papildyti tai, kas buvo pasakyta pradžioje – gyvendami ribų pasaulyje, mes susiliečiame ir su beribiškumu, neapibrėžtybe, su iracionalumo pasauliu. Mūsų gyvenimas ir yra šių „pasaulių“ sąlyčio vieta, besiskleidžianti prieš mus skirtingomis reikšmėmis.

Ribos atskiria, varžo ir stabdo, apibrėžia mūsų socialinius vaidmenis ir priklausomybes, bet taip pat teikia saugumą, palaiko tęstinumą, formuoja tapatumus, išryškina pavidalus, kokybes ir vertybes. Išėjimas už ribų, jų nepaisymas šalina kliūtis, atveria naujas galimybes, žadina vaizduotę ir kūrybines jėgas, plečia asmenybės saviraiškos būdus, bet

kartu mažina saugumą, pažeidžia pusiausvyrą, keičia tapatumus, veda prie rizikos slenksčio.

Ribų gali būti nepaisoma, kada angažuojamasi naujam veiksmui, kūrybiniam polėkiui, vaduojamasi iš ankstesnių priklausomybių tam, kad būtų prisiimami kiti vaidmenys, kitos įpareigojančios kartu ir ribojančios priklausomybės. Istorijoje tai ne kartą skambėjo – „sugriausim sena tam, kad kurtume naują“.

Ribos yra peržengiamos ir kitaip – atmetant, bet nieko neprisiimant ir niekam neįsipareigojant, griaunant, bet neketinant ką nors statyti. Fiodoro Dostojevskio romano „Nusikaltimas ir bausmė“ veikėjas Roskolnikovas svarsto, „ar aš tik gyvis drebant, ar išdrįsti galiu“ ir išdrįsta, peržengia ribą – nužudo senelę. Taip jis pasielgia po ilgų svarstymų, tik ne dėl kokio aukštesnio tikslo, o tik tam, kad sau pačiam įrodytų savo valios laisvę, nes nepripažįsta racionaliai organizuotos laimės. Bet ateina atpildo valanda, padedanti suprasti, kad asmens laisvė nėra beribė, o jos riba šiuo atveju yra ne teisės ir ne įprastinės moralės normos, o kaltės jausmas, apie kurį prabyla sąžinė. Sąžinė yra galutinė asmens moralinės laisvės riba, už kurios susiduriama jau ne su socialiniu autoritetu, bet su transcendencija, kuri tačiau yra absoliučiai pasislėpusi, todėl, kaip sako Karlas Jaspersas: „Sąžinės balsas – dievybės tylą.“ Tas balsas, kaip gilusis asmenybiškasis pradas, verčia romano veikėją nuolankiai priimti bausmę, eiti į katorgą, kad ten atliktų atgailą, kaip dvasinio atgimimo šaltinį. Kaltės jausmas kaip egzistencinis išgyvenimas gali įgauti konstruktyvią dvasinę prasmę.

Didžiojo rašytojo romanų veikėjai buvo įsisažinęs laisvės ir atsakomybės neatsiejamumą ir kankinančiai svarstė, ar valios laisvė turi ribas, tarsi nujausdami, kad artėja žmogaus, manančio, jog jam „viskas leista“, atėjimas. Toks žmogus netruko ateiti, jo vardai – bolševizmas ir nacizmas – pamindamas moralę ir religiją, savo veiksmis įkūnydamas nežabotą savivalę, neapykantą ir panieką žmoniškumui. Tokie yra ir dabartiniai vienkiemių senukų žudikai Lietuvoje, jau nejučiantys jokių dvasinių ribų. Rusų kalboje tai įvardijama žodžiu *bespredel*, reiškiančiu negatyvųjų beribiškumą. Šitokie kraupūs dabarties reiškiniai skatina mus vėl prisiminti senovės graikų filosofiją, kurioje „bekraštybė“, „begalybė“, kaip beformis ir bekokybis pradas, turėjo negatyvią prasmę.

Į civilizacijos istoriją galima žiūrėti kaip į nesibaigiantį, racionalumu grindžiamą ištisos ribojimų sistemos kūrimą, šitaip plečiant egzistencinio saugumo teritoriją, kurioje išsilaiko kultūros prasmės, tapatumai ir kokybės. Normos, taisyklės, standartai apipavidalina mūsų kasdienio gyvenimo situacijas, socialinius vaidmenis, ryšius ir priklausomybes. Normos, kaip jau minėta, yra būtinos kaip svarbios bendruomeninio gyvenimo jungtys, tačiau dauguma jų nėra vien naudingi susitarimo dalykai. Normos yra kildinamos iš vertybių, yra socialinės vertybių artikuliacijos. Normos įpareigoja, kaip privalu elgtis, bet kartu ir pačios yra vertinimo kriterijai, todėl jų laikymasis teikia prasmę mūsų gyvenimui.

Be perstojo kintančiame socialinių sąlygotumų tinkle galima įžvelgti dvi, atrodytų, viena kitai priešiškas tendencijas. Civilizacijos raidoje, viena vertus, didėja individų emancipacija, o tai reiškia, kad individai kaskart labiau vaduojasi iš daugelio ribojimų ir priklausomybių – institucinių, bendruomeninių, gimininių, šeiminių ir kitokių bei jas rėminančių normų. Plečiasi individų autonomiškumas, kaip laisvo rinkimosi, apsisprendimo, asmens saviraiškos ir privatumo sritis. Bet neturėtų atrodyti, kad tai vienpusiškas laisvėjimo vyksmas. Labiau pasigilinus aiškėja, kad emancipacijos plėtra yra ne kas kita, o tik priklausomybių kaita. Silpstant ir nykstant tradicinėms, mezgasi naujos, tiesioginės ir netiesioginės, matomos ir nematomos, bet kaskart plėtėjančios ir įvairėjančios priklausomybės, o kartu atsiranda ir naujos normos bei standartai. Tačiau naujosios dabarties priklausomybės yra būdingas atotrūkis nuo vertybių, kurios formavo vyresnės kartos žmonių asmenybes. Nejausdamas tradicinių priklausomybių, individas tampa atviresnis, bet kartu ir paveikesnis bei pažeidžiamesnis, tiek vidujiškai, tiek išoriškai.

Dabartis akivaizdžiai parodo, kad ir toliau niekas neišvengia vienokios ar kitokios priklausomybės nuo viešosios nuomonės, mados, reklamos, interneto, manipuliavimo mintimis ir jausmais, taip pat nuo konkurencijos, darbo rinkos, politinių konjunktūrų. Trūkinėjant tradicinėms priklausomybėms, iš visų pusių veriasi galimybės individui pakliūti į kitų, ne tik jų kaip asmenybę varžančių, bet ir jų ardančių priklausomybių nelaisvę – pradedant radikaliomis sektomis ir fundamentalistiniais judėjimais ir baigiant narkotikais, lošimais, kompiuteriniais žaidimais.

Psichologai, sociologai kalba apie asmenybės priklausomybes kaip apie gyvybiškai svarbų šiuolaikinės asmenybės dvasinio pasaulio matmenį. „Priklausomybė nuo kompiuterio – taip gydytojai vadina naują psichikos sutrikimą, dėl kurio kenčia į kompiuterinius žaidimus, pokalbių svetaines internete linkę paaugliai ar suaugę žmonės. Virtuali erdvė ilgainiui pradeda jiems atstoti tikrovę.“¹ Šitokio pobūdžio priklausomybės turi tendenciją pereiti į destruktivųjį beribiškumą, tai tampa vienu iš labiausiai nerimą keliančių šiuolaikinės civilizacijos reiškinių. O gamtos stichijos taip pat parodo, kokios nepatvarios yra civilizacijos kuriamos techninės saugumo ribos, kada siautėja uraganų ir cunamių beribiškumas.

2006

¹ *Lietuvos rytas*, 2005-10-08.

DESTRUKTYVŪS NIHILIZMO PAVIDALAI

*Iš universitetų grįždavo ilgais plaukais, dažnai net sulig moteriškais, „nieko nepripažindami“ (ničėvo nepriznaju) ar tai tepripažindami, kas galima pirštu palytėti, ir stačiuikiškai tuo gyvėsi. Jie „griovė so-
džiaus prietarus“ – religiją, mistinį jos pagrindą ir kunigiją.*

Vaižgantas. Pragiedruliai

*Cinikas, civilizacijos parazitas, gyvena tik tam, kad neigtų ją, nes
yra tikras jos neįveikiamumu.*

J. Ortega y Gasset. Masių sukilimas

TRUPUTIS ISTORIJS

Kai vokiečių filosofas Rudolfas Lotze'ė, apibūdindamas grožį, kilnumą ir kitus aukštus dalykus, pasiūlė sparčiai prigijusių „vertybių“ sąvoką, maždaug po poros dešimtmečių Friedrichas Nietzsche'ė, pervertindamas vertybes, pranašišškai paskelbė nihilizmo atėjimą. Kai I. Turgenovo romano veikėjas Bazarovas pareiškė, jog pripažįsta tik tai, kas naudinga, o vidutinišką chemiką vertina dvidešimt kartų geriau už geriausią poetą, nihilistinė mąstysena pasireiškė ir Rusijoje, taip pat plačiai įsišaknijo Europos tautų, ir ne tik jų, dvasinėje kultūroje.

Būtų klaidinga manyti, kad tai yra tik pastarųjų amžių dvasios reiškiny. Nihilizmo pradmenų galima įžvelgti įtakingų antikinio pasaulio filosofų – skeptikų, kinikų, sofistų filosofiniuose ir moraliniuose moky muose, agnosticizmo, reliatyvizmo idėjose. Jų kūrėjai ir pasekėjai abejojo tiesos, grožio, gėrio, tobulumo tikrumu ir pažinumu, juos nuvertino ir taip griovė autoritetus, ardė kriterijus, jeigu ir ieškojo tiesos, tai tik „nuog-
gos tiesos“.

Iš vėlesnių laikų filosofijos, kurioje galėtume ieškoti teorinių nihi-
lizmo prielaidų, paprastai yra minimi pozityvizmas, tiksliau, pozityvis-
tinis utilitarizmas ir ateistinės pakraipos egzistencializmas. Turėdamas
galvoje pirmąjį, Juozas Girnius rašė: „Pozityvizmas – tai dar savęs neiši-

sąmoninės nihilizmas. Nihilizmas – tai jau savo iliuzijas suvokęs pozityvizmas“ (Girnius, 1964: 75–76).

Tačiau tai labai bendras, gal net per stiprus pasakymas, teisingas, jeigu turima galvoje, kad ši mąstysenos tėkmė yra orientuota vien į empirinę tikrovę ir nemano ką nors esant už jos. Laikantis šitokio požiūrio tikrai nesunku prieiti ir prie nihilistinių, agnosticistinių išvadų, kaip tik tokia yra minėto I. Turgenevo herojaus mąstysena. Tačiau pozityvizmo terminas turi ir kitokią reikšmę – pozityvių, patikrintų žinių bei naudingo praktiško jų panaudojimo siekį. Šia prasme pozityvistas gali neturėti nieko bendra su nihilizmu, priešingai, gali būti kilniam tikslui atsidavęs idealistas, siekiantis žinių, kad galėtų jas panaudoti visuomenės labui. Kaip tik šitokia prasme pozityvistai buvo Vincas Kudirka, Povilas Višinskis, XIX a. pabaigos švietėjai, savo pasiaukojamu darbu kloję kultūrinius pamatus tautiniam lietuvių atgimimui. Todėl filosofijos idėjos, pozityvistinės ar kitokios, žmonių gyvenimui daro poveikį atsižvelgiant į tai, kaip ir kokie asmenys – laisvos valios subjektai – jas įsisąmonina, paverčia savo praktinės veiklos imperatyvais.

Panašiai ir egzistencializmas. Ateistinis egzistencialistas J. P. Sartras teigia, kad nei žemėje, nei danguje nėra ženklų, rodančių, kaip mums gyventi, žmogus yra laisvas rinktis, turi pats nusistatyti savo gyvenimo orientyrus. Jis pats turi surasti savo vertybes ir prasmes, bet gali jų ir nesurasti, nihilistiškai grimzti į beprasmybę ir niekį. Todėl ir Nietzsche'ės nihilizmas, kaip pastebi M. Heideggeris, yra daugiareikšmis ir dviprasmiškas, nes jis „viena vertus, reiškia gryną ankstesnių aukščiausių vertybių nuvertėjimą, o kita vertus, kartu reiškia ir besąlygišką pasipriešinimą nuvertėjimui“ (Heidegger 1992: 180). Šios dvi tendencijos – vertybių nuvertėjimas ir kartu aštriai jaučiamas jų poreikis – ir yra būdingos pastarųjų dešimtmečių sekuliariam Vakarų pasauliui. Pirmoji tendencija akivaizdžiai nusveria. „Į madą atėjus „vidutinybėms“, žaidimas „aukštas, žemas, vidutinis“ paseno.“ Netrukus jį pakeitė žaidimas „priešakinis ir atsilikęs“ (Bell, 203: 92). Kitaip tariant, „vertikaliąją“ vertybinę orientaciją pakeitė „horizontalioji“ pragmatinė.

Panašia linkme veikė vėliau įsivyravusi utilitaristinė mąstysena, kuriai būdinga tai, kad prasmės išsigimsta į tikslus ir niekas, išskyrus sche-

mas, neturi prasmės (Arendt, 1995: 94). Ištisus pusanтро šimto metų, teigia H. Arendt, kultūra artėjo prie nihilizmo, kaip visų prasmingumo formų neigimo. Galima dar pridėti dabartinę intelektinę madą – post-modernizmą, kuris viską sulygina ir nuvertina ir sako, kad „viskas leista“, ir ne vien tik kultūroje. Nihilizmas pastaruoju metu nesitenkina vien žodine raiška, tampa destruktivus, virsta vandalizmo veiksmis, teroristų išpuoliais.

Mums kelia rūpestį nihilizmas Lietuvoje. Bandydami apibūdinti pastarųjų dvidešimties metų Lietuvos visuomenės pilietinę sąmonę pagal ją išreiškiančius diskursus, negalime nepastebėti, kad juose gausu įvairių atspalvių negatyvizmo, nihilizmo, įvairiais adresais kreipiamo, pamatuoto ir nepamatuoto kriticizmo. Kartais tai skambėdavo kaip vyraujanti viešosios nuomonės gaida. Tai tinka ir daugelio individų mąstysenai. Kas laikytina negatyvizmu, o kas – nihilizmu, yra ne rūšies, o tik laipsnio ir konteksto skirtumas, rūšies požiūriu nuo pastarųjų reikia skirti motyvuotą socialinę kritiką.

Nenoriu pasakyti, kad negatyvizmas bei nihilizmas būtų koks išskirtinis dabartinės lietuviškosios mąstysenos bruožas, nors atsirastų argumentų ir tokiai nuomonei. Vis dėlto reikia pagalvoti, kodėl neigiama savivertė, virstanti savinieka ir savineiga, Lietuvoje yra tokios raiškios per visą nepriklausomybės laikotarpį, nors laisvės atgavimas ir demokratiškos visuomenės kūrimas, manyčiau, turėtų skatinti kitokias nuotaikas.

Gali kilti mintis, jog tai yra ne kas kita, kaip poveikių iš šalies padarinys. Kodėl gi ne, juk Lietuvą, nepaisant visų jos kultūrinių „vėlavimų“, anksčiau ar vėliau visada pasiekdavo europiškąjį laiko dvasia. Taip yra ir dabar, Lietuvai tampus sudėtine europiškiosios ekumenos – Europos Sąjungoje – dalimi. Bet svarbus yra ir kitas, vakariečiams nepažįstamas negatyvizmo šaltinis – sovietinė ir posovietinė patirtis, tos patirties pėdsakai, įsispaudę ir įvairiai transformavęsi daugelio žmonių sąmonėje. Taip pat ir nesibaigiančios, racionaliai beveik nepaaiškinamos politinės, ekonominės ir moralinės dabarties prieštaros. Neatmestinas ir, su pastarosiomis sietinas, politiškai motyvuotas, profesionaliai inspiruojamas ir diriguojamas nihilizmas, ateinantis iš okupacinės praeities.

APIE SĄVOKĄ

Nihilizmo terminas bendrąja prasme yra taikytinas tokiems vienpusiškiems požiūriams ir teiginiams, kurie nuvertina arba neigia ir atmeta tai, kas daugumai žmonių yra vertinga ir brangintina. Tai taip pat tokia nuostata, kai pastebima ir kalbama tik apie tai, kas negerai, nematant ir nenorint matyti dalykų, kurie nusipelnė teigiamo vertinimo. Nebūtinai tai tiesmukas ko nors neigimas. Nihilizmui prilygsta ir šališka kritika, ignoravimas, nepripažinimas, nutylėjimas to, kas teisinga, gražu, kilnu ir kitaip vertinga, apie tai tylint, kai reikėtų garsiai kalbėti. Ir geriausi dalykai, jeigu apie juos tylima ar sąmoningai nutylima, dėl to apie juos ir nežinoma, yra tarsi pasmerkti nebūčiai. Tai netiesioginis, užslėptas kasimasis po vertybiniais gyvenimo pamatais. Nihilistinę prasmę gali turėti ir ironija, skepsis, cinizmas, nors „Ciniškojo proto kritikos“ autorius P. Sloterdijkas cinizmą ir skepticizmą skiria nuo nihilizmo (Sloterdijk, 1999: 362–378).

Kuo pasireiškia nihilizmo dviprasmiškumas, gal vertybių neigimas tėra užslėptas tikresnių vertybių ilgesys? Nihilistinio negatyvizmo nereikia painioti su kritika, nors aiškia ribą vargu ar kam pavyktų nubrėžti. Vis dėlto principiniai skirtumai nekelia abejonių. Net ir labai priekabus kritikas, jeigu geba būti bešališkas, paprastai kalba dalykiškai, savo vertinimus bei išvadas remia faktais ir argumentais, tuo tarpu nihilistas dėl argumentų nesivargina, jis tiesiog neigia ir dažniausiai kategoriškai. Jeigu ir ieškoma argumentų, jie paprastai neadekvatūs, tendencingai parenkami. Korektiškas kritikas vienaip ar kitaip pasako, kodėl esamoji dalykų būklė jo netenkina, kokią pageidautų ją matyti, taip pat parodo, kokiomis normomis ir kriterijais vadovaujasi. Jeigu kas nors nuvertinama ir atmetama, tai todėl, kad labiau išryškėtų vertingieji dalykai. Tuo tarpu nihilistas nėra linkęs plačiau aiškinti, kokia dalykų būklė jam pageidautina, jis verčiau leis iš tuščią gražbylostę, nes neturi pozityvaus „užnugario“, neturi kriterijų arba neigia ir juos. Ateina, kaip sakė Vaižgantas, tie, kurie iš viso „nieko nepripažįsta“ ir piktdžiugiškai tvirtina, kad „nieko nėra“. „Nihilizmas reiškia: bet koku požiūriu viskas yra niekai“ (Heidegger, 1992: 215). Vis dėlto nihilistu neturi būti laikomas asmuo, kuris dėl individualių savybių yra linkęs į pesimizmą, depresiją arba dėl nesėkmių žvelgia į pasaulį pro tamsius akinius.

NEGATYVIZMAS IR SOCIALINĖ KRITIKA

Dabartinio lietuviškojo nihilizmo neįmanoma išsamiau aptarti atitrauktai nuo permainų, vykstančių Lietuvoje paskutiniaisiais metais, nuo žmonių požiūrių į tas permainas, dalyvavimo jose, gebėjimo dorotis su sunkumais. Šiame vyksme atsiranda be galo daug objektyvių priešasčių, sudarančių socialinę dirvą negatyvizmui bei nihilizmui. Iš tų priešasčių itin svarbiomis reikia laikyti tas, kurios pasireiškia netinkamais kai kurių valdžios institucijų darbais ir jų padariniais. Tai faktiškasis pilietinis ir moralinis nihilizmas, kuriam apibūdinti taikomas ištisas pluoštas sąvokų ir ištarų, tokių kaip – neveiklumas, sprendimų neveiksmingumas, korupcija, demagogija ir populizmas, nebaudžiamumas, teismų nepatikimumas ir pan.

Šitokie vertinimai, jeigu pakankamai motyvuoti, gali būti kvalifikuojami kaip atvira socialinė kritika, laisvoje visuomenėje normalus dalykas. Problema kyla tuomet, kai tokia kritika, sąmoningai ar ne, yra nepagrįstai išplečiama, perkeliama ten, kur jos visai nereikia, įgauna apibendrinantį pobūdį, nepalikdama „šviesos tunelio gale“. Tai jau ne kritika, o tiesiog neigimas, savo ruožtu kuriantis terpę nihilistinėms nuotaikoms, teigiantis žmonių nepasitikėjimą savo valstybe, nusivylimą. Pastarasis jausmas – tai apvilta tikėjimas, lūkesčių žlugimas, todėl itin skausmingas ir gali palikti negrįžtamą pėdsaką, prilygstantį lūžiui dvasiniame asmenybės gyvenime. Taip atsitinka tada, kai nepasiteisina tikslai, prie kurių ilgai eita, nublanksta jų siekimą įprasminančios vertybės. To išvengiama, jeigu nusiviliama ne pačiais tikslais, ne jų pamatuose slypinčiomis vertybėmis, bet tik klaidingais jų įgyvendinimo būdais, atvedusiais į nesėkmę. Tai prilygsta nepasitenkinimui dėl konkrečių kasdienos negerovių, kurios atsiranda ir gali praeiti, reikalams gerėjant, todėl neturi ilgesnių psichologinių padarinių. Žinoma, jeigu nesikartoja per dažnai. Gali pasirodyti paradoksiška, kad apie nusivylimo nuotaikas tenka kalbėti aptariant nepriklausomybės metų tautiečių dvasinę būklę. Tačiau nepamirština, kad nepriklausomybės idėja, ilgai tylomis puoselėta ir palyginti lengvai tapusi tikrove, daug ką pastatė į neįprastą padėtį, kurioje reikėjo ne tik psichologiškai apsibrasti, bet ir paprasčiausiai „mokytiis gyventi“. Šiuo požiūriu itin svarbu, kaip nepriklausomybę priėmė tie, kurie jos nelaukė, kaip evo-

liucionavo buvusiųjų okupacinio režimo šalininkų, nomenklatūrininkų, pagaliau, „socialistinės nacijos“ atstovų sąmonė.

Daugiausia kaip tik pastarųjų aplinkoje jau pirmaisiais nepriklausomybės mėnesiais ėmė reikštis negatyvizmas, kylantis, tiesa, dėl realių negerovių, dar amorfiškas ir sunkiai tipologizuojamas, bet jau linkstantis perdėtai apibendrinti, Jau tada, girdint, kaip audringai kai kurie asmenys liejo savo nepasitenkinimą, kildavo abejonių, ar jis atitinka realias negeoves. Retkarčiais prasikišdavo ir politinė nepasitenkinimo potekstė, pavyzdžiui, neigiamas nusistatymas ne tik prieš kai kurias permainas, bet ir prieš viską, kas Lietuvoje vyksta atkūrus nepriklausomybę, netikėjimas laisvos valstybės ateitimi. Ne kartą tai vienur, tai kitur skambėjo žodinės tokio nusiteikimo išraiškos: „atsiskyrę ir likę vieni pražūsime“ – motyvacija, susijusi su sovietinės praeities ilgėsiu; „visada būsime beviltiškai atsilikę“ – nuostata, kylanti iš ateities permainų baimės; „valdžioje vien vagys ir karjeristai“ – išraiška iš praeities atėjusio negatyvaus požiūrio į visokią valdžią. Panašūs negatyvizmai yra ganėtinai gyvi ir šiandien, nors, metams bėgant keičia savo žodinę išraišką.

Kad ir kaip aiškintume, neabejotina viena, kad staigūs ir radikalūs pokyčiai daug kam kėlė nerimo ir netikrumo būsenas, kurios, trukdamos ilgą laiką, gilėjo ir skaidėsi į įvairiausias negatyvias nuotaikas – netikėjimą, pesimizmą, apatiją, abejingumą sau ir kitiems. „Įsisenėdamos“ tokios nuotaikos neretai įgauna asocialią išraišką, tampa rigidiškomis nihilistinėmis reakcijomis. Kad tai buvo mūsų visuomenės tikrovė, bylojo sociologinės apklausos, ne kartą parodžiusios, jog lietuviai – vieni didžiausių pesimistų Europoje. Juodžiausios nuotaikos vyravo maždaug 1993–1996 m.

Socialinis negatyvizmas, išreiškiantis nepasitenkinimą dėl konkrečių dalykų, gali keistis keliomis kryptimis. Gali transformuotis į konceptualią socialinę kritiką, reflektuojančią sociumą tam tikrais vertybiniais aspektais, demokratiškoje visuomenėje tokia kritika yra savaimė suprantama. Tačiau gali virsti ir vienpusiška, tik tamsiąsias gyvenimo spalvas matančia nuostata, tolygia nihilizmui. Kartais taip įvyksta dėl to, kad nuo pavienių faktų pernelyg skubama eiti prie apibendrinančių vertinimų, nors toks minčių posūkis gali ir neturėti nieko bendra su nihilizmu. Padėtis keičiasi, kai kritiniai vertinimai ir apibendrinimai ima nebeatitikti

faktų arba yra nepamatuotai perkilnojami į kitas sritis, nors jose ir nėra patvirtinami socialine konkretybe.

Šiais atvejais kritikos lauke lengvai atsiduria jau ne faktų, bet vertybių sričiai priklausantys tautiškumo, moralės, religijos dalykai, idealiai įprasminantys visuomenės ir valstybės pamatus. Tokio akcentų perkėlimo priežastis gali būti ir paprasčiausia išprusimo stoka, nes ne kiekvienam aišku, kuo socialiniai faktai skiriasi nuo vertybių. Neįžvelgiant skirtumo, bus taip pat nelabai suprantama, kad vertybės apskritai nėra socialinės kritikos objektai, vertybės yra tiesiog suvokiamos arba nesuvokiamos, priimamos arba nepriimamos. Tad ir bandymai į tautines, moralines, religines vertybes svaidyti socialinės kritikos strėles geriausiu atveju gali būti laikomi nihilistinio pobūdžio nesusivokimu.

Nihilizmo, atsirandančio dėl tokio nepamatuoto akcentų perkėlimo, turime apščiui. Pavyzdžiui, korumpuoto valdininko veiksmai yra tapatinami su valstybe ir šaukiama: „nereikia man tokios nepriklausomybės“ arba „visi politikai savanaudžiai ir veidmainiai“, o nemoralus vieno kunigo elgesys tampa dingstimi pareikšti: „nepasitikiu Bažnyčia“. Šiais atvejais prasilenkiama su vienu iš politinio gyvenimo principų: nė viena institucija, ar tai būtų ministerija, ar parlamentas, ar prezidentūra, nėra tapatinamos su viena aukščiausių tautinių vertybių – valstybine nepriklausomybe ir laisve. Einama ir dar toliau – išprusęs politologas, sklaidydamas dabartinę Lietuvos politinę tikrovę, kategoriškai teigia: „nebėra lietuvių kaip tautos“, „nebėra Lietuvos kaip valstybės“. Sklindantys iš autoritetingo asmens lūpų tokie pareiškimai gali daryti destruktivų poveikį jautresniems, ypač jaunimo, protams.

Lietuvai įstojus į Europos Sąjungą tautiškumo laukia nauji iššūkiai, kurie savo ruožtu provokuoja ir naujus, į ateitį kreipiamus apmąstymus. Pastarųjų objektu laikytina ir tai, kas dabartį sieja ir ateitį galėtų sieti su praeitimi, ne tik artimąja, bet ir tolimąja – Lietuvos didžiųjų kunigaikščių laikais. Laisvė ir atvirumas įpareigoja apmąstymams, kurie ne tik apimtų tai, kas sovietmečiu buvo slopinta ir griauta, bet ir gebėtų žvelgti į visa tai kritiškai, koreguojant ne vieną nusistovėjusį požiūrį ir stereotipą. Savikritiškumas yra būtinas demokratiškos savimonės matmuo, liudijantis savarankiškumą ir kūrybingumą. Dabar kaip tik ir yra laikas ugdyti savi-

kritiškumą visose visuomenės gyvenimo srityse. Tautinė savikritika nebuvo įmanoma okupacijos metais, nes svarbiausi dalykai buvo išstumti iš viešojo diskurso, draudžiami arba vadinami netikrais vardais. Savaimė aišku, po totalitaristinės patirties dešimtmečių gaivinti ir ugdyti savikritiškumą nėra paprasta, bet, laimei, turime iš ko pasimokyti. Iškilųjų lietuvių – Algirdo Greimo, Vytauto Kavolio, Algio Mickūno – raštuose galime rasti įsidėmėtinų savikritiško tautinio sąmoningumo pavyzdžių. Kritiškai žiūrėti į pačius save galėtume pasimokyti ir iš Stasio Šalkauskio, Antano Maceinos, Juozo Girniaus, žvelgusių į tautiškumą iš kiek kitokių idėjinių pozicijų. Belieka tęsti jau gana solidžią tradiciją.

Tokia savikritika iš esmės skiriasi nuo tautinio negatyvizmo ir nihilizmo, per visus nepriklausomybės metus pritarusių socialiniam ir politiniam negatyvizmui. Nihilizmas, kaip jau minėta, skiriasi nuo savikritikos tuo, kad stokoja dalykiškumo ir nuorodų į faktus. Tai daugiau žodinė tam tikro nusiteikimo išraiška. Tiesa, netenka girdėti, bent jau kultūrinėje aplinkoje, kad apie tautinius dalykus būtų sakoma kas nors neigiamo tiesiai ir garsiai. Vis dėlto pirmaisiais nepriklausomybės metais ne kartą skambėjo teiginiai, kad tikras inteligentas visada yra opozicijoje bet kokiai valstybinei valdžiai. Taip pademonstruotas negebėjimas ar nenoras matyti skirtumo tarp okupacinės ir nepriklausomos valstybės, kas laikytina neabejotinu sovietinės mąstysenos reliktu. Nihilizmas dažniausiai reiškiamas netiesiogiai, „kultūringai“ – apie savo tautą, jos kultūrą, kalbą, istoriją kalbant su ironija, pašaipą, saviniekos, net piktdžiugos dėl nesėkmių intonacijomis, nuvertinant lemtingus istorinius įvykius, rodant nepagarbą tautiniams simboliams, pasiaukojantiems darbams ir žygiams.

„MITŲ DEMASKAVIMAS“

Iškalbinga „kultūringo“ nihilizmo apraiška gali būti laikomas vadinamųjų tautinių mitų demaskavimas. Ne vienam yra tekę girdėti sakant, jog reikia vaduotis iš kai kurių tautinių įvaizdžių bei įsitikinimų, kaip atgyvenusių stereotipų, savotiškų mitų, nes jie riboja akiratį, varžo min-

ties laisvę, stabdo pažangą. Turimi galvoje įvaizdžiai, išreiškiantys tautinį orumą, tautinę ištikimybę, meilę Tėvynei ir pagarbą jos praeičiai, laisvės kovoms, jų herojams, kitaip tariant, tam, kas dažniausiai yra laikoma tautinėmis vertybėmis (Čekutis, 2006). Be abejo, reikia vengti pernelyg sureikšmintos šių įvaizdžių raiškos, nes, kaip žinoma, bet kuri suprimityvinta, kaip ir perdėtai aukštinama, dorybė lengvai virsta savo priešingybe.

Neaišku, ar raginimai vaduotis iš vaizdinių – tariamųjų mąstymo varžtų, nėra tolygūs postmodernistinės mados šauksmui vaduotis iš visokių „tiesų tironijos“? Ar su tuo susiję ir kažkas daugiau? Nesunku pastebėti, jog tie „šalintini“ vaizdiniai tai – istoriniai, kultūriniai naratyvai, vadinamieji pasakojimai – esminė bet kurios bendruomenės, miesto, tautos, valstybės tapatumo savimonės dalis. Tų pasakojimų ardymas yra ne kas kita, kaip kultūros tradicijos ardymas, o atmetus tradicijas ir iš kultūros nedaug kas belieka.

Tie „mitai“, atidžiau pasižiūrėjus, pasirodo esą kertiniai dvasinės atsparos taškai, padėję kadaise atsispirti sovietiniam žmogaus nuasmeninimui, nepalūžti tremtyje ir lageriuose. Tai tautinės savimonės stereotipai, palaikantys ištvermę skaudžios istorinės patirties dienomis. Jie galėtų labai praversti ir dabartinio atvirumo bei nenuspėjamos globalizacijos akivaizdoje. „Mitai turi ypatingą savybę – aktyvuoja praeitį, kad įprasmintų dabartį“ (Repšienė, 2007: 50).

Ta pačia proga verta prisiminti, kad tikėjimas pažanga, mokslo ir technikos visagalybe taip pat yra ne kas kita, kaip savotiški mitai, viena vertus, jie numato tikslus ir telkia pastangas, kita vertus, ne kartą subliūkšta ir skaudžiai nuvilia.

Raiškesnio tautinio sąmoningumo nereikėtų tapatinti su nacionalizmu, nes ši sąvoka daugiareikšmė, jos turinys konkrečiais atvejais priklauso nuo tiksliau apibrėžiamo socialinio politinio konteksto. Nacionalizmu gali būti vadinami gana skirtingi dalykai: ir lojalumas tautinei valstybei, ir niekam bloga nelinkintis tautiškumo puoselėjimas, ir atvira tautinė nepakanta, ir pagaliau – sovietmečio „pribaltai“, nes jie kalbėjo „savo kalbomis“. Matant tokias skirtingas šios sąvokos reikšmes, nederėtų bent jau dėti lygybės ženklą tarp save teigiančio, gynybinio ir agresyviojo nacionalizmo, pastarąjį įvardinant šovinizmo sąvoka.

Viešojoje erdvėje dabar beveik visiškai pamiršta, kad tautiškumas turi savo vietą individo gyvenimą įprasminančių vertybių skalėje, tad „šalinant“ iš sąmonės vadinamuosius tautinius mitus yra skurdinamas ir šiaip jau susiaurėjęs gyvenimą įprasminančių vertybių akiratis. Tautiškumas gali tapti stiprybės teikiančiu šaltiniu tais atvejais, kai susvyruoja kitokie – moraliniai, religiniai, kultūriniai gyvenimo prasingumo pamatai. Įsidėmėtinas Algirdo Greimo, kurio tikrai neįtarsime simpatijomis mitams, pastebėjimas: „<...> mes negalime pasakyti, kad štai mes demitifikuosim pasenusias vertes, panaikinsime visus mitus ir kad nuo to žmogus bus laisvas, kad visuomenė taps išlaisvinta. Mes galime tik pakeisti vieną mitų sistemą kita mitų sistema“ (Greimas 1993: 76). „Mes nežinome, kas yra gera ir bloga, bet žinome, kad negalime palikti žmogų, neįrašydami jo į tam tikrą simbolinę kultūrinę sistemą“ (Greimas 1993: 78). Dabartinis nihilizmas kaip tik ir palieka žmogų be kriterijų ir orientyrų.

Nedaug tenutolsta nuo tautinio negatyvizmo abejingumas gyvybinėms tautos egzistencijos aplinkybėms. Abejingumas pademonstruojamas, kai, pavyzdžiui, negebama be ironijos kalbėti apie nuogaštavimus dėl galimo pavojaus iš Rytų, o dar visai neseniai, ir apie nerimą dėl Pietryčių Lietuvos. Netrūko faktų, liudijančių, kad Lietuvos pietryčiuose buvo rezgamas „Padniestrės variantas“, kaip ir signalų, rodančių, kad Maskvos strategai kuria planus „artimojo užsienio“ atžvilgiu dešimtmečiams į priekį. Pilietis, prabilęs apie galimą grėsmę iš rytų pusės, gali tuoj pat būti apkaltintas paranoja, nors nesunku suprasti, kad tokie kaltinimai gali būti ne kas kita, kaip psichologinė rengiamos strategijos dalis. Tam, kuris puoselėja piktus kėslus, patinka girdėti tvirtinant, kad pavojaus nėra.

POPULIZMO LINK

Negatyvizmas, kad ir kokios būtų jo apraiškos bei socialinės priežastys, destruktiviai veikia pilietinį sąmoningumą. Nuvertinus autoritetus ir vertybės, silpsta žmonės siejančios dvasinės jungtys, stiprėja individualizmas, tarpusavio svetimumas ir atskirtis. Tai stiprina socialinio negatyvizmo palydovus – nusivylimo ir pesimizmo nuotaikas.

Daugelį žmonių panašiai veikia ir kiti socialiniai veiksniai, ypač žmones daugiau atskirianti negu suartinanti varžybų ir konkurencijos aplinka – neišvengiamas rinkos ūkio atributas, kartais pareikalaujanti ne kiekvienam įmanomų gebėjimų. Šioje aplinkoje žmonės pradeda suvokti save per lyginimo su kitais ir atitinkamo vertinimo prizmę, tai blaško gebėjimą sutelkti jėgas ir retai kada padidina laimę. Plečiasi veiklos sritys, kuriose žmones vienus su kitais sieja ne abipusis supratimas, bet nuvertinantis ir įtarinėjantis tarpusavio domėjimasis. Įprastu dalyku tapo tai, kad politikos arenoje atsidūręs žmogus bus nuvertinamas ne tik kaip politikas, bet ir kaip asmenybė, nepaisant jo gerų darbų, profesinių nuopelnų ir talentų. Nuolat nutinka, kad jaunesnioji meno kūrėjų karta pernelyg kritiškai žiūri į vyresniųjų darbus bei tradicinių vertybių puoselėtojus, o pastarieji nenori pripažinti modernių, nors laikas anksčiau ar vėliau viską sudėlioja į savo vietas. Tačiau ir ne literatūros specialistui aišku, kad su kartų konfliktu mažai ką bendra turi atvejai, kai kultūrinėje spaudoje pasirodo rašinys, skirtas vieno iškiliausių lietuvių poetų asmenybei pažeminti. Politinė, jeigu ne patloginė, motyvacija prasikiša ir paskvilinėje rašytojo knygoje, kurios tikslas – paniekinti veikliausius Sąjūdžio žmones, žadinius tautą lemtingam apsisprendimui. Mūsų visuomenės dvasinė kultūra tokia, kad bet kuris asmuo gali būti parodytas jo orumą žeminančiu rakursu, jeigu kuo nors sensacingu patraukė žiniasklaidos dėmesį.

Žmonės kaip asmenybės yra nuvertinami ir tada, kai sugretinami iš esmės priešingi dalykai, pavyzdžiui, kultūros, švietimo autoritetas ir nusikaltėlių vadeiva, kuris taip pat įvardijamas kaip „autoritetas“. Taip atsitinka ne be dalies žiniasklaidos pagalbos. Reguliariai skaitydami net tokius solidžius dienraščius kaip „Lietuvos rytas“ arba „Respublika“ nesunkiai susidarysime vaizdą apie kurio nors miesto nusikaltėlių penketuką, bet ne apie atitinkamą švietimo ir kultūros žmonių skaičių. Kai viskas sureliatyvinama, nematant esminio skirtumo tarp to, kas tikra ir netikra, gera ir bloga, išlošia tik blogis. Blogiui labai naudinga gretinamam su gėriu.

Neigimas ne visada yra tik niekuo dėtas nuomonės reiškimas. Neigimas, kaip ir subtilesnės jo atmainos – neįvertinimas, nutylėjimas, ignoravimas gali būti apgalvotas ir gana veiksmingas manipuliavimo žmonių

nuomonėmis ir nuotaikomis būdas. Kategorišku tonu pasakyta nihilistinė frazė giliai stringa į atmintį ir gali būti įtaigesnė nei argumentuotai dėstoma mintis. Verta dėmesio Vytauto Kavolio mintis, pasakyta kalbant apie kūrybiškumą: „Pripažinimai visada provizoriniai – galimi ateityje keisti. Neįvertinimo klaida gali būti kur kas skaudesnė negu entuziastiškas pervertinimas. Kritikos ar abejingumo „nužudytas“ kūrinys gali nebeatšaukiamai pradingti iš istorijos, nepalikęs įnašo, kuriam jis – gal tiktai vėlesnėmis aplinkybėmis – galėjo būti pajėgus. O tai jau drastiška klaida“ (Kavolis, 1993: 13).

Nihilizmas neigia, kritikuoja be argumentų ir taip purena dirvą demagogijai bei populizmui, kurie taip pat vengia dalykiško pokalbio ir nepakenčia argumentų. Populistas, kaip ir nihilistas, pretenduoja būti teisuolis, jis taip pat kategoriškai kaltina ir žarsto pažadus. TV klubų debatai neretai parodo, kaip gali būti nuvertinamos mintys ir argumentai, iškreipiama oponento minties prasmė. Gerai žinoma, kad žmogus palūžta tada, kada nusilpsta jo dvasia. Tam ir padeda argumentų nepaisantis nihilizmas ir jo giminaitis cinizmas, veiksmingai atliekantys tautos dvasios smukdymo darbą, politikoje talkindami populistiniams „teisingumo“ ieškotojams ir „gelbėtojams“.

Drįstu įžvelgti neabejotiną, nors ir neakivaizdų ryšį tarp vertybių, įskaitant ir tautines, nuvertinimo ir vieno skaudžiausių mūsų visuomenės reiškinių – savižudybių. Niekas nėra apsaugotas nuo nesėkmių ir nuosmukių, tačiau iš tokių būsenų kur kas sunkiau pakilti, jeigu aplinkui skamba nepasitenkinimas, skundai ir verkšlenimai. Nihilistinė aplinka formuoja žmogų, kuris visur mato tik tamsiąją pusę, bet kur suranda priežastį pralaimėti. Kaip ir žmogus, kuriam nuolatos sakoma, kad jis yra nevykęs ir menkas, ims ir pats save niekinti ir nebranginti savo gyvenimo. Šiuolaikinio nihilizmo atmainomis gali būti laikomas ir vertybinis reliatyvizmas bei radikalusis liberalizmas, jų propaguojama beribė tolerancija „kitoniškumams“ ir „alternatyviems pasirinkimams“ slepia netoleranciją manantiems ne taip, kaip jie, nepakantą tradicinėms šeimoms, dorovės, tautiškumo vertybėms.

Sunkiai suprantama ir liūdna, kad nihilistinį požiūrį į tautiškumą ir kultūrą jau keleri metai atvirai demonstruoja kai kurių valstybinių insti-

tucijų, kurių paskirtis kaip tik yra rūpintis tautinių vertybių puoselėjimu, valdininkai. Viena tokių institucijų yra Mokslo departamentas (Švietimo ir mokslo ministerijoje), iš kurio išeina potvarkiai, nepripažįstantys moksliniais lietuviškai rašomų ir Lietuvoje leidžiamuose mokslo leidiniuose skelbiamų Lietuvos mokslininkų darbų. Moksliniais pripažįstami tik ne Lietuvoje skelbiami, ne lietuviškai rašomi darbai. Departamento valdininkai laikosi pasenusios pozityvistinės nuostatos, kad humanitarinių ir socialinių mokslų metodai turi būti tokie patys kaip ir gamtos mokslų metodai ir taip visiškai ignoruoja šių mokslų savitumą, jų objekto skirtingumą nuo gamtos mokslų. Filosofo Arvydo Šliogerio vertinimas nedviprasmiškas: „Humanistika naikinama atvirai, lietuvių kalba naikinama atvirai“ (Šliogeris, 2006: 3).

Jeigu ši iš pagrindų ydinga humanitarinių ir socialinių mokslų traktavimo ir vertinimo sistema nebus skubiai pakeista, laukia liūdna perspektyva – humanitariniai mokslai bus sunaikinti, „[...] o lietuvių kalba bus iš mokslo išstumta su visomis iš to plaukiančiomis pasekmėmis lietuvių kalbai ir lietuvių tautai,“ (Nekrašas, 2003: 4–5) Padarinius nesunku numatyti – išstumiant lietuvių kalbą iš humanitarinių ir socialinių mokslų, naikinamas konceptualusis tautinės savimonės matmuo, siaurinama kalbos vartojimo sritis, kalba stumiami į buities sritį. Tai pakerta tautinio tapatumo pamatus. To anuomet siekė visi okupantai, dabar tai daroma savų.

Negalima nepastebėti, kad viešojoje nuomonėje nekyla polemikos su nihilizmu ir jo atmainomis, nėra jų kritikos arba ta kritika kol kas labai nedrąši. Nėra taip pat dalykiškos tokių reiškinių kaip nihilizmas, cinizmas, populizmas analizės. Tai būtų kūrybinės inteligentijos pareiga, nors gal dar tam neatėjo laikas. O gal atvirkščiai, gal jau esame praradę gebėjimą suvokti vertybes, būtent tai, kas filosofijoje vadinama išankstine vertybine nuostata, vertybiniu *a priori*? O gal nihilizmas tai savotiškas „kerštas“ vertybėms dėl to, kad jos neįgyvendinamos? Martinas Heideggeris klausia: „Iškyla klausimas: kam reikalingos šios vertybės, jeigu jos kartu neduoda priemonių ir neparodo būdų, kaip įgyvendinti jose glūdinčius tikslus?“ (Heidegger, 1992: 179).

Visa tai verčia klausyti, ar mūsų gyvenime nenyksta vertybinis matmuo iš viso, gal jau gyvename dar vieno „post“, šį kartą postvertybinio

pasaulio ir naujų pasaulėžiūrinių orientacijų epochoje? Norėdamas užbaigti optimistiškai, dar pacituosiu Algirdo Greimo mintį, pasakytą beveik prieš keturiasdešimt metų: „Kaip egzistencializmas su beprasmiškumo išjautimu atgyveno per dešimtį metų, taip ir Rytų Europoje užeis teigiamų ir pozityvių vertybių ieškojimo fazė“ (Greimas, 1993: 83). Tikiu, kad užeis tokių ieškojimų fazė ir Lietuvoje, gal jau ir prasideda.

2004

VERTYBĒS KULTŪRŪ
SANDŪROSE

DAUGIAKULTŪRIŠKUMAS – VERTYBĖS IR TAPATUMAI

Kaip ir kitos Europos Sąjungos šalys, Lietuva yra atvira gyventojų migracijai, kurios balansas mūsų šaliai šiuo metu yra akivaizdžiai neigiamas, nes išvykstančių asmenų iš Lietuvos skaičius kelis kartus viršija atvykstančiųjų skaičių. Pastarųjų vis dėlto daugėja ir artimiausiais metais neabejotinai daugės, nes atsigauančiam Lietuvos ūkiui reikės iš svetur atvykstančių specialistų, kad būtų užpildomas trūkumas, kurį sukelia nesiliaujanti emigracija iš Lietuvos. Negalima negalvoti ir apie tą gyventojų migracijos bangą, kurią gali sukelti planetos atšilimas ir kurios padariniai neabejotinai pasiektų ir Lietuvą, kai kurios Europos šalys tam jau ruošiasi.

Visa tai lemia, kad netruks ateiti laikas, kai šiandien dar tik numatoma plataus masto imigracija į Lietuvą virs tikrove, o praktiškai tai reikš, kad mūsų miestuose ir miesteliuose kursis atvykėlių iš kitų šalių bendruomenės su savo kultūra, tikėjimais, gyvenimo būdu. Lietuvos visuomenė pamažu tampa ir ateityje dar platesniu mastu taps daugiakultūre visuomene su tokiai situacijai būdingomis problemomis.

DAUGIAKULTŪRIŠKUMAS

Daugiakultūriškumo sąvoka šiame straipsnyje vartojama įvardijant situaciją, kai ribotoje geografinėje erdvėje (valstybėje, regione, mieste) gyvena ir bendrauja įvairių tautų, kultūrų ir konfesijų žmonės. Skirtingų kultūrų nešėjai ir kūrėjai paprastai yra skirtingų tautybių žmonės, todėl daugiakultūriškumas yra daugiau ar mažiau susijęs su daugiatautiškumu, daugiaetniškumu, daugiakonfesiškumu. Daugiakultūrės valstybės visuomenė yra ir įvairiu laipsniu daugiatautė, daugiakonfesė visuomenė. Tai taip pat daugiaplanė skirtingų vertybinių nuostatų sandūros visuomenė.

Kultūrų įvairovė nėra naujas reiškinys mūsų šalies istorijoje. Lietuvoje, ypač sostinėje Vilniuje ir apylinkėse, nuo seno gyvena, savo kultū-

rines tradicijas puoselėja įvairių tautybių ir konfesijų gyventojai. Didžioji jų dalis – tautinės mažumos, sudarančios palyginti negausias bendruomenes, kurių didžiuma priklauso iš esmės tam pačiam, kaip ir pagrindinė valstybės gyventojų dalis, kultūriniam ir konfesiniam arealui. Tradicinis idėjinis pagrindas – krikščionybė (katalikybė, protestantizmas, stačiatikybė), nekrikščioniškos konfesijos palyginti negausios. Tai palanki aplinkybė tarpusavio supratimui ir socialinei integracijai. Tad į istoriškai šitaip susiklosčiusią kultūrų įvairovę galima žiūrėti kaip į reikšmingą Lietuvos kultūrinio tapatumo bruožą (valstybės kultūrinio tapatumo apibūdinimas yra atskira sudėtinga problema), kartu pažymint, kad tautinių ir kultūrinių požiūriu Lietuva yra palyginti homogeniška šalis.

Tačiau dabartinė atvirumo dinamika padėtį gerokai keičia – daugėja žmonių, kurie atvyksta iš tolimų šalių, iš kitokio kultūrinio arealo, neturi šaknų mūsų šalies kultūroje, stipriai išsiskiria ne tik savo tautybe, bet ir religija, mąstysena, vertybinėmis nuostatomis, moralės normomis ir papročiais. Pakanka paminėti Vilniuje ir kituose Lietuvos miestuose besikuriančias kinų bendruomenes. Negalima nepastebėti ir kai kuriose ES šalyse išaugusio ir tebeaugančio Islamo išpažinėjų skaičiaus bei problemų, kurias kelia jų socialinė ir kultūrinė integracija ir jų pastangos išlaikyti savo tapatumą.

Tad mūsų šaliai būdingas istoriškai nusistovėjęs tautų ir kultūrų sugyvenimo modelis neilgai trukus gali keistis netradicinio, Lietuvai nebūdingo daugiakultūriškumo linkme. Darnus sambūvis ir tarpkultūrinės sąveikos praturtina ir pajvairina visuomenės kultūrinį gyvenimą, palaiko socialinį stabilumą, priešingai, kultūrinis ir konfesinis nesuderinamumas gali tapti ilgalaikiu socialinių įtampų šaltiniu.

KULTŪROS TAPATUMAS

Siekiant apibūdinti, kuo tautos skiriasi viena nuo kitos, pirmiausia reikia kalbėti apie kultūrų skirtumus, pradėdant iš praeities perimamomis etninėmis duotybėmis, prie pastarųjų visų pirma priskiriant kalbą, ir baigiant profesionaliosios kultūros pasiekimais. Nuoroda į skirtumus

nerieškia, kad neketinama atsižvelgti į panašumus ir bendrumus, pastarieji daugiausia atsiskleidžia vertybių lygmeniu. Konkrečios tautos atveju iš skirtumų ir bendrumų, savitumų ir panašumų per šimtmečius susiformuoja unikali dermė, kuriai įvardyti vartojame tapatumo sąvoką.

Apie tapatumą galima kalbėti kaip apie vieną iš pasaulio sandaros elementų, išreiškiančių esinių kokybinį apibrėžtumą, iš to plaukiantį jų unikalumą, nepakartojamumą. „Būti“, vadinasi, būti „kažkam“, išsiskiriančiam ir savitam, kaip duotybė ir vertybė, taigi ontologine ir aksiologine prasme. Paprasčiau kalbant, tai reiškia esinio buvimą „tuo pačiu“, išlikimą savimi pokyčių tėkmėje.

Tapatumo požiūriu gali būti apibūdinami įvairūs subjektai – individai ir jų grupės, etnosai ir tautos, kultūros ir civilizacijos. Tipologijos atžvilgiu tai skirtingi tapatumai, o tai lemia ir jų struktūrinės sandaros skirtumus, tačiau bet kuriuo atveju esminė tapatumo sandaros dalis yra sąmoningumas, reiškiamas įvairiomis naratyvo formomis. Tiek tauta, tiek ir pavienis individas tapatumo požiūriu yra visavertis tiek, kiek suvokia save kaip tokį, apmąsto ir vertina savo būklę, savo istorinį kelią.

Apie kultūrų tapatumus bendresne prasme galime kalbėti kaip apie tam tikrus jų teorinius modelius, kuriuos galime aptarti juos lyginant, imant kultūras kaip visumas ar atskiras jos šakas, atskirus elementus. Tuo užsiima lyginamoji kultūrologija, ypač produktyviai vykdomi lyginamieji Vakarų ir Rytų kultūrų tyrimai.

Norint konkrečiau aptarti kultūrų sambūvio daugiakultūre tampačioje visuomenėje pobūdį, būtina įvardyti ir aptarti mažiausiai du tarpusavyje susijusius klausimus: kaip atvykstančiųjų tapatumo savivoką veikia ir keičia adaptacija naujojoje aplinkoje ir integracija į ją; kokią poveikį atvykusiųjų kultūrinio tapatumo raiška gali daryti priimančios šalies kultūrai, demografinėi situacijai. Kaip tie vyksmai plėtojasi ir siejasi tarpusavyje konkrečioje visuomenėje, yra praktinio gyvenimo sritis, tačiau tam, kad būtų galima geriau suprasti ir vertinti dėl jų galinčias kilti įtampas, reikia pasklaidyti kultūrinio tapatumo sąvoką, kreipiant dėmesį į kai kuriuos tapatumo savimonės formavimosi veiksnius.

Reikia pastebėti, kad tautos kultūrinio tapatumo sąvoka turinio požiūriu nėra „vientisa“, joje galima skirti mažiausiai tris reikšmės lau-

kus – kultūrinį tiesioginę prasmę, kaip pagrindinį, taip pat tautinį ir konfesinį. Tas jos turinio aspektas, kuris įvardijamas žodžiu „kultūra“, savo reikšmę susipina su žodžių „tauta“ ir „konfesija“ reikšmių laukais. Pažintis su skirtingomis kultūromis parodo, kad jų tapatumo savimonėje šie reikšmių laukai sudaro skirtingus derinius. Vienais atvejais kultūrinė tapatumo savimonė yra smarkiai ar net išties „persunkta“ religinio tikėjimo motyvų, tai būdinga teocentriškai orientuotoms kultūroms, jose tikėjimas yra pagrindinė vertybė, į kurią yra palenktos visos kitos (dora, grožis, teisingumas) vertybės. Sekuliariose kultūrose dažnai atvejais tapatumo savimonėje vyrauja tautiniai vaizdiniai ir aspiracijos.

Apibūdinant tą kultūros arealą, kuris yra vadinamas vakarietiškoji kultūra ir kuriam priklauso ir mūsų šalis, reikia pripažinti esminį krikščionybės poveikį istoriniam šio regiono kultūros tapatumo formavimuisi keliui. Šiuo požiūriu ypač reikšmingi buvo viduramžių šimtmečiai, iš kurių išaugo modernios Europos tautos. „Viduramžiais Europos tapatumą formavo lotyniškoji krikščionija“ (Delanty, 2002: 83), – teigia anglų kultūros istorikas Gerardas Delanty. Modernizmo laikotarpiu kartu su Apšvietos idėjų sklaida, kapitalizmo kilimu visuomenė sekuliarizavosi, krikščionybės visuomeninė ir kultūrinė reikšmė smarkiai sumažėjo, reikšmingos tapo pasaulietiškosios vertybės, tarp kurių kiek vėliau itin svarbus tapo nacionalizmas, evoliucionavęs į atitinkamas politines ideologijas.

Sekuliarizuota vakarietiškoji mąstysena, pasižyminti abejingumu religijai, o kartais ir jos atmetimu, vis dėlto nesiekia taip giliai, kad europiečių sąmonėje išbluktų tos moralės normos ir kitos individo savivokos struktūros, kurios per šimtmečius formavosi veikiamos katalikiškojo ir protestantiškojo tikėjimo doktrinų. Tai asmenybės, laisvės, atsakomybės, kaltės, atgailos, atleidimo, pareigos ir daugelis kitų moralinio bei pasaulėžiūrinio pobūdžio sąvokų ir vertybių, kurios slypi europietiškojo tapatumo sąmonės pamatuose. Didžiąja dalimi jos yra krikščioniškosios kilmės, nors daugelio žmonių sąmonėje yra praradę savo pirminį religinį turinį. Tad galima teigti, kad šiuolaikinėje europietiškojo tapatumo savimonėje vyrauja pasaulietiškos (estetinės, teisinės, politinės) vertybės, kurių potekstėje slypi krikščioniškasis dvasinis paveldas. „Netikiu, kad Europos kultūra išgyventų visišką krikščioniško tikėjimo išnykimą, –

teigia anglų poetas ir eseistas T. S. Eliotas. Ir priduria: – Jei krikščionybė pasitrauks, pasitrauks ir mūsų kultūros visuma“ (Eliot, 1993: 351).

Apie islamo šalių ne tik kultūros, bet ir visos socialinės sanklodos religinius pamatus nėra reikalo plačiau kalbėti, tai gerai žinoma, šios religijos išpažinėjų savimonėje, jų elgesio ir bendravimo praktikoje vargu ar iš viso lieka vietos kokiems nors nereliginiams motyvams. Nors situacija keičiasi, kaip pastebi A. Taynbee ir D. Ikeda, kai kuriose tradiciškai islamiškose Rytų šalyse, religija užleido vietą nacionalizmui (Toynbee; Ikeda, 1999: 278–284).

Nuo to, koks tautinių, religinių, kultūrinių motyvų derinys susikuria tos ar kitos tautinės bendruomenės savimonėje, kurie motyvai jame vyrauja, neišleidžiant iš akių ir kitų veiksnių, daug priklauso, kaip klostosi tautų tarpusavio santykiai daugiakultūrėje visuomenėje. Kultūros istorija pateikia pakankamai pavyzdžių apie dažniausiai pasitaikančius kultūrų sambūvio daugiakultūrėje visuomenėje variantus. Žinomiausiu yra laikytinas integracijos variantas, kai tam tikroje valstybėje gyvenančios skirtingų tapatumų bendruomenės (tautinės mažumos, imigrantų diasporos) evoliucionuoja kultūrinės integracijos į gyventojų daugumos (titulinės nacijos) kultūrą linkme. Dėsningas to vyksmo etapas yra atvykėlių „dvilypio tapatumo“ formavimasis, kurį sudaro iš gimtosios šalies atsineštų vaizdinių ir naujoje aplinkoje įgyjamos patirties mišinys. Kultūrologinėje literatūroje tai įvardijama akultūracijos terminu. Imigrantus priimančios šalys kartais vykdo akultūracijos politiką, siekiant, kad tautinė mažuma, imigrantų diaspora ne tik išminktų daugumos kalbą, bet ir internalizuotų vertybes, normas, papročius, gyvenimo būdą. Tolesnėje plėtroje šia linkme diasporos kultūrinis savitumas nusitrina, tapatumo išsaugojimo valia silpsta, savimonė blėsta, nors gali atgyti naujais pavidalais. Tokia integracija veda į asimiliaciją – dažniausias atvejis imigrantų diasporų istorijoje. Taip atsitinka ir lietuvių išėvių bendruomenėms, kurių antrosios, trečiosios, neretai ir pirmosios kartos nariai asimiliuojasi, tampa lietuviškos kilmės amerikiečiais, anglais, argentiniečiais, pamiršdami savo kilmę.

Kitokią situaciją, kurią galima įvardyti koegzistencijos terminu, turime, kai toje pačioje valstybėje skirtingų kultūrų bendruomenės gyvena

viena šalia kitos, tačiau tarpusavyje yra saistomos daugiausia tik ekonominių poreikių ir bendrųjų pilietinių priedermių, o kultūros atžvilgiu laikosi viena nuo kitos izoliuotai. Tarpkultūrinis dialogas, išskyrus individualius atvejus, vyksta vangiai, kultūrinė mažumos (diasporos) integracija į daugumos kultūrą yra sunkiai įmanoma.

Tai būdinga bendruomenėms, kurių tapatumo savimonėje vyrauja religinė sąmonė, aprėpianti ir moralę, teisę, meninės raiškos formas. Aki-vaizdus tokios situacijos pavyzdys – Islamo išpažinėjų bendruomenės, gyvenančios pagal *šarijos* (Uždavinys, 2007: 480) reikalavimus Vakarų Europos šalyse. Galima teigti, kad koegzistencinio pobūdžio sambūvis buvo nusistovėjęs tarp lietuvių ir žydų (litvakų) bendruomenių Lietuvoje, tačiau tai netrukdo kultūriniam dialogui iškilų kūrybiškų asmenybių lygmeniu.

Koegzistenciniam sambūviui būdinga subjektų izoliacionistinė pozicija vienas kito atžvilgiu slepia savyje tarpusavio svetimumo ar net priešiško potencialą, o šis, susidarius tam tikroms politinėms aplinkybėms, gali peraugti į tarpetninius, tarp konfesinius konfliktus, kuriuose kultūros tiesiogine žodžio prasme balsas netenka prasmės.

Tuo galima įsitikinti prisimenant buvusios Jugoslavijos suirimą, kurį lydėjo bendros etninės (slaviškos) kilmės, bet skirtingų tautine ir konfesine savimone bei istorine patirtimi tautų kruvini tarpusavio konfliktai, nepaisant to, kad dešimtmečius buvo gyventa vienoje valstybėje.

ATSKIRUMAI, BENDRUMAI, SĄVEIKOS

Mokslinėje literatūroje, aptariant bruožus, kurie parodo, kuo kultūros skiriasi vienos nuo kitų, nėra išleidžiama iš akių ir tai, kas sieja vieną kultūrą su kita, kas yra bendra daugeliui kultūrų. Pasak anglų kultūrinės antropologijos atstovo G. P. Murdocko, daugelis kultūrologų ir antropologų pripažįsta faktą, kad „visos kultūros savo struktūra atitinka bendrą fundamentalų planą“ ir yra panašios viena į kitą, nes visur tie patys įgimti potraukiai kreipia žmonių elgesį viena ir ta pačia kryptimi (Murdock, 1993: 194). Kaip šio teiginio iliustracija pateikiamas ilgakas sąrašas da-

lykų (kalba, religinės apeigos, santuoka, gimimas, dekoratyvinis menas, šokiai ir kt.) (Murdock, 1993: 192–194), kurių vienokia ar kitokia realizacija ir simbolinis įprasminimas yra aptinkami kiekvienoje kultūroje.

Nesileidžiant į platesnį bendrų dalykų aptarimą, reikia pastebėti, kad jie, būdami artikuliuota vienos ar kitos individualios kultūros dalimi, leidžia ir palengvina tarpkultūrines sąveikas. Padeda suprasti, kad kultūros tapatumas nėra savaiminė uždara duotybė, bet, priešingai, kislirealybė, besiplėtojanti atvirumo ir uždarumo, sąveikų ir priešstatų, priėmimo ir atsiribojimo būdais.

Tai leidžia teigti, kad daugiakultūriškumas nėra vien tik išorinių sandūrų ir ryšių saistoma įvairovė, kad kiekviena individuali kultūra, kaip šios įvairovės dalis, savo turiniu ir struktūra turi daugiakultūriškumo elementų, pati yra vidujiškai daugiakultūriškas. Vidinių kultūros daugiakultūriškumą lemia ne kas kita, kaip sąveikų su kitomis kultūromis apimtis ir intensyvumas, leidžiančių perimti patirtį ir įgyti skolinius, kurių aptinkama kiekvienoje kultūroje ir kurių įgijimo keliai yra tyrinėtojų atsekami.

Lyginamojoje menotyroje, kultūrologijoje viena įtakingiausių yra *difuzijos* teorija, sklandanti meno formų, simbolių ir motyvų migraciją ne tik tarp geografiškai artimų, bet ir tarp viena nuo kitos smarkiai nutolusių kultūrų. Šios teorijos šalininkai žmonijos kultūros istoriją aiškina kaip „įvairių ryšių, susidūrimų ir kultūrinių įtakų, skolinių perdavų rezultatą“ (Kapočiūtė, 2008: 263). Vis dėlto kitokie kultūros reiškiniai atsiranda nebūtinai kaip kultūros savaiminės raidos padariniai: „susiformavę vienoje kultūroje, jie gali būti perimti kitos kultūros ir įsisavinti“ (Kapočiūtė, 2008: 263). Konkrečios kultūros atveju perimami ir pritaikomi elementai sudaro sintetišką vienovę, kuri pati nėra laisva nuo vidaus įtampų ir kontroversijų.

Pažymint sąveikų ir skolinių svarbą individualios kultūros plėtrai, anaipol nėra pamiršamas savaiminis kultūros pradmenų (tokių kaip kalba, dainų melodijos, ornamentai ir pan.) radimasis ir raida, šių elementų tarpusavio pynė kaip tik ir sudaro tą pamatinę bruožų visumą, kuri apibrėžia kultūros individualumą. Tačiau ta visuma nėra uždara, ji be paliovos keičiasi kartu su buities ir darbo sąlygų, požiūrių, vertinimų kaita. Kiekviena nauja savotiška kultūra rutuliojasi veikiami kitos,

jau subrendusios kultūros, aiškina filosofas Vosylius Sezemanas ir teigia: „Tikras originalumas, kad pabustų, dažniausiai reikalingas išorinių jėgų veikimo“ (Sezemanas, 1997: 623).

Tai pasakytina pirmiausiai apie tautų, kurias sieja geografinė kaimynystė, etninė kilmė ir istorija kultūrų sąveikas, nes „ir Europos viduje kai kurios kultūros artimesnės vienos kitai negu kitos“ (Eliot, 1993: 350). Tačiau abipusiai poveikiai ir skoliniai, kultūros formų ir simbolių migracija susieja ir skirtingus, vietas ir laiko atžvilgiu vienas nuo kito labai ryškiai nutolusius kultūrinius arealus.

Kultūros skaidosi, dalimis ar ištisai kinta, peržengia savo pirmines teritorijas, sklinda, susipina ir sutampa su kitomis kultūromis. Tai lemia įvairios, ne vien kultūrinės, priežastys – užkariavimai, politinis ir ekonominis vyravimas. Kolonializmo laikotarpiu šimtmečius vyko Rytų šalių socialinė ir kultūrinė *vesternizacija* (*Westernization*), pastaruoju šimtmečiu pastebimas priešingas vyksmas, Vakaruose gausėja rytietiškos kultūros „salelių“ (europietiškas, amerikietiškas budizmas, kinų, indų, arabų bendruomenės Vakarų šalių didmiesčiuose), o tai leidžia, vartojant analogišką terminą, kalbėti apie Vakarų kultūros *isternizaciją* (*Easternization*) (Campbell, 1998: 286–312).

SĄMONĖS „(EGO) CENTRIŠKUMAS“

Apie kultūros tapatumą, kaip jau pastebėta, šiame straipsnyje kalbama kaip apie nenutrūkstantį perimamumo, tęstinumo, savikūros vyksmą, kuriame vienas iš atsinaujinimo paskatas teikiančių šalutinių yra sąveikos su kitomis kultūromis. Tęstinumo ir sąveikų įtampas lauke susikuria esminis tautinio kultūrinio tapatumo lygmuo – savimonė, besireiškianti ir besiplėtojanti įvairaus vaizdingumo, įvairaus conceptualumo lygmens savipratos, savizinos, savivertės formomis.

Galima kalbėti apie pusiau instinktyvias, pusiau sąmoningas užuomazgines etninės savimonės būsenas, tačiau tam, kad tapatumo savimonė įsižiebtų mąstymo lygmeniu, būtini susidūrimai su „kitais“. Savimonė skaidrėja ir sklaidžiasi ne kitaip, o tik bendraujant su kitais subjektais,

juos pažįstant, vertinant, lyginant su savimi. Susitikimai ir bendravimas yra būtina sąlyga, padedanti ne tik plačiau pažinti pasaulį, kitus žmones, bet ir save. „Viena izoliuota tauta net nežino, kad apskritai turi „kultūrą“, – pastebi Eliotas (Eliot, 1993: 322). Kurią kultūros sritį, meno šaką atskiros kultūros kontekste bepaimtume, jų kūrybinė raida sunkiai įmanoma be žinių apie atitinkamas kitų tautų kultūras ir menus, be abipusių kūrybinių sąveikų su jomis.

Santykiai su „kitais“ yra nevienareikšmiai ir daugiaplaniai. Praturtinantis atvirumas, imlumas ir dosnumas yra susipynę su priešingos krypties būsenomis, tokiomis kaip vidinis sutelktumas, uždarumas, atsiribojimas, atitolimas nuo „kitų“, kai kuriose situacijose įgaunantys įtampos ir priešiško atspalvius. Pastarosios būsenos atsiranda ne dėl kokių antraeilių priežasčių, o kyla iš gilaus, įsisąmoninto ar ne, poreikio būti savimi, išlikti savimi, išsaugoti savastį, nesusilieti ir neištirpti. Ribų nežinantis atvirumas ir imlumas yra pragaištingi kultūriniam savitumui, nėra palankūs ir individualiam savitumui, kaip ir kūrybiškumui, greičiau skatina tik kultūrinius „sekimus“ ir epigoniškumą, o tai veda ne prie ko kito, kaip prie savasties praradimo, tapatumo nunykimu.

Todėl savo skirtingumo ir atskirumo nuo „kitų“ suvokimas kultūros raidos požiūriu yra normalus ir dėsningas reiškinys, būdingas ne vienai ar kitai tautai bei kultūrai, bet visoms moderniosios Europos tautoms. Jau minėtas G. Delanty aiškina, jog istoriškai formuojantis Europos tautų nacionalizmui: „tautinis tapatumas buvo laikomas kitų tautų priešingybe: tapatumas „mes“ buvo priešpriešinamas kitoniškumui „jie“ (Delanty, 2002: 120). Šia proga verta prisiminti, kad modernioji lietuvių tauta formavosi atsiskiriant, „atsiplėšiant“ nuo lenkiškojo kultūrinio masyvo, kuris buvo apėmęs Lietuvos aukštuomenę, atsisakant susiliejo su ta kultūra.

Kaip jau minėta, visaverčiu yra laikytinas pasižymintis išplėta savimone, kuriai būdinga tai, ką galima įvardyti kaip etninį kultūrinį „(ego)centrizmą“, tapatumas. Šiuo terminu norima pasakyti, jog tapatumo, tiek individualaus, tiek ir grupinio, savimonė yra tokia, kad paprasčiausiai negali suvokti ir vertinti pasaulio kitaip, kaip tik „savuoju požiūriu“. Negali vertinti kitaip, kaip tik pagal savo vertybinį mastelį, koks tas mastelis – jau kitas klausimas. „Tai reiškia, kad subjektas, suvokdamas

save ir savo ryšius su aplinka, išskiria save kaip savotišką jos centrą, kaip viso to, kas vyksta aplinkui, atskaitos tašką“ (Kuzmickas, 2009: 22). Višose kultūrose, nuo pirmykščių bendruomenių iki aukštai išsivysčiusių civilizacijų, pasaulis yra suvokiamas pagal centro ir periferijos, „vidurio“ ir „pakraščio“ schemą.

Bet kuri konkreti kultūra, kaip ir ištisas kultūrinis arealas, tam tikru savivokos ir savo istorinės raidos momentu save „įcentrina“, savo vertybes ir gyvenimo būdą suvokia kaip normą, pagal kurią vertinama visa, kas vyksta aplinkui. „Ir senovės graikas, ir kinas, ir bet kuri kita žinoma tauta savo kultūrą laikė standartu, pagal kurį buvo vertinamos visos kitos“ (Murdock, 1993: 240). Kaip rodo Europos kultūros istorijos tyrimai: „Europos tapatumas formavosi opozicijose musulmonams ir mongolams, su kuriais save susiejo Rusija“ (Delanty, 2002: 86).

Dabartiniu metu situacija yra smarkiai pasikeitusi, Vakarų kultūra atsisako šimtmečius kultivuoto (ego)centriško europocentristinio požiūrio į kitas kultūras kaip į „periferines“, pripažįsta pasaulio kultūrinį daugiacentriškumą, kultūrų lygiavertiškumą, stengiasi būti joms atvira. Dar daugiau, suabejojama europietišku apskritai kaip apibrėžta kultūrine realybe. Ar tai nereiškia, kad suabejojama ir dėl europietiškosios kultūros tapatumo? Juoba kad nematyti ženklų, rodančių, jog analogiški pokyčiai vyksta ir kitur, jog ir kitos didžiosios pasaulio kultūros ir religijos atsisako savojo „(ego)centriškumo“.

BAIGIAMOSIOS PASTABOS

Glaustas kultūros tapatumo sandaros apibūdinimas leidžia geriau suprasti, kaip klostosi, ir numatyti, kaip gali toliau klostytis skirtingų kultūrų sambūvis daugiakultūroje visuomenėje, turint galvoje ir greičiausiai netolimos ateities Lietuvą.

Viena sambūvio problemos pusė – iš tolimų regionų atvykstančių imigrantų diasporų kūrimasis, jų santykis (adaptacija, akultūracija, izoliacija) su naująja kultūrine aplinka, kita pusė – imigrantus priimančios šalies pagrindinių gyventojų požiūris į atvykusiuosius, dialogo su jais,

jų integracijos būdų paieškos. Daugiakultūris sambūvis, tai – skirtingų kultūrinių tautinių tapatumų, skirtingų vertybinių sistemų, gyvenimo sampratų ir įprasminimo būdų sandūra.

Toje sandūroje atvykusiųjų gyvenimo būdas savo išviršine puse gali daug neišsiskirti iš vyraujančios kultūrinės aplinkos (nors Vakarų Europos šalyse, kuriose gausios islamo išpažinėjų bendruomenės, yra kitaip), nes yra daugiau ar mažiau reglamentuojamas bendrų viešojo gyvenimo normų. Tačiau už to lygmens slypi kiekvienai kultūrai būdinga, iš šalies sunkiai įžvelgiama vidinė tam tikros mąstysenos, jausenos, tikėjimų, vertinimų plotmė. Sambūvio pobūdis daug priklauso nuo to, kokia tos plotmės išorinė raiška, kuriai reikia tam tikrų sąlygų, kiek gilus ir stiprus yra kultūrų tapatumo savimonės „(ego)centriškumas“, besiskleidžiantis vienokiu ar kitokiu „mes“ ir „kiti“ santykiu.

Klausimo esmė – ar gali imigrantas integruotis naujoje aplinkoje neprarasdamas savo tapatumo? Kokiu mastu jis gali gyventi pagal atsiņestąjį iš gimtojo krašto gyvenimo būdą, kokią jo „dalį“ gali pritaikyti naujoje aplinkoje – atskiro tyrimo klausimas. Tačiau neabejotina, kad naujoji aplinka ir jos kultūra atvykusiojo požiūriu yra ne kas kita, kaip „jie“, „kiti“, atsiduria ne visada teigiamame santykio „mes“ ir „kiti“ poliuje. Tų „kitų“ artumas, galimybė tiesiogiai bendrauti nebūtinai skatina norą integruotis ar bent kultūrinį dialogą. Dažnai vyksta kaip tik priešingai – stiprėja atvykėlių bendruomenių uždarumas, o jų savimonės ego-centriškumas išauga iki radikalumo, polinkio į destruktivią saviraišką, smurtinį naujosios tikrovės („kitų“) neigimą. Apie tai akivaizdžiai liudija kai kurių islamo išpažinėjų grupių Vakarų didmiesčiuose dvasinė evoliucija ir susidaranti aplinka, ant kurios krinta kandidatų savižudžiams teroristams rengimo šešėlis.

Nebūtų teisinga galvoti, jog tokią įvykių raidą gali lemti savaiminė kultūrinės savimonės raida, nors esama ir tokių nuomonių, kurias iliustruoja, pavyzdžiui, T. S. Elioto tvirtinimas, kad egzistuoja kultūros, kurios „nuo tam tikro atskaitos taško yra antagonistinės, antagonistinės ir iki nesutaikomumo...“ (Eliot, 1993: 297). Tai būdinga pirmiausia teocentriškoms kultūroms. Be to, tai, matyt, reikėtų laikyti tam tikru tarpkultūrinių sąveikų istorinės raidos etapu, kuriame smarkiai pasireiškia ne-

kultūriniai – politiniai, ekonominiai, religiniai motyvai, taip pat tokios aplinkybės kaip atvykėlių socialinė atskirtis, žemas socialinis prestižas, menkas išsilavinimas.

Vis dėlto svarbu suprasti, kad daugiakultūriškumas – Lietuvos netolimos ateities tikrovė – žada ne vien darnią atvykusiųjų integraciją ir praturtinančias kultūrų sąveikas, kas labai siektina, bet taip pat ir naujas įtampas, sunkiai numatomas konfliktines situacijas. Tam būtina iš anksto ruoštis. Reikėtų permąstyti kultūros sąvoką, pasvarstyti, ar ligšiolinė vakarietiškoji jos samprata yra produktyvi, norint suprasti rytietiškas kultūras.

2010

VAKARŲ IR RYTŲ KULTŪRŲ SĄVEIKA

Kalbėdami apie mūsų laikais vykstančias kultūrų sąveikas turime galvoje du plačiausius, kultūriškai turtingiausius žmonijos regionus, kurių kiekviename telpa daug atskirų, siauresnės apimties kultūrų, tačiau kurie pagal nusistovėjusią, greičiausiai vakarietiškos kilmės tradiciją, yra vadinami Vakarų ir Rytų kultūromis (civilizacijomis). Savaiame aišku, kad terminų „Vakarai“ ir „Rytai“ kultūrinė reikšmė nebūtinai sutampa su geografinė jų reikšmė, vakarietiška kultūra gyvuoja truputį daugiau kaip trijuose žemynuose, o rytietiška kultūra bei kultūros taip pat yra ne vien tos, kurių teritorijos plyti į rytus nuo islamo pasaulio, rytietiškos kultūros salų ir salelių esama visuose pasaulio regionuose. Islamas yra to paties, kaip ir judaizmas bei krikščionybė tipo – monoteistinė – religija, tad pagal religijų tipologiją priklausytų Vakarams, tačiau daugybe kultūros ir socialinio gyvenimo ypatumų labai smarkiai skiriasi nuo Vakarų kultūros, todėl šio straipsnio temai nepriklauso.

Europiečių domėjimasis Rytų šalimis, ypač jų dvasine kultūra, nėra tik mūsų laikų aktualija, bet turi šimtametę tradiciją. Bene pirmoji platesnė, senuosiuose raštuose atspindėta vakariečių, tiksliau, senovės graikų, ir Rytų kultūrų sandūra įvyko IV a. pr. Kr., kai garsusis karvedys Aleksandras Makedonietis, plėsdamas savo užkariavimus ir nešdamas helenistinę kultūrą, pasiekė Indijos pakraščius ir susidūrė su budizmo priešprieša. Kaip rodo tyrimai, ypač archeologiniai, helenizmo ekspansija į Rytus paliko ryškių pėdsakų užkariautų šalių kultūrose. Vienas iš tų pėdsakų – gausūs vienuolynai, kuriuose tūkstančiai budistų vienuolių, atsidavusių asketiškam gyvenimui ir kontempliacijai, gilinosi ir į užkariautojų atneštą filosofiją ir meną. Ne vieno tyrinėtojo nuomone, kai kurios graikų filosofijos idėjos įėjo į budizmą. Maždaug tuo pat metu Rytų dvasinė kultūra darėsi žinoma ir Europoje. Vargu ar ji veikė ankstyvąją krikščionybę, tačiau manoma, kad II–III a. rytietiškoji meditacija per neoplatonizmą bus paveikusi krikščioniškąją mistiką (de Lubac, 1952: 9–32).

Neaptardami Vakarų ir Rytų kultūrų sąveikų vėlesniais amžiais, pažymėsime, kad jos suaktyvėjo XIX a., ypač romantizmo laikotarpiu. Domėjimasis Rytų šalių dvasine kultūra Vakarų Europoje bei JAV dar labiau sustiprėjo po Antrojo pasaulinio karo ir iki šiol nematyti silpnėjimo požymių. Vakariečius Rytų tautų kultūros lobyne domina filosofija, religija, moralė ir papročiai, menas, o ypač gerą dirvą Vakaruose randa didieji Rytų religiniai filosofiniai mokymai – hinduizmas, budizmas, dzenbudizmas. Tyrinėtojai kalba apie dabartiniu metu vykstantį Rytų dvasinės kultūros bumą Vakaruose, prilygstantį nebent nepaprastam rytietišku kultūrų paplitimui Romos imperijoje paskutiniais jos gyvavimo metais.

Sąveikoms ir suartėjimui yra palanki ta aplinkybė, kad Vakaruose humanitariniuose moksluose išsivaduota iš europocentristinių koncepcijų, pasireiškusių europietišku mąstymo ir kultūros modelių svarbos žmonijai absoliutiniu, Azijos bei kitų žemynų tautų kultūrinio visavertiškumo, kūrybinių gebėjimų, istoriškumo, socialinės iniciatyvos menkinimu ar neigimu. Atsisakoma konservatyvaus požiūrio, kad rytiečių kultūra pasižymi pasyvumu, stebėtojiškumu, pesimizmu, nihilizmu, todėl vakariečiams sunkiai suprantama ir mažai prasminga. Vienas iš veiksmų, lėmusių šiuos pokyčius, ir buvo nuodugnesnė europiečių pažintis su neeuropiškais kultūromis.

Iš visų rytietiškos filosofijos ir religijos krypčių, kai kurių tyrinėtojų teigimu (Saher, 1969: 20, 129, 130), šiandien Vakaruose žinomiausia yra hinduizmo kryptis *vedanta*, ypač jos nedualistinė atmaina *advaita vedanta*, kurią VIII a. *Upanišadų* pagrindu sukūrė indų mąstytojai ir mokslininkai Šankara ir Gaudapada (Pražauskas, 1977). Aukštą filosofinį, religinį ir etinį vedantos prestižą Vakaruose lemia svarbiausių hinduizmo literatūrinių kūrinių – epičių poemų *Mahabharatos* ir *Ramajanos* žinomumas ir populiarumas, kai kurių Indijos rašytojų, pirmiausia Nobelio premijos laureato R. Tagorės (1861–1941) kūrinių pasisekimas, plačiai išgarsėjusio Indijos nacionalinio išsivadavimo judėjimo lyderio Mahatmos Gandhi'o (1869–1948) idėjos, visuomeninė veikla ir asmeninis gyvenimas, nors jis nebuvo nuoseklus vedantos išpažinėjas.

Ne mažesnę reikšmę Vakaruose populiarinant vedantą (*Vedanta for the Western World* 1960) turi plačiai žinomų hinduizmo filosofų Rama-

krišnos (1836–1886), jo mokinio Vivekanandos (1863–1902), vieno iš vedantos reformatorių Šri Aurobindo (1872–1950) idėjų žinomumo plitimas. Vivekananda vienu metu aktyviai reiškėsi Vakarų Europos ir Šiaurės Amerikos kultūriniame gyvenime – populiarino savo idėjas, steigė vedantos pasekėjų ir tyrinėtojų draugijas, padarė pradžią veikliam, nors ir negausiam vedantos judėjimui Vakaruose. Vedantos idėjos yra stipriai paveikusios kai kurių rašytojų, pavyzdžiui, O. Hakslio (Aldous Huxley), Hermano Hesse'ės ir kitų kūrybą.

Vedantos populiarumą Vakaruose lydi ar net pralenkia kitos ortodoksinės hinduizmo srovės – *jogos* (nors joga kaip filosofinė religinė pasaulėžiūra nėra laikoma originalia) idėjų, ypač kūno ir dvasios tobulinimo metodų plitimas. Vakaruose joga ir yra žinoma daugiausia kaip tik dėl šių metodų. Europoje ir Amerikoje ieškoma būdų, ir gana sėkmingai, kaip jogos ir vedantos principus pritaikyti šiuolaikinės Vakarų visuomenės žmonių dvasiniams poreikiams (Maupilier, 1974; Hughes, 1978),

Ne vieną dešimtmetį vis daugiau dėmesio Vakaruose susilaukia *budizmas* ir *dzenbudizmas*. Anglijoje ir kitose Vakarų Europos šalyse veikia budistų draugijos, palaikančios glaudžius ryšius su pasaulio budizmo centrais. Apie šimtą įvairių budizmo draugijų veikia Jungtinėse Amerikos Valstijose. Šioje šalyje budizmas savo filosofiniais, religiniais, etiniais aspektais yra dėstomas ne viename universitete, dirba puikūs šių dalykų profesionalai.

Dzenbudizmą, atsiradusį V–VI a. sandūroje Kinijoje, šios šalies kultūros kontekste transformuojantis kai kurioms *mahajanistinio budizmo* (reformuoto Budhos mokymo) nuostatoms, kai kas laiko dabartiniu metu pačia perspektyviausia Rytų filosofine etine sistema Vakaruose. Tam palanki ta aplinkybė, kad jo išpažinėjai gali būti įvairių pažiūrų, tiesa, su tam tikromis išlygomis, įvairių konfesijų žmonės. Atvirume, paprastume, tiesiogiškume, siekime „suartėti su pačiu gyvenimu“ vakariečiai įžvelgia alternatyvą savosios kultūros intelektualizmui ir technicizmui, tiki, kad jis gali derėti su vakarietiška mąstysena, krikščioniškojo dvasingumo tradicija. Vadovaudamiesi šitokiu požiūriu, kai kurie garsūs mokslininkai – E. Fromas, K. Horney, taip pat C. G. Jungas vėlyvuosiu savo mokslinės veiklos laikotarpiu ieškojo būdų dzenbudizmo idėjas ir

praktikas derinti su vakarietiškoja filosofija, psichologija, etika. Skiepydami šias idėjas Vakaruose daugelį metų produktyviai dirbaujasi japonas D. T. Suzukis, amerikietis A. Watsas ir kiti autoriai.

Dzenbudizmas Vakaruose ne tik randa palankią sau dirvą, bet vienur kitur pradeda prigyti. Pastaruoju metu tenka girdėti apie vakarietiškojį (europietiškojį, amerikietiškojį) budizmą bei dzenbudizmą, kaip besiformuojančias savitas šių filosofinių religinių krypčių atmainas. Anglijos budistų draugijos steigėjas Ch. Humphreys teigia, kad budizmas Vakaruose nustoja buvęs vienu iš daugelio svetimų ir keistų tikėjimų, kuriuos išpažįsta keli entuziastai, ir pamažu darosi integraliu dvasinės kultūros dėmeniu, vis dėlto „budizmas Europoje nebus nei Ceylono, nei Kinijos, nei Tibeto budizmas, kurie savo forma yra labai skirtingi; Europos dzen nebus Japonijos dzenbudizmas“ (Humphreys, 1960: 28). Tai bus europietiškas budizmas, teigia šis autorius.

Visa tai teikia paskatų ir sudaro puikias sąlygas lyginamiesiems kultūrų – filosofijos, religijos, meno, moralės – tyrimams, kurie ir vakariečiams, ir rytiečiams padeda įgyti naujų įžvalgų interpretuojant, vertinant ir savąsias kultūras, atkreipia dėmesį į tokius jų bruožus, kurie buvo mažai pastebimi, laikomi nesvarbiais, tačiau pasirodo esą reikšmingi ir perspektyvūs.

Apibendrinantys tyrimai parodo, kad Vakarų ir Rytų kultūroms, abstrakčiai kalbant, būdinga skirtinga racionalumo ir intuicijos, praktinio aktyvumo ir kontempliatyvumo, objektyviojo ir subjektyviojo, transcendentinio ir imanentinio žmogaus būties matmenų santykio samprata. Vakarų kultūroje, nevienodai skirtingais istorijos laikotarpiais, vyravo praktinis aktyvumas, racionalus mąstymas, objektyvusis žmogaus būties matmuo apskritai, o kontempliacija, intuicija, subjektyvumas, imanencija nebuvo tokios svarbios. Rytietiškoje kultūroje – kaip tik priešingai.

Vakarų dvasinėje kultūroje, palyginti su rytietiškoja, vyrauja diskursyvus, analitinis mąstymas, conceptualus pasaulio ir žmogaus, jų ryšio aiškinimas. Pažinimo vyksme kuriamos teorijos ir kitokie abstraktūs minties dariniai, traktuojami kaip idealus tikrovės pakaitalas ir daugeliu atvejų žmonėms iš tikrųjų ima darytis svarbesni negu pati tikrovė. Vakarų kultūros žmonės tikrovę mato per savo kuriamą abstrakcijų prizmę, yra apleidę tiesioginio intuityvaus tikrovės suvokimo gebėjimą. Jiems

sunkiai sekasi ką nors daryti be racionalaus savo tikslų paaiškinimo, suvokti ir išgyventi tikrovę ir save pačius joje.

Rytuose vyraujanti dvasinės kultūros forma yra įvairių atmainų medituojanti intuicija, kartais vadinama „intuityviu integraliu mąstymu“, kuriame daiktai nėra skaidomi ir ardomi, bet atsiskleidžia suvokėjui tiesiogiai savo visuma. Tai nereiškia, kad rytietiškas mentalitetas stokatų abstrakčiojo racionalumo, o reiškia tai, kad toks mąstymas nėra laikomas svarbiausiu pažinimo būdu.

Vakarietiškoje kultūroje žmonių veikla ir kūryba skleidžiasi daugiausia objektyvumo plotmėje, daiktai, reiškiniai, neretai ir vertybės yra suvokiamos kaip objektyvios esatys. Pirmiausia pastebima ne vienovė, bet skirtumai ir įvairovė, iš to kyla vakarietiškajai mąstysenai būdingas dualizmas, subjekto ir objekto, sąmonės ir materijos atskyrimas, ji daugiau skaido ir rūšiuoja negu vienija. Vakaruose kultūra ir gamta suprantamos kaip iš esmės skirtingos tikrovės sritys, žmogus jaučiasi atitrūkęs ir nutolęs nuo gamtos, nors ir suvokia neigiamus tokio atotrūkio padarinius. Europietiškosios mąstysenos filosofinėse ištakose slypi griežtas Platono ir sušvelnintas Aristotelio dualizmas, šitokią mąstyseną formavo ir krikščionybė, teigusi sielos ir kūno skirtingumą.

Šie vakarietiškos kultūros ypatumai formuoja žmogaus asmenybę, kuri savo mąstysenos ir veiklos nuostatomis krypta į išoriškumą, objektyvumą. Vartojant C. G. Jungo terminą, Vakarų pasaulio žmogus psichologiniu požiūriu yra ekstravertas. Tyrinėdami pasaulį ir veikdami jame pagal savo standartus, vakariečiai pažino ir išmoko panaudoti gamtos jėgas, sukūrė galingą technologinę civilizaciją, buvo užvaldę didesnę dalį žmonijos, tačiau apleido savo vidinį pasaulį, neišsiugdė introspektyviųjų, intuityviųjų gebėjimų. Vakarietiškas utilitarizmas ir technicizmas nuvertina dvasingumą, dvasines vertybes ir paskatas, todėl kyla fatališko kultūros vienpusiškumo, galinčio nustumdyti visą europietiškąją kultūrą pavojus – šitai mąsto ne vienas šių dienų Vakarų kultūros vertintojas.

Vidujiškumas, subjektyvumas yra kur kas reikšmingesnis rytietiško kultūrų žmonėms. Šiose kultūrose ir išoriškumas įgauna vidujiškumo prasmę, transcendencija yra imanentiška, todėl artimesnė subjektui nei jis pats sau. Rytietiškos kultūros žmogus, palyginti su vakariečiu, yra

introvertas, jis geriau geba introspektyviai suvokti patį save ir gamtą, įsijausti ir susiliesti, negu atitrauktai, objektyviai nagrinėti ir aiškinti. Tūkstantmečiais praktikuojama ir lavinama introspekcija, meditacinis susikaupimas išugdė rytiečių gebėjimą suvokti tikrovę kaip visumą, neskaidant jos į dalis, ne abstrakčiai suprasti ją, bet gyvai pajaušti. Tai išugdė supratimą, kad ne išorine daiktiška veikla, bet dvasiniu tobulėjimu yra pasiekama žmogiškoji pilnatvė. Pagrindinėms rytiečių religijoms ir filosofijos tėkmėms nebūdinga atskirti subjektą ir objektą, kas raišku Vakarų filosofijoje, žmogus jose suprantamas kaip neatsiejamas ir neišskiriamas iš gamtos. „Indijos mintis yra monistinė ir mistinė, mūsų – dualistinė ir racionalistinė (Schweitzer, 1956: 18)“, – pastebi iškilusis humanistas.

Aptartieji Vakarų ir Rytų kultūrų ypatumai atsispindi ir gana skirtingose mąstančiojo asmenybės ir jo minčių turinio santykio sampratoje. Vakarietiškojai kultūrai nėra būdinga filosofo keliamas problemas ir jų sklaidos būdus tiesiogiai sieti su jo asmenybe ir gyvenimo patirtimi, nors esama ir labai raiškių išimčių (Schopenhaueris, Kierkegaardas, Nietzsche), pirmumas paprastai teikiamas mokytojams ir tradicijai.

Rytietiškos kultūrose vien tik pažiūros bei logika be esminio ryšio su mąstančiojo subjektyvumu, su jo gyvenimo būdu ir dorove tėra bevaisės proto pratybos. Vadinas, neįmanoma teisingai mąstyti, protiškai augti netobulėjant doroviškai. Aukščiausiųjų tiesų negali suvokti doroviškai apsileidęs žmogus, net jeigu ir pasižymėtų išpūdingais teoriniais gabumais (Saher, 1969: 209). Ypač kai kurių atmainų budistai, suvokdami savo neatsiejamumą nuo gamtos, giliai jaučia ir atsakomybę universumui dėl savo darbų, poelgių ir minčių. Filosofas, kaip ir kiekvienas kitas žmogus, turi siekti ne tik žinoti ir mąstyti, bet ir dorovingai elgtis, gyventi pagal tas tiesas, kurias išpažįsta ir teigia.

Vakarų ir Rytų kultūrų skirtumai itin akivaizdūs tokiu esminiu filosofiniu klausimu, kaip žmogaus būties aiškinimas. Vakarų filosofijoje nuo Platono ir Aristotelio laikų šis klausimas buvo keliamas kaip žmogaus esmės, suprantamos kaip kažkas objektyvaus apibrėžties prasme, tiksliau pasakius, kaip atsakymo į klausimą „Kas yra žmogus?“ paieška. Kaip vyraujantis, nors ne vienintelis, įsitvirtino substancialistinis atsakymo į klausimą variantas, kurio tipišku atveju gali būti laikomas VI a.

romėnų filosofo ir rašytojo Boecijaus (Boethius) pateiktas asmens apibrėžimas: asmuo yra racionaliios prigimties individuali substancija (*persona est naturae rationalis individua substantia*) (Romera, 1962: 101). Taigi nuo antikos laikų, kai kultūroje buvo itin raiški orientacija į išoriškumą, objektyvumą, racionalumą, Vakarų kultūroje žmogus apibūdinamas daugiausia substancialumo, racionalumo, individualumo kategorijomis. Su krikščionybe, atvėrusia kelią į žmogaus vidujiškumą, susiklostė ir alternatyvi – egzistencialistinė žmogaus samprata, teigianti, kad žmogus kaip asmuo yra ne substancija, ne esmė, bet egzistencija, t. y. atvirumas, santykis, patyrimas, išgyvenimas. Vis dėlto individualumas ir vėliau išlieka kaip pamatinė žmogaus būtį apibūdinanti kategorija, žmogus suprantamas kaip pasaulio atžvilgiu autonomiškas savo veiksmų, tikslų rinkimosi ir atsakomybės subjektas. Iš to plaukia, kaip jau minėta, Vakarų filosofijai būdingas dichotomiškas žmogaus ir tikrovės santykio aiškinimas.

Pagal rytietiškas sampratas, pirmiausia budizmo ir dzenbudizmo, žmogaus klausimas kyla daugiausia kaip introvertiškas „Kas aš esu?“ klausimas. Atsakymas surandamas žmogui intuityviai gilinantis į savo vidujiškumą, peržengiant objektyvuojantį ir dichotomizuojantį intelekto akiratį, liaujantis žiūrėjus į save, į savastį tarsi iš šalies, kaip į objektą, užuot tiesiogiai tampant ta savastimi. Atsisakant dichotomiško požiūrio į save, taigi ir tokių sąvokų kaip – „aš-subjektas“ ir „aš-objektas“, žmogus savo asmenybiškumą kaip „aš-savastį“ gali transformuoti į „ne-aš“, tai ir būtų į tikrąją savastį. Asmenybiškoji „aš-savastis“, remiantis budizmu, yra empirinė, regimoji, laikinoji savastis, atsirandanti kartu su subjekto ir objekto skirtimi, kai žmogaus gyvenime vyrauja kasdienė, nekritiška, empiriška patirtis. Europietiškoji asmenybės, kaip „aš-savastis“ samprata, budizmo požiūriu, ir esanti ne kas kita kaip empirinio proto, vienpusio, neteisingo mąstymo, nežinojimo padarinys.

Remiantis budistine pasaulėžvalga tikrovė yra tolydi radimosi, tapimo, kismo ir nykimo kaita. Tai, kas Vakarų filosofijoje yra suprantama kaip subjekto ir objekto santykis, dzenbudistiniu požiūriu tėra laikinosi vientiso „realybės lauko“ apraiškos, susijusios neapčiuopiamais ir nenusakomais ryšiais. Žmogus yra personali „realybės lauko aktualizacija“ (Izutsu, 1977: 54). Visa tai, ką suvokiame kaip individualius daiktus bei

reiškinius – ar tai būtų žmogus, ar planeta, ar gimimas, ar mirtis, – tėra trumpalaikės ir paviršutiniškos „tikrosios realybės“ apraiškos. „Budizmas šiuo požiūriu, – rašo žymus Rytų filosofijos tyrėjas, – yra sistema, pagrįsta *santykio* kategorija, priešingai, sakysime, Platono ir Aristotelio sistemai, kuri yra pagrįsta *substancijos* kategorija“ (Izutsu, 1977: 23).

Bet kurį daiktą bei reiškinį, budistiniu požiūriu, mes suvokiame kaip turinčius apibrėžtą ir pastovią esmę ne dėl to, kad ji kaip tokia objektyviai egzistuoja, bet tik todėl, kad tikrovę šitaip suvokia mūsų kasdienis protas. Individualiojo „aš“ idėja esanti tik šio proto išradimas, neturintis atitiktens tikrovėje, o „kūnas“ ir „siela“ – tik patogūs terminai, skirti visumai savybių ir būsenų, iš kurių susidaro įprastinė mūsų fizinė ir psichinė būtis, įvardyti. Į žmogaus individualybę budizme yra žiūrima kaip į daugialypę be paliovos kintančių būsenų seką, kurioje negalima išskirti nieko pastovaus ir atskiro, negalima išskirti ir tapatumu pasižyminčio „aš“. Vadinas, žmogaus būtis yra ne asmenybiška „aš ir būtis“, bet kintančių atributų pluoštas, kuriam įvardyti yra vartojamas terminas *skandha* (panašia prasme vartojami dar terminai *anatta* – hinajaniškame budizme, *anatman* – mahajaniškame budizme). *Skandha* išreiškia visas kūno būsenas, visus proto darinius – mintis, svajones, norus (Ross, 1966: 93). Šie žmogaus būties elementai nuolatos sąveikauja, tai ir teikia asmeniško pastovumo bei tapatumo įspūdį, nors kaip tik ta sąveika ir šalina savaimingo „aš“ egzistavimo galimybę.

Reikia pastebėti, kad ne-asmenybiška žmogaus samprata nėra sveti- ma ir Vakarų filosofijai, lyginamieji kultūrų tyrimai kaip tik ir paskatino atkreipti į tai dėmesį. Aiškėja, kad ne vienas Vakarų filosofas savu keliu yra priėjęs išvadą, jog žmogaus būtis nėra asmenybiška substancialumo prasme. Iškilus vakarietiškojo empirizmo atstovas D. Hume'as, neigė substancialų asmenybės vientisumą, teigdamas, kad ji yra tik skirtingų vienas po kito plaukiančių suvokimų pluoštas. Tik suvokimų ir išgyvenimų visuma asmenybę laikė ir vienas žinomiausių analitinės filosofijos kūrėjų B. Russellas, nerasdamas žmogaus dvasiniame pasaulyje nekintančiojo „aš“. Panašius žmogaus būties aiškinimus dėstė ir iracionalistinės pakraipos filosofai – A. Schopenhaueris, W. Džeimsas (James), H. Bergsonas, M. Scheleris. Remdamiesi skirtingais argumentais, jie kritikavo substancialistinę asmenybės sampratą, esminiais žmogaus dvasinio pasaulio bruožais laikyda-

mi tekamumą, kintamumą, rinkimąsi, kūrybiškumą. Šių filosofų pateikti žmogaus būties aiškinimai ne vienu požiūriu yra labai artimi budistiniam ir dzenbudistiniam žmogaus būties aiškinimui. Tokio pat požiūrio atspindžius aptinkame ir mūsų amžiaus Vakarų tautų grožinėje literatūroje, ypač tų rašytojų kūrinuose, kurie savo meninio vaizdavimo objektu renkasi žmogaus subjektyvumą, jo sąmonės, pasąmonės būsenų tėkmę.

Ne-asmenybiška žmogaus samprata lemia budizmo dorovines nuostatas. Esminis žmogaus būties bruožas, remiantis budizmu, yra kančia, visas žmogaus gyvenimas yra neatsiejamas nuo kančių. Kančios šaltinis yra individualusis „aš“ – norų, aistrų, savanaudiškumo ir gobšumo šaltinis, verčiantis be paliovos siekti, lenktyniauti dėl viešpatavimo gamtoje, pranašumo prieš kitus. Taip pat nežinojimas, neteisingas mąstymas. Yra tik vienas būdas išsilaisvinti iš kančios – nubusti iš savo nežinojimo, įveikti nepasotinamojo „aš“ troškimus, ir taip išsivaduoti iš savo netikrosios savaties. Tai leidžia tikėtis sulaukti galutinio „nušvitimo“, galiausiai pasiekti *nirvanos* būseną ir išsivaduoti nuo tolesnių atgimimų. Šioje būsenoje išnyksta egocentriška, tik save pačią teigianti žmogaus būtis, kuri kliudo „tikrajam gyvenimui“, suprantamam kaip „beribis išsiskleidimas“, kuriam paaikškinti labiau tinka ne „vandens lašo, susiliejančio su okeanu“, bet „okeano, įsiliejančio į lašą“ vaizdinys (Ross, 1966: 114). Kad tai pasiektume, fenomenalusis „aš“ turi mirti. Panašus požiūris savu variantu nėra svetimas ir krikščionybei.

Apibūdintieji budizmo ir dzenbudizmo bruožai yra davę europiečiams pagrindo manyti, kad rytietiškosios religinės ir filosofinės pažiūros yra pesimistinės, teigia neveiklų, stebėtojišką gyvenimo būdą. Bet pastarojo meto Rytų dvasinės kultūros interpretatorių nuomonė keičiasi. Įsitikinama, kad ne-asmenybiška žmogaus samprata, pastangos riboti individualiojo „aš“ ekspansyvumą, nėra tolygus raginimui būti pasyviu, šalintis socialinės veiklos ir pareigų. Tai faktiškai paliudija daugelio budistų vaisinga visuomeninė, mokslinė veikla. Jie įsitikinę, kad vengti reikia tik valdžios, noro vyrauti, savimeilės, egocentriškumo. Budhos pasekėjų idealas yra anaip tol ne atsiskyrėlis šventasis ir ne trokštantis galios antžmogis, bet žmogus, suprantantis ir gebantis atskleisti „tikrąjį save“, visiškai tapti tuo, kuo jis potencialai yra, lygiai taip, „kaip medžiai auga, žuvis plaukia, paukščiai skraido, debesys atsiranda“.

Platėjanti ir gilėjanti Rytų kultūrų hinduizmo, budizmo ir dzenbudizmo pažintis skatina vakariečius naujais aspektais pažvelgti į savosios kultūros tradicijas ir aptikti jose kai kurių analogijų. Minėtoms Rytų filosofinės mąstysenos tėkmėms artimiausia Vakarų filosofijoje yra neoplatoniškoji tradicija, kurią savais variantais plėtojo kai kurie iracionalistinių filosofijos tėkmių kūrėjai. Rytų dvasinei kultūrai giminiškų bruožų galima rasti krikščionybėje, jos augustinistinėje, mistinėje tradicijoje. Religijų tyrinėtojai pastebi, kad didžiųjų religijų dvasinėje, ypač mistinėje patirtyje slypi nemaža bendrų bruožų, kurie ryškėja, kai atsiribojama nuo konfesinių, doktrininių formuluočių. Indijos filosofas S. Radakrišnanas pažymi: „Pagrindinis patyrimas (t. y. mistinis – B. K.) yra toks pat, ar tai būtų hinduizmo, budizmo, krikščionybės, ar sufizmo mistika„ (Radhakrishnan, 1954: 125). Panašiai samprotauja ir plačiai žinomas vokiečių filosofas ir religijotyrininkas R. Otas, teigdamas, kad esama stebinančio panašumo tarp Vakarų ir Rytų religijų, pirmiausia mistikos srityje, ir tas panašumas atskleidžia žmonių prigimties bendrumą, peržengiantį laiko, rasės ir kultūros ribas (Otto, 1960: 165).

Ypatingo filosofų dėmesio susilaukia XIII–XIV a. vokiečių mistikai, pirmiausia Johannas Eckhartas, taip pat vėlesnių laikų filosofai A. Schopenhaueris, H. Bergsonas, P. Teilhard de Chardenas. Plačiai žinomas budizmo tyrinėtojas ir propaguotojas japonų filosofas D. Suzukis, lygindamas budistinę žmogaus ir pasaulio sampratą su J. Eckharto pažiūromis, pastarąsias apibūdina kaip europietiškąją indiškojo mąstymo paralelę, kartu pažymėdamas, kad budizmą ir krikščionybę labiausiai skiria terminija, bet ne dvasinės patirties formos (Suzuki, 1957: 8–12). J. Eckharto mistikoje tyrinėtojai aptinka panašumų ir su hinduistine vedanta, ypač Šankaros mokymu. Otas pažymi, kad ir vieno, ir kito mistinė patirtis yra ne spiritualistinė, bet natūralistinė, beveik vienodai jie suvokia ir mistinio išgyvenimo bei dvasinio tobulėjimo kelią, teigdami, kad dėl šito reikia atitrūkti nuo bet kokio daiktiškumo, išsilaisvinti nuo bet kokių polinkių, prieraišumo, įspūdžių, minčių, įveikti valios ir minties, subjekto ir objekto skirtį (Otto, 1960: 80).

Žinomiausiu XX a. mąstytoju, kurio filosofija yra grynai vakarietiška ir kartu turi gilų ryšį su rytietiška mąstysena, pirmiausia su dzenbu-

dizmu, yra laikomas H. Bergsonas, „kurio antiintelektualizmas, intuityvizmas, vitalizmas ir psichologinis požiūris į tikrovę jau patraukė daugelio Rytų filosofijos tyrinėtojų dėmesį“ (Yamaguchi, 1969: 20). Bergsonas padarė tokias pat išvadas, kurios yra būdingos Rytų filosofijai, todėl gali būti laikomas „natūraliu tiltu tarp Rytų ir Vakarų“ (Yamaguchi, 1969: 20). Bergsono filosofiją ir dzenbudizmą suartina jiems abiemis būdinga žmogaus sąmonės ir pasaulio vienumo bei vientisumo idėja. Ir prancūzų filosofas, ir budistai tikrovę suvokia kaip nesubstancialią, tolydžią, vitališką visumą-kontinuumą (Bergsono *duree*), kuri jungia ir vienija visa, kas egzistuoja, ar būtų gamtos, ar žmogaus psichikos reiškiniai. Ir kai kurios kitos Rytų pasaulėžiūros teigia, jog norint gyventi žmogiškai tikrąja prasme, būtina atsisakyti įsitikinimo, kad žmogus yra aukščiausia būtybė, kurio valiai pavaldi gamta, neišitraukti į tikrovės įvykius, nesistengti juos pakreipti pagal savo norus.

Vakarų ir Rytų kultūrų abipusė pažintis bei sąveikos plečiasi ir intensyvėja, tai objektyvus šiuolaikinio pasaulio kaitos vyksmas. Šiuolaikinės techninės susisiekimo galimybės labai sutrumpina nuotolius ir laiką, tai leidžia plėtotis kultūriniais, moksliniais, sportiniams, turistiniams ryšiams net ir tarp labai vienas nuo kito nutolusių pasaulio regionų, nekalbant jau apie daugybę su globalizacija susijusių sąveikų ir poveikių. Todėl ir kultūrų skirtumai šiek tiek mažėja ir lyginasi. Rytų šalyse aktyviai plėtojami gamtos mokslai ir technologijos, kurių didelė dalis buvo perimtos iš Vakarų. Studijuodamas Europos ir Amerikos universitetuose rytiečių jaunimas gali pažinti vakarietiškas socialinės ir politinės filosofijos, edukologijos, estetines, etines vertybes ir idėjas, jas parvežti ir taikyti savo šalyse.

Be to, domėtis rytietiškomis kultūromis vakariečius skatina jų visuomenėse patiriamas nuovargis nuo gyvenimo reglamentavimo ir dirbtinumo, racionalizmo, individualizmo ir susvetimėjimo. Jaučiama, kad rytietiška išmintis gali padėti gaivinti gyvenime natūralumą, spontaniškumą, bendruomeniškumą. Ne vienas Vakarų filosofas kultūrų suartėjimą laiko pasaulinės svarbos vyksmu, galinčiu pažadinti kultūrinį visos žmonijos atsinaujinimą, paspartinti dvasinę mūsų laikų civilizacijos integraciją.

RYTŲ FILOSOFIJOS IR RELIGIJOS RECEPCIJA VAKARŲ KRIKŠČIONYBĖJE

Globaliosios sąveikos ir poveikiai, būdingas šiuolaikinio pasaulio bruožas, apimdami kaskart platesniais aspektais šalis ir tautas, atveria dideles galimybes skirtingų kultūrų tarpusavio pažinčiai ir suartėjimui. Tai labai palanki aplinkybė lyginamajai kultūrologijai, ypač tai jos sričiai, kurios objektas yra Vakarų ir Rytų kultūros bei dvasiniai doroviniai jų pamatai – religijos. Todėl kultūrologinių tyrimų kontekste ypatinga svarba išsiskiria lyginamieji religijų tyrimai, padedantys geriau suprasti dabarties žmonijos dvasinę būklę.

Jau ligšioliniai kultūrologiniai tyrimai yra atkreipę dėmesį į kai kuriuos raiškius Rytų ir Vakarų tautų kultūrų skirtingumus, apsunkinančius jų tarpusavio supratimą ir susikalbėjimą. Tyrimų rezultatai leidžia labai apibendrintai teigti, kad vakariečių mąstysenoje vyrauja objektyvuojantis, skaidantis, analizuojantis, išskaičiuojantis racionalumas, subjekto ir objekto atskirtis, dvasios ir kūno dualizmas, žmogaus vienovės su pasauliu pajautos prarastis. Kitaip yra apibūdinama rytietiškoji mąstysena ir pasaulėjauta – jai būdinga pasaulio kaip visumos vizija, holistinis požiūris į reiškinius, iracionalus, kontempliatyvus santykis su pasauliu, vienovės su juo pojūtis. Vakarietiškas tiesos pažinimo kelias yra intelektualinis, sutarpintas, grindžiamas loginiais argumentais ir išvadomis, tuo tarpu rytietiškas yra daugiau intuityvus, tiesioginis, sintetinantis, visa apimantis.

Vakarietiškoji mąstysena yra būdingas teigiantis ir aktyvus, su agresyvumo atspalviu, santykis su aplinkiniu pasauliu, siekis jį užvaldyti, eksploatuoti gamtos išteklius, plėsti ir stiprinti savo išorinę galią. Tiesa, krikščionybė šitai kažkiek susilpnina ir įneša į europietiškoją pasaulėjautą pasyvumo, kontempliatyvumo, negatyvumo pasaulio atžvilgiu bruožų, tačiau juos savo laiku atsvėrė misionieriška Bažnyčios veikla, dabartiniu metu baigia ištrinti iš vakariečių sąmonės sekuliarizmas, pasaulio vienmatiško vizija, vartotojiškas materializmas. Kartu vakarietškoje kultūroje buvo užleista vidujiškoji, dvasiškoji žmogaus gyvenimo dalis, Vakarų kultūra (neskaitant reikšmingų išimčių) nesukūrė veiksmingų dvasiškumo ugdy-

mo, žmogaus „savivadovas“ būdų, atitinkantis tuos, kurie nuo seniausių laikų plėtojami ir praktikuojami didžiosiose Rytų kultūrose.

Skirtingai nuo vakarietiškosios, rytietiškoji mąstysena pasižymi daugiau pasyviu, indiferentišku, kontempliatyviu santykiu su tikrove, jai nebūdingas polinkis kurti gamtą išnaudojančias technologijas ir industrijas, kaip ir konceptualias išorinio pasaulio užvaldymo nuostatas. Priešingai, rytiečiai išvystė subtilius sugyvenimo su tikrove bei vienovės su ja pajautos būdus.

Tačiau tokie apibūdinimai yra labai bendri ir apytikriai, kultūrų raiškos formų įvairovė sunkiai telpa į lyginamąsias schemas, kuriose iš-tirpdoma individualybė ir kurios pačios iš esmės yra vakarietiškos mąstysenos produktas. Kultūrų skirtingumai nereiškia, kad nesama tarp jų panašumų ir bendrumų, tai parodo ir lyginamieji tyrimai. Jie atskleidžia, kad vakarietiškoje mąstysenoje ryškios diskursyvumo-intuityvumo, racionalizmo-empirizmo, idealizmo-materializmo dichotomijos turi ir savo rytietiškuosius atitikmenis. Kita vertus, skirtingumai neatstumia, kaip tik priešingai, žadina abipusį domėjimąsi ir skatina tolesnius lyginamuosius tyrimus, kurie teikia duomenų naujiems apibendrinimams, leidžia tikslinti sąvokas ir kurti naujas konceptualias priemones.

Vakarų ir Rytų kultūros, kaip žinoma, tūkstantmečius gyvavo ir vystėsi savarankiškai, mažai tarpusavyje sąveikaudamos, o vakarietiškojo kolonializmo šimtmečiai nedaug tepadėjo kultūrų tarpusavio pažinimui ir suartėjimui. Greičiau priešingai, iš Vakarų šalių atvykstantys kolonizatoriai vadovavosi europocentrizmo principais ir stengėsi administruojamose Afrikos ir Azijos šalyse diegti savosios kultūros vertybes, teisės ir moralės standartus. Maždaug nuo XX a. antrosios pusės kultūrų sąveikos ir lyginamieji tyrimai nepaliaujamai intensyvėja, lemiami daugelio objektyvių veiksnių, taip pat ir pažintinių interesų.

Reikšminga vakariečių domėjimąsi Rytų šalių dvasine kultūra palai-kanti aplinkybė yra pakitęs krikščioniškųjų bažnyčių požiūris į rytietiška-sias religijas. Ilgus amžius trukusį nežinojimą, abipusį ignoravimą, nesu-tarimus ir vaidus keičia abipusė pakanta, noras pažinti ir suprasti, misijinę veiklą keičia dialogo paieškos. Tam neabejotinos reikšmės turi šiuolaikiniai civilizacijos pokyčiai, kurių visuma yra įvardijama globalizacijos, atviru-

mo, postmodernizmo bei kitokių „post“ sąvokomis. Tai krikščioniškąsias bažnyčias stato į gana sudėtingą ir neįprastą padėtį, suvokiama, kad krikščionybės ateitis gali daug priklausyti nuo to, kaip bus gebama atsiliepti į du pagrindinius iššūkius – kaskart labiau sekuliarėjančios visuomenės ir didžiųjų Rytų religijų iššūkius. Pastarasis skatina spartesnę ekumeninės sąmonės plėtrą. „Nepaisant visų akivaizdžių kliūčių ir sunkumų, atrodo, kad mes pirmą kartą pasaulio istorijoje stovime lėtos *globalios ekumenistinės sąmonės budimo* akivaizdoje, rimto, plačios apimties religijų dialogo tarp vadovaujančių specialistų ir atstovų pradžioje. Galbūt tai yra svarbiausias XX amžiaus reiškinys, kuris turės įtakos gal tik XXI amžiuje, jeigu žmonija jo sulauks“, – rašė garsusis šveicarų katalikų teologas Hansas Kūngas (Kūng, van Ess, von Stietencron, Bechert 1984: 16).

Sekuliarizacijos iššūkis skatina krikščioniškąsias bažnyčias „atsinaujinti“, tikintis, kad tam vaisingų įžvalgų kaip tik gali teikti atviras ir nuoširdus pokalbis su rytietiškosiomis religijomis. Taip manoma ne be pagrindo, per savo dviejų tūkstantmečių istoriją krikščionybė ne kartą „atsinaujino“, ypač savo filosofiniu bei teologiniu turiniu, kūrybingai absorbuodama kai kuriuos pasaulietiškąsias kultūros pasiekimus. Panašiai galvojančių esama ir Rytuose. Žinomas Indijos filosofas Radhakrišnanas (1888–1975) teigia, kad, matant krizinę dabartinio pasaulio būklę dvasinės pasaulio pajėgos turi vienyti. Tuo tikslu didžiosios religinės tradicijos turi peržengti savo formos skirtumus, išryškinti savo pamatinių nuostatų vieningumą ir semti iš jo stiprybę, reikalingą priešintis materialistiniam determinizmui (Radhakrishnan, 1954: 129).

Krikščionis ir nekrikščionis, tikintysis ir netikintysis šiandien turi rasti atsakyti į klausimą: koks yra mano santykis su kitomis religijomis? Šių dienų realybė klausimą dar užaštrina – koks turėtų būti sekuliarizuoto ir nukrikščionėjusio krikščionio santykis su veržliu ir kompromisų nepripažįstančiu islamu. Į pirmąjį klausimą Katalikų bažnyčia davė atsakymą Antrajame Vatikano susirinkime (1962–1965). Viename iš susirinkime priimtų dokumentų – „Bažnyčios santykių su nekrikščionių religijomis deklaracijoje“ – sakoma: „Katalikų Bažnyčia neatmeta nieko, kas šiose religijose teisinga ir šventa. Su nuoširdžia pagarba ji svarsto veikimo ir gyvenimo būdus, įsakymus ir teiginius, nors jie daug kuo skiriasi

nuo jos pačios. Mat jie neretai atspindi šviesą, kuri apšviečia visus žmones“ (II Vatikano susirinkimo nutarimai 1968: 403). Į antrąjį klausimą kol kas nesama atsakymo.

Minėta deklaracija tik sankcionavo tai, kas nuo seniau vyko savaime, būtent kai kurių katalikų dvasininkų pastangas geriau pažinti rytietiškas religijas, manant, kad toks pažinimas yra būtinas krikščioniškajam dvasingumui ugdyti. Kurį laiką tai buvo daroma daugiausia pavienių asmenų iniciatyva, dažnai net prieš Bažnyčios vyresnybės valią. Naujų metodologinių dialogo su rytietiškosiomis religijomis prielaidų teikė įvairėjančios filosofinės pačios krikščionybės interpretacijos. Reikšminga šiuo požiūriu kai kurių katalikiškojo modernizmo atstovų (L. Labert-honniero, M. Blondelio) plėtota vadinamoji *immanentistinė* tikėjimo samprata, teigianti, kad tikėjimas yra asmenybės vidujiškumo išraiška. Tikrasis tikėjimo šaltinis, pasak šios sampratos, yra iš sąsąmonės kylantis spontaniškas dieviškumo troškimas, kaip ypatingas tikėjimo jausmas ar savotiškas religinis instinktas, bet ne Apreiškimas, kuris yra išorinis žmogaus atžvilgiu įvykis. Tokia religinio tikėjimo samprata reiškė platesnį nei lig tol atvirumą rytietiškosioms religijoms.

XX a. pradžioje buvusios įtakingos katalikiškosios „naujosios teologijos“ atstovai taip pat gilinosi į dvasingąją, patyriminę, mistinę tėkmę krikščionybėje, kartu tyrė Rytų religijų dvasingumo formas, ieškojo jų sąlyčio taškų su krikščionyste. Kūrybingiausias „naujosios teologijos“ atstovas prancūzų teologas Henri de Lubacas parašė net stambią krikščioniškajai budizmo interpretacijai skirtą studiją (de Lubac, 1962).

Daug tikinčiųjų vakariečių, ypač iš jaunimo aplinkos, yra įsitikinę krikščionybės dialogo su rytietiškomis religijomis perspektyvumu. Pirmiausia dėmesys krypsta į bene svarbiausią hinduizmo filosofijos kryptį – *vedantą*, kurios žinomumui Vakaruose daug davė plačiai žinomų moderniojo hinduizmo filosofų Ramakrišnos (1836–1886), jo mokinio Vivekanandos (1863–1902), taip pat vieno ryškiausių Indijos revoliucinio ir dvasinio judėjimo lyderių, poeto ir filosofo Šri Aurobindo (Aurobindo Ghose'o, 1872–1950) aktyvumas ir idėjų plitimas. Aukštą etinį, religinį ir filosofinį šios hinduizmo tėkmės prestižą Vakaruose lemia ir hinduistinės literatūros paminklų – epinių poemų *Mahabhara-*

tos ir *Ramajanos* populiarumas, kai kurių Indijos rašytojų, pirmiausia Nobelio premijos laureato R. Tagorės (1861–1941) kūrybinių pasisekimas, plačiai išgarsėjusio Indijos nacionalinio išsivadavimo judėjimo lyderio M. Gandhi'o (1869–1948) visuomeninė veikla ir gyvenimas.

Iš visų Indijos dvasinės kultūros tėkmių bene didžiausio žinomumo ir dėmesio Vakaruose susilaukia *joga* kaip etinis filosofinis mokymas ir, svarbiausia, kūno ir dvasios galių ugdymo bei tobulinimo metodas. Jau XIX a. į jogos idėjas ir dvasinių pratybų metodus iš krikščionybės pozicijų gilinosi įtakingas prancūzų katalikų filosofas H. F. Lamennais, dvasininkas ir visuomenės veikėjas H. J. Lacordaire, vėliau vienuoliai – jėzuitai, pranciškonai, dominikonai. Prancūzų katalikų kunigas Jules Mouchaninas (1895–1957) dvidešimt penkerius metus gyveno Indijoje, studijavo hinduizmo šventuosius raštus, gilinosi į mistikos praktikas. Jo teigimu, krikščionių pažintis su rytietiškuoju dvasingumu prasidėjo jau vėlyvojoje antikoje – patristikos laikotarpiu – Origenas, Grigalius Nisietis (Gregoire de Nysse) ir kiti Bažnyčios tėvai buvo suartėję su *joga* (Mouchanin 1974: 39–40).

Siekiant plėsti abipusę pažintį ir suartėjimą, reguliariai rengiami katalikų ir hinduistų dvasininkų seminarai dvasinių pratybų būdams aptarti, jų organizatoriai paprastai yra pranciškonai. Katalikiškasis hinduizmo tyrinėtojas P. K. Klostermeieris rašo, kad tai gana sudėtinga, pokalbiams su hinduistais reikia tinkamai dvasiškai pasirengti, atsakyti išankstinių nuomonių ir stereotipų, atidėti į šalį teologijos dogmas, būti dvasiškai atviriems. Dialogas, jo nuomone, neturi būti suprantamas kaip krikščionybės ir hinduizmo, kaip dviejų pasaulėžiūrinių sistemų ginčas, bet kaip krikščionių ir hinduistų, kaip individų, gyvenančių toje pačioje žemėje ir ieškančių Dievo, pokalbis. „Turime *Upanišadas* (hinduizmo šventąsias knygas) skaityti „Kristaus akivaizdoje“, atskleisti jų „visą prasmę“, surasti jose Kristų, kaip jį galima surasti Senajame Testamente“ (Bühlmann, 1978: 60).

Jau ne vieną dešimtmetį Vakaruose daug dėmesio susilaukia *budizmas* ir *dzenbudizmas*. Šios religijos traukia vakariečius holistine žmogaus samprata, vienijančia protą ir valią, mintį ir veiksmą, integruojančia proto gilumą ir dvasios discipliną, taip pat medituojančio gyvenimo būdo skatinimu. Dzenbudizmą dėl daugelio ypatumų kai kas laiko perspektyviausiu Rytų filosofiniu etiniu mokymu Vakaruose. „Jis yra nedoktri-

niškas, konkretus, tiesioginis, egzistencinis ir labiau už viską siekiantis suartėti su pačiu gyvenimu, o ne su idėjomis apie gyvenimą, juo labiau ne su partijų programomis politikoje, religijoje, moksle ar kuo nors kitu“ (Nealy, 1975: 32). Dzenbudistiniame siekime suartėti su pačiu gyvenimu kai kurie vakariečiai kaip tik ir mato alternatyvą savosios kultūros pragmatizmui ir intelektualizmui, mano, kad jis gali būti suderinamas su vakarietiška mąstysena, su krikščioniškuoju dvasingumu.

Dzenbudizmo populiarumui padeda ir ta aplinkybė, kad jis savęs nepibrėžinėja, nedaug ką turi apie save pasakyti, yra ne doktrina, ne filosofija, bet grynasis patyrimas, „tiesumo ir paprastumo laikysena“. Dzenbudizmas išreiškia rytietiškąjį požiūrį, sakantį, kad beprasmiška kalbėti apie Dievą kaip apie Absoliutą, nepatiriant asmeniškai jo buvimo. Neįmanoma net klausti, kas yra Dievas, nes pats klausimo kėlimas jau implikuoja tam tikrą konceptą, kitaip klausimo nekiltų. Kuo daugiau apie Dievą kalbame, tuo mažiau gebame jį suvokti. Todėl dzen mokytojai mėgsta kartoti: „Tie, kurie kalba, nežino; tie, kurie žino, nekalba.“ Doktrininio apibrėžtumo nebuvimas reiškia atvirumą individualioms sampratomis ir interpretacijoms, o tai leidžia dzen išpažinėjais būti ne tik įvairių pažiūrų, bet ir įvairių konfesijų žmonėms. Juos vienija tik tai, kad laikomasi keturių budizmo tiesų.

Ne vienas katalikų teologas ir vienuolis metų metus leidžia budistų vienuolynuose, skatinami ne kokios asmeninės tikėjimo krizės ar abejonių dėl krikščionybės, bet troškimo gilintis ir suprasti budistų dvasinį pasaulį, suvokti, kuo budistinis dvasingumas yra panašus ir kuo skiriasi nuo krikščioniškojo. Rytiečiai siekia to paties. Keičiasi ankstesnioji nuomonė, kad krikščionybė ir budizmą skiria bedugnė, todėl beveik neįmanomas abipusiai supratingas dialogas. Skirtumai, be abejonės, akivaizdūs, bet ne tokie gilūs, kad užgožtų panašumus. Krikščionybė (katalikybė) ir budizmas artimi tuo, kad abu vertina išmintį, tylą, meditaciją, mistiką, atsiskyrimumą, neturtą, celibatą. Budizmas ir krikščionybė kreipiasi į žmogų ne kaip į grupės narį, bet kaip į unikalų individą, siekiantį nirvanos būsenos ar sielos išganymo. Daug bendrų bruožų turi vienuoliškojo gyvenimo samprata (Johnston, 1969: 127).

Jau minėtas teologas Hansas Kūngas veikale, skirtame krikščionybei palyginti su kitomis didžiosiomis religijomis, taip pat pastebi į akis krin-

tančius krikščionybės ir budizmo panašumus. Ir Jėzus, ir Gautama, – nurodo jis, – buvo mokytojai, nors abu įgijo autoritetą remdamiesi ne mokytumu, bet dvasinės tikrovės patirtimi; abu kalbėjo apie pasaulio nepastovumą ir praeinamybę, žmogaus būties neatpirtumą (*Unerlöstheit*), neapšviestumą, amžinąjį jos palydovą – kančią, daugiausia kylančią dėl žmonių dvasinio aklumo, godulio, savanaudiškumo. Abu mokė, kad išsivaduoti iš kančių arba nuodėmių galima ne teorinės spekuliacijos, bet religinės patirties, moralinio atgimimo, artimo meilės ir užuojautos būdais. Tačiau krikščionybė ir budizmas išsiskiria aiškinant kitus fundamentalios svarbos dalykus, tokius kaip dieviškumas, transcendencija, išganymas, tikėjimas, asmuo, kančia. Apie esminį skirtingumą taip pat vaizdžiai kalba apšviestojo besišypsancio Budhos ir ant kryžiaus kenčiančio Kristaus įvaizdžiai (Küng, van Ess, von Stietencron, Bechert, 1954: 456–460).

Iškilusis civilizacijų istorikas Arnoldas Toynbee (1889–1975) mano, kad krikščioniškuoju požiūriu ypač svarbus yra Gautamos apsisprendimas tarnauti žmonėms. Pasiekęs nušvitusiojo būseną, Gautama buvo gundomas žengti ir paskutinį žingsnį – galutinai išsivaduoti iš *karmos* dėsnio nulemtu atgimimų ciklo, t. y. iš žemiškojo gyvenimo kančių ir pereiti į amžinosios ramybės būseną – *nirvaną*. Tačiau jis nepasidavė pagundai ir apsisprendė pasilikti šiame pasaulyje iki pat natūralios savo gyvenimo pabaigos, kad galėtų padėti vargstantiems ir kenčiantiems žmonėms rasti išsivadavimo iš kančių kelią. Užuojauta žmonėms paskatino jį pasielgti „nelogiškai“ – nepasinaudoti nušvitimo vaisiais, ką galima lyginti su Kristaus meile žmonėms, dėl žmonijos atpirkimo pasirinkusio kankinio mirtį ant kryžiaus (Toynbee, 1959: 35).

Lyginamieji tyrimai parodo, kad religijų skirtingumus lemia nevienodas konceptualumo vaidmuo Rytų ir Vakarų kultūrose. Plačiai žinomas dzenbudizmo tyrinėtojas, Tokijo universiteto profesorius ir Vatikano patarėjas dialogo su nekrikščioniškomis religijomis klausimais, jėzuitas Heinrichas Dumoulinas rašo: „Vakarų krikščionybėje vyrauja doktrina, tuo tarpu Japonijoje religija yra „kelias“ (Dumoulin, 1974: 48). Tokios pat nuomonės yra ir Kūngas. Neperžengiami skirtumai, anot jo, yra akivaizdūs konceptualiuoju lygmeniu, tačiau mažėja gilinantis į dvasinę patirtį, mistinės patirties lygmeniu esama daug neabejotinų bendru-

mų (Küng, van Ess, von Stietencron, Bechert, 1984: 251–253). Vakarai daugiau verbalizuoja, konceptualizuoja, žodinį, loginį apibrėžimą laiko esmės dalyku, o tai nebūdinga Rytams.

Nemažą vaidmenį vaidina ir kalbų skirtumai. Negalime būti tikri, kad rytietiškujų religijų turinį apibūdindami Vakarų filosofijoje įprastomis sąvokomis šiek tiek neiškreipiame tų religijų prasmės. Prasmę iškreipiame ir kai vadiname budizmą religija, turėdami galvoje tai, kas religija yra laikoma Vakaruose. Bet neatmestinas ir toks požiūris, kad nesuderinamumai ir antinomijos tėra tik iliuzijos, kaip sako budistai, arba mūsų pažinimo klaidos, kaip galėtų būti sakoma Vakaruose. Nors gali būti ir visiškai priešingai – lyginimas gali atskleisti gilią psichologines prieštaras ten, kur konceptualieji požiūriai yra labai artimi ar net panašūs.

Gilesnė pažintis su rytietiškosiomis religijomis skatina atidžiau pažvelgti ir į krikščioniškojo dvasingumo tradiciją, padeda atskleisti joje analogiškus rytietiškosioms religijoms reiškinius. Tai pasakytina daugiau apie augustiniskąją, mistiškąją krikščionybės liniją, kurios ryškiausiai atstovai buvo XIV a. vokiečių mistikai Heinrichas Suso (1295/1300–1366) ir Johannes Tauleris (1300–1361). Kaip ryškus pavyzdys gali būti paminėtas ir to paties vokiečių mistikas mokytojas Johannes Eckhartas (1260–1327/1328), kurio tikėjimo patirtis yra laikoma artima *Mahajana* budizmo mąstysenai. Tyrinėtojai randa ir daugiau panašumo bei bendrumo tarp viduramžių krikščioniškosios mistikos ir dzen (Enomiya-Lassalle, 1973: 105) todėl manoma, kad dzen dvasinių pratybų metodika ir dabar gali būti sėkmingai taikoma krikščioniškajam pamaldumui ugdyti. Apie gilų didžiųjų religijų artimumą kalba ir šių laikų krikščionių mistikas, daug metų gilinęsis į rytietiškasias religijas, Thomas Mertonas: „Supaprastintai kalbant, visos religijos vienokiu ar kitokiu būdu siekia vienovės su Dievu ir kiekvienas šios vienovės atvejis yra aprašomas terminais, turinčiais labai apibrėžtą analogiją su krikščioniškosios, o ypač katalikiškosios tradicijos kontempliatyviuoju ir mistiniu patyrimu“ (Merton, 1961: 205). Globalizacijos vyksmas neabejotinai ir toliau skatins didžiųjų pasaulio religijų dialogą.

ŽMOGAUS SAMPRATA KRIKŠČIONYBĖJE IR BUDIZME

Krikščionybė ir budizmas, vienos didžiųjų pasaulio religijų, atsirado tame pačiame – Eurazijos – žemyne, apytikriai toje pačioje epochoje – Siddhartha Gautama, vėliau išgarsėjęs kaip Budha, gimė apie 566–486 m. prieš Kristų (Zago, 1984 :27). Tačiau plito geografiškai nutolusiose, galima sakyti, net priešingose žemyno pusėse. Abi religijos plėtojosi visiškai savarankiškai ir labai ilgai viena apie kitą, išskyrus negausius atsitiktinius atvejus, nedaug ką žinojo. Vis dėlto tarpusavio sąveikų tolimoje praeityje galimybė nėra atmetama. Kai kurių autorių nuomone, rytietiškoji, įskaitant ir budistinę, meditacija apie II–III a. per neoplatonizmą paveikė krikščionybės mistiką (Lubac de, 1952: 9–32).

Abi religijos susiklostė kaip savotiški dvasiniai universumai, kuriuose galimi interpretuoti visi žmogaus dvasinio gyvenimo reiškiniai, taip pat ir kitos religijos. Abi išsiugdė skirtingas kalbinės raiškos formas ir požiūrius į kalbos vartojimą. Budizmas pasiekė didesnio universalumo nei kuri kita Rytų religija, jis darė ir tebedaro poveikį šimtų milijonų žmonių mąstysenai. Tą patį galima pasakyti ir apie krikščionybę, kurios išpažinėjų yra visuose žemynuose.

Budizmo pradininkas Siddhartha Gautama, vadinamas Budha buvo iš tų religinių mąstytojų, kurie vengė kalbėti apie daiktų, žmogaus ir pasaulio prigimtį, vengė net sąvokų būtis ir nebūtis, tiesa ir netiesa, gėris ir blogis, juo labiau kokių nors metafizinių abstrakcijų. Buvo linkęs žmogų ir tikrovę apibūdinti labiau neigiamai negu teigiamai, aiškiau pasakyti, ko nėra ar kuo nesama, negu kas yra. Savo misija laikė kalbėti ne apie Dievą, bet apie žmogų, jo gyvenimo tiesas, jo gyvenimo kelią. Todėl budizmas yra ne tikrovę aiškinančių teiginių sistema, o išsivadavimo iš kančios metodas, kalbantis ne apie tai, į ką reikia dėl išsivadavimo tikėti, o ką reikia daryti. Tą pasako keturios tauriosios tiesos: gyvenimas visomis savo apraiškomis yra kančia, kurią galima pažinti; kančia turi priežastį; iš kančios įmanoma išsivaduoti; tai padaryti galima einant „tauriuoju aštuongubu keliu“ (Pasaulio religijos, 1994: 231–232).

BUDIZMAS: NEPATVARUMAS IR NE-AŠ

Vienas iš apibrėžtesnių budizmo principų yra teiginys apie neper-maldomą nepatvarumo dėsni (anitya, anicca), pagal kurį, viskas, kas egzistuoja, yra nepatvaru, kislū, laikina, ribota laike ir erdvėje. Viskas sudaryta iš daugialypių medžiaginių elementų (dhatu), kurie patys yra tik apraiškos, sukeliančios viena kitą, sudarančios sudėtingus darinius, bet neturinčios nei pastovumo, nei trukmės. Žmonės paprastai nežino, kad jų norų objektai yra ne pastovūs esiniai, kaip apie juos manoma, o vien praeinantys šešėliai, laikinos formos. Be to, kiekvienas daiktas yra ne tik tas, kas jis pats yra, bet sykiu ir bet kuris kitas daiktas. Kiekvienas reiškiny yra susijęs su visais kitais reiškiniais, kiekvienas potyris suima į save visus kitus potyrius. Dėl to ir Budhos prigimtis glūdi visuose gyvuose ir negyvuose esiniuose, nesvarbu, kokia jų dvasinės raidos pakopa.

Žmogus yra vien medžiaginių reiškinų, jutimų, proto būsenų darinys, neturintis jokio pastovaus branduolio. Jis nuolat keičiasi, kaskart yra vis kitoks, nors jam atrodo, kad nuo gimimo iki mirties yra tas pats. Tad nėra ego, to, kas vakariečių vadinamas asmeniu – pastovaus mūsų kintančios patirties subjekto. Nėra to, kas krikščionybėje vadinama žmogaus siela – Dievo sukurtos dvasiškos substancijos. Pojūčių bei pojūčių-objektų dariniai nėra tai, ką galėtume laikyti pastovia savastimi. Ne tik žmogaus, bet ir daiktų būčiai apibūdinti taikomos negatyvią prasmę turinčios sąvokos *anatman*, *anatta*, kurios į europietiškas kalbas paprastai verčiamos „ne-ego“, „ne-siela“, „ego-nepastovumas“ (Zago 1984: 89). Sąvoka *anatta* prieštarauja ir hinduistinei sąvokai *atman* (apytikriai – kūne įkalinta siela), ir aristotelinei *substancijos* sąvokai (Varenne, 1984:25).

Vis dėlto negalime būti visiškai tikri, kad minėtų budistinių sąvokų reikšmę suprantame teisinga. Kai kurie interpretatoriai sako, jog budistinėje mąstysenoje *atman* požiūris nėra laikomas visiška *anatman* požiūrio priešybe. „Pasakymas, kad nėra sielos ar savasties ar kad siela ar savastis yra neigiamos, iš tikrųjų nepadedą teisingai suvokti sąvoką *anatman*, išskyrus lingvistinį ir loginį lygmenis“ (Inada, 1979: 145). Sąvokų priešprieša nepadedą išspręsti problemos, o budistinė „vidurio“ doktrina perspėja vengti substancializmo ir nesubstancializmo kraš-

tutinumų. Juolab kad kai kuriuose tekstuose neigiama ne pati savastis, tapatumas, o tik galimybė tapatinti savastį su koku kitu fenomenaliojo pasaulio esiniu.

Nėra abejonių, kad *anatta* doktrina buvo viena kertinių budizmo dogmų nuo pačių ankstyvųjų jo laikų. Nėra vienos nuomonės tik dėl to, ar šią doktriną skelbė jau pats Gautama, ar jis tik parengė dirvą jos skelbėjams. Nors budizmas turi seną ir gausią literatūrą, joje nėra tokio teksto, kuris atitiktų krikščionių Naująjį Testamentą. Budhos mokymas pirmaisiais šimtmečiais buvo perduodamas žodžiu, todėl nesusiklostė panaši į krikščioniškąją dogmų sistema. Tyrinėtojai nurodo, kad esama senųjų tekstų, kuriuose Budha atsisako atsakyti į klausimą, ar išsilaisvinęs žmogus po mirties pratęsia savo egzistenciją, ar ne, tačiau esama ir kitų tekstų, įtaigaujančių, jog išsilaisvinęs žmogus yra realus (Perez–Reimon, 1980: 306).

Kad ir kaip ten būtų, „*ne-ego*“ doktrina yra vienas svarbiausių budizmo teiginių, gerai derantis prie kitų rytietišku religijų, kurios taip pat iškelia pirmiausia ne žmogaus individualumą bei skirtingumus nuo pasaulio, o jo ir pasaulio vienovę. Vakarų kultūros žmogus supranta save kaip autonomišką, individualiai mąstantį, laisvai veikiantį asmenį, o Rytų kultūrose svarbiausia yra „agregatinė“ žmogaus būseną – žmonių tarpusavio ryšiai ir priklausomybės. Rytietiškos kultūros pasaulyje riba tarp „aš“ ir „kiti“ nėra ryški, žmogus čia suvokiamas glaudžiai susijęs su socialine ir gamtiška aplinka. Todėl ir žodis *žmogus* Rytų kalbose reiškia ne visai tą patį kaip lotyniškasis *homo* ar graikiškasis *anthropos*.

Dzenbudizmo sekėjų raštuose sakoma, kad toks mums brangus „aš“ yra tik mūsų pačių susikurtas simbolis, sąvoka; ji naudinga, kol į ją žvelgiame tik kaip į sąvoką, tačiau pražūtinga ją tapatinti su savo prigimtimi. Žmogaus susitapatinimas su savo vaizdiniais apie save patį sukuria pavojingą iliuzišką tapatumo ir pastovumo jauseną, kurios turinį sudaro sąlygiškai atrenkami ir fiksuojami prisiminimai. Prisiminimų virtinė, iš kurių susiklosto asmens istorija, yra ne kas kita, kaip tokios sąlygiškos atrankos padarinys. Tą patį galima pasakyti ir apie visą pasaulį. Tai, ką pompastiškai vadiname „tikrove“, yra vien mūsų norų, aistrų, vilčių sukūrus. Kai ieškome daiktų, nerandame nieko kito – vien sąmonę, kai ieš-

kome sąmonės, nerandame nieko kito – vien daiktus. Pasaulį nepaliaujamai kuria geri ir blogi žmogaus norai ir veiksmai (Varenne, 1984: 28).

KRIKŠČIONIŠKASIS PERSONALIZMAS

Viena pamatinių krikščionybės sampratų, skiriančių ją nuo rytietiškų religijų, yra antropomorfiniai vaizdiniai bei sąvokos. Senojo Testamento Dievas elgiasi kaip asmuo – moko, nurodinėja, pyksta, baudžia, atleidžia, dovanoja. Naujajame Testamente Dievas taip pat yra tėvas, karalius, piemuo ir pan. Jis kalba kaip asmuo, į jį kreipiamasi kaip į asmenį.

Krikščionybės tradicijoje viena pagrindinių sąvokų, apibrėžiančių ne tik žmogų, bet ir Dievą, yra asmuo (*persona*, iš graikiško žodžio *prosonon*), asmenybė. Krikščionybės teologijoje asmens sąvokos kilmė yra susijusi su Švč. Trejybės dogma, kurios autoriumi paprastai yra laikomas Tertulianas (Handbuch..., 1989: 93). Doktrina susiformavo apie IV a., tačiau jos neišplėtotą pavidalą galima išvelgti Naujajame Testamente ir ankstyvosios krikščionybės autorių veikaluose. Vakarų krikščionybėje ši dogma išreiškiama formule: viena substancija ir trys asmenys (lot. *una substantia et tres personae*), o Rytų krikščionybėje – „trys hipostazės vienoje būtyje (gr. *trei hypostaseis, mia ousia*) (Harvey, 1964: 244–245). Šia dogma Tertulianas išreiškė mintį, kad Dievas yra vienas substancijos atžvilgiu, tačiau trimis – Tėvo, Sūnaus, Dvasios – kaip atskirų asmenų būdais išreiškia savo prigimtį.

Asmens sąvokos kilmė taip pat siejama su romėnų teise ir teatru. Pirmuoju atveju sąvoka išreiškė asmenį kaip teisinę būtybę, sutarties partnerį, antruoju – dramos aktoriaus kaukę. Pagal Boecijaus (Boethius, 480–524) formuluotę asmuo yra racionalios prigimties individuali substancija. Tokia samprata įsitvirtino ir viduramžių krikščionybėje. Tomas Akvinietis ir kiti scholastai laikėsi požiūrio, kad žmogus gali kalbėti apie Dievą vartodamas terminus, atspindinčius žmogaus patyrimą (*analogia entis* doktrina).

Vėlesnėje vakarietiškos kultūros raidoje asmenybės samprata sudėtingėjo ir modernėjo: viena vertus, ji išreiškė vidinį dvasinį žmogaus neatskiriamumą, kita vertus, įvardijo individą kaip veiklos, moralinio

apsisprendimo ir atsakomybės subjektą. Krikščionybėje nusistovėjo požiūris, kad religinis tikėjimas yra asmenybiškas dvasinis žmogiškojo „aš“ ir dieviškojo „Tu“ ryšys. Ne be krikščionybės poveikio visoje Vakarų kultūroje įsitvirtino personalistinis matmuo – asmuo, asmenybė, asmenybiškumas yra vienos svarbiausių sąvokų, ne tik filosofijos, moralės, psichologijos požiūriais aiškinant žmogaus būtį, bet ir socialinius reiškinius, istorijos įvykius.

Metafizinėje būties struktūros hierarchijoje asmenybiškoji būtis yra laikoma aukščiausia, vertingiausia būties pakopa, tobulesnė už neasmenybišką būtį. Ne viena Vakarų filosofijos teorija teigia, kad žmogaus gyvenimo prasmė ir yra siekti įvairesnio bei tobulesnio asmenybės išsiskleidimo. Rytų kultūroms nebūdingas toks asmenybės išaukštinimas. Daug kur kaip tik priešingai – asmenybiškumas yra laikomas žemesne už viską apimantį „vienį“ būseną, dar daugiau – suvokiamas tik kaip „absoliutaus niekio“ kaukė.

Vis dėlto negalima teigti, kad asmenybiškumo ir neasmenybiškumo klausimas krikščionybėje visada ir visur būtų suprantamas pirmosios sąvokos naudai. Krikščionybėje nuo seno yra žinoma ir neasmenybiška Dievo samprata, teigianti, kad visi mūsų vaizdiniai, sąvokos ir analogijos nepajėgios apibūdinti Dievo. Ne kuo kitu, o antropomorfizmu yra laikoma ir Dievo kaip asmens idėja. VI a. teologas Pseudodionisijas Areopagitas veikale apie „Dieviškus vardus“ dėstė požiūrį, kad Dievas yra neišreiškiamas, kad jis yra bevardis ir sykiu daugiavardis, kad vienodai tinka kiekvienas apie jį pasakytas žodis ir vienodai nė vienas netinka (The Encyclopedia of Philosophy, 1972: 511). Toks požiūris buvo būdingas ir krikščioniškosios mistikos tradicijai (Eckhartas, Tauleris ir kt.).

Šiuolaikinė šitokio požiūrio tąsa yra vadinamoji negatyvioji teologija, būdingesnė protestantizmui ir teigianti, jog apie Dievą galima ką nors pasakyti tik neigiama prasme: D. Bonhoefferis pabrėžia Dievo neapsakomumą, K. Rahneris kalba apie „nenusakomą Dievo paslaptinęumą“. Tokios nuomonės laikosi nemažai katalikų ir protestantų teologų ir tai silpnina personalistinę tradiciją. Galima manyti, jog tam nemažos reikšmės turėjo pažintis su budizmu ir kitomis Rytų religijomis. Dabartiniu metu vos ne kiekvienas produktyvesnis krikščionių teologas yra parašęs

darbų (de Lubac, 1951; Kūng, 1984) apie budizmą ir hinduizmą, Bažnyčios požiūrį į juos.

Gilesnė pažintis su rytietiška dvasine kultūra skatina ir pačioje krikščionybėje atidžiau pažvelgti į tai, kas dar ne taip seniai atrodė mažai reikšminga. Tai leidžia galvoti, kad krikščionybė nėra visais atžvilgiais nuosekliai personalistinė religija, bent jau dėl to, kad ne vienas budizmui būdingos žmogaus būties sampratos aspektas buvo ir tebėra ir krikščionių teologų svarstymo lauke. Apie tai kalba ir krikščioniškosios „ego“ sąvokos sampratos neapibrėžtumas, ne viename tekste išreiškiami mintis, jog mūsų empiriškasis „aš“ turįs mirti, kad galėtume pakilti į tikrojo gyvenimo plotmę. Šv. Paulius sako: „mirkime, kad galėtume gyventi“. „Ego“ asmenybės samprata dabartinėje Vakarų kultūroje yra daug problemiškesnė nei anksčiau. Galima net teigti, kad personalistinė žmogaus idėja dabartiniu metu išgyvena krizę, kurią lemia tam tikri veiksniai: mokslo ir technikos pažangos padarinių visuomenėje prieštaringumas ir vertybinis reliatyvizmas; „neaptinkancio“ asmenybės struktūralizmo įsitvirtinimas humanitariniuose moksluose ir pagaliau „ne-aš“ idėjų teigiančio budizmo populiarėjimas.

Krikščionybę pradinio jos istorijos laikotarpiu paveikė dualistinis (gnostinis) būties aiškinimas, pripažįstantis pasaulyje vykstančią dviejų dieviškų pradų – šviesos ir tamsos, gėrio ir blogio kovą, žmoguje atskiriantis kūną ir sielą. Įtaigojęs spiritualizmą ir asketizmą. Tai siek tiek išsilaikė ir viduramžiais, tam turėjo poveikio platonizmas ir neoplatonizmas, nors katalikiškąją žmogaus sampratą šimtmečiams formavęs scholastas Tomas Akviniėtis nebuvo dualistas. Biblijos tyrinėjimai įtikino šiuolaikinius teologus, kad pirmykštė krikščioniškoji žmogaus samprata nebuvo dualistinė. Ir Senojo, ir Naujojo Testamento žmogus yra vientisos dvasios ir kūno, ir šiuo atžvilgiu artimas Rytų religijų žmogui.

BUDIZMAS: KANČIA

Pagrindinė sąvoka, nusakanti budistinę žmogaus būties sampratą, yra kančia, kentėjimas (*dukkha, dukka*). Visokia egzistencija, pasak bu-

dizmo, yra kentėjimas. Gimimas, augimas, pastangos išlaikyti ir ugdyti individualybę, juo labiau liga, senatvė, mirtis yra kančia. Malonumai ir džiaugsmas – nepastovūs, apgaulingi, trumpalaikiai, jie galiausiai sukelia tik praradimo jausmą, apgailestavimą, liūdesį, baimę. Nuolatos trunkantys malonumai neįmanomi. Budizmas labiau negu krikščionybė į pasaulį žiūri kaip į „ašarų pakalnę“. Ypač tai būdinga ankstyvajam budizmui, teigusiam, jog kančia žmogaus gyvenime tiek pranoksta malonumus, kad geriau būtų apskritai negimti. Žodžiai *dukkha*, *dukkā* reiškia ne tiek skausmą, kiek visokį nemalonumą – nuo menkiausio nepasitenkinimo iki didžiausio fizinio ir dvasinio skausmo bei nevilties.

Norint išsigelbėti iš kančių, reikia pažinti jų priežastis, kurių Gautama nurodė tris; veiksmai, norai ir geismai, nežinojimas. Pagal *karmos* dėsni, perimtą iš senesnių Indijos religinių tradicijų, kiekvienas gyvos būtybės veiksmas ir poelgis sukelia nenykstančius padarinius, nulemiančius tolesnę būtybės likimą. Tie, kurie veiksmis, žodžiais ir mintimis elgiasi gerai, po mirties atgimsta įsikūniję į laimingų, sveikų, pasiturinčių žmonių ar net dievų asmenis. Tie, kurie elgėsi blogai, įsikūnija žemesniuose padaruose, kenčia alkį, šaltį, skausmą. Praeities gyvenimas neišvengiamai nulemia dabartį, o dabartis – ateities gyvenimą. Ar būtum dievas, ar brahmanas, ar menkiausias vabzdys, tavo dabartinė būseną priklauso nuo to, koks buvai ankstesniuose gyvenimuose. Taigi žmogus gyvena ne vieną, o daug gyvenimų, jis juda nenutrūkstančiame gyvenimo, mirties ir naujo atgimimo cikle (*samsara*). Tai yra „gyvenimo ratas“, „paklydimų ratas“, nes kiekvienas gyvenimas yra fenomenalus, jautimiškas, laikinas, dėl to ir skausmingas. Karmos dėsnis leidžia tikėtis geresnio gyvenimo ateityje, tačiau neleidžia išsivaduoti iš kančios, nes ir karalius kenčia, gali būti nelaimingas, nes turi norų ir geismų.

Karmos dėsnyje glūdi žmogaus moralinės atsakomybės už savo gyvenimą akcentas, nes kančia yra užtarnauta, yra mūsų poelgių, geismų ar nežinojimo pasekmė. Vis dėlto tai nėra tas pats kaip krikščioniškasis pirminis laisvas dvasinis nuopuolis, nes geismai ir nežinojimas nėra „maištas“ prieš Kūrėją. Pasak budizmo, žmonės kenčia ne dėl pirminės nuodėmės, ne dėl to, kad buvo „išvaryti iš Rojus“, o kad nežino ir nepaiso karmos dėsnio. Šis dėsnis, kaip nenutrūkstantis priežasties ir pasek-

mės ryšio ritmas, veikia savaime, beveik automatiškai, be dievų įsikišimo. Dievai neturi galios ką nors pakeisti – jie, kaip ir dvasios, žmonės ar gyvuliai, yra pavaldūs persikūnijimo ritmui.

Įvairiose budizmo mokyklose karma aiškinama įvairiai. Šiuo metu vengiama archajiškų, fatalistinių akcentų, iškeliamos modernesnės interpretacijos, paryškinant žmogaus visuomeniškumą, istoriškumą, laisvos valios, moralinių pastangų svarbą. Tai vyksta ne be vakarietiškos kultūros poveikio.

Kančių priežastis yra norai, geismai – *tanha* (sanskritas), *trišna* (pali). Tai prierašumas prie daiktų, individų, „agregatinių būsenų“ (*skandha*, *khandha*), jutimiškų malonumų troškimas. Prierašumas ugdo egocentrizmą, stiprina gyvenimo geismą, palaiko norą vėl atgimti, o šitai ir lemia naujus persikūnijimus, atnešančius naują nepasitenkinimą, nusivylimą, kančias. Visoks prierašumas prie penkių *skandha* neišvengiamai sukelia *dukkha*.

Žmonės kenčia ir dėl nežinojimo (*avidya*, *avijja*), kurio klampynėje praeina kasdienis žmonių gyvenimas. Dėl nežinojimo kasdienos sąmonė išskiria formas ir daiktus, jutimiški sąlyčiai su jais sukelia norus, kurie gimdo godumą, o šis – amžinojo egzistavimo troškimą. Iš nežinojimo kyla mirties baimė, noras įamžinti savąjį „aš“, šitai palaiko sielos, pomirtinio gyvenimo, amžinosios Dievo substancijos iliuzijas. „Gyvenimo ratas“ palaiko nežinojimą ir konkretų jo būvį – norus.

Persikūnijimo, arba *reinkarnacijos*, idėja būdinga ne vien Rytų kultūroms, išlaikiusioms sąsajas su senaisiais animistiniais kultais. Nebuvo sve-tima ši idėja ir senovės graikams – orfikams, pitagoriečiams, Empedoklui, vėliau – Platonui, Plotinui, neoplatonikams. Graikai ją interpretavo etiniu požiūriu. Su neoplatonizmu vienas ar kitas reinkarnacijos idėjos variantas įsišaknijo *gnosticizme* ir ankstyvojoje krikščionybėje, *manicheizme*, Origeno mokyme, viduramžiais klestėjusioje *katarų* sektoje. Albגיעčiai tikėjo, kad žmogaus siela po mirties atgimsta žemėje. II amžiuje Bažnyčios Tėvai bei vėlesnieji visuotiniai susirinkimai pasmerkė reinkarnacijos idėją kaip klaidingą (Kūng, 1983: 88). Tačiau ir dabar esama krikščionių, kurie atvirai pripažįsta reinkarnaciją, teigia, kad krikščioniškoji pomirtinio gyvenimo samprata yra silpnoji šios religijos vieta (Walske, 1962: 28).

KRIKŠČIONYBĖ: NUODĖMĖ

Krikščionybėje viena pagrindinių žmogaus būtį nusakančių sąvokų yra nuodėmė. Kaip suprasti nuodėmę ir nuopuolį, sužinome iš Naujojo Testamento, iš Pauliaus laiško romiečiams (5,12), I laiško Timotiejui (2,14). Senajame Testamente apie nuopuolį byloja Adomo ir Ievos istorija. Pirmieji žmonės nepakluso, pažeidė Įstatymą ir dėl to prarado Rojų bei nemirtingumą, pradėjo sunkų ir varganą žemiškąjį gyvenimą. Tėvų nuodėmę papildė vaikų (Kaino) nuodėmės. Dievas gailėjosi sutvėręs žmones, net ryžosi juos sunaikinti – siuntė pasaulinį tvaną (Pradžios knyga, 6, 6–7 etc.).

Visur apie nuodėmę kalbama kaip apie atkritimą nuo Dievo, maištą prieš Dievą, nukrypimą, neištikimybę, ryšio su juo nutraukimą. Giliosios nuodėmės šaknys yra ne žmogaus juslingumas, ne instinktyvioji jo prigimties dalis, ne kūniškas silpnumas, nors nuodėmėje esama silpnumo, kūniškumo, juslingumo. Nuodėmė yra dvasinis apsisprendimas, atsisakymas, puikybė, laisvė, suvokta kaip nepriklausomybė, taigi kaip visos asmenybės apsisprendimas. Kita vertus, nuodėmė sykiu yra ir gundymo, neatsparumo jam, taigi silpnumo pasekmė. Nuodėmingai gyvenantis žmogus į Dievo valią žiūri kaip į savo autonomiškumo ir valios laisvės ribojimą.

Nuodėmės sampratą labai paveikė Augustinas (354–430), suformulavęs pirminės nuodėmės (*peccatum originale*) doktriną, kurios nėra Šventajame Rašte. Augustinas, be to, susiejo nuodėmę su seksualumu, apie ką taip pat tenai nebuvo kalbama (Brunner, 1972: 115–116). Vėliau ortodoksiniis krikščionybės požiūris į nuodėmę rutuliojosi Augustino mokymo pagrindu. Pasak jo, žmogui ir angelams nuo pat jų sukūrimo buvo suteikta laisvė priimti ar atmesti Dievo tvarką. Kai kurie angelai sukilo prieš Dievą ir sugundė žmogų. Kadangi tik pakludamas tvėrimo tvarkai žmogus gali išpildyti savo gyvenimo esmę, tai atmesdamas tą tvarką jis atkrito ir nuo savo esmės, sugadino savo prigimtį, prarado laimę. Jis pažeidė savo prigimtinę proto ir aistros harmoniją, pasmerkdamas save aistrų valiai, nepasotinamiems troškimams, nežinojimui. Pirminė nuodėmė, kaip ją suprato Augustinas, išreiškia ne psichologinę, bet metafizinę žmogaus būklę, jo nuopuolį ne vien žmogiškuoju, bet ir

būties struktūros atžvilgiu. Kartą puolęs žmogus jau negali savo valia ir pastangomis grįžti į ankstesniąją būklę. Adomo nuopuolis visiems laikams sugadino žmonių giminę, kuri nuo tada jau yra visuotinai linkusi į nuodėmę, į blogį.

Augustiniškąją prigimtinės nuodėmės ir žmonijos nuodėmingumo sampratą be esminių patikslinimų priėmė protestantizmas. Šiuolaikinė protestantiškoji neoreformistinė teologija teigia, kad visi žmonės yra nuodėmingi dėl Adomo nuopuolio ir visi yra išganomi Kristuje. Žvelgiant iš praeities ir remiantis prigimtimi – žmonija yra nusidėjėlių bendruomenė, žvelgiant iš ateities – išganytųjų visybė. Tačiau jei žmogus yra nusidėjėlis, tai viskas, ką jis daro, yra nuodėminga (Brunner, 1972: 122). Nuodėmė vis dėlto nepanaikina žmogaus moralinės laisvės, žmogus gali daryti gerus darbus, išvengti pavienių nuodėmių, bet negali išvengti visuminės nusidėjėlio būsenos. Kita vertus, nuodėmingumas nepanaikina žmogaus pasaulietiško kūrybinių galių.

Katalikybėje nusistovėjo nuosaikesnis požiūris į žmogaus nuodėmingumą. Visuotiniame Tridento susirinkime (1545–1563) kaip atsvara liuteroniškajam radikalizmui buvo suformuluotas nusistatymas, jog nuodėmė tik susilpnino žmogaus galias, suardė sielos ir kūno harmoniją, atėmė kūno nedarumą, sugebėjimą pažinti Dievą, bet galutinai nesugadino žmogaus prigimties, nesunaikino jo sielos, neatėmė išganymo vilties (Adam, 1935: 208–209). Pirminį nuodėmingumą panaikina krikštas, reiškiantis antrąjį žmogaus gimimą.

Galima matyti, jog ir krikščionybė, ir budizmas besąlygiškai pripažįsta neišvengiamą neigiamo pobūdžio žmogaus būties sąlygą: budizme – tai kančia, krikščionybėje – nuodėmė. Budizmas nežino nuodėmės, budizme – nežinojimas. Šios sąlygos yra skirtingos prigimties – kančia glūdi pačioje žmogaus fenomenaliosios būties struktūroje, o nuodėmė yra lyg ir „atsitiktinis“ dalykas, atsiradęs dėl vienatinio įvykio – pirmųjų žmonių nuopuolio, pusiau sugundyto, pusiau laisva valia padaryto. Bet tai atsitinka pačioje žmonijos pradžioje, tad, kaip ir budistų kančia, nuodėmė visiškai nulemia žemiškąją žmonijos būklę. Nuodėmė krikščionybėje, kančia budizme yra savotiški atsparos principai, lemiantys žmogaus gyvenimo prasmę, pagrindžiantys praktinės moralės ir tikėjimo normas,

kuriomis būtina vadovautis: budistams – siekiant išsivaduoti iš karmos, krikščionims – laukiant išganymo.

Visose krikščionybės atmainose yra pripažįstama, kad žmogaus vargų ir kančių šaltinis yra nuodėmė. Jau pirmieji žmonės, po nuopuolio išvaryti iš Rojaus, dirba, vargsta, kenčia, gimdo ir miršta kančiose. Ligos, šaltis, stichinės nelaimės rodo, kad pažeistas harmoningas žmogaus ryšys su gamta. Žmonės jaučiasi tarsi tremtiniai pasaulyje, gamta sutinka žmogų nesvertingai, žmogus gamtai atsilygina tuo pačiu. Išpuikimas, savivalė, godumas, moralinis pakrikimas sukelia nesantaiką, karus ir kitas socialines kančių priežastis. Kančių neįmanoma išgyvendinti, dėl nuodėmės kančia įgauna universalų pobūdį, kenčia ne tik žmogus, kenčia visi gyvi padarai, visa gamta – Kristuje kenčia ir Dievas Tėvas, atitolintas nuo savo mylimo kūrinio – žmogaus.

Tačiau žmonijos kentėjimas yra ne tik netiesiogiai pelnytas „atpildas“. Kančia krikščionybėje turi ir kitokią prasmę. Dievas sukūrė žmogų ne kančiai, o laimei ir džiaugsmui, išganymo palaimai. Tikėjimas gali išvaduoti žmogų iš nuodėmės pasekmių, sykiu ir iš kančios, nors kančia ir yra tikėjimo aspektas, dvasinio tobulėjimo paskata, išganymo priemonė.

Taigi, ne taip kaip budizme, kančia krikščionybėje, be neigiamos, turi ir nepaprastai svarbią teigiamą – atperkančią, išlaisinančią galią. Budizmo misija yra mokyti ir skatinti žmones visam laikui išsivaduoti iš kentėjimo. Budistinė askezė nevertina kančios, o krikščioniškoji askezė kančią kaip tik išaukština. Krikščionybės misija yra prikelti ir išlaisvinti žmones iš nuodėmės, išlaisvinimo kelias, vadovaujantis tikėjimu, eina per atgailą ir kančią. Dievo Tėvo pasiųstas Kristus prisiėmė žmogaus prigimtį tam, kad savo žemiškuoju gyvenimu, mokymu, kančia ir mirtimi ant kryžiaus ir prisikėlimu iš numirusių atpirktų žmonių nuodėmes ir atvertų išganymo vartus (Rahner, 1983: 318–319).

Tai giliai įsisąmonino persekiojami ir kankinami pirmieji krikščionys. Kankinio mirtis buvo laikoma aukščiausiu tikėjimo ir ištikimybės Kristui paliudijimu, tikėjimo pergale, atperkančia daugelio nusidėjėlių nuodėmes. Kankinystė – aukščiausias meilės liudijimas. Tikėjimo kankiniai skelbiami šventaisiais, sektiniais krikščioniškojo gyvenimo pavyzdžiais. Ne tik ankstyvojoje krikščionybėje ir viduramžiais, bet ir daug

vėliau pamaldumas, susijęs su skausmingais kūno negalavimais, buvo laikoma šventumo, išrinktumo požymiu. Taigi krikščioniškoji žmogaus būties samprata vienaip ar kitaip priima ir pateisina kentėjimą kaip žmogaus nuodėmingumo pasekmę.

Kaip matome, krikščionybė ir budizmas, kalbėdami apie kančią kaip žmogaus egzistencijos atributą, tai traktuoja labai skirtingai, gal net priešingai. Skirtingumą vaizdžiai nusako japonų filosofas D. T. Suzuki, aiškindamas šių religijų simbolikos ypatumus (Suzuki, 1957: 133–136). Pagrindinis krikščionybės atributas yra prikaltas prie kryžiaus, nukankintas Kristus, simbolizuojantis ir žmogiškųjų kančių viršūnę. Budizmo simbolis yra ramios ir giedros nuotaikos Budha, sėdintis po medžiu ant Narandžanos upės kranto. Kristus iškenčia visus kentėjimus, miršta ant kryžiaus ir tik paskui prisikelia naujam, amžinam gyvenimui, budistiškai sakant, tampa „nušvitęs“. Budha nušvinta, išsivaduoja iš kančių sėdėdamas po medžiu, paskui keliauja, skelbdamas ir mokydamas žmones. Ant kryžiaus bejėgiškai kybančio Kristaus vaizdas yra šurpi priešingybė sėdinčio ar gulinčio, apsupto mokinių ir nežmogiškų būtybių Budhos paveikslui. Krikščionybė pabrėžia mūsų egzistencijos kūniškumą ir kūno mirtingumą, šitai dar labiau paryškina kūno ir kraujo valgymo bei gėrimo simbolika. O nukryžiuavimas reiškia individualiojo, empiriškojo žmogiškumo paneigimą, kuris būtinas dvasiniam atgimimui. Budizme nėra žmogaus savasties, todėl nereikia paneigti nei kūno, nei „aš“.

Negalima sakyti, kad kentėjimas, kentėjimo ir meilės, kentėjimo ir tikėjimo problemos nekeltų sunkumų krikščioniškajai, ypač dabartinei teologijai. Šiuolaikiniame sekuliarizuotame vartotojiškame pasaulyje kentėjimas, pasiaukojimas dėl kitų ne tik nėra populiarus, priešingai, yra sunkiai suprantamas ir priimamas dalykas. Mūsų dienų žmonėms netrūksta skausmo ir kančių, tačiau mūsų sąmonė jau negali to priimti nei kaip „atpildo“ už protėvių nuodėmes, nei kaip išganymo sąlygos. Net ir praktikuojančiam krikščioniui šiandien nelabai suvokiama pagrindinio krikščionybės simbolio – už žmonių nuodėmes ant kryžiaus mirstančio Kristaus prasmė. Tiesa, tai kančia ir mirtis iš meilės žmonėms. Vis dėlto ar tik tokiu būdu buvo galima išgelbėti žmoniją, – klausia šiandien ne vienas krikščionių teologas (Kezys, 1984: 75).

BUDIZMAS: ŽINOJIMAS, IŠSIVADAVIMAS

Esminis budizme svarstomas klausimas – kaip išsivaduoti iš kančios (*vimukti, vimutti*), tiksliau, kaip mažinti kančią – *dukkha*. Kadangi pastaroji sąvoka nelabai aiški (gali būti verčiama ir kaip „pasitenkinimas“, „malonumas“), svarbiausia yra mažinti *dukkha*. Taigi neigimas yra išreiškiamas aiškiau negu teigimas. Kaip klaidingus kraštutinumus budizmas atmeta rytietiškąjį hedonizmą (*tantrizmą*), siūlantį tenkinti visus, net menkiausius norus, ir hinduistinį asketizmą, liepiantį visus norus slopinti. Nepritaria ir kompromisiniam keliui, patariančiam vienus norus slopinti, o kitus tenkinti. Budha patarė susieti abu požiūrius – tenkinti norus, bet norėti mažiau (Kolm, 1979: 529–530). Šitai savaip panašu į stoicizmą ar šiuolaikinį egzistencializmą.

Ne taip kaip krikščionybė, kuri išganymo siekia tikėjimu, budizmas kalba ne apie tikėjimą, o vien apie žinojimą, kaip išsivaduoti iš kančių. Dauguma žmonių negali išsivaduoti ne dėl to, kad nenori, o kad nežino, kaip išsivaduoti, nežino tikrosios savo egzistencijos prigimties. Tikėjimas nėra atmetamas, tikėjimas laikomas būtina pirmine žinojimo sąlyga. Taigi tai yra tikėjimas, bet ne krikščioniška prasme. Dorybė (*kusula*) taip pat persmelkta žinojimo (*jnana, nana*), juo remiasi. Pabrėžiama, jog tikėjimas, kad įmanoma išsivaduoti, turi būti suderinamas su kanoniniais budizmo raštais ir patvirtinamas individualaus proto. Vis dėlto reikia žinoti ne tam tikras dogmas, o išmokyti žmogų valdyti savo psichiką, jausmus, norus, mintis. Svarbiausia, reikia žinoti, kad viskas, kas vyksta, yra sąlygota, nulemta, turi savo priežastis, kurias galima išaiškinti. Visos esybės yra realios tik dėl savo priklausomybės ir sąveikų, kurias taip pat galima pažinti. „Tad budizmas yra racionali ir kartu racionalistinė filosofija“ (Kolm, 1979: 504). Racionali savo vidine logika, realybės pirmumo pripažinimu, polinkiu į praktinį veiksmą.

Budizmas sykiu yra pragmatinė pasaulėžiūra. Žinojimo objektas – ne pasaulis savaime, o tik „sąveikoje su manimi“. Žinojimo tikslas – šalinti blogį, t. y. mažinti kančią. Pabrėžiama, kad svarbu pažinti tik tai, kas naudinga šiuo praktiniu požiūriu. Budizmas yra nusiteikęs prieš pažinimą dėl paties pažinimo. Per didelis žinojimo troškimas laikomas

netgi vengtinu dalyku, savotiška prieraišumo atmaina. Net naudingą tiesą, ja pasinaudojus, reikia pamiršti, numesti kaip nevertą daiktą. Žinojimas turi tik instrumentinę reikšmę. Ir pats budizmas yra tik priemonė, o ne tikslas.

Budizmas nesiūlo ką nors tikėti, jame nėra tradiciškai suvokiamo Dievo, nors dievų buvimas neneigiamas. Pats Budha ne dievas, o žmogus – Siddhartha Gautama – „nušvitusysis“, taigi išsivadavęs iš atgimimų ciklo ir perteikiantis žmonėms savo patyrimą. Budha nėra pranašas, kalbantis žmonėms aukštesnės būtybės vardu, nes pats vienas surado išsivadavimo kelią, išgyveno nušvitusiojo būseną, kitaip tariant, pažino daiktų esmę, nutraukė nežinojimo ir geismų pančius, išėjo ne tik iš šio pasaulio, bet ir iš visų galimų egzistencijos formų, todėl nebegali daugiau atgimti. Pasak *Theravados (Hinajanos)* budizmo, pasiekti tokią būseną yra geriau, negu patekti į dangų. Budha yra aukštesnis už dievus. Sykiu jis laikomas visiško tobulumo simboliu, žmogumi, kuris išsivadavo (*arahat, arhat*).

Tiesa, Budhos įvaizdis įvairiose budizmo atmainose skiriasi. Ortodoksinė pietinė Theravada Budhą laiko istoriniu asmeniu, tobulu mokytoju, nurodančiu žmonėms išsivadavimo kelią. Manoma, jog kiekviena istorinė kosminė epocha turi savo *budą* – nušvitusįjį, galintį mokyti kitus. Šiaurinėje budizmo atmainoje *Mahajanoje*, kuri susiklostė maždaug krikščionybės pradžios metu, Budha praranda istoriškumo bruožus, – jis suvokiamas kaip aukščiausioji amžinoji būtybė, tikrasis *Sakyamuni*, kartkartėmis įsikūnijantis žmogaus pavidalu dangiškasis žmonijos gelbėtojas, spindintis gailestingumu ir meile. Platesniame hinduistinių tradicijų kontekste Budha yra laikomas *avataru*, t. y. dievu, kuris retkarčiais nužengia į žemę padėti kenčiančiai žmonijai. Taip Mahajanos budizmas gerokai nutolsta nuo Theravados tradicijos, neigiančios dievišką pagalbą ar malonę kelyje į nirvaną. Kaip tik Mahajanos atmaina duoda daugiau pagrindo kalbėti apie krikščionybės ir budizmo sąlyčio taškus.

Budizmui įsitvirtinant įvairiose šalyse, niekur nebuvo atmetamos, juo labiau persekiojamos vietinės religijos. Nebuvo neigiami nei jų dievai, nei kosmologinės sistemos. Senuose budizmo raštuose randame visą hinduizmo dievų panteoną. Budizmas niekur nesiekė atversti vietinius

gyventojus į „tikrąjį tikėjimą“, kuo pasižymėjo krikščionybė bei tipologiniu požiūriu jai artimas islamas. Greičiau priešingai – pats budizmas leidosi vietinių religijų veikiamas. Buvo reikalaujama tik vieno – pripažinti, kad visi dievai priklauso nuo karmos dėsnio ir šiuo atžvilgiu prilygsta ne tik žmonėms, bet ir visoms gyvoms būtybėms. Apie dievus budizme kalbama dažniausiai kaip apie žmogaus dvasinio tobulumo simbolius. Todėl šalia kanoninio budizmo įvairiose šalyse buvo plėtojamos vietinės atmainos, kuriose budizmas susiliedavo su vietinėmis religijomis.

Budha, kaip matome, nėra išganytojas, panašus į krikščioniškąjį Jėzų Kristų, kuris Dievo Tėvo pasiūstas gelbėti žmonijos. Nereikalaujama tikėti Budhą – reikia tik racionaliai suvokti jo surastą ir paliudytą išsivadavimo kelią ir patikinti juo eiti. Tiksliau kalbant, budizmas reikalauja vadovautis trijų dalių kanonu *Tripitaka* (*tipitaka*), pažodžiui išvertus – „Trys pintinės“ (Zago, 1984: 62–63). Budha nurodo, kad žmogus turi išsigelbėti pats, turi pats laisvai apsispręsti ir stengtis be dievų ar dievo pagalbos. Kiekvienas privalo pats susirasti kelią, jam nereikalingas joks tarpininkas, ypač toks, kaip Bažnyčia, vyskupai ar kunigai. Budha perspėja savo sekėjus nepasitikėti išorinėmis formulėmis, dogmomis, ritualais, – kiekvienas turi savo jėgomis išsivaduoti iš egocentrizmo, norų, geismų, prieraišumo, įtvirtinti reikiamas proto nuostatas, išsiugdyti koncentracijos ir kontempliacijos gebėjimus. Budhos patyrimą kiekvienas jo sekėjas turi apmąstyti, patikrinti savo gyvenimu, gal net atmesti, jeigu suranda tikresnį kelią. Budizme, kaip ir kitose Rytų religijose, nėra net užuominų apie amžinąjį prakeikimą – išsilaisvinti gali kiekvienas.

Anot dzenbudizmo, pasiekti „Budhos būseną“ nereikia nei tapti tokiu „kaip Budha“, nei pavirsti Budha. Išsivadavimas – tai ontologinis nubudimas, gražinantis į „Budhą, kuriuo esu aš pats“. „Dzen nėra jokio kito tikrojo Budhos, o tik žmogus, nubudęs savo tikrajame aš“ (Merton, 1972: 8–9). Šis „tikrasis aš“ yra pirmapradė dvasia be formos, tuštuma (*sūnya, sunna*). Dzen siekia vesti žmogų į autentišką konfrontaciją su pačiu savimi, su realybe ir jos regimybe. „Dzen intuicija yra išsivadavimas iš individualiojo „ego“ ribotumo, atradimas mūsų „tikrosios prigimties“, „tikrojo veido“, „dvasios“, kuri nėra apribota mano empirinio „aš“, o yra visame kame ir viską peržengia“ (Merton, 1972: 33).

KRIKŠČIONYBĖ: TIKĖJIMAS, MEILĖ

Viena svarbiausių krikščionybės kategorijų yra tikėjimas Dievą. Tikėjimas, o ne vien žinojimas, yra būtinoji išganymo sąlyga. Tiesa, tikėjimas nėra vien jausmas, tikėjime esama žinojimo, tačiau tai yra Apreiškimo ir Dievo žodžio lemtas žinojimas, „tikintis žinojimas“ ir sykiu „žinantis tikėjimas“. Šį požiūrį išreiškia scholastikos tėvo Anzelmo Kenterberiečio (1033–1109) formulė: „tikėjimas, ieškantis supratimo, – tikiu, kad suprasčiau“ (*fides quaerens intellectum – credo ut intelligam*).

Tikėjimas, viltis, gailestingumas yra pagrindinės krikščioniškosios vertybės. Apibūdinant tikėjimą, pažymima, kad jo esmė yra „valia ir meilė“ (Augustinas), „absoliučios priklausomybės jausmas“ (F. Schleiermacheris), „paslapties pajautimas, keliantis vilties, meilės, laisvės, būties pilnatvės išgyvenimus“ (G. Marcelis). Žmogiškosios egzistencijos atžvilgiu tikėjimas yra suvokimas to, kad aš priklausau ne pats sau, o Viešpačiui. „Tikėjimas yra apsisprendimas: Tu esi mano Viešpats, aš priklausau ne sau, bet Tau“, – rašo protestantų teologas E. Brunneris (Brunner, 1972: 168). Tikėjimas teikia prisikėlimo iš numirusių, išganymo ir „amžinojo gyvenimo“ viltį. Dėl pirminės nuodėmės smukęs ir vidujai suskilęs žmogus negali savo jėgomis atkurti savyje tikrojo žmogiškumo ir dieviškumo (*imago Dei*), tam reikalinga Dievo malonė. Atpirkimo (kančios, mirties, prisikėlimo) aktu Kristus pažadėjo ateisiančią Dievo karalystę ir tuo kiekvienam žmogui užtikrino išganymo galimybę. Suėjus laiko pilnatvei, prisikels iš numirusių kūnu ir dvasia kaip individualios asmenybės amžinajam gyvenimui. Tikėjimas ir yra prarastosios žmogiškosios pilnatvės atkūrimo būdas. Nukryžiuotojo ir prisikėlusiojo Kristaus simbolikos bei išganymo vilties šviesoje krikščionis ir privalo tvarkyti savo gyvenimą. Išganymo perspektyva suteikia naują prasmę visai žmonijos istorijai.

Šiuolaikinėse filosofinėse interpretacijose teigiama, kad tikėjimas yra asmeninis „Aš ir Tu“ santykis (P. Tillichas), kada „sutvertasis subjektyvumas stovi veidu prieš transcendentiškąjį subjektyvumą, virpėdamas ir mylėdamas, ieškodamas jame išganymo“ (J. Maritainas). Tikėjimą lydi abejonės šešėlis, kurį galima įveikti laisvu apsisprendimu ir nusiteikimu. Katalikybė būtinu tikėjimo, teikiančio išganymą, atributu laiko sakra-

mentų (krikšto, atgailos, paskutiniojo patepimo ir kt.) priėmimą. Protestantizmo požiūriu išganymą teikia „vienas tikėjimas, viena malonė“ (*sola fides, sola gratia*) (Harvey, 1964: 211–213).

Svarbiausias ir vienintelis budizmo tikslas yra išsivaduoti iš kančios ar jį sumažinti. Tačiau sumažinti galima tik savo kančią, todėl kiekvienas pats privalo rūpintis savimi, neprivalu rūpintis išvaduoti kitus žmones. Kitam ir negalima padėti, nes karmos pasekmės yra neperkeliamos ir nepaveikiamos iš šalies.

Šiuo požiūriu budizmas iš esmės skiriasi nuo krikščionybės, kurios viena iš pagrindinių sąvokų yra Dievo laisva ir atleidžianti malonė, atkurianti susvetimėjusią žmogaus prigimtį. Dievo meilės atspindys yra žmogiškoji artimo meilė. Krikščionybėje nepamainomu dvasiniu nuopelnu laikoma malda už kitus, gyvus ir mirusius, atgaila už savo ir kitų nuodėmes, galestingumas, labdara, geri darbai. Krikščioniui privalu sušelpiti vargšą, o budistų vienuoliui labiau įprasta pačiam imti elgetaujant negu duoti. Budizme nėra nuodėmės, atgailos ir atpirkimo, budizmui svarbu tik tiesa, klaida bei iliuzijos. Krikščionybė liepia mylėti kitą „kaip save patį“, o budizmas ragina pabusti ir, sutelkus jėgas, suprasti, kad kitas neegzistuoja, jog jis, kaip ir aš pats, yra tik iliuzorinių savybių darinys. Žinojimas, kad kito „nėra“, neleidžia budistui ne tik mylėti, bet ir neapkęsti. Juk negalim niekinti ar neapkęsti, ko nėra. Negalima ir liūdėti dėl kito žmogaus netekties, nes tikroji nelaimė yra ne netektis, o prierašumas.

Toks budistinis požiūris Vakarų žmogui gali atrodyti ciniškai egoistinis, nežmoniškas, abejingas konkrečiam blogiui. Tačiau, atidžiau pasigilinus, akivaizdu, kad tai nėra vakarietiško savanaudiško individualizmo egoizmas. Vakariečių įsitikinimu, egoizmo priešybė yra altruizmas, rūpinimasis kitu, o budistui egoizmo priešybė yra „ne aš“, „nei aš, nei tu“. Praktiškai budizmui anaipol nėra svetimas altruizmas, budistas gerai supranta ir užjaučia vargstantį ir kenčiantį, ištiesia jam pagalbos ranką. Altruizmą ir užuojautą labiau iškelia mahajanos budizmas, savaip priartėdamas prie krikščioniškojo artimo meilės požiūrio. Skirtumas tas, kad budistai patiriančiomis kentėjimus ir dėl to vertomis užuojautos būtybėmis laiko ne tik žmones, bet ir gyvulius. Dorovinė norma *ahimsa* liepia neužgauti kitos gyvos būtybės, nes užgaudamas

kitą užgauni pats save. Svarbu ne tik veiksmai, bet ir mintys, vaizdiniai, kitos dvasinės nuostatos.

BUDIZMAS: NIRVANA

Galutinis išsivadavimo pastangų tikslas yra *nirvana* (*nibbana*), pasiekama per nušvitimo būseną. Nirvana, savotiška budizmo Absoliučioji Tiesa ar Aukščiausioji Tikrovė, negalima vienareikšmiškai apibūdinti. Tai būseną, kuri transcenduoja visą erdvės ir laiko sąlygojamą realybę, yra už gyvenimo ir mirties ribų, todėl neapibrėžiama ir neaprašoma. Nei budistai, nei nebudistai nesutaria dėl tikrosios šio žodžio reikšmės. Iš esmės šio žodžio reikšmė yra negatyvi, jis reiškia išnykimą, išblėsimą, tačiau tai nėra išnykimas vakarietiškiškai, nihilistiškai suvokiamas išnykimas. Sąvokų *samsara* ir *karma* kontekste nirvana nusako būseną, kada ištrūkstama iš klaidžiojančių persikūnijimų bei atgimimų grandinės, išsilaisvinama iš karmos pančių bei kentėjimų. Psichologiškai žvelgiant, nirvana pasiekama, kai išblėsta norai ir jauduliai, sudarantys iliuzinę „ego“ savimonę, nutrūksta sąmonės srautas, išnyksta noras atgimti, ateina visiška dvasinė ramybė. Tačiau „ego“ iliuziją sugriauti labai sunku, todėl nirvaną retai kas pasiekia.

Vakaruose susiklostė klaidinga nuomonė apie nirvaną kaip apie išnykimą, suvokiant išnykimą kaip nebuvimą, anihiliaciją. Bet reikia atsižvelgti į tai, kad tradicinei indų mąstysenai apskritai būdinga teikti pirmenybę negatyviam išraiškos būdui. Nirvanos pasiekimas nėra tapatus išnykimui – tai ramybės ir palaimos būseną anapus fenomenaliojo pasaulio. Išnyksta nenušvitęs, išnyksta iliuzijos, geismai, aistros, o su jomis ir kentėjimai.

Theravados budizme manoma, kad išsivaduoti gali tik labai nedaug vienuolių, kurie visą savo gyvenimą gali paskirti tobulėjimui. Mahajanos atmainoje, kaip ir ankstyvajame budizme, teigiama, kad išsivaduoti gali visi ir tam nebūtina tapti vienuoliu; nirvanos būseną galima pasiekti ne vien peržengus mirties slenkstį, o ir „čia ir dabar“. Paprasta kasdienė buitis kartais gali būti ta „vieta“, kur įvyksta „nušvitimas“. Toks požiūris būdingas ir dzenbudizmui, kai kurių savo išpažinėjų lūpomis teigiančiam,

jog nirvaną galima pasiekti šiame pasaulyje, pratybomis ir kontempliacijomis atskleidus savyje Budhos prigimtį. Dzen, ypač japoniškojo, požiūriu, siekiantis išsivaduoti nebūtinai turi trauktis iš šio pasaulio, priešingai, skatinama aktyviai dalyvauti pasaulio reikaluose. Tačiau tai turi būti tik dalyvavimas, nejaučiant prierašumo ir įsitraukimo, vadinasi, nepatiriant įtampų, konfliktų ir kančių. Nirvana nėra pabėgimas nuo gyvenimo, ji yra pačiame „gyvenimo, kančios ir mirties“ viduryje (Merton, 1972: 14).

Pasiekęs nušvitimo būseną žmogus gali ir pasilikti šiame pasaulyje. Toks žmogus vadinamas *bothisattva* (*bodhisatta*). Jis jau nušvito, tačiau atideda išėjimą į nirvaną tam, kad padėtų kitoms gyvoms būtybėms išsivaduoti iš kentėjimų (Dumoulin, 1974: 119). Mahajanos budizmo vienuoliai visuomeniškai labai aktyvūs, ypač filantropinėje veikloje, jie žinomi kaip geri specialistai.

Atrodytų, kad budistinė gyvenimo pabaigos kaip „išblėsimo“ samprata neturi jokių krikščioniškųjų sąsajų su požiūriu į mirtį kaip „amžinojo gyvenimo“ pradžią. Juk krikščioniškasis tikėjimas amžinuoju gyvenimu laiko pomirtinį nemirtingumą, nes Dievas sukūrė žmogų su nemaria siela. Visiškai kitaip budizme. Ieškant analogijų tarp krikščioniškosios išganymo ir budistinės (Mahajanos) išsivadavimo sampratų, nepamirštinas yra esminis Kristaus ir budistinių Sakjamunių ar Bodhisatvų skirtumas. Kristaus asmuo ir gyvenimas yra vienintelis ir vienkartinis, o budistinių „gelbėtojų“ – daugybė, istorinis Gautama buvo tik vienas iš jų (Jamer, 1968: 111).

Vis dėlto kai kurie teologai į tuos skirtumus žiūri kitaip. Garsusis katalikų teologas Hansas Kūngas paryškina, kad abiem atvejais rašoma apie galutinį neaprašomą „kitą krantą“, kitą matmenį, transcendenciją kaip tikrąją tikrovę. „Amžinajame gyvenime“ taip pat išblėsta valios siekiai, troškimai, jutimai, nes visa tai reiškia nepastovumą, netobulumą, kančią, amžinasis gyvenimas yra vaizdinys to, kas neįsivaizduojama (Kūng, van Ess, von Stietencron, Bechert, 1984: 464).

Lyginant krikščionybę ir budizmą prieinama daug ginčų keliantį, o krikščionybės požiūriu esminį klausimą – ar budizmas yra religija be Dievo? Vienoks ar kitoks atsakymas į šį klausimą keičia ir budistinės žmogaus būties sampratos prasmę. Nes jeigu be Dievo, vadinasi, ateis-

tinė. Tokia nuomonė gana paplitusi Vakaruose. Vienu pagrindinių elementų jai paremti laikoma budistinė „ne-ego“ koncepcija bei sąvokos *nirvana*, *sunaya*, *dharma*. „Ar tik nėra šitai esminis struktūrinis abiejų religijų skirtumas, kurio reikšmingiausia išraiška ta, kad krikščionis tiki į transcendentinį Dievą, o didžiausia budistų išmintis įžvelgia vartimą tuštuma, šunjata?“ (Pannenberg, 1986: 91).

Įžvalgesni interpretatoriai atkreipia dėmesį į tai, kad budizmas, sutelkęs dėmesį į žmogaus išsivadavimą iš kančių, sąmoningai atsisako svarstyti spekuliatyvius Dievo ir pasaulio prigimties klausimus. Šiuo atžvilgiu budizmas ne ateistinė, o greičiau agnostinė religija. Be to, budizmas neatmeta vietinių religijų dievų, tik teigia juos esant pavaldžius atgimimo ir persikūnijimo dėsniui. Galima kelti ir tokį klausimą: gal tai, kas krikščionybėje vadinama „Dievu“, budizme įvardijama ir nusakoma kitaip? Turėdamas omeny šį klausimą ir kalbėdamas apie Dievo asmenybiškumą H. Kūngas pažymi, jog būtų paviršutiniška begalinį absoliutųjį vienį sumažinti iki metafizinės asmenybės. Tačiau sykiu absoliutas be asmenybiškų bruožų, „be dvasios“, be laisvės, džiaugsmo, palaimos, meilės nebūtų joks tikras absoliutas (Kūng, van Ess, von Stietencron, Bechert, 1984: 553).

VAKARIETIŠKU ŽVILGSNIU

Aktyvėjant krikščionių ir budistų dialogui, aiškėja ne tik abiejų religijų skirtumai ir panašumai, bet taip pat ir tokie dalykai, kurie vakarietišku požiūriu atrodo kaip akivaizdūs prieštaravimai. Budizmas ragina žmones valdyti savo elgesį, norus, jausmus ir mintis, suvokti jų iliuzoriškumą, o šitai kuria tam tikrą subjekto distanciją jų atžvilgiu, netgi skirtingumą. Tačiau sykiu teigiama, kad nėra ego, nėra sielos. Kanoninis budizmas sielos buvimo pripažinimą netgi laiko erezija. Taigi nelieka ir subjekto, atsakingo veikėjo, to, kuris valdo mintis ir jausmus. Plačiai žinomas Budhos posakis: „Būk švyturys sau pačiam.“ Tačiau juk „paties“ nėra, yra vien nepageidaujamų iliuzinių prieraišumų tinklas.

Vakariečiui prieštaranga atrodo ir reinkarnacijos doktrina. Jeigu paneigiamas asmenybiškas pradas (ego, siela), sunku suvokti, kas keliauja

tarp mirties ir naujo gimimo. Krikščionis tiki, kad po mirties siela palieka kūną. Hinduistinė *Veda* taip pat teigia, kad persikūnija siela (*atman*). Budizmas taip ir neatsako į klausimą, kas pagal karmos dėsnį keliauja tarpusavyje susijusių gyvenimų grandinėje.

Atkreiptinas dėmesys ir į kitą klausimo aspektą. Tyrinėtojai pastebėjo reinkarnacijos teorijos ryšį su socialiniais veiksniais – kastų sistema. Ši teorija Vedų tekstuose Upanišadose išdėstyta palyginti vėlai prieš pat Gautamos gimimą. O tuo metu kastų tarpusavio santykiai buvo ypač aštrūs. Karmos ir persikūnijimo idėjos įtaigavo, jog žmogaus gyvenimas priklauso nuo praeities elgesio ir darbų, ir šitaip teikė „lygių galimybių“ iliuziją bei geresnės ateities viltis. Tai buvo efektyvus stabilizuojantis veiksnys, padedantis žmogui susitaikyti su savo padėtimi, prisiderinti prie kastų tvarkos reikalavimų. „Jeigu netikima karma, ši socialinė sistema pagal beveik visus įsivaizduojamus teisingumo kriterijus palaiko nelygybę, yra pati neteisingiausia. Kada tikima karma, ši sistema pagal daugumą įsivaizduojamų kriterijų yra tobulai teisinga“ (Kolm, 1979: 556).

Krikščionybės ir budizmo sąveikos tendencija yra nuo skirtingumų (kalbos, doktrinos, patirties) eiti prie visapusiškesnio ir gilesnio vienas kito pažinimo, panašumų ir bendrumų išžvelgimo, dialogo. Skirtingumų ir panašumų suvokimas kaip tik ir yra turiningo dialogo pagrindas. Dialogas vyksta platesniame Vakarų ir Rytų kultūrų sąveikų kontekste. Rytų religiniame dvasingume krikščionybė randa nemažai vertingų sau dalykų, žvelgdama į juos Kristaus atperkančios misijos požiūriu. Akivaizdu, kad Vakarų kultūroje gausu autorių, kurių kūryboje atpažįstama artima budizmui žmogaus samprata, žmogaus ir būties vienybės idėja. Budizmui artimais tuo ar kitu požiūriu yra laikomi H. Hesse'ė, A. Huxley'is, H. Bergsonas, J. P. Sartre'as, M. Heideggeris ir kt. Akivaizdu, jog Vakarų kultūroje glūdi savi, artimi budistiniams, žmogaus sampratos ir dvasingumo šaltiniai, gyvavę visą laiką.

LITERATŪRA

- Adam, K. *Katalikybės esmė*. Kaunas, 1936.
- Adam, K. *Das Wesen des Katholizismus*. Verlag von L Schwann. 1928.
- Andrijauskas, A. Komparatyvistinės kultūrologijos erdvės. *Rytai–Vakarai: komparatyvistinės studijos*. Vilnius, 2002.
- Antrojo Vatikano susirinkimo nutarimai*. Vilnius–Kaunas, 1968.
- Arendt, H. *Tarp praeities ir dabarties*. Vilnius: Aidai, 1995.
- Bagdonavičius, V. *Filosofiniai Vydūno humanizmo pagrindai*. Vilnius: Mintis, 1987.
- Behn, S. *Philosophie der Werte*. Munchen, 1930.
- Bell, D. *Kapitalizmo kultūriniai prieštaravimai*. Vilnius: Alma littera, 2003.
- Blackwell, R. J. Science, Objectivity and Human Values. *Ethical Wisdom East and/or West*. The American Catholic Philosophical Association, 1977.
- Boisset, I.; Simon, M. *Science, ideologie et foi chretienne*. Paris. Debattre, 1979.
- Brunner, E. *Die christliche Lehre von Schöpfung und Erlösung*. Zurich, 1972.
- Brzezinski, Z. *The Grand Failure*. New York: Charles Scribner's Sons, 1989.
- Bühlmann, W. *Alle haben denselben Gott*. Frankfurt am Main, 1978.
- Bühlmann, W. *Wenn Gott zu allen Menschen geht*. Herder Freiburg – Basel – Wien, 1981.
- Campbell, C. The Easternization of the West: Reflections on a New Theodicy for a New Millenium. *Ethics of the Future*. Unesco/ISSC/Educam, 1998.
- Collingwood, R. *An essay on metaphysics*. London, 1940.
- Čekutis, R. Dialogas su praeitimi. *Atgimimas*. 2006 m. sausio 27–vasario 2 d.
- Dahrendorf, R. Übergänge: Politik, Wirtschaft und Freiheit. *Transit. Europäische Revue*. Verlag Neue Kritik, 1990.
- Das Christentum ist eine therapeutische Religion. *Herder – Korrespondenz*. 1994, Heft 9.
- Delanty, G. *Europos išradimas. Idėja, tapatumas, realybė*. Vilnius: ALK, 2002.
- Delunmean, J. *O chrystianizacj i dechrystianizacj*. Znak, 1976.
- Dilemmas of Values and Contemporary Life-World*. Riga: University of Latvia, 2007.
- Diltheyus, V. Hermeneutikos atsiradimas. *Filosofija ir sociologija*. 1990, Nr. 1.
- Dumoulin, H. *Christianity meets Buddhism*. LaSalle, 1974.
- Duquoc, C. *Ambiguite des theologies de la secularisation*. Duculot Gembloux, 1972.
- Eliot, T. S. Pastabos apie kultūros apibrėžimą. *Kultūros prigimtis*. Vilnius: Valstybinis leidybos centras, 1993.
- Encyclopedia of Philosophy*. Vol. 4. New York-London, 1972.
- Enomyia-Lassalle, H. M. *Meditation zen et priere chretienne*. Paris, 1973.

- Foucault, M. *The Order of Things. An Archeology of the Human Sciences*. London: Tavistock, 1970.
- Geffre, C. *Chrzescijanstwo i przemiany sacrum*. Znak, 1975.
- Girard, R. *La violence et le sacre*. Grasset, 1972.
- Girnius, J. *Žmogus be Dievo*. Chicago, 1964.
- Girnius, J. *Tauta ir tautinė ištikimybė*. Chicago, 1961.
- Gottesvorstellung und Gesellschaftsentwicklung*. München. Kösel-Verlag, 1979.
- Greimas, A. J. *Mitai ir ideologijos. Metmenų laisvieji svarstymai*. Vilnius: Lietuvos rašytojų sąjungos leidykla, 1993.
- Greimas, A. J. *Iš arti ir iš toli*. Vilnius: Vaga, 1991.
- Gudavičius, E. *Lietuvos istorija. Nuo seniausių laikų iki 1569*. Vilnius, 2001.
- Habermas, J. *Modernybės filosofinis diskursas*. Vilnius: Alma littera, 2002.
- Handbuch der Dogmen-und-Theologie-geschichte. Bd. 1*. Ruprecht in Gottingen, 1989.
- Hartmann, N. *Ethik*. Berlin, 1926.
- Hartmann, N. *Ethik. Zweite Auflage*. Berlin, 1935.
- Hartmann, N. *Aesthetik*. Berlin, 1966.
- Hartmanas, N. *Apie etinių vertybių esmę. Gėrio kontūrai*. Vilnius: Mintis, 1989.
- Hartmann, N. *Filosofijos įvadas*. Vilnius: Pradai, 2001.
- Harvey, V. A. *A Handbook of Theological Terms*. New York-London, 1964.
- Heidegger, M. *Rinkiniai raštai*. Vilnius: Mintis, 1992.
- Hildebrand, von D. *Metaphysik der Gemeinschaft*. Regensburg, 1955.
- Hildebrand, von D. *Sittliche Grundhaltungen*. Regensburg, 1969.
- Hughes, L. *Christian Yoga Meditation*. London, 1978.
- Humphreys, Ch. *Zen Comes West*. London, 1960.
- Yamaguchi, M. *The Intuition of Zen and Bergson*, 1969.
- Jamer, E.O. *Christianity and other religions*. London, 1968.
- Jaspers, K. *Rechenschaft und Augenblick*. München, 1951.
- Johnston, W. Dialogue avec le zen. *Concilium*. 1969, 49.
- Jungas, C. G. *Psichoanalizė ir filosofija*. Vilnius: Pradai, 1999.
- Inada, R. K. Problematics of the Buddhist Nature of Self. *Philosophy East and West*. 1979, Vol. XXIX, No. 2.
- Izutsu, T. *Toward a Philosophy of Zen Buddhism*. Tehran, 1977.
- Kantas, I. *Praktinio proto kritika*. Vilnius: Mintis, 1987.
- Kapočiūtė, A. Meno formų difūzija ir komparatyvistinės menotyros transformacijos. *Estetikos ir meno filosofijos probleminių laukų sąveika*. Vilnius, 2008.
- Katalynas, A. Meninė vertybė ir teoriniai meno kritikos pagrindai. *Estetinė kultūra. Meno kritika*. Vilnius: Mintis, 1986.

- Kavaliauskas, Č. *Trumpas teologijos žodynas*. Logos-Knyga, 1992.
- Kavolis, V. Kūrybiškumas istoriniu žvilgiu. *Metmenų laisvieji svarstymai*. Vilnius: Lietuvos rašytojų sąjungos leidykla, 1993.
- Kavolis, V. *Nepriklausomųjų kelias*. Vilnius: Versus aureus, 2006.
- Kelsen, H. *Reine Rechtslehre. Zweite Auflage*. Wien, 1960.
- Kezys, A. *Taisykime Viešpačiui kelius*. Galerija, 1984.
- Kolm, S. Ch. La philosophie bouddhiste et les hommes économiques. *Information sur les sciences sociales*. 1979, Vol. 18, No. 4/5.
- Kroeber, A. L. Vertybės kaip gamtos mokslų tyrimo objektas. *Kultūros prigimtis*. Vilnius: Valstybinis leidybos centras, 1993.
- Küng, H. van; Ess, J., Stietencron, von H.; Bechert, H. *Christentum und Weltreligionen*. Piper, 1984.
- Küng, H. *Ewiges Leben? Münche-Zürich*, 1983.
- Küng, H. *Christ sein*. München, 1976.
- Kuzmickas, B. *Tautos tapatumo savimonė. Lietuvių savimonės bruožai*. Antroji pataisyta ir papildyta laida. Mykolo Romerio universitetas.
- Kuzmickas, B. Filosofijos istorijos objektas: profesinė ir neprofesinė filosofija. *Filosofija ir sociologija*. 1990, Nr. 1.
- Lavelle, L. *Traite des valeurs. Theorie generale de la valeur*. Presses universitaires de France, 1991.
- Liotard, J. F. *Postmodernus būvis*. Vilnius, 1993.
- Liubinienė, V. Change of Values in Lithuania in the Process of European Integration. *Sociologija*. Klaipėdos universitetas, 2002.
- Lozuraitis, A. *Tiesa ir vertybė*. Vilnius: Mintis, 1980.
- Lozuraitis, A. Aksiologija ir vertybių etika. *Etikos etidai. Dorovinės vertybės*. Vilnius: Mintis, 1982.
- Lubac, H. de. *Aspects du Bouddhisme*. Paris, 1951.
- Lubac, H. de. *La rencontre du buddhisme et de l'occident*. Paris, 1952.
- Lucie-Smith, E. *Meno kryptys nuo 1945–ųjų. Temos ir koncepcijos*. Vilnius: Paknio leidykla, 1996.
- Maceina, A. *Daiktas ir žodis*. Vilnius: Aidai, 1998.
- Maceina, A. Pasaulio sekuliarizacija. *Didieji dabarties klausiami*. Chicago, 1971.
- Maslou, A. Psichologijos duomenys ir vertybių teorija. *Gėrio kontūrai*. Vilnius: Mintis
- Maupilier, M. *Le yoga et l'homme d'occident*. Paris, 1989.
- Meinong, A. *Zur Grundlegung der allgemeinen Werththeorie*. Graz, 1923.
- Merton, T. *Mysticism and Zen Masters*. New York, 1961.

- Mickūnas, A. *Social Value and Individual Worth*. Mykolas Romeris university, 2012.
- Mickūnas, A. *Per fenomenologiją į dzenbudizmą*. Vilnius: Baltos lankos, 2012.
- Mohanty, J. H. Indian theories of truth. Thoughts on their common framework. *Philosophy East and West*. Vol. XXX, 1980.
- Mouchanin, J. *Mystique de l'Inde, mystere chretien*. Fayard, 1974.
- Murdock, G. P. Kultūros prigimtis. *Kultūros prigimtis*. Vilnius: Valstybinis leidybos centras, 1993.
- Murdock, G. P. Kultūros kitimo dinamika. *Kultūros prigimtis*. Vilnius: Valstybinis leidybos centras, 1993.
- Nasr, S. H. *Man and Nature. The spiritual crisis of modern man*. London, 1976.
- Navickas, A. Vertybių komunikacija žiniasklaidoje. *Vertybės ir politika*. Vilnius, 2007.
- Nealy, W.F. *The Thought of Thomas Merton Concerning the Relationship of Christianity and Zen*. Roma, 1975.
- Nekrašas, E. Ar Lietuvos mokslininkas turi teisę rašyti lietuviškai? *Kultūros barai*. 2003, Nr. 12.
- Nietzsche, F. *Linksmasis mokslas*. Pradai, 1995.
- Ortega y Gasset, J. *Mūsų laikų tema ir kitos esė*. Vilnius: Vaga, 1999.
- Ossowska, M. *Podstawy nauki o moralności*. Warszawa. PWN, 1963.
- Otto, R. *Mysticism East and West*. New York, 1960.
- Parmenidas. Apie gamtą (Fragmentai). *Filosofijos istorijos chrestomatija. Antika*. Vilnius: Mintis, 1977.
- Pannenberg, W. *Christliche Spiritualitat*. Göttingen, 1986.
- Pasaulio religijos*. Vilnius, 1994.
- Perez-Remon. *Self and Non-Self in Early Buddhism*. The Hague, Paris, New York, 1980.
- Perry, R. B. *General Theory of Value; Its Meaning and Basical Principles Construed in Terms of Interest*. New York, 1950.
- Peris, R. Moralės prasmė. *Gėrio kontūrai*. Vilnius: Mintis, 1989.
- Platonas. *Valstybė*. Vilnius: Mintis, 1981.
- Prazauskas, A. *Hindų religija*. Vilnius, 1977.
- Radhakrishnan, S. *East and West in Religion*. London, 1954.
- Rahner, K. *Traite fondamentale de la foi*. Paris, 1983.
- Religionsgesprache: Zur Gesellschaftliche Rolle der Religion*. Darmstadt, 1975.
- Repšienė, R. Stereotipų galia: lietuvių tapatumo bruožai (istorija ir tradicijos). *Kultūros barai*. 2007, 10.

- Rytai–Vakarai: komparatyvistinės studijos. I. Sudarytojas A. Andrijauskas. Vilnius: Vaga, 2002.
- Rytai–Vakarai: komparatyvistinės studijos. IV. Sudarytojas A. Andrijauskas. Vilnius, 2005.
- Rytai–Vakarai: komparatyvistinės studijos. VI. Sudarytojas A. Andrijauskas. Vilnius, 2007.
- Romera, S. T. *Die Ontische Struktur des menschlicher Person nach der Lehre Thomas von Aquin*. Madrid, 1962.
- Ross, N. W. *Three Ways of Asian Wisdom*. New York, 1966.
- Rouanet, S. P. Discursive Ethics between Globalization and Particularization. *Ethics of the Future*. Unesco/ISSC/Educam, 1998.
- Saher, P. J. *Eastern Wisdom and Western Thought*. London, 1969.
- Santajana, Dž. Grožio jausmas. *Filosofijos istorijos chrestomatija. XIX ir XX amžių Vakarų Europos ir Amerikos filosofija*. Vilnius: Mintis, 1974.
- Sartras, Ž. P. Egzistencializmas yra humanizmas. *Filosofijos istorijos chrestomatija. XIX ir XX amžių Vakarų Europos ir Amerikos filosofija*. Vilnius: Mintis, 1974.
- Schopenhauer, A. *Parerga ir paralipomena*. Vilnius: Pradai, 2001.
- Schweitzer, A. *Les grands penseurs de l'Inde*. Paris, 1956.
- Sezemanas, V. *Estetika*. Vilnius: Mintis, 1970.
- Sezemanas, V. *Raštai. Filosofijos istorija. Kultūra*. Vilnius: Mintis, 1997.
- Sezemanas, V. *Gnoseologija*. Vilnius: Mintis, 1987.
- Sloterdijk, P. *Ciniškojo proto kritika*. Vilnius: Alma littera, 1999.
- Smith, A. D. *Nacionalizmas XX amžiuje*. Pradai, 1994.
- Smith, H. Western and comparative perspectives on truth. *Philosophy East and West*, Vol. XXX, No. 4, October, 1980.
- Sorge, B. S. J. San Benedetto, noi e l'Europa. *Civiltà Cattolica*, 1980.
- Sormon, G. *Sortir du socialisme*. Fayard, 1990.
- Stark, W. *Grundriss der Religionssoziologie*. Freiburg, 1974.
- Stein, E. *Briefe an Hedwig Conrad-Martius*. Munchen, 1960.
- Stein, E. Husserlio fenomenologija ir šventojo Tomo Akviniečio filosofija. *Logos*. 1993, Nr. 7.
- Suzuki, D. T. *Mysticism Christian and Buddhist*. London, 1957.
- Šalkauskis, S. *Raštai. T.I.* Vilnius: Mintis, 1990.
- Šerpytė, R. *Nihilizmas ir Vakarų filosofija*. Vilniaus universiteto leidykla, 2007.
- Šliogeris, A. *Daiktas ir menas*. Vilnius: Mintis, 1988.
- Šliogeris, A. Pūlinys trūko. *Atgimimas*. 2006 m. balandžio 14–20 d.
- Šliogeris, A. *Kas yra filosofija?* Vilnius: Strofa, 2001.

- Tamošaitis, I. *Rinktiniai filosofiniai raštai*. Vilnius: Lietuvos kultūros tyrimų institutas, 2010.
- The Encyclopedia of Philosophy*. Vol. 6. New York-London, 1967.
- Toynbee, A. *Das Christentum und die Religionen der Welt*. Gutersloher Verlagshaus Gerd Mohn, 1959.
- Toynbee, A.; Ikeda, D. Žmogus pats turi rinktis. *Kultūra ir civilizacija*. Vilnius: Garelė, 1999.
- Tomas Akviniėtis. Teologijos įvadas. *Filosofijos istorijos chrestomatija. Viduramžiai*. Vilnius: Mintis, 1980.
- Uždavinys, A. *Sufizmas islamo civilizacijoje*. Kaunas: Atvirosios visuomenės studijų asociacija, 2007.
- Vahanian, G. *Kultur ohne Gott? Analysen und Thesen zur nachchristlichen Ara*. Göttingen, 1973.
- Vaitkūnas, G. Vydūnas ir Rytų idėja lietuvių kultūroje. *Vydūnas lietuvių kultūroje*. Vilnius, 1994.
- Varenne, J. M. *Il Buddhismo Tibetano*. Milano, 1984.
- Varenne, J. M. *Lo Zen*. Milano, 1984.
- Vedanta for the Western World*. New York, 1960.
- Vitgenšteinas, L. *Rinktiniai raštai*. Vilnius: Mintis, 1995.
- Walske, M. *Buddhism for Today*. London, 1962.
- Weber, M. *Protestantiškoji etika ir kapitalizmo dvasia*. Vilnius: Pradai, 1997.
- Weibl, E.; Rainer, F. *Pamatinės filosofijos žinios. Tūkstantis klausimų ir atsakymų*. Vilnius: Gimtasis žodis, 2011.
- Weizsacker, C. *Jednosc przyrody*. Warszawa, 1978.
- Werle, J. The Dilemmas of our Technological Civilization. *Dialogue and Universalism*. Nr. 8–9. Warszawa, 1995.
- White, J. K. *The New Politics of Old Values*. University Press of New England, 1988.
- Zago, M. *Il Buddhismo*. Milano, 1984.
- Zwolinski, Z. *Byt i wartosc u Nicolaia Hartmanna*. Warszawa: Panstwowe wydawnictwo naukowe, 1974.
- Ивин, А. А. *Основания логики оценок*. ИМУ, 1970.
- Сea, Л. *Философия американской истории*. Москва: Прогресс, 1984.

ASMENVARDŽIŲ RODYKLĖ

Adam K. 65, 162
Aleksandras Makedonietis 134
Anaksimandras 102
Anzelmas Kentenberietis 168
Arendt H. 109
Aristotelis 11, 18, 102, 138, 139, 141
Augustinas 68, 161, 168
Aurobindo Ghose 136, 148

Bagdonavičius V. 98
Bechert H. 151, 152, 171, 172
Behn S. 26, 27
Bell D. 86, 89, 108
Berdiajev N. 96, 97
Bergson H. 141, 143, 144, 173
Bethovenas 56
Biser E. 63, 70
Bytautas R. 96
Blackwell R. J. 14
Blondel M. 148
Boecijus (Boethius) 140, 156
Boisset L. 69
Bonhoefferis D. 63, 157
Brunner E. 161, 162, 168
Brzezinski Z. 44, 89
Bühlmann W. 74, 75, 149

Campbell C. 129
Collingwood R. 69

Čekutis R. 115

Dahrendorf R. 45
Dambrauskas A. 96
Delanty G. 125, 130
Delunmean J. 65
Derrida J. 86
Descartes R. 69
Dilthey V. 88

- Dostojevskis F. 104
Dumoulin H. 151, 171
Durkheim E. 78
Duquoc C. 65
- Eckhart Meister 143, 152, 157
Ehrenfels Ch. 12
Eislers Handwörterbuch....35, 36
Eleade M. 63, 69
Eliot T. S. 126, 129, 130, 132
Empedoklas 160
Encyclopedia of Philosophy...35
Enomiya-Lassalle H. M. 152
Ess J. van. 151, 152, 171, 172
- Fichte J. G. 43
Foucault M. 72
Fromm E. 10, 136
- Galilėjus 68, 69
Gandhi M. 135, 149
Gaudapada 135
Gautama 151, 159
Geffre C. 67, 76
Girard R. 67
Girnius J. 96, 98, 107, 108, 114
Goethe J. W. 18
Greimas A. 81, 98, 114, 116, 120
Grigalius Nisietis 149
Grotius H. 21
Gudavičius E. 78
- Habermas J. 87, 89, 90
Hartmann N. 13, 20, 21, 22, 24, 27, 28, 35
Harvey V. A. 156, 169
Hegel G. 17, 56
Heidegger M. 8, 24, 86, 108, 110, 119, 173
Herakleitas 102
Hesse H. 136, 173
Hildebrand von D. 55-61
Horney K. 136

Hughes L. 136
Hume D. 22, 35, 141
Humphreys Ch. 137
Husserl E. 55, 61
Huxley A. 136, 173

Ikeda D. 126
Inada R. K. 154
Ivin A. 41
Izutzu T. 140, 141
Yamaguchi 144

Jamer E. O. 171
James W. 141
Jaspers K. 101, 104
Johnston W. 150
Jung C. G. 136, 138

Kantas I. 17, 18, 41
Kapočiūtė A. 128
Kavaliauskas Č. 64
Kavolis V. 77, 78, 98, 114, 118
Kelsen H. 35
Kezys A. 164
Kierkegaard S. 139
Klaus G. 35
Klostermeier P. K. 149
Kolm S. Ch. 165, 173
Konstantinas Didysis 64
Kroeber A. L. 24
Kudirka V. 108
Kűng H. 64, 74, 150, 151, 152, 158, 171, 172
Kuzmickas B. 12, 47, 98, 131

Laberthonniere L. 148,
Lacordaire H.J. 149
Lamennais H.J. 149
Lavelle L. 11, 15
Leibniz G. 8
Leonas XIII 65
Lyotard I.-F. 72

- Liubiniienė V. 51
 Lotze R. 12, 21, 107
 Lozuraitis A. 12, 21
 Lubac H. de. 134, 148, 153, 158
- Maccina A. 63, 90, 96, 97, 114
 Malinauskas K. 94
 Marcel G. 168
 Maritain J. 168
 Marksas K. 95
 Maslow A. 9, 10
 Maupilier M. 136
 McTaggart J. 85
 Meinong A. 12, 40, 41
 Metz J. 70
 Merton Th. 152, 167, 171
 Mickūnas A. 26, 32, 98, 114
 Mouchanin J. 149
 Mozart 56
 Moore G. 16, 17
 Murdock G. P. 127, 128, 131
- Nasr S. H. 69,
 Navickas A. 17
 Nekrašas E. 119
 Nealy W. F. 150
 Nietzsche F. 69, 86, 107, 108, 139
 Niutonas 69
- Origenas 149, 160
 Ortega y Gasset J. 45, 107
 Ossowska M. 37, 39
 Otto R. 143
- Pannenberg W. 172
 Parmenidas 99
 Pascal B. 13
 Perez-Remon J. 155
 Perry R 13, 14
 Platonas 11, 20, 30, 69, 72, 102, 138, 139, 141, 160
 Plotinas 160

- Prazauskas A. 135
 Prichard H. 25
 Pseudodionisijas Areopagitas 157
- Rahner K. 74, 157, 163
 Rainer F. J. 10
 Radhakrishnan S. 143, 147
 Ramakrišna 135, 148
 Renanas E. 70
 Religionsgesprache... 59
 Repšienė R. 115
 Rickert H. 21, 25
 Romera S. T. 140
 Ross N. W. 141, 142
 Ross W. D. 25
 Rouanet S. P. 89
 Russell B. 21, 141
- Sartras J.-P. 108, 173
 Saher P. J. 135, 139
 Scheler M. 13, 19, 23, 26, 55, 61, 82, 141
 Schleiermacher F. 168
 Schopenhauer A. 8, 139, 141, 143
 Schubert 56
 Schweitzer A. 139
 Sezemanas V. 23, 25, 28, 29, 30, 100, 101, 129
 Siddhartha Gautama 153
 Simon M. 69
 Sloterdijk P. 110
 Smith A. D. 79
 Smith H. 79
 Sokratas 59
 Solovjov V. 96
 Sorge B. 75
 Sormon G. 44
 Spengler O. 73, 97
 Stein E. 61-62
 Stietencron H. von 151, 152, 171, 172
 Suso H. 152
 Suzuki D. T. 137, 143, 164

- Šalkauskis S. 96, 97, 114
Šankara 135, 143
Šliogeris A. 85, 119
- Tagore R. 135, 149
Tamošaitis I. 22
Tauleris J. 152, 157
Teilhard de Chardin P. 143
Tertulianas 156
Tillich P. 168
Timotiejus 161
Toynbee A. 126, 151
Tomas Akviniėtis 68, 156
Topitsch E. 73
Turgenevas I. 107, 108
- Uždavinys A. 127
- Vahanian G. 71
Vaitkūnas G. 98
Vaižgantas 107, 110
Varenne J.-M. 154, 156
Venskevičius S. 94
Vydūnas 96, 98
Višinskis P. 108.
Vivekananda 136, 148
- Waibl E. 10
Walske M. 160
Wats A. 137
Weber M. 14, 70
Weizsacker C. F. von 72
Werle J. 52
White J. K. 29
Windelband W. 25
Wittgenstein L. 100
- Zago M. 153, 154, 167
- Zwolinski Z. 10, 28
- Ивин А. К. 36, 37, 38, 39, 42
Сea Л. 85

Kuzmickas B.

Ku395 VERTYBĖS KULTŪRŲ KONTEKSTUOSE. Teorinis sintetinis mokslo darbas. – Vilnius: Mykolo Romerio universitetas, 2013. 186 p.
Bibliogr. 174–179 p.
ISBN 978-9955-19-540-5

Teorinis sintetinis mokslo darbas, skirtas vertybių tematikai. Pateikiami profesoriaus B. Kuzmicko 1996–2012 metų laikotarpiu mokslo leidiniuose skelbti tyrimų rezultatai. Pradedama platesniam teoriniam svarstymui skirtu straipsniu, parodančiu, kaip leidinio autorius suprantą vertybes ir vertinimus, iš jų plaukiančias privalomybes ir normas. Aiškinama, jog vertybes ir vertinimus aptinkame visose žmonių santykių ir veiklos srityse, kur siekiama aukštų tikslų, remiamasi aiškiais kriterijais. Tai moralės, meno, tautiškumo, religijos sritys. Vertybių sričiai priskirtini ir tikslai bei siekiamybės, kurios iškyla konkrečiose istorinėse, politinėse situacijose. Apie tai kalbama atskiruose straipsniuose. Skelbiami straipsniai, skirti kultūrų ir religijų sandūroms, jų skirtumams ir bendrumams. Parodoma, kad globaliųjų tarpkultūrinių sąveikų kontekste ryškėja kiekvienos kultūros savitumo vertė, filosofinės refleksijos svarba tautinio tapatumo kaip vertybės savivokai. Darbas skiriamas filosofijos studijų studentams, humanitarinių ir socialinių mokslų darbuotojams, visiems, kam įdomios vertybių problemos.

UDK 316.752

Bronislovas Kuzmickas

VERTYBĖS KULTŪRŲ KONTEKSTUOSE

Teorinis sintetinis mokslo darbas

Redagavo *Ramutė Pinkevičienė*
Maketavo *Birutė Bilotienė*

SL 585. 2013 05 06. 9,8 leidyb. apsk. l.
Tiražas 200 egz. Užsakymas 18 807
Išleido Mykolo Romerio universitetas
Ateities g. 20, Vilnius
Puslapis internete www.mruni.eu
El. paštas leidyba@mruni.eu

Parengė spaudai UAB „Baltijos kopija“
Kareivių g. 13B, Vilnius
Puslapis internete www.kopija.lt
El. paštas info@kopija.lt
Spausdino UAB „Vitaie Litera“
Kurpių g. 5–3, Kaunas
Puslapis internete www.bpg.lt
El. paštas info@bpg.lt